

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VII

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1927

KAZALO

(INDEKS)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Ob 1100 letnici sv. Cirila (Undecimo saeculo ab ortu s. Cyrilli exeunte)	161
Lukman, Zephyrinos in Hippolytos	177
Ehrlich, Notranje razmere v anglikanski cerkvi (De interno statu ecclesiae anglicanae)	185
Lukman, Markos Evgenikos o epiklezi (Marci Eugenici de epiclesi sententia)	196

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Sv. Vincencij Pavelski in bl. Ludovika Marillac (C. Potočnik)	203
Moderen apostol (C. Potočnik)	207
Nazadovanje porodov — znak kulturnega napredka? (J. Ujčič)	215
»Moška« in »ženska« morala? (J. Ujčič)	220
Zoper nenravno slovstvo (F. U.)	228
Action Française katoličanom prepovedana (F. U.)	230
Ali more škof duhovnikom prepovedati politično delovanje? (R.)	233
Dokaz očetovstva s pomočjo preiskave krvi (R.)	234
Komisija za avtentično razlago kodeksa	235
Rimske stacijske cerkve (F. Ušeničnik)	235
Za Kristusom! (C. Potočnik)	240
Misli za pridige: 1. Marijino vnebovzetje. 2. Marijino rojstvo	242

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Stari zakon: Iz najnovejše protestantske literature (M. Slavič)	243
Dogemska zgodovina (F. K. Lukman)	247

b) Ocene in poročila:

Kraft, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griech. NT (A. Snoj) 257. — Bardenhewer, Der Römerbrief des heil. Paulus (A. Snoj) 257. — Talijs, Neumrlost čovječe duše (A. U.) 258. — Svetina, Resničnost katoliške vere (F. Grivec) 259. — Stonner, Kirche und Gemeinschaft (F. Grivec) 260. — Bihlmeyer, Kirchengeschichte I. Teil (J. Turk) 261. — Dvornik, La vie de s. Grégoire le Décapolite; idem, Les Slaves, Byzance et Rome au IX ^{ème} siècle (F. Grivec) 263. — Grabmann, Mittelalterliches Geistes-	
--	--

OB 1100 LETNICI SV. CIRILA.

Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. febr. 1927.

(Undecimo saeculo ab ortu S. Cyrilli exeunte. — Adnotationes ad litteras apostolicas Pii PP. XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« 13. Februarii 1927.)

Dr. F. Grivec — Ljubljana.

Summarium. I. Cultus ss. Cyrilli et Methodii, apostolorum oecumenicae ecclesiae unitatis, indigentis studiisque aetatis nostrae praeprimis respondet. Inde explicari potest, cur Pius Papa XI. praeter communem ecclesiae usum commemorationem undecimi centennarii ab s. Cyrilli ortu tam sollemiter approbaverit. — II. Litterae apostolicae de die XIII. februarii 1927. — III. Adnotationes ad litteras apostolicas. In Litteris apostolicis profunda fontium historicorum, vitae mentisque ss. C. et M. cognitio manifestatur. Vitae (legendae) palaeoslavicae, »pannonicae« aequae ac »Vita Italica« aestimantur. Ordo episcopalis s. Cyrilli indirecte excluditur. Mens vere catholica ss. fratrum eorumque sublimis idea de oecumenica ecclesiae unitate pulcherrime describitur. Litterae apostolicae insigne existunt documentum oecumenicae unitatis ecclesiae catholicae.

I. Uvod.

Nenavadno je, da se cerkev tako svečano spominja rojstva svojih svetnikov, kakor se je to zgodilo ob 1100 letnici rojstva sv. Cirila. Jugoslovanski škofje so ob tej priložnosti izdali skupen pastirski list v proslavo sv. Cirila in Metoda (16. oktobra 1926). Olomuški nadškof je izdal pastirski list o sv. Cirilu dne 25. januarja 1927. Zares katoliški, vesoljni cerkveni značaj pa je ta proslava dobila z apostolskim pismom Pija XI. dne 13. februarja 1927.

Katoliška cerkev pri svojih svetnikih slavi obletnice smrtnega dneva in včasih tudi obletnice kanonizacije, ne pa obletnice rojstva. Kako si naj tolmačimo, da je vprav v slavo slovanskih apostolov katoliška cerkev napravila tako veliko izjemo? Gotovo mora biti češčenje sv. Cirila in Metoda posebno važno za našo dobo in za današnje potrebe svete cerkve. V tem bi smeli videti tudi neko zadoščenje za prejšnje zane-marjanje češčenja naših apostolov.

V prejšnjih stoletjih sta se sv. Ciril in Metod mnogo premalo častila. Njuno sveto življenje in apostolsko delovanje je bilo premalo znano in premalo uvaževano v cerkvi, v cerkvenih in bogoslovnih knjigah, v bogoslovni znanosti in v verskem pouku. Bogoslovna znanost se je premalo udeleževala znanstvenih raziskav o slovanskih apostolih, dasi ima vse njuno književno in prosvetno delovanje popolnoma verski in cerkven značaj. V proslavljanju sv. Cirila in Metoda je velikokrat prevladoval posvetni značaj; češčenje sv. Cirila in Metoda se je mnogokrat profaniralo in se enostransko uporabljalo v posvetne in celo v protiverske namene. Sv. Cirila in Metoda so preganjali in sumničili njuni sodobniki; njun spomin se je sumničil še v poznejših stoletjih. Zato se niti med onimi katoliškimi Slovani, ki so bili najbolj deležni apostolskega delovanja slovanskih apostolov, ni moglo zadosti ukoreniniti cerkveno češčenje tako velikih verskih apostolov.

Šele v zadnjih desetletjih, zlasti po svetovni vojni, je bogoslovna znanost in katoliška verska obnova slovanska apostola bolj približala našemu umevanju in obzorju. Vedno jasneje se odkriva, da sta bila sv. Ciril in Metod izreden pojav v cerkveni zgodovini, izredno velika zastopnika edinosti, prese-gajoča okvir in obzorje svoje dobe. Vprav zaradi nenavadne izvirnosti in vesoljnosti svojega misijonskega delovanja sta bila tako osamljena in tako prezirana.

V zadnjih desetletjih, zlasti po svetovni vojni, pa se je po vsem krščanskem svetu zbudila zavest krščanske vesoljnosti in teženje po vesoljni edinosti. Pij XI. je v nagovoru (italijanskim katoliškim akademikom) dne 9. januarja 1927 odločno poudaril, da je delovanje za vesoljno cerkveno edinstvo »globoke važnosti in tako odgovarjajoče posebnim potrebam in duhu našega časa«¹. Zato pa tudi češčenje sv. Cirila in Metoda, velikih apostolov krščanske vesoljnosti in cerkvene edinosti, posebno odgovarja duhu in potrebam našega časa. Odtod je razumljivo, da je papež Pij XI. s toliko vnemo odobril proslavo 1100 letnice Cirilovega rojstva. Za katoliške Slované pa iz tega izhaja dolžnost, da to priložnost resnično

¹ »Opera di così alta attualità e così corrispondente ai particolari bisogni e atteggiamenti dei tempi presenti.« (Osservatore Romano 10. januarja 1927.)

in resno uporabijo za poglobitev in razširjenje češčenja svojih apostolov, za razširjenje in poglobitev apostolskega delovanja v duhu sv. Cirila in Metoda.

Zadosti je znano, da sta slovanska apostola vprav v Rimu našla umevanje in dobila odobritev svoje misijonske metode (slovanskega bogoslužja), a to samo takrat, kadar sta mogla osebno občevati s papežem, ker so v njuni odsotnosti njuni nasprotniki s krivimi in enostranskimi informacijami rovali proti njunemu delovanju. Rimska papeža Hadrian II. in Janez VIII. sta blagoslovila in potrdila slovansko bogoslužje; v Rimu so sv. Cirila in pozneje tudi sv. Metoda častili kot svetnika. Papež Leon XIII. je ukazal češčenje slovanskih apostolov za vso katoliško cerkev. Nasprotno pa carigrajska grška cerkev ni nikoli častila sv. Cirila in Metoda kot svetnika in ju tudi sedaj ne šteje med svetnike. Na vzhodu ju časte samo Slovani, na Zapadu pa vsi katoliški narodi.

Ko je Leon XIII. v okrožnici »Grande munus« ukazal češčenje sv. Cirila in Metoda, je bila slovanska bogoslovna znanost še na razmerno nizki stopnji. Katoliške raziskave o zgodovinskih virih življenja sv. Cirila in Metoda so bile še zelo nepopolne. Zato tudi umevanje njunega dela ni bilo zadosti globoko in vsestransko. Ti nedostatki se javljajo tudi v omenjeni Leonovi okrožnici². Apostolsko pismo Pija XI. o sv. Cirilu in Metodu je sicer manj slovesno in manj obširno, a v njem se razodeva mnogo globlje umevanje delovanja slovanskih apostolov in pravilnejše ocenjevanje zgodovinskih virov. Temu apostolskemu pismu je vtisnjen pečat verske in znanstvene poglobitve, obenem pa tudi pečat posebne vneme Pija XI. za krščanski Vzhod in posebe za Slované. Zato je vredno, da ga nekoliko pojasnimo z bogoslovno-znanstvenega stališča.

II. Apostolsko pismo Pija XI. jugoslovanskim in češkim škofom.

Venerabiles Fratres

Salutem et Apostolicam Benedictionem

1. Quod S. Cyrillum Thessalonicensem, gentium Slavicarum apostolum, undecimo ab eius ortu saeculo exeunte, commemorari decrevistis, censemus recte a vobis opportuneque factum;

² Sedanje lekcije II. nokturna v rimskem brevirju 5. (7.) julija so posnete po okrožnici »Grande munus«; tudi v teh lekcijah je več zgodovinskih netočnosti.

nec minus laudabile consilium iniisse videmini, cum deliberatum vobis est, in hac temporis faustitate Methodii quoque memoriam recoli, eius germani fratris et in apostolatu conlegae, amplissimosque utrique honores coniunctim deferri, cum essent ambo, ut Cyrilli ipsius verbis utamur, »consortes. unum sulcum in agro dominico imprimentes«. Etenim quo sancti illi fratres studio exarserunt fidei in regionibus vestris propagandae, illud quidem tam commune utrique fuit atque adeo in communem similemve actionem prosiluit, ut alter ab altero seiungi non possit: nec vero alia de causa fel. rec. decessor Noster Leo XIII, Encyclicis Litteris Grande munus die XXX mensis Septembris anno MDCCCLXXX datis, quemadmodum diserto laudum praeconio utrumque simul praedicavit, sic utriusque cultum, pervetustum sane istic atque inveteratum, universo imperavit catholico nomini.

2. At nemo non videt, Cyrillum ac Methodium, etsi toti Ecclesiae sunt ornamento et gloriae, Slavicis tamen populis, quos Christo non sine magnis laboribus pepererunt, esse imprimis colendos atque imitandos. Curandum igitur, venerabiles fratres, ut, si unquam alias, potissimum saeculari hoc vertente anno, sancta et operosa utriusque vita crebro veluti ante fidelium oculos scriptis contionibusque proponatur. Vestrum praeterea esto. omni contentione efficere, ut iuvenes, quicumque e laicis vel e sacro ordine scholas, lycea studiorumque Universitates celebrant, gloriosos illos caelites in exemplum intueantur; qui, quamquam honestissimo loco Thessalonicae orti et rhetorum philosophorumque praeceptis satis superque Constantinopoli exculti, tamen nec se appetentes gloriae praestitere suamve iactavere excellentiam nec passi sunt se imperatoriae Aulae magnificentia aulicaeque consuetudine vitae allici, immo, cum in solitudine servire Deo qua par est demissione didicissent et Ecclesiae utilitatibus se totos dedidissent, sacras illas expeditiones, difficultatis ac periculi plenas, ad Saracenos, ad Chazaros, ad Judaeos, ad Slavos, unam proponentes sibi divinam gloriam, animose susceperunt. Praeclaras sane virtutes ac laudes historia testis est in his apostolicis viris eluxisse; multarum enim rerum cognitioni animi nobilitatem demissionemque adiungentes, sacri ministerii labores diuturno precum officio, intentissima castitatis custodia voluntariisque corporis castigationibus cumularunt.

3. Quodsi oportet ut Slavicae gentes Cyrillum ac Methodium christianae vitae perfectius traducendae magistros adhibeant, at aequum profecto est ut vestri omnes, iis ipsis, quos principes olim romanae fidei seminatores ac satores habuerunt, non modo caelestibus Patronis, sed etiam ducibus in retinendo adipiscendove catholicae beneficio communionis utantur. Cum enim in utriusque animo illud Christi haereret, post novissimam Caenam divinum Patrem rogantis »ut omnes unum« discipuli sui essent, insiderentque pariter alte ea omnia quae Orientales Patres de oecumenica christianae Ecclesiae unitate tradidissent, Slavicas oves non ante pascere voluerunt, quam a Petri successoribus, quibus grex Christi universus commissus divinitus esset, pascendas accepissent. Iidem praeterea romanum iter conficere; ad stabiliendum proferendumve Christi regnum hinc mitti delegata ab Romano Pontifice potestate; decessorum Nostrorum patrocinio continenter tegi; alter monastica vota Romae nuncupare paulo ante ipsius exitum vitae, tam celebri civium comploratione honestatum, alter Romae consecrari episcopus; quem ambo liturgiae usum in terras Christo adiunctas induxissent, is heic probari et confirmari; aliis bene multis Pontificalis benignitatis significationibus eorum animi ad susceptum apostolatuum acui: quae quidem omnia nonne testificantur, nihil sanctis fratribus fuisse antiquius, certius nihil ac deliberatius, quam ut cum Ecclesia Romana arctissime cohaererent? Quare igitur miremur, si Cyrillus ac Methodius — quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet — omnia omnibus facti sunt, ut catholicae Ecclesiae unitati omnes lucrarentur?

4. Itaque fieri non potest, venerabiles fratres, quin Nobis id accadat periucundum, quod est vobis in animo, duo ista Orientis lumina, hoc anno, veluti altius in candelabro proponere, ut, quemadmodum olim cum in terris agerent, sic hodie in caelis gloriosi, populis vestris colliceant, eosque mirificis virtutum suarum exemplis ad christiane sentiendum vivendumque alliciant atque excitent. Scilicet a beatissimis fratribus discat clerus, religiosi item viri virginesque Deo sacrae discant innocentem castissimamque vitam ducere eandemque provehendae animarum saluti devovere integram; christianae discant familiae inviolatas de indissolubili matrimonio deque recta liberorum institutione atque educatione leges servare ac tueri;

christifideles denique omnes, quacumque ii condicione sunt, sive agricolae et rustici, sive opifices, sive optimates primoresque civitatis, sive litteris ac doctrinis eruditi viri iisdemve tradendis doctores, sive magistratus qui communi prosperitati pro officio student, veritati, iustitiae caritatieque deservire discant, si volunt. Christi pace inter nationes atque inter cives unius eiusdemque nationis restituta, patriam suam rebus cotidie florentioribus uti. »Non sumus quidem nescii — ut verba Leonis XIII usurpemus — quot et quantaе difficultates obsistant: praesertim cum plurimi sint, quibus est propositum eorum errorem retinere ac propagare, qui acceptam a Cyrillo Methodioque fidem deseruerunt. Sed proximorum saluti animose inservendum est, et in tuenda fidei catholicae unitate nullus recusandus labor.«³ Immo etiam, prout idem Pontifex paulo ante monuerat, oportet »ut ii qui catholicae unitatis exsortes adhuc tamen duos Sanctos Viros in honore habent et reverentur, alliciantur ad appetendam concordiam et coniunctionem cum hac Apostolica Sede, considerantes quam absonum sit ab eius communione esse seiunctos, quam tamquam matrem et magistram coluerunt illi, quos ipsi sese habere fidei praeceptores fatentur«.⁴

5. Atque hoc loco non tam commemorare placet quam meritis prosequi laudibus quicquid hac in nobilissima gravissimaque causa apud vos agi coeptum est. Quo in genere intellegi volumus scripta ac commentaria, quae a nationis vestrae doctis eruditisque viris edita adhuc in lucem sunt, et quae, Nobis vobisque, venerabiles fratres, ducibus atque auspiciis, pia passim excitantur opera ab Sodalitate »Apostolatus SS. Cyrilli et Methodii« nuncupata, cuius legem propriam ab Apostolica Sede nuper recognoscendam iterumque probandam curavistis; dicimus praecipue Conventus Velehradii — ubi Methodius o vita excessit — identidem, statis temporibus, habitos, quos haud semel laudavimus, itemque Institutum SS. Cyrilli et Methodii ibidem conditum adolescentibus rite educendis, qui aliquando Slavicas inter gentes digne fructuoseque apostolicum munus exercent: quod quidem Institutum ut Pontificii nomine iuribusque uteretur, proximo fel. rec. decessori Nostro Benedicto XV placuit.

³ Ep. Bene cognitum. 14 Iulii 1881 ad Archiep. Pragenses, aliosque Bohemiae Episcopos.

⁴ Ep. Etsi perspecta, 8 Ian. 1881 ad Archiep. Iadrensem aliosque Dalmatiae Episcopos.

6. Quod reliquum est, confidimus fore, ut per saecularia eiusmodi sollemnia, quae agere incipitis, et catholici quoque ex aliis gentibus, ut cupimus, pie acturi videntur, populares vestri, pietatem Antistitum in sanctos fratres suorum imitati atque aemulati, ab his christiano Orienti, tot calamitatibus presso, uberrima divinarum gratiarum praesidia impetrent. Utinam Slavi omnes pie recolant et obsequenter perficiant ea quae Cyrillus iam moriens a Deo implorabat: »Domine Deus, qui omnes angelicos ordines et incorporeas vires creasti, caelum autem extendisti et terram firmasti... auge Ecclesiam tuam multitudine et omnes in mentium unitatem collige, et electos homines constitue in vera fide tua et recta confessione, et inspira in corda eorum verbum tui auditus... ut accingant se ad bona opera et ea faciant quae Tibi sunt placita.«⁵ Eiusmodi autem preces ut benignissimus Deus in vestrae nationis bonum atque incrementum plene exaudiat atque effecta dari iubeat, apostolica praestet benedictio, quam, caelestium donorum auspicem paternaeque caritatis Nostrae testem, vobis, venerabiles fratres, et universo clero populoque cuiusque vestro peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die XIII mensis Februarii anno MDCCCXXVII, Pontificatus Nostri sexto.

PIUS PP. XI

Častiti bratje! Pozdrav in apostolski blagoslov!

1. Prav in primerno ste sklenili proslaviti enajststoletnico rojstva sv. Cirila Solunskega, apostola slovanskih narodov; nič manj hvale vreden pa ni vaš sklep, proslaviti ob tej priliki tudi spomin sv. Metoda, njegovega brata in apostolskega tovariša, ter tako oba skupno kar najlepše počastiti; saj sta bila — da navedemo besede sv. Cirila samega — »tovariša, ki sta orala isto brazdo na Gospodovi njivi«. Zakaj gorečnost, ki je prevzela sveta brata za razširjanje svete vere po vaših krajih, je bila obema tako skupna in ju je tudi podžigala na tako skupno delo, da ni mogoče enega od drugega ločiti. Zato je tudi naš prednik bl. sp. Leon XIII. v okrožnici »Grande munus« z dne 30. septembra l. 1880. oba obenem slavil in za oba zapovedal že starodavno skupno čaščenje vsemu katoliškemu svetu.

2. Toda če sta sv. Ciril in Metod vsej cerkvi v slavo in čast, ju morajo vendar slovanski narodi, ki sta jih z velikimi napori Kristusu rodila, pred vsemi drugimi častiti in posnemati. Zato je treba, častiti

⁵ Vita Constantini philosophi slavica,

bratje, da se njiju sveto in delavno življenje vernemu ljudstvu zlasti ob tem jubileju s spisi in govori pogosto predočuje. Skrbite tudi z vso vnemo za to, da bodo mladeniči, svetni in kleriki, po šolah, gimnazijah in univerzah gledali na ta dva slavna nebeščana kot na svoja vzornika. Zakaj dasi sta izšla iz preugledne solunske rodbine in se v Carigradu kar najbolje izobrazila v govorništvu in modroslovju, vendar nista hlepela po svetni slavi ali se ponašala s svojimi odlikami, niti se nista dala premamiti od veličja na cesarskem dvoru in od dvorskega življenja, ampak sta se učila najprej v samotni ponižno Boga služiti, posvetila se vsa sveti cerkvi in nje blaginji, potem pa pogumno šla na misijonska pota, polna nevarnosti in težav, k Saracenom, h Kazarom, k Judom in naposled k Slovanom, imajoča pred očmi vedno isti cilj, božjo slavo. Zgodovina izpričuje, kakšne kreposti, kakšna odlična svojstva so dičila ta dva apostolska moža; z obširnimi znanjem se je družila v njiju srčna plemenitost in ponižnost, z apostolskim delom trajna molitev, pazna skrb za sveto čistost in radovoljna telesna pokora.

3. Naj bosta torej sv. Ciril in Metod slovanskim narodom učitelja popolnejšega krščanskega življenja, toda bodita tudi vsem vašim rojakom, ki sta jim bila nekdanj prva sejavca svete rimske vere, ne le nebeška zavetnika, temveč tudi vodnika, da ohranijo ali dosežejo milost katoliškega občestva! V njiju srcih se je namreč globoko vtisnilo, kar je prosil Kristus pri zadnji večerji nebeškega očeta, da bi bili vsi eno, eno vsi njegovi učenci, globoko tudi, kar so sporočili vzhodni očetje o vesoljnem edinstvu krščanske cerkve. Zato nista hotela slovanskih ovac pasti prej, dokler jih jima niso v pašo odkazali Petrovi nasledniki, ki jim je od Boga izročena vsa Kristusova čreda. Sla sta tudi v Rim; tu sta od rimskega papeža prevzela pooblaščenje in poslanstvo za utrjevanje in širjenje Kristusovega kraljestva; bila sta pod vednim varstvom Naših prednikov; eden je malo pred smrtjo v Rimu naredil redovne obljube, po smrti so ga Rimljani počastili s splošnim žalovanjem; drugi je bil v Rimu posvečen za škofa; tu se je odobrila in potrdila raba bogoslužja, katerega sta bila uvedla v krajih, ki sta jih pridobila za Kristusa; še mnogo drugih znakov papeške naklonjenosti je vse bolj razvnelo njiju duši za apostolstvo. Ali ne dokazuje vse to, da ni bilo za sveta brata nobene bolj srčne zadeve, nobenega trdnjše in bolj premišljenega sklepa, kakor da bi bila kar najtesneje združena z rimsko cerkvijo? Kaj bi se torej čudili, ako sta sveti Ciril in Metod — sinova Vzhoda, po domovini Bizantinca, po rodu Grka, po apostolstvu Slovana — vsem vse postala, da bi vse pridobila za edinstvo katoliške cerkve?

4. Naravno je potemtakem, častiti bratje, da nam je nad vse ljuba vaša namera, postaviti letos ti dve luči Vzhoda nekako višje na svetilnik, da bi kakor nekdanj na zemlji tako sedaj, ko sta poveljučana v nebesih, svetila vašemu ljudstvu in ga vabila in vzpodbujala s čudovitim zgledom svojih kreposti na krščansko mišljenje in življenje. Od svetih bratov naj se uči duhovščina, uče naj se redovniki in Bogu posvečene device, nedolžno in čisto živeti in življenje darovati za

zveličanje duš; krščanske družine naj se uče verno čuvati postave o nerazdružnosti krščanskega zakona, o pravilni vzgoji in pouku otrok; vsi verniki slednjič, kateregakoli stanu, kmetje in delavci, veljaki in državniki, učenjaki in učitelji, oblastniki, ki skrbе za občno blaginjo, naj se uče služiti resnici, pravici in ljubezni, ako hočejo, da se vrne mir med narode in državljane in se bo njih domovina vedno lepše razcvitala. »Vemo sicer — da ponovimo besede Leona XIII. — koliko težav dela napotje, zlasti ker premnogi hočejo ohraniti in celo razširiti zmoto tistih, ki so od sv. Cirila in Metoda prejeli vero, a jo zapustili. Toda zveličanju bližnjega je treba pogumno služiti in nobene ne se strašiti truda, ko treba braniti katoliško vero.«³ Da, kakor je malo prej pripomnil isti papež, »treba je tiste, ki niso v katoliškem edinstvu, a še časte in spoštujejo sveta brata, privabiti, da bodo zahrepeneli po združitvi z Apostolsko stolico z zavestjo, kako nespametno je, če so ločeni od nje, ki sta jo učitelja njih vere, kakor nazi- vajo sveta brata, častila kot mater in učiteljico.«⁴

5. In tu moramo ne samo spomniti, temveč z zasluženno hvalo priznati vse, kar se je glede te tako plemenite in važne zadeve pri vas že storilo. Mislimo namreč na spise in časopise, ki so jih že doslej izdali učeni in izobraženi možje vaše narodnosti, dalje na pobožne ustanove, ki se pod Našim in vašim vodstvom ter pokroviteljstvom, častiti bratje, pod imenom »Apostolstva sv. Cirila in Metoda« tako marljivo ustanavljajo — pravila je po vašem prizadevanju Apostolska stolica nedavno pregledala in nanovo odobrila —, potem zlasti na kongrese na Velehradu (kjer je umrl sv. Metod), ki se prirejajo od časa do časa in ki smo jih že večkrat pohvalili, in na Zavod sv. Cirila in Metoda, ki se je prav tam ustanovil za vzgojo mladeničev, da bi kdaj med slovanskimi narodi vredno in uspešno vršili apostolsko službo (temu zavodu je Naš neposredni prednik Benedikt XV. bl. sp. podelil naslov in pravice papeškega zavoda).

6. Upamo torej, da bodo po takih jubilejnih slavnostih, ki jih pravkar začenjate in ki jih bodo, kakor vse kaže in kakor želimo, obhajali tudi katoličani drugih narodnosti, vaši rojaki z vso vneto posnemali pobožnost svojih škofov do svetih bratov in izprosili od njiju krščanskemu Vzhodu, ki je v tolikerih stiskah, kar najobilnejšo pomoč milosti božje. Da bi se vsi Slovani verno spominjali in zvesto izpolnjevali, česar je sv. Ciril umirajoč Boga prosil: »O Bog, ki si ustvaril vse angelske vrste in breztelesne moči, razpel nebo in utrdil zemljo ... pomnoži svojo cerkev z novimi množicami in združi vse v edinstvu duha, zedini izbrano ljudstvo v svoji sveti veri in verni izpovedi in vdihni v njih srca svojo blagovest, da se bodo napravili na dobra dela in delali, kar je Tebi všeč!«⁵ Da bi dobrotni Bog te prošnje obilno uslišal in izpolnil v blagor vašemu narodu, to naj doseže apostolski blagoslov, ki ga v poročstvo nebeških darov in v znak Svoje očetovske ljubezni vam, častiti bratje, vsem duhovnikom in vsemu vašemu ljudstvu z veseljem v Gospodu podelimo.

V Rimu pri sv. Petru, dne 13. februarja 1927, v šestem letu Našega papeštva.

Pij XI., papež.

III. Pojasnila k apostolskemu pismu.

V 19. stoletju je v katoliškem bogoslovju prevladovalo mnenje, da sta oba staroslovenska življenjepisa sv. Cirila in Metoda (»panonske legende«) nezanesljiva in v Fotijeve duhu tendenciozna. Tako so trdili Ginzl, Martinov, Lempl, Snopek i. dr. Posebno trdovratno je to mnenje branil Snopek. Za mnogo bolj zanesljiv vir se je smatrala takozvana rimska (italska) legenda, ki se sicer bistveno sklada s staroslovenskim življenjepisom sv. Cirila (Konstantina), a je mnogo krajša in površnejša.⁶ To mnenje je znatno vplivalo na zgodovinske podatke okrožnice »Grande munus«. Podatki staroslovenskih »panonskih legend« se prezirajo, a namesto njih se odpirajo vrata nezgodovinskim podatkom poznejših legend in poznejših tradicij.

V razpravah »Pravovernost sv. Cirila in Metoda« (BV I 1—43) in »Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju« (Ljubljana 1921) sem dokazal, da s katoliškega bogoslovnega stališča nimamo razloga dvomiti o zgodovinski zanesljivosti staroslovenskih življenjepisov sv. Cirila in Metoda. Svetna in bogoslovna znanost je te razprave sprejela s tolikim odobravanjem, da se ni več resno branilo nasprotno mnenje.

Apostolsko pismo Pija XI. se v tem bistveno razlikuje od okrožnice »Grande munus«. Že dejstvo, da vprav letos praznujemo 1100-letnico Cirilovega rojstva, se opira samo na staroslovenski Cirilov življenjepis (Žitie Konstantina filosa). Tam se namreč pripoveduje, da je sv. Ciril umrl dne 14. febr. 869, star 42 let. Iz tega podatka sklepamo, da je bil rojen v drugi polovici leta 826. ali pa v začetku leta 827. Dne 14. februarja 1927 torej gotovo že poteka 1100. leto od Cirilovega rojstva. Ker se je nekdanj ta dan obhajal spomin sv. Cirila, zato se je na vigilijo tega dne, t. j. 13. februarja 1927 pričelo cerkveno praznovanje Cirilovega jubileja. In prav tega dne je bilo podpisano apostolsko pismo Pija XI. V samem pismu se deloma izrečno, deloma pa molče navajajo še drugi podatki iz staroslovenskih življenjepisov, kakor bomo videli v posameznih odstavkih.

⁶ O virih za življenjepis sv. Cirila in Metoda in o drugih podrobnostih gl. mojo knjigo: *Slovenska apostola sv. Ciril in Metod* (Ljubljana 1927).

V naslednjem navajam opazke k poedinim odstavkom v istem redu in po istih zaporednih številkah, po katerih je odgoraj razdeljeno apostolsko pismo.

1. Jugoslovanski škofje so v skupnem pastirskem listu dne 16. oktobra 1926 v uvodu pojasnili, zakaj ob Cirilovem jubileju slavimo tudi sv. Metoda. Apostolsko pismo odobrava takšno proslavljanje in navaja še druge zgodovinske razloge. Skupno češčenje ima zgodovinsko podlago v starodavnem skupnem češčenju in v njunem skupnem apostolskem delovanju. Saj je sam sv. Ciril (na smrtni postelji) svojemu bratu govoril, da sta bila »tovariša, ki sta orala eno brazdo na (Gospodovi) njivi«. Te besede so povzete iz staroslovenske Metodove legende (7. pogl.).

2. Apostolsko papeževo pismo nima teoretičnih znanstvenih namenov, marveč daje praktična navodila, kako naj se pospešuje češčenje svetih bratov. Življenje svetih bratov naj se ljudstvu pogosto predočuje; predvsem naj ju kot svoja vzornika slavi šolska mladina. To se prav lepo utemeljuje iz njunega življenja. Pri tem se ne razlikuje strogo, kaj odlikuje enega in kaj drugega. Samo o sv. Cirilu je znano, da je bil vzgojen v Carigradu na cesarskem dvoru. Samo sv. Ciril je potoval k Saracenom; ta podatek se nahaja samo v staroslovenskem Cirilovem življenjepisu.

3. V duhu sedanje rimske terminologije se poudarja, da sta bila slovanska apostola velika apostola vesoljne cerkvene edinstnosti in da sta globoko pojmovanje cerkvene vesoljnosti in edinosti povzela iz nauka vzhodnih cerkvenih očetov. V okviru te terminologije bi se komu čudno zdelo, zakaj se poudarja, da sta med Slovani »sejala r i m s k o v e r o«. A s tem se očitno naglašja soglasje med Rimom in med vzhodnimi tradicijami. Pripomnja, da nista prej »hotela pasti slovanskih ovac«, dokler jih njima niso odkazali Petrovi nasledniki, se mora umevati v soglasju z zgodovinsko resnico, da sta pač že pred rimskim potovanjem oznanjala vero Slovanom, a da sta se za ureditev cerkvenih razmer obrnila v Rim, da od Petrovih naslednikov dobita potrebna pooblastila.

Rimska legenda se od slovanskih razlikuje posebno v tem, da tudi o sv. Cirilu pripoveduje, da je bil v Rimu posvečen za škofa. Po rimski legendi so to povzeli nekateri stari cerkveni koledarji in mnogi katoliški zgodovinarji; to je vplivalo tudi na mnoge starejše in novejše slikarje. Toda staroslovenska Ciri-

lova legenda prav nič ne poroča o Cirilovem škofovskem redu; staroslovensko »Žitie Konstantina filosa« to že v naslovu izključuje. Pričevanje staroslovenske Cirilove legende so katoliški zgodovinarji skušali razložiti s tem, da je fotijansko pristanski pisatelj nalašč zamolčal to čast, ker ni hotel povedati, da je to odlika prejel od rimskega papeža. Toda to tolmačenje bi bilo prisiljeno celo v slučaju, če bi bila fotijevska tendenca legende dokazana; a ta tendenca se nikakor ne more dokazati. — Res je čudno, da rimska legenda pripoveduje, da je bil tudi sv. Ciril posvečen za škofa. To bi si mogli razlagati odtod, da je rimska legenda bolj sumarična in površna. Staroslov. legendi pa sta mnogo obširnejši in podrobnejši nego rimska. Nobenega razloga nimamo, da bi v tej točki dajali prednost rimski legendi. Cirilov škofovski red je vsaj zelo dvomljiv. Zato ga apostolsko pismo Pija XI. indirektno izključuje. Pri tem se brez dvoma ozira na podatke staroslovenskega življenjepisca.⁷

Nad vse lepo se v zadnjem stavku tega odstavka poudarja vesoljni duh slovanskih apostolov, ki nista poznala tedanje narodne omejenosti, marveč sta postala vse vsem, da bi vse pridobila za vesoljno cerkveno edinost. Še nihče ni tako lepo izrazil, da sta bila sv. Ciril in Metod velika apostola vesoljne cerkvene edinosti.

4. Zato je svetemu očetu Piju XI., ki s toliko vnemo dela za obnovitev vesoljnega cerkvenega edinstva, posebno ljubo, da se sv. Ciril in Metod »visoko dvigneta na svetilnik«. Njun zgled in njuna priprošnja, naj bi katoličane potrjevala v edinosti (3.), ločenim vzhodnim Slovanom pa naj bi kazala pot k edinosti.

Posebno značilno se priporoča, naj bi se češčenje sv. Cirila in Metoda širilo med raznimi stanovi. Že odzgoraj v drugem odstavku sta se sv. Ciril in Metod priporočala za vzor šolski mladini, dijakom, akademikom in klerikom. Tu se njun zgled priporoča še drugim stanovom. Morebiti bi se komu zdelo, da se kar splošno navajajo razni stanovi brez zadostnega ozira na življenje sv. Cirila in Metoda. Toda vprav na tem mestu se spozna, da se je pisatelj apostolskega pisma poglobil v življenje in duha slovanskih apostolov, kakor smo že v prejšnjih odstavkih nekoliko opazili.

⁷ Tega vprašanja se dotika »Hlidka« 1927, str. 128, a dotičnemu pisatelju je bistvo tega znanstvenega vprašanja očitno neznano.

Sveta brata se po pravici postavljata za zgled duhovnikom, redovnikom in redovnicam, ker sta se kot vzorna duhovnika in redovnika odlikovala po deviški čistosti in po vztrajnem prizadevanju za krščansko popolnost; na bizantinskem dvoru in v bližini dvora sta živela sredi največjega razkošja one dobe, a z junaško krepostnim življenjem sta vsem dokazovala, da »ne ljubita tega sveta«. — Prav lepo se njuno češčenje priporoča krščanskim družinam. Sveta apostola sta se namreč odlikovala kot vzgojitelja mladine in kot neizprosno stroga učitelja krščanskega življenja; posebno strogo sta se borila proti razvadam tedanje napol poganske dobe, ko so se v družinskem življenju večkrat kršila krščanska načela in se je premalo spoštovala nerazdružnost zakonske zveze. — Njuno češčenje se priporoča kmetom in delavcem, ker sta bila posebna pokrovitelja nižjih stanov. Njuna misijonska metoda se je posebno ozirala na preproste; tudi ti naj bi bili deležni vseh dobrot krščanske vere. Sv. Ciril je s posebno ljubeznijo reševal ujetnike in sužnje. — Kot odlična diplomata, državnika in upravitelja (posebno sv. Metod) sta vzor veljakom in državnikom, kot učenjaka, pisatelja in vzgojitelja sta vzor učenjakom, profesorjem, učiteljem, vzgojiteljem in vsem izobražencem. Dajeta jim zgled krščanske resnicoljubnosti, pravičnosti, ljubezni in ljudomilosti, da bi po doslednem izvajanju krščanske pravičnosti in ljubezni zavladal mir med stanovi in narodi, da bi se pospeševala resnična blaginja narodov, da bi zavladal »mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem«.

Sv. Ciril in Metod sta v življenju in delovanju zares postala vse vsem, da bi po vseobjemajoči Kristusovi ljubezni vse pridobila za Kristusa. Kot Grka in Bizantinca sta se žrtvovala za prezirane Slované, kot odličnjaka in učenjaka sta se žrtvovala za preproste in teptane. Zato sta v resnici vzor onih krščanskih kreposti in onega krščanskega duha, ki je tako potreben naši dobi, da bi se po doslednejšem izvajanju krščanskih načel in najbistvenejših krščanskih resnic premostil prepad med narodi in stanovi. Zares apostola verske obnove!

Zato je češčenje naših apostolov in delovanje za krščansko edinost v duhu sv. Cirila in Metoda tako važno za versko življenje in versko obnovo našega ljudstva. S tega stališča moremo pravilno umevati opomine skupnega pastirskega lista jugoslovanskih škofov ob 1100-letnici sv. Cirila: »Naj se ljudstvu po-

gosto in toplo govori o cerkveni edinosti! Naj se za to misel navdušijo vsi stanoví, posebno otroci, mladina in dijaštvo! Naši nabožni in prosvetni časopisi, naša semenišča, zavodi in šole, naše kongregacije in organizacije naj bodo živi branitelji in razširjevalci ciril-metodijske misli!»

Opomine apostolskega pisma smemo umevati tudi tako, da je treba vse sloje našega naroda vneti za češčenje sv. Cirila in Metoda in za ciril-metodijsko idejo. To je tem bolj potrebno, ker je vprav svetniško življenje naših apostolov premalo poznano in ker sta se vprav sv. Ciril in Metod do najnovejše dobe tolikokrat prezirala in profanirala. Posebno manjši slovanski narodi so v veliki nevarnosti, da se v njihovem verskem življenju premalo uvažujejo domače tradicije in da se med njimi prezirata slovanska apostola.

Preziranje domačih tradicij in zanemarjanje češčenja sv. Cirila in Metoda je škodljivo ne samo za versko življenje katoliških Slovanov, marveč tudi za vesoljno cerkev. Vesoljna, katoliška cerkev je pač mednarodna, nadnarodna, a nikakor ne breznarodna ali celo protinardna. Kakor se je v katoliški cerkvi moglo svobodno izživeti toliko najrazličnejših svetniških individualnosti, tako je v njej tudi zadosti prostora za razvoj narodne individualnosti. Osebne individualnosti in kolektivne narodne individualnosti so cerkvi celo potrebne, da more biti zares vesoljna in da more izvrševati svoje poslanstvo med vsemi narodi in za vse narode.

Ako katoliški Slovani v okviru katoliške cerkve ne bi zadosti razvili svoje narodne individualnosti, ako naše versko življenje ne bi imelo dosti narodno individualnega pečata, potem bi bila vesoljnost katoliške cerkve posebno ob vzhodnih mejah nekako nepopolna in okrnjena. Katoliško versko življenje ne bi imelo zadosti privlačnosti za samostojno misleče slovanske izobražence, ne bi se vzgajale krepke verske družinske tradicije, kakor jih n. pr. opazamo v mnogih francoskih, nemških in italijanskih katoliških družinah; narodna in verska odporna moč bi oslabela in narod ne bi bil sposoben, da vztraja v težkih zgodovinskih dobah in da zna izrabiti ugodne zgodovinske trenutke.

To bi bilo pogubno za katoliške Slovane, a škodljivo tudi za vesoljno cerkev, ki vprav na tako važnem polju ob vzhodnih

mejah ne bi mogla zadosti izžarevati sijaja svoje vesoljnosti in zaradi tega tudi ne bi imela zadostne privlačnosti za vzhodne narode. Sv. Ciril in Metod sta s svojim misijonskim načrtom hotela usposobiti Slované, da bi kot posredujoči člen pomnoževali katoliško vesoljnost vprav na takrat najbolj odločilnem polju med bizantinskim Vzhodom in germansko-romanskim Zapadom. Kakor je bilo to važno v 9. stoletju, tako je važno to tudi v sedanji dobi. Zato je češčenje sv. Cirila in Metoda in apostolsko delovanje v njunem duhu tolikega pomena za katoliške Slované in za vesoljno cerkev.

Med Slovinci je preprosto pobožni škof A. M. Slomšek, pristen sin slovenske zemlje, z najglobljim umevanjem in z največjim uspehom širil češčenje sv. Cirila in Metoda ter apostolsko delo za vesoljno edinost v njunem duhu. V tem je posebna njegova veličina; v tem se razodeva zares katoliški duh njegove svetosti.

Po Slomškovi smrti se je zopet pomnoževalo nesoglasje med našimi tradicijami in med našim verskim mišljenjem. Naši strogo cerkveni krogi so češčenje sv. Cirila in Metoda zamenjali; posvetni in liberalnejši katoliški krogi pa so v teh razmerah enostransko pretiravali narodni in politični značaj Ciril-Metodovega apostolskega dela in življenja. Zadnja leta pred vojno in od leta 1917. do 1920. so politične in narodne težnje res nekoliko pripomogle, da se je moglo poživiti češčenje slovanskih apostolov in apostolsko delo v duhu sv. Cirila in Metoda, kakor ga je sredi 19. stoletja gojil škof Slomšek. Ko pa so se po razočaranju zadnjih let politične in narodne težnje premenile, se je češčenje sv. Cirila in Metoda in apostolsko delovanje v njunem in Slomškovem duhu tako preziralo in oviralo, da se je moglo vzdrževati samo po izrednih pobudah iz inozemstva. To je pač dokaz površnosti malega naroda, ki v najresnejših trenutkih prezira one ideje in tradicije, ki bi mu mogle dati največ moči za poglobitev in okrepitev verskega in narodnega življenja.

Versko obnovitveno gibanje, ki se zbuja po vsem krščanskem svetu v živi zvezi s teženjem po vesoljnem krščanskem edinstvu, opomini jugoslovanskih škofov in apostolskega pisma Pija XI. nas opozarjajo, da naše češčenje sv. Cirila in Metoda ter apostolsko delovanje v njunem duhu ne sme biti odvisno od trenutnega političnega položaja, marveč globoko in vztrajno,

ker je v živi zvezi z vsem našim verskim in narodnim življenjem, važno ne samo za nas, marveč tudi za vesoljno katoliško cerkev.⁸

5. Pij XI. se globoko zaveda važnosti apostolskega delovanja v duhu sv. Cirila in Metoda. Zato tako odobrava in hvali vse, kar se je na tem polju pri nas storilo, dasi je še tako malenkostno, da bi bilo samo po sebi komaj vredno tolike pozornosti. S tega stališča je pohvala spisov o slovanskih apostoli in delovanja »Apostolstva sv. Cirila in Metoda« zares očitvena opozoritev na važnost in potrebo tega delovanja.

Ponovno so pohvaljeni Velehradski kongresi. Pohvalno se omenja »Zavod (Institut) sv. Cirila in Metoda« na Velehradu, t. j. zavod za vzgojo duhovnikov za apostolsko delo med Slovani. Ta zavod se je sprva imenoval »Apostolska šola sv. Cirila in Metoda«; z zavodom je združena privatna gimnazija pod vodstvom redovnikov Družbe Jezusove. Benedikt XV. je zavodu dovolil pravice in naslov papeškega zavoda.

6. Ob koncu se izraža želja, da bi se proslave Cirilovega jubileja razen Slovanov udeležili tudi drugi narodi, ker je upanje, da bo ta proslava krščanskemu Vzhodu, ki ga tarejo tolike stiske, izprosila obilnejšo pomoč milosti božje. Pismo se prav primerno zaključuje s Cirilovo molitvijo za vesoljno cerkveno edinstvo; molitev se navaja po staroslovenskem Cirilovem življenjepisu.

Apostolsko pismo »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« je važen zgodovinski dokument in očitven dokaz, da je katoliškim Slovanom v okviru vesoljne katoliške cerkve odločeno častno mesto in važno poslanstvo. Obenem pa je dragocen pojav cerkvene vesoljnosti in nova pobuda za apostolsko delovanje v duhu sv. Cirila in Metoda.

⁸ Gl. članka »Apostola Slovencev« in »Apostola verske obnove« v knjigi »Slovanska apostola sv. Ciril in Metod«, str. 160—165; časopis »Kraljestvo božje« 1927, str. 10—12 i. dr.

ZEPHYRINOS IN HIPPOLYTOS.

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — 1. De »formula Zephyrinii«. Exponitur sententia a D. B. Capelle O. S. B. in ephemeride *Revue Bénédictine* XXXVIII (1926) 321—330 proposita formulam, quam Hippolytus Zephyrinum enuntiasse refert in Elencho (Philosophumenis) IX, 11, 3, esse ipsam formulam, quam Noetus coram presbyteris Smyrnaeis protulerat. Sententia optimis instructa argumentis plene acceptatur. — 2. Fragmentum Contra Noetum et Syntagma Hippolyti. Epiphanius in Panario haer. 57 fragmento Hippolytano Contra Noetum fonte principali usus est. D. Capelle affirmat fragmentum hoc finalem esse partem ignoti cuiusdam amplioris operis Hippolyti; suspicatur quoque Epiphanium praeter opus istud alium quendam Hippolyti librum — fortasse Syntagma — in Panario haer. 57 adhibuisse indeque notitiam de infelici obitu Noeti eiusque fratris hausisse, Auctor huius articuli e contra duas statuit et probat theses: 1. Epiphanium in Panario haer. 57 unum tantum Hippolyti opus adhibuisse, cum notitia de morte haeresiarchae eiusque fratris et narratio minutarum quarundam circumstantiarum in inquisitione coram presbyteris non sint nisi rhetorica amplificatio et applicatio eorum, quae apud Hippolytum inveniuntur; — 2. tractatum Contra Noetum esse partem finalem Syntagmatis, cum notum sit Epiphanium veterum haereseon notitiam habuisse ex Syntagmate et cum constet eum in tractanda haeresi Noetiana tractatum hunc exspoliassse.

V lanskem letniku tega časopisa sem objavil razpravo o rimskih dogmatičnih kontroverzah za papežev Zephyrina (198—217) in Kallista (217—222)¹. V drugem delu sem skušil oceniti izjave, ki Hippolytos poroča, da sta jih imenovana papeža izdala v vprašanju monarhianizma. Nekaj mesecev pozneje je objavil Dom B. Capelle O. S. B. v četrtnem letniku *Revue Bénédictine* razpravo², ki mi je povod, da o dveh vprašanjih še enkrat izpregovorim.

1. Zephyrinova formula.

Proti dosedanjim trditvam, zlasti proti Harnackovim v razpravi »Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Entscheidung eines römischen Bischofs«³, sem pokazal pravi namen Zephyrinovega nastopa, da je namreč »zavrnil sumljive trditve Hippolytove«, »da mu ni šlo za definitivno odločitev

¹ Zephyrinus, Kallistos, Hippolytos. *BV VI* (1926) 169—196.

² Le cas du pape Zéphyrin. *Rev. Bénédictine* XXXVIII (1926) 321—330.

³ Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1923, 51—57.

kontroverze v vsem obsegu, ampak za zavrnitev dobro mišljenih, pa v borbeni vnemi preko mej posegajočih trditev temperamentnega Hippolyta⁴. Izsledki, do katerih je prišel Dom Capelle, to mojo tezo znova potrjujejo. Toda učeni benediktinec je šel dalje.

Z vsemi raziskovalci našega vprašanja od Döllingerja do d'Alèsa in Harnacka⁵ sem vzel Hippolytovo reprodukcijo kratke, 14 besed obsegajoče Zephyrinove izjave v Philosophumenih⁶ za točno. Pojasnil sem pač, da je Hippolytos po svoje zmaličil Kallistovo formulo ter jo prepletel s svojimi interpretamenti, nisem pa sumil, da je še huje ravnal z Zephyrinom in mu podtaknil — Noetovo formulo. In vprav to je Dom Capelle točno dokazal. Ta ugotovitev pojasnjuje, kako je Hippolytos mogel tako odločno dolžiti Zephyrina, da je spočetka favoriziral Kleomenov monarhianski nauk, sčasoma pa popolnoma prešel v njegov tabor⁷.

Dom Capelle je položil prst na Noetovo izpoved pri drugem zaslišanju v Smyrni. Poročilo v Hippolytovem fragmentu proti Noetu⁸ je izpolnil s poročilom v Epiphanijevem delu Panarion haer. 57, 1^o in prišel do zaključka, da je Noetos dal prezbiterjem v Smyrni približno to-le izjavo: „*Τί οὖν κακὸν πεποιήκα ὅτι ἓνα θεὸν δοξάζω; ἓνα θεὸν ἐπίσταμαι*¹⁰ (Χριστόν?) καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα.“¹¹ V tej formuli je spretno zabrisano razločevanje božjih oseb, četudi se da dobrohotno drugače umeti. Proti tej dvolični izjavi so prezbiterji razločevali osebi Očeta in Sina, rekoč: „*Καὶ ἡμεῖς ἓνα θεὸν οἶδαμεν ἀληθῶς, οἶδαμεν Χριστόν, οἶδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν*.“¹²

⁴ BV VI, 186. 187.

⁵ Bibliografijo glej v BV VI, 170 op. 1—8.

⁶ Philos. IX, 11, 3 (ed. Wendland 246, 2. 3).

⁷ Philos. IX, 7, 2 (ed. Wendland 240, 22—24).

⁸ PG 10, 804 B — 805 A.

⁹ PG 41, 996 BC.

¹⁰ ali οἶζα.

¹¹ Kaj hudega sem torej storil, ko proslavljam enega Boga? Enega Boga poznam (Kristusa?) in ne drugega razen njega, ki je bil rojen, je trpel in umrl.

¹² Tudi mi resnično poznamo enega Boga, poznamo Kristusa, poznamo Sina, ki je trpel, kot je trpel, umrl, kot je umrl.

V Philosophumenih pripoveduje Hippolytos, da je Zephyrinos pod Kallistovim zlim vplivom javno izpovedal to-le: „*Ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἑτερον οὐδέναι γεννητὸν καὶ παθητόν*“¹³ — Točno Noetova formula z varianto ἄλλος — ἕτερος in dostavkom Ἰησοῦν ἢ Χριστόν po rimskem simbolu.

Noetove formule, ki so jo smyrnski prezbiterji zavrgli in nje početnika izobčili — kar je moralo ali vsaj moglo biti v Rimu znano —, Zephyrinos gotovo ni rabil. Razlogom, ki jih Dom Capelle navaja¹⁴, bi dostavil še dva. S kako slastjo bi bil Hippolytos pribil takšen direkten dokaz za svoj očitek, da je Zephyrinos monarhianist, češ, saj rabi Noetovo formulo! Tega pa ni storil. Zephyrina je sicer naslikal kot »omejenega, nepismenega in cerkvenih določb neveščega moža«¹⁵, toda take nevednosti, da bi bil v Smyrni obsojeno formulo sam slovesno rabil, mu pa le ni očital. Vžil je pač misli, ki jih je pripisoval Zephyrinu, v Noetovo formulo, toda ni trdil, da je papež rabil vprav Noetovo formulo. Hippolytovo početje Dom Capelle tako-le tolmači, mislim, da pravilno: »Kot stvari stoje, se zdi jasno, da Zephyrinos ni izrekel stavka, ki se mu podtika. Ne da bi bil Hippolytos lagal. Papež je pač formuliral neko izjavo, ki je zavračala pretiravanje teologije o oikonomiji — morda je zavržel izraz ἕτερος θεός.¹⁶ Hippolytos, ki sta mu bila pravovernost in njegov sistem eno, je iz tega sklepal, da je Zephyrinos govoril kot modalist, Noetov učenec. To je najbrž vse, kar je hotel povedati, ko je papežu na jezik položil hereziarhovo formulo. Če Hippolytos ni točno vedel, kake izraze je Zephyrinos rabil, njegovo početje ni obrekovanje. Seveda je popolnoma neuljudno, pa ta pamfletist se na to ni toliko oziral.«¹⁷ To pa zopet indirektno potrjuje, da Hippolytu nisem delal krivice, ko sem mu očital prav čudne, da ne rečem nečedne manipulacije s Kallistovo formulo¹⁸.

¹³ Jaz poznam enega Boga Kristusa Jezusa in razen njega nobenega drugega, rojenega in trpljivega. Philos. IX, 11, 3 (ed. Wendland 246, 2. 3). Prim. BV VI, 173. 174.

¹⁴ Rev. Bénéd. XXXVIII, 328. 329.

¹⁵ Philos. IX, 11, 1 (ed. Wendland 245, 14. 15). Prim. BV VI, 173.

¹⁶ Prim. BV VI, 186.

¹⁷ Rev. Bénéd. XXXVIII, 329.

¹⁸ BV VI, 188—193.

To je dogemsko-historična plat. Dom Capelle pa se je v svojih izvajanjih dotaknil tudi literarno-historičnega vprašanja o razmerju med Hippolytovim fragmentom proti Noetu in njegovim antiheretičnim delom, Syntagma imenovanem.

2. Fragment Contra Noetum in Syntagma.¹⁹

Dom Capelle po pravici naglašja, da je Epiphanius v svoji »Lekarni« (Panarion), govoreč o Noetovi hereziji²⁰, »prav suženjsko« uporabljal fragment Contra Noetum. »Njegova prva poglavja o Noetovi hereziji so skoroda do besede prepisana iz Hippolytovega traktata.«²¹ Ta traktat ima za »section finale d'un ouvrage plus considérable«²². Pozneje mimogrede omenja, sicer zelo previdno, da je Epiphanius nemara rabil še kak drug Hippolytov spis — morda Syntagma — in iz njega povzel pripombo o smrti Noeta in njegovega brata²³. Dom Capelle torej misli, da je Epiphanius rabil kot glavni vir o Noetu neki Hippolytov spis, čigar konec je bil traktat Contra Noetum, kot postranski vir pa Hippolytov Syntagma, iz katerega da je posnel pripombo o Noetovi smrti.

To se mi ne zdi verjetno.

Znano nam je, da je bil Epiphanius za starejše herezije poglavitni vir Hippolytov Syntagma²⁴. Zato smemo sklepati, da se je tudi pri Noetu držal tega svojega vira. In po Photiju (Bibl. cod. 121) je Syntagma obsegal zavrnitev 32 herezij in zadnja med njimi je bila Noetova. Ker pa je čisto jasno, da je v razpravi o Noetu izpisoval traktat Contra Noetum, je naravni zaključek, da je bil traktat na koncu Syntagmata. Namesto Dom Capellejevega neznanega spisa se mora torej postaviti Syntagma kot Epiphanijev glavni vir in njemu prisoditi traktat Contra Noetum kot konec.

Podrejeno vprašanje je, ali naj se sponira, da je Epiphanius pripombo o Noetovi smrti zajel iz kakega drugega Hippolyto-

¹⁹ Glej ekskurz »O spisu proti Noetu« v BV VI, 193—196.

²⁰ Panarion haer. 57 (PG 41, 993 D — 1010 D).

²¹ Rev. Bénéd. XXXVIII, 321.

²² Ibidem.

²³ Rev. Bénéd. XXXVIII, 323. 325.

²⁴ Prim. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III² (Freiburg i. B. 1923) 298.

vega spisa. Ta hipoteza je čisto odveč. Epiphanijeva pripomba o smrti Noeta in njegovega brata je namreč zgolj retorična parafraza dveh Hippolytovih stavkov v traktatu *Contra Noetum*. Ko je Hippolytos podal Noetov nauk: »Kristus je Oče sam, in Oče sam je bil rojen, je trpel in umrl,« pravi: »Glejte, kakšna prevzetnost srca in napuhnjenost duha je prišla vanj; pa že druga dejanja so kazala, da ni govoril v čistem duhu; kdor namreč sramoti svetega Duha, je izvržen iz svetega deleža. On (Noetos) je rekel, da je on Mozes in njegov brat Aron.«²⁵ Iz tega je naredil Epiphanijs svojo pripombo o smrti, ter jo na prav neprimeren način vrinil v poročilo o zaslišavanju pred prezbiterji med Noetovo izjavo in odgovor prezbiterjev. Noetovi izjavi je dostavil, da jo je Noetos trdovratno držal; v zvezi s tem je omenil njegovo izobčenje, ki ga ima Hippolytos na koncu poročila o zaslišavanju. Usoda trdovratnih heretikov je pa nesrečna smrt, in Epiphanijs jo res omenja, ne da bi znal kaj točnega povedati; to kaže že čisto nestvarno časovno določilo *ἐν τάχει* (kmalu). Kar sledi je samo pikra naobračba Hippolytovih besed, da so sramotilci svetega Duha izvrženi iz svetega deleža, na Noeta, ki je sebe in svojega brata primerjal z Mozesom in Aronom; to je bil že prej povedal in označil kot posebno hudo nadutost in blazno napuhnjenost, torej poseben greh zoper svetega Duha. Slednjič še dostavlja, da so Noetovi učenci učiteljeve nauke utrdili. Noetove učence, ki širijo njegov nauk, omenja Hippolytos v prvem stavku svojega traktata. Epiphanijs poroča takole: »Kmalu ga je konec z njegovim bratom vred; ni bil pokopan kot Mozes v slavi in njegov brat ne v časti kot Aron; zavržena sta namreč bila kot brezbožnika in nihče izmed bogaboječih jima ni izkazal poslednje časti. Nato so oni, ki jim je (Noetos) zmešal glave, utrdili ta nauk, zapeljani po istih besedah, kakor spočetka njih lažiučitelj.«²⁶ — Retorika brez konkretnih dejstev! Za to pripombo ni treba iskati nobenega drugega vira poleg traktata *Contra Noetum*, t. j. *Syntagma*ta.

Dom Capelle opozarja na »več znakov njegovega (Hippolytovega) sloga«, ki da se nahajajo v Epiphanijevi pripombi.

²⁵ *Contra Noetum* c. 1 (PG 10, 304 A).

²⁶ *Panarion* haer. 57, 1 (PG 41, 996 C).

Gre za tri²⁷ besede. Toda ta ugotovitev nima dokazilne moči, ker niso besede tako neobičajne, da bi mogle ali celo morale veljati za Hippolytovo stilistično posebnost.

Ostane še vprašanje, kaj je s Hippolytovim in Epiphanijevim poročilom o Noetovem zaslišavanju. Postavimo ji vštric.

Hippolytos:

Blaženi prezbiterji so ga zopet poklicali in preiskovali. On pa se je protivil, rekoč: »Kaj hudega tedaj storim, ko proslavljam Kristusa?« Prezbiterji so mu odgovorili: »Tudi mi resnično poznamo enega Boga, poznamo Kristusa, poznamo Sina, ki je trpel, kot je trpel, umrl, kot je umrl, in tretji dan vstal, je na Očetovi desnici in bo prišel sodit žive in mrtve. In to govorimo, česar smo se naučili.« Tedaj so ga po preiskavi izobčili.²⁹

Epiphaniος:

Zopet so isti prezbiterji poklicali njega in ljudi, ki so z njim drveli v nesrečo, in ga o istih stvareh povpraševali. On pa se je vpričo njih, ki jih je bil zapeljal, pogladil po čelu in poslej odkrito ugovarjal: »Kaj pa delam slabega, ko proslavljam enega Boga? Ene-ga Boga poznam in ne drugega razen njega, ki je bil rojen, je trpel in umrl.« Ker je pri tem vztrajal, so ga pahnili iz cerkve z učenci vred...²⁸ Ko je od prezbiterija vprašan rekel, da proslavlja enega Boga, je slišal od njih, kot je prav: »Ene-ga Boga proslavljamo tudi mi, toda kot ga znamo prav proslavljati. In enega Kristusa imamo, toda kot vemo, enega Kristusa božjega Sina, ki je trpel, kot je trpel, umrl, kot je umrl, ki je vstal, šel v nebo, je na Očetovi desnici, bo prišel sodit žive in mrtve. To pravimo in smo se naučili iz božjih pisem, to tudi vemo.«³⁰

Če se primerjate obe povesti o zunanjem poteku zaslišavanja, se pokaže, da ne pove Epiphaniος prav nič več kot Hippolytos, kajti vse, kar se zdi, da je več, je le retorična navlaka. Noetovi učenci, ki po Epiphanijevem poročilu sprem-

²⁷ Četrti primer sploh ne drži. V stavku: *μετά ταύτα αὐτὸς τὸν νοῦν φθαρέντα ἐκράτηεν τούτῳ τῷ δόγματι*, ne pomeni volje nauk (doctrina), temveč um, pamet. Pravilni prevod glej v prejšnjem odstavku v prevodu cele pripombe.

²⁸ Tukaj je Epiphaniος vrnil pripombo o smrti Noeta in njegovega brata in o njegovih učencih.

²⁹ Contra Noetum c. 1 (PG 10, 804 B — 805 A).

³⁰ Panarion haer. 57, 1 (PG 41, 996 B — D).

ljajo učitelja k zaslišavanju, so zgolj statisti. Hippolytos jih pri zaslišavanju ne omenja, pač pa malo prej. Kar Epiphānios izrečno navaja, da je Noetos »poslej odkrito ugovarjal«, je Hippolytos implicite povedal, da se je pri drugem zaslišavanju protivil, ko je pri prvem tajil. Da se je Noetos pogladil po čelu, je Epiphānios dostavil ter napravil s tem prizor malo bolj dramatičen. Skratka: Epiphānijevo poročilo o zunanjem poteku zaslišavanja je zgolj retorična amplifikacija opisa v Hippolytovem traktatu.

Obrnimo slednjič pozornost na razgovor sam! Odgovor prezbiterjev je v obeh poročilih isti, razlika pa je v besedilu Noetove izjave. V Epiphānijevem poročilu izjava prezbiterjev točno³¹ odgovarja Noetovi. Drugače v traktatu *Contra Noetum*. Tu odgovor prezbiterjev ni v skladu z Noetovo izjavo. Dom Capelle upravičeno pripominja: »Noetos prezbiterjem ne pojasni, kako njegov sistem *δοξάζει τὸν Χριστόν*, niti ni razumljivo, zakaj mu morejo oni odgovoriti: »tudi mi, *καὶ ἡμεῖς* poznamo enega Boga,« ko Noetos ni rekel ni besede o kakem spoznanju niti o božji edinosti.«³² Tu se vsiljuje zaključek, da je edini rokopis³³, ki je ohranil traktat *Contra Noetum*, izročil Noetovo izpoved pokvarjeno in okrnjeno. Epiphānios, ki je v vseh izvajanjih o Noetu do poslednje podrobnosti odvisen od traktata *Contra Noetum*, je povzel brez dvoma tudi njegovo izpoved od tod. Gre tu za uglajeno, dobro premišljeno in spretno dvoumno sestavljeno formulo. Ni mogoče misliti, da bi jo bil Epiphānios sam skonstruiral, kakor je tudi težko verjeti, da bi jo Hippolytos ne bil imel v svojem poročilu, on, ki se je s toliko vnemo boril z monarhianizmom, čigar početnik je Noetos bil. V traktat *Contra Noetum*, kakršen je v vaticanskem rokopisu, je očitvidno prišla koruptela, ki se da popraviti s pomočjo Epiphānijevega poročila. Temu postopanju se ne da resno ugovarjati. »A priori nudi derivacija v Panariju manj jamstva kot direktni tekst... Toda ker je vaticanski rokopis Antinoeta³⁴ preveč pozen, da bi mogel vzbuditi popolno za-

³¹ Primeri pa Rev. Bénéd. XXXVIII, 324 op. 1.

³² Rev. Bénéd. XXXVIII, 323.

³³ Cod. Vatic. gr. 1431 saec. 13, Pravim: edini rokopis, ker sta Cod. Ottob. 384 in Cod. Barberin. IV, 79, oba iz 16. stoletja, derivata prvega; prim. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur I*, 623.

³⁴ Tako nazivlje Dom Capelle traktat *Contra Noetum*.

upanje, mora biti kontrola samo koristna... ona prinaša naravnost razodetje.«³⁵

Vredno je omeniti, da se vsi trije značilni izrazi Noetove izpovedi pred prezbiteriji nahajajo v sumarični ekspoziciji v tretjem stavku traktata *Contra Noetum*: »Rekel je, da je Kristus Oče sam, in da je Oče sam bil rojen in je trpel in umrl (καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεννηθῆναι καὶ πεπονθῆναι καὶ ἀποτεθῆναι).«³⁶ Tako je že iz traktata, kakršen je sedaj, jasno, da je Hippolytos dobro poznal značilno Noetovo formulo.

Dva podatka pa ima Epiphanius, ki ju ni zajel iz Hippolyta. Z enim Hippolytu naravnost nasprotuje, trdeč, da je bil Noetos Efežan³⁷; Hippolytos ga trikrat³⁸ imenuje Smyrnčana. Dalje pravi Epiphanius, da je Noetos nastopil nekako pred 130 leti, in to časovno določbo veže s splošno Hippolytovo, ter piše, da je nastopil »ne pred mnogimi leti, temveč približno pred 130.«³⁹ Številko 130 je od nekod čisto na slepo prevzel in jo s pr. stavkom »približno« (περίω ἢ ἐλάσσω) zvezal s Hippolytov splošno določbo »pred nedavnim časom«, ki je bila za tega seveda pravilna. Svoj Panarion je Epiphanius napisal med letoma 374. in 377. Noetos bi bil torej nastopil okoli l. 240., ko je bil Hippolytos, od katerega je Epiphanius zajemal skoraj vse svoje znanje o Noetu, že več let med rajnimi!

Nova preiskava spisa *Contra Noetum* in primerjanje z Epiphanijevim Panarijem podaja te-le izsledke:

1. Epiphanius je v Panariju haer. 57. v razpravi o Noetu rabil samo en Hippolytov spis, namreč traktat *Contra Noetum*.

2. Ker je Epiphanius kot vir za starejše herezije izdatno rabil Hippolytov *Syntagma* in ker je očitno, da je v Panariju haer. 57. o Noetu naravnost izpisoval traktat *Contra Noetum*, mora veljati ta traktat za sklepni del *Syntagmata*.

³⁵ Rev. Bénéd. XXXVIII, 322.

³⁶ *Contra Noetum* c. 1 (PG 10, 804 A).

³⁷ Panarion haer. 57, 1 (PG 41, 996 A).

³⁸ *Contra Noetum* c. 1. (PG 10, 804 A); Philos. IX, 7, 1 in X, 27, 1 (ed. Wendland 240, 16 in 283, 1).

³⁹ οὐ πρό ἑτῶν πλείωνων, ἀλλ' ὡς πρό χρόνου τῶν τούτων ἑκατὸν τριάκοντα περίω ἢ ἐλάσσω (PG 4', 996 A').

NOTRANJE RAZMERE V ANGLIKANSKI CERKVI.

(De interno statu ecclesiae anglicanae.)

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljano.

Summariu. — Finis huius dissertationis est, ut lectoribus per summa capita proponat quaestiones, quae hodie ecclesiam anglicanam praecipue occupant. I. Gravis est quaestio de reformando rituali anglicano, Common Prayer-Book dicto, nam mutationes propositae non solum ritum proprie dictum, sed res doctrinae attingunt. II. In altera dissertationis parte narratur, quae partes in ecclesia anglicana inter se pugnent: pars orthodoxa, Low Church dicta, pars liberalis, rationalismo infecta, Broad Church nuncupata, studia modernistica in ecclesia anglicana, pars denique eorum, qui se anglo-catholicos vocant. Magnae, quae existit, perturbationis testis est liber recentissimus, cui titulus »The Future of the Church of England«, in quo collectae sunt dissertationes complurium praelatorum ecclesiae anglicanae.

I. Reforma anglikanskega molitvenika.

V anglikanski cerkvi se pripravlja važna reforma: revizija oficielnega molitvenika in obrednika anglikanske cerkve (Prayer-book). Posebna kraljeva komisija, se je l. 1904. začela posvetovati o potrebi primerne reforme anglikanskega bogoslužja in l. 1907. je izdal kralj posebno pismo »Letters of Business«, s katerim pooblašča Convocations, zbornici škofov in duhovnikov obeh cerkvenih provinc, Canterbury in York, da izdelate načrt novega molitvenika in obrednika. Kraljeva komisija je dala te-le smernice za spremembe: »Te spremembe naj omogočijo ono prožnost, ki jo modra velikosrčnost anglikanske cerkve in njene sedanje potrebe očitvidno zahtevajo.« »Convocations« so posvetovalni organi v anglikanski cerkvi, in sicer ste po dve zbornici v provincah Canterbury in York: zbornica škofov in zbornica zastopnikov duhovščine. Brez posebnega kraljevega dovoljenja in odobrenja »Convocations« ne smejo nobenih cerkvenih zakonov predpisati. Sploh so prešle na krono vse pravice, ki jih je prej nekdanji papež nad cerkvijo v Angliji, vrši pa to vrhovno oblast nad cerkvijo kralj po svojem najvišjem kraljevem svetu (»Privy council«).

Škofje so naročilo vlade izvršili in izdelali novo besedilo molitvenika in obrednika ter ga predložili dne 7. febr. 1927 zbornicama duhovnikov obeh provinc v razpravo.

Pri tej priliki sta oba primasa Anglije podala izjave, ki čudno zvené za katoliška ušesa. Randall Davidson, nadškof canterburyjski, je omenil, da je bila sprememba potrebna v smeri »obogatitve in prožnosti« in da zadeva stvari, ki so sporne in morajo izzvati diskusijo. Nadškof v Yorku, dr. Lang, je poudaril, da je novi obrednik velikosrčen kakor anglikanska cerkev »radi resnice — radi polne vzajemnosti v resnici in življenju« in da so hoteli dati »velikodušno prostora v s e m . . .«

Kakor bomo videli, gre pri reviziji obrednika za razodete nauke, za dogme, zakramente in zato so besede obeh škofov o prožnosti, velikosrčnosti itd. zelo čudne. Škofje so hoteli z novim molitvenikom ustreči raznim strujam v anglikanski cerkvi.

Modernistom in pristašem tako zvane »Broad Church« bo ugajala sprememba glede sv. pisma. Doslej je moral kandidat pred ordinacijo škofu izjaviti, da iskreno veruje, da so vse knjige stare in nove zaveze razodete. Odslej bo škof vprašal kandidate: »Ali iskreno verujete, da so vse kanonične knjige stare in nove zaveze dane od Boga, zato da nam v mnogih delih in na različne načine nudijo njegovo razodetje, ki je dopolnjeno v našem Gospodu Jezusu Kristusu?« Kandidati bodo lahko odgovorili na to vprašanje: »verujem«, čeprav bi odrekli mnogim delom sv. pisma značaj razodetja in razlagali druge dele modernistično. Izraz »v mnogih delih in na različne načine« je res prožen, posebno če ga primerjamo z naukom katoliške cerkve, ki pravi, da so vse kanonične knjige v vseh delih inspirirane.

Pri krstnem obredu so izpustili besedo, da je otrok »rojen v grehu«. S tem je padel nauk o izvirnem grehu.

Recitiranje t. zv. Atanazijeve veroizpovedi (symbolum Athanasianum), ki je bilo doslej obvezno na 14 praznikih v letu za vsakega »clergymana«, je odslej naprej stvar prostovoljne pobožnosti. Že dolgo je mnogo modernistično in racionalistično navdahnjenih pastorej občutilo to obvezno veroizpoved kot neznosno breme.

V obredu poroke se glasi vprašanje, naslovljeno na nevesto: »Hočeš ljubiti in negovati...?«, ne več kakor prej: »Hočeš pokorna biti?«. Obrednik hoče torej ustreči tendencam emancipacijskega ženskega gibanja.

Glavno težavo pa je delalo škofom vprašanje evharističnega zakramenta.

Obrednik, kakor ga je sestavil prvi anglikanski nadškof Cranmer in ga odobril angleški parlament l. 1552. in pozneje kraljica Elizabeta, je označeval »Gospodovo večerjo« kot zakrament ali obhajilo, odstranil pa vsak izraz, ki je v prejšnjih predreformacijskih obrednikih spominjal na resnično pričujočnost Kristusovo v zakramentu in na daritveni značaj evharistije, tako da je bila rezervacija v tabernaklju izključena in preprečeno vsako češčenje Najsvetejšega.

Da bi škofje vsaj nekoliko ustregli težnjam t. zv. anglo-katolikov, dovoljuje novi obrednik rabo »vestment or cope«, mašnega plašča in dostavlja besedilu obreda nekaj molitev, ki izražajo idejo daritve. V zvezi s prošnjo za odpuščanje grehov po konsekraciji se imenuje evharistija: »ta naša daritev hvale in zahvale,« tako, da se lahko tolmači evharistični obred kot zadostilna daritev.

Posebna rubrika pa strogo prepoveduje dostavljati kakršnekoli druge molitve, »ki bi prekinile ali spremenile potek obreda«. Ta prepoved velja predvsem anglo-katoliškim pastorem, ki so jemali besedilo iz rimskega misala, kakor se jim je zdelo.

Glede rezervacije evharistije po končanem obredu je v novem obredniku nekaj koncesij anglokatolikom na ljubo.

Dovoljen je dvojen obred. Po enem obredu naj »duhovnik in oni, ki jih on vabi k sebi, takoj po blagoslovljenju zaužijejo« vso konsekrirano materijo; samo za bolnike sme hraniti evharistijo, ampak pod obema podobama kruha in vina, toda tako da jo še »isti dan in kolikor mogoče brez odlašanja« ponese bolnikom.

Drugi obred (»Alternative Order for the Communion of the Sick«), ki omogočuje rezervacijo za več dni, je dovoljen s sledečo rubriko: »Ako se kaže nadaljnja potreba z ozirom na to, da bi naj bolniki ne pogrešali v zadnji uri dobrotljive tolažbe zakramenta... sme duhovnik, ako dovoli škof, po obredu sv. obhajila v cerkvi hraniti toliko konsekriranega kruha in vina, kolikor je za ta namen potrebno. Konsekrirani kruh in vino... se sme v obeh obredih hraniti samo za obhajanje bolnikov, se mora podeliti v obeh podobah in ne sme služiti nobeni drugi rabi. Zakrament, tako hranjen, se ne sme

spraviti v nobeno zvezo s kakim bogoslužjem ali obredom, tudi se ne sme izpostavljati ali reponirati, razun če se da kot obhajilo ali se sicer spoštljivo použije.»

Ta rubrika bo zadela predvsem anglokatolike, ki samo v Londonu v kakih 140 cerkvah hranijo »Najsvetejše«, prižigajo večno luč pred oltarjem, slovesno izpostavljajo zakrament popoldne za blagoslov itd. Po novem obredniku bi morale nehati vse take pobožnosti.

Škofje so pustili anglikanski duhovščini dva meseca časa za razpravljanje o spremembah v obredniku.

Debata v cerkvenem in svetnem časopisju je postala zelo živahna. Pokazala je, kako megleni so v anglikanski cerkvi osnovni pojmi o Kristusovi cerkvi, o razodetju, o sv. pismu itd. Dr. Major, ravnatelj zavoda Ripon Hall v Oxfordu, predstavnik modernistične struje v anglikanski cerkvi, piše v »Modern Churchman«, da ustreza molitvenik tako modernistom kakor anglo-katolikom. Hvali, da opušča citate iz starega zakona in da ne omenja več izvirnega greha. Glede dvojne božje službe misli, da to ne razdvaja anglikanske cerkve: kajti »kljub razlikam je edinstvo mogoče«. Seveda modernist sploh ne pozna končnoveljavnih, nespremenljivih verskih resnic.

Zastopnik konservativne, strogo protestantske struje je izrazil v »Times« okrog 20. marca svoje mnenje o novem molitveniku približno tako-le: Pristaši te struje (konservativne) so pripravljeni sprejeti novi molitvenik, čeprav proti svojim čuvstvom in celo proti svoji vesti, ako dobijo zagotovilo, da bo s tem enkrat za vselej upostavljen red in je z novim molitvenikom označena skrajna meja koncesij v prid anglo-katolikom. — Kako more kdo »proti svoji vesti« sprejeti molitvenik in seveda tudi v njem izražene nauke, je nam katoličanom neumljivo, pa ravno to kaže zmedenost teoloških pojmov med protestanti.

Čujmo še glasove iz nasprotnega tabora, glasove anglo-katolikov.

»Green Quarterly«, priznано glasilo anglo-katolikov, pozdravlja novi molitvenik kot listino svobode v nauku in bogoslužju, ki nudi »skupno bazo« za razne stranke in skupine anglikanske cerkve; misli pa, da mora po sprejemu novega molitvenika biti vsem dovoljeno svobodno »dostavljati ali izpu-

ščati« karkoli, bodisi v katoliški, bodisi v protestantski in liberalni »smeri«.

To mnenje nasprotuje naravnost mnenju konservativnih protestantov. Po taki razlagi bi seveda molitvenik ne prinesel nikake jasnosti in edinosti, ampak bi samo povzročil še večji razkroj. Kaj pri takih naziranjih pomeni beseda »verujem«, je nam katoličanom nepojmljivo.

Očividno molitvenik ne bo prinesel edinstva v veri, kajti dvojen obred izraža dvojen nauk.

V začetku aprila ste sicer zbornici nižje duhovščine z veliko večino sprejeli molitvenik pod vtisom argumentacije: ako se sporazumna reforma molitvenika ne posreči, zabrede anglikanska cerkev v popolno anarhijo. Toda upanje, da bodo prenehali medsebojni boji, se bo izjalovilo.

Proti molitveniku so glasovali celo štirje škofe, ki so modernistično navdahnjeni: dr. Pollock iz Norwicha, dr. Barnes iz Birminghama, in še škofa iz Exetera in Worcestera. Prvi se je ločil od skupne akcije škofov že oktobra l. 1926. v protest proti katerimkoli koncesijam in je celo javno v svoji stolnici raz prižnico trdil, da bo ostal isti nered kakor prej in da bo molitvenik že načelno po svojem besedilu objemal različne sekte, kajti v prejšnjem molitveniku ni bilo govora o resnični pričujočnosti Kristusovi v zakramentu, kakor se zdi, da je v sedanjem. Dr. Barnes, skrajni modernist, je izjavil, da pomeni alternativni obred negacijo reformacije in da odpira pot k praznoverju.

Na drugi strani so nekateri anglo-katoliški voditelji izrečno izjavili, da ne sprejmejo nobene omejitve glede evharistije, tako dva znana anglikanska župnika v londonskih cerkvah St. Alban in All Saints. Anglo-katoliško glasilo Church Times izjavlja, da sklep duhovniške zbornice ni merodajen za anglikance.

Škofje bodo 4. junija molitvenik predložili še tako zvani Church-Assembly, zboru cerkve, ki bo bržkone tudi sprejel molitvenik in potem bo imel zadnjo besedo parlament. Že zdaj agitirajo razne stranke anglikanske cerkve med poslanci za svoje stališče.

Verjetno je, da bo vlada po uzakonitvi molitvenika škofom pomagala, da s silo ukrote upirajoče se elemente in da jih lahko izženejo iz služb. Pa pravega edinstva ne bo in racio-

nalistični krogi anglikanske cerkve tega tudi ne smatrajo za potrebno. Tako škof iz Durhama, dr. Hensley Henson, misli, da mora biti dana zadostna svoboda glede vere in bogoslužja in da je to ravno značilna poteza anglikanizma in njega »naučna baza«, ki predpostavlja veliko različnost naziranj, nadalje da so škofje prav posebno poklicani, ta značaj cerkve varovati. Nam se čudno zdi, kako se more še govoriti o kaki naučni bazi in kako naj škofje prav posebno za to skrbijo, da so dalekosežne razlike v naziranjih vernikov mogoče.

II. Verski kaos v anglikanski cerkvi.¹

a) Low Church, Broad Church in modernizem.

Važnost enotnega obrednika za anglikansko cerkev bo še jasnejša, če si nekoliko ogledamo dejanski razkroj anglikanizma.

Dr. Headlam, škof gloucesterski, je v svoji knjigi o anglikanski cerkvi (1925/26) dejal, da nikdo ne ve, kateri nauki so avtoritativno razglašeni kot njeni bistveni nauki.

Katoliški učenjak Adrian Fortescue pravi, da vlada med anglikanci sicer popolna jasnost glede tega, česar ne verujejo, a brezupna zmedenost glede tega, kar naj verujejo. Oni anglikanci, ki še vedno sanjajo o nekem skupnem krščanstvu, postavijo v kontroverzi kako latinsko frazo, kakor: »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus«, toda nikdo v Angliji razun katoličanov ne zna povedati, kaj so tisti skupni temelji krščanstva, kaj pomeni izraz »krščanska cerkev«, koliko je delov prave cerkve, kakšno avtoriteto ima ta cerkev, čeprav govorijo na vseh shodih in v vseh cerkvah o »Church«.²

Anglikanski kanonik Green je v nekem postnem nagovoru v Salfordu l. 1924. označil anglikansko cerkev približno tako-le: »To je slava anglikanske cerkve, da zahteva samo vero v velika zgodovinska dejstva, pušča pa popolno svobodo glede interpretacije in naukov teh dejstev. Njeno srce je tako široko, da najdejo v njem prostora taki može kot škofje dr. Knoks, Hensley Henson, Frank Weston; in če bi anglikanska cerkev

¹ Viri in slovstvo: Leslie Walker, S. I., *Anglia quaerens fidem*. Gregorianum 1922, pp. 219, 337. — Adrian Fortescue, *An Anglican on Reunion*. London 1910, Catholic Truth Society. — Woodcock F., S. I., *English and American Modernism*. Gregorianum 1927, pp. 1—23. — *The Catholic Times and Catholic Opinion*. London 1924—27.

² »An Anglican on Reunion«, London 1910, pp. 5. 6.

ne imela prostora za vse te može, bi ne hotel biti anglikanec.«³ Omenjeni škofje so predstavniki treh glavnih struj anglikanske cerkve.

. Struja, ki jo zastopa dr. Knoks, je stara struja strogega protestantizma, ki odklanja sicer papeštvo, a veruje v razodetje in se drži strogo sv. pisma. Ta struja se imenuje evangelijska cerkev ali Low Church.

V zadnjem stoletju pa je začel, kakor v Nemčiji na protestantsko cerkev, tako v Angliji na anglikansko vplivati racionalizem, posebno s svojim bibličnim kriticismom. Ta struja je začela polagoma odklanjati vse, ker spominja na dogmo, čudeže in na nadnaravni svet. Njeni zastopniki so vplivni znanstveniki, deloma profesorji na višjih teoloških zavodih. Škof Hensley Henson (Durham), predstavnik te struje, zanika n. pr., da je Marija deviško spočela, da je Kristus od mrtvih vstal, in trdi, da danes ni organizma na zemlji, ki bi mogel zase reklamirati od Boga dano poslanstvo za tolmačenje Kristusove vere. Ta struja se imenuje Broad Church.

Pod njenim okriljem se je jel širiti v zadnjih letih v anglikanski cerkvi modernizem,⁴ ki postaja čimdalje bolj nevaren, posebno ker modernisti rabijo staro terminologijo v popolnoma drugem smislu. Tako n. pr. pravi pastor Thomson, modernist iz Oxforda, da lahko ostane vera v nekaj nadnaravnega, čeprav se čudež zavrže. Ta psevdo-supranaturalizem ne pomeni drugega kot »višje oblike bivanja, recimo življenje in um« ali »obogatitev narave po znanstvenih razkritjih,« kakor je to l. 1924. razlagal pastor Hardwick na konferenci modernistov v Oxfordu. Pristavil je še, da »moramo svojo vero osvoboditi od te mōre nadnaravnega«. Modernistom greh prvega človeka ni več prostovoljni prestop božje zapovedi, ampak je samo ostanek živalskih nagonov, ki so še ostali v človeku, ko se je polagoma razvijal iz opice v človeka.

Glede Kristusove osebe je znani voditelj angleških modernistov dr. Major iz Oxforda izjavil: »Bodimo si na jasnem, da Jezus ni hotel biti Sin božji v metafizičnem smislu, kakor to zahteva nicejska teologija; hotel je biti Sin božji v moralnem smislu, kakor so vsa človeška bitja otroci božji...« Zato

³ Catholic Times, 12. apr. 1924.

⁴ F. Woodlock S. I., English and American Modernism. Gregorianum, 1927, p. 23 s.

odrekajo Kristusu tudi božjo vsemogočnost in vsevednost. Na konferenci modernistov v Oxfordu leta 1925. je isti dr. Major trdil, da bi bil Kristus zelo presenečen, ko bi se mu povedalo, da bodo njegovi učenci začeli kršćevati in zbirati vernike v posebno cerkev. Škof Barnes iz Birminghama je dejal, da bi se bil Kristus zelo čudil, ko bi se mu reklo, da bo njegova zadnja večerja postala zakrament in daritev v cerkvi, katere sploh nikdar ni mislil ustanoviti. Anglikanski škof Hensley Henson je pa celo rekel: »Ko bi bil Kristus mogel naprej videti današnje razmere, bi o razporoki nikdar ne bil tako govoril, kakor je.«

Celo anglo-katoliški škofje so zastrupljeni po modernizmu. Tako se je škof Gore izrazil takole: »Ne smatrajmo Adama in Eve za zgodovinski osebi, ampak za splošna predstavnika moža in žene.«⁵

Za moderniste je temelj vere notranje versko izkustvo in posebno gledajo verski problem skozi očali tako zvane nove psihologije. Na kongresu modernistov l. 1924. se je problem takole formuliral: Vprašanje je, če ni molitev le avtosugestija, če ni Bog samo projekcija psihiškega »kompleksa očetovstva«, če ni vera v posmrtno življenje nastala zato, ker se nekateri ljudje ne čutijo sposobne za življenski boj itd.

b) Anglokaticizem.

Oglejmo si še tretjo strujo, ki hoče biti »elita anglikanizma« in si nadeva v zadnjih časih ime anglokaticizma; zanimati nas mora že zaradi tega, ker je zapisala na svojo zastavo: zedinjenje krščanskih cerkva.

Anglokaticizem ni organiziran v kaki jasno orisani skupini, ampak je versko valovanje, o katerem se ne ve, kje se začne in kje se konča. Najbolj izrazit eksponent tega gibanja je »Federation of Catholic priests«, ki šteje zdaj okrog 1100 članov; mlajši naraščaj klera plava večinoma v tej anglo-katoliški struji. V Londonu n. pr. je že okrog 140 cerkva, ki prakticirajo liturgijo v anglokatickem duhu.

Kaj hoče anglokaticizem? Trdi, da je anglikanska cerkev del vesoljne katoliške cerkve, kakor je to n. pr. španska in francoska cerkev. Če ni zdaj v zvezi z Rimom, je to znamenje, da se nahaja ta del katoliške cerkve v nekoliko abnormnem stanju.

⁵ Church Times, 5. marca 1926.

Da bi pokazali svoj katolicizem, posnemajo anglokatoliki katoliško cerkev v vseh njenih obredih, učijo njene nauke, nalažajo njene predpise itd. Z vso silo se hočejo vrniti v neki separiran kotiček Petrovega hleva, pa vendar tako, da rimskega papeža ne priznajo za nezmotljivo živo učečo avtoriteto. Skušajo se gerirati kot popolnoma enakopraven del velike katoliške cerkve in govorijo vedno o »sporazumu«, zametavajo pa idejo submisije.

Da bi se pokazali na zunaj kot »katolike«, so začeli uvažati v svoje bogoslužje tako zvanih »šest točk«:

1. Duhovnik stoji pri maši sredi oltarja (pri pristnih anglikancih ob strani); 2. na oltarju imajo sveče; 3. rabijo mešan kelih, t. j. vinu prilivajo vodo; 4. rabijo hostije; 5. imajo mašniško obleko in 6. rabijo kadilo.

Vse cerkve pa niso uvedle vseh točk, in tako je v razpisih za cerkvene službe navadno označeno, koliko točk se v tej ali oni cerkvi prakticira.

V mnogih anglikanskih cerkvah se hrani »Najsvetejše« v tabernakljih in pred oltarjem gori luč; začela se je širiti tudi navada večernega blagoslova z »Najsvetejšim«.

V svojih cerkvah imajo anglokatoliki kipe Matere božje, svetnikov, križev pot, kropilnike z blagoslovljeno vodo, spovednice itd. Začeli so moliti za mrtve in opravljati maše za rajne, praznujejo tudi vernih duš dan. V zadnjih letih so začeli prirejati romanja k starim katoliškim svetiščem, celo k takim, ki so poškropljena s krvjo katoliških mučencev.

Anglokatoliki skušajo posnemati tudi najpopolnejše oblike katoliške asceze. Tako je šlo več anglokatoliških pastorjev v Belgijo, da proučijo po raznih jezuitskih zavodih prakso duhovnih vaj sv. Ignacija, in zdaj prirejajo redno duhovne vaje.

Tudi redovniško življenje so na novo uvedli. V zadnjih desetletjih je nastalo pet moških redov. Predvsem so anglokatoliki ponosni na red tako zvanih Cowley Fathers v Oxfordu, ki je bil ustanovljen l. 1865. Ti redovniki živijo zelo strogo, spovedujejo, pridigujejo, misijonirajo in so znani kot anglikanski jezuitje.

Nastalo je tudi več ženskih samostanov. L. 1920. sem imel priliko obiskati tak samostan v Londonu; sestre se imenujejo Sisters of Bethany. Bilo je v samostanu približno 50 nun, in prednica je izjavila, da je namen samostana moliti za zedinjenje.

O papežu je dejala, da je naslednik sv. Petra, da cerkev govori skoz njega in da je treba zanj moliti. (Ob smrti Pija X. se je opravilo zanj v več anglikanskih cerkvah opravilo za mrtve.)

Anglokaticizem je nedisciplinirano gibanje, ki hoče posnemati katolicizem, a zametava njegovo glavno načelo, brezpogojno avtoriteto škofov. Vsak pastor je sam svoj škof in v najvažnejših točkah poljubno spreminja bogoslužni red. Anglikoliški vikar Hrauda pri sv. Andreju v londonskem predmestju West Kensington mi je leta 1920. takole razložil svoje stališče: On se smatra za duhovnika vesoljne katoliške cerkve in služi v »cerkveni provinci nadškofa canterburyjskega«. Vsak dan moli latinski brevir, in sicer po direktoriju londonskega kardinala Bourneja, ker, kakor je sam izjavil, nadškof v Carterburyju je tako nepraktičen, da jim ne daje nobenega direktorija. Bere latinsko mašo iz latinskega misala, kadar je sam in kadar ga njegov župnik ne vidi. Moli večkrat tajno rožni venec v cerkvi. On je seveda celibater in obsoja župnika, ker je oženjen. Vse gradivo za pridige, za katehezo itd. črpa iz katoliških knjig: Perrone, Hurter, Génicot itd. Posti se točno pred vsako »mašo« in se čuti vezanega po vseh predpisih rimskega papeža. Povedal mi je sledeči prigodljaj: Neko nedeljo je pridigoval o papežu in je izvajal: »Sv. Peter, prvak med apostoli, je bil v Rimu, zato je tudi rimski škof prvi med škofi. To priznavajo vsi izobraženi kristjani, vsled tega molimo zanj.« Njegov župnik, o katerem je rekel, da nosi brado in ima konfuzne ideje, ker mu sili kri v glavo, je poslušal to pridigo, ni zinil ves teden besedice o njej, toda prihodnjo nedeljo, ko se je vršila slovesna božja služba, pri kateri je služil Hrauda kot subdiakon, je imel župnik pridigo in je povedal sledeče: »Vi, verniki, pripadate k stari svobodni cerkvi, ki je neodvisna od Rima. Vi ne spadate h kaki rimski misiji (tako nazivajo anglikanci rimskokatoliško cerkev), ki deluje v Angliji, kakor bi Vam rad nekdo to natvezil.« Hrauda, ki je sedel pred oltarjem, je bil vsled tega razburjen in je na ta način demonstriral proti župniku, da je vsakikrat snel bired z glave, ko je župnik na leci izgovoril ime papeževo.

Kako utemeljujejo Anglikatoliki svojo strujo?

Po njihovi teoriji je anglikanska cerkev bistveno ista kot katoliška cerkev v Angliji pred reformacijo. Reformacija je sicer

vpeljala gotove izpremembe v naukih in v liturgiji, toda pravijo, da so to samo neobvezne modifikacije, ki jih je vsilila cerkvi država, in da bistveno ne tangirajo katoliškega značaja cerkve. Čeprav besedilo onih 39 verskih členov iz 16. stoletja izrečno zameta relikvije, odpustke, mašo, je to vendarle več ali manj dozdevno, kakor pravijo, kajti ti členi se dajo tudi v drugem smislu tolmačiti in so zelo raztegljivi. Vsi katoliški nauki se dajo spraviti v sklad z njimi, ker se je v teh členih hotela obsoditi samo zloraba obredov.

c) Bodočnost anglikanske cerkve.

Pod tem naslovom (*The Future of the Church of England*) je izšla letos knjiga, ki jo je izdal Sir James Marshall in ki obsega razna poglavja, pisana od anglikanskih cerkvenih dostojanstvenikov. V knjigi se ugotavlja, da je nastalo pomanjkanje duhovniškega naraščaja in da je n. pr. l. 1925. bilo ordiniranih samo 370 bogoslovcev, dočim l. 1886. še 814. Prejšnje povprečno število je znašalo 700, zdaj okrog 300. Dočim je prebivalstvo narastlo od l. 1880. za 13 milijonov, je število duhovnikov ostalo isto.

Nobeden izmed pisateljev si ne upa dati kake jasne perspektive za bodočnost. Kanonik Dwilly iz Liverpoola poudarja predvsem potrebo svobode v bogoslužju in se sklicuje na to, da ima tudi pravoslavna cerkev drugo bogoslužje kot rimsko-katoliška.

Kanonik Bates omenja glede zedinjenja, da goli federalizem raznih nasprotujočih si ločin še ne pomeni edinstva. Zedinjenje z Rimom se mu zdi nemogoče, dokler Rim zavzema sedanje stališče.

Škof Temple iz Manchestera obravnava problem vere 20. stoletja in misli, da se bo anglikanska cerkev lahko sprijaznila z vedo in znanstvom, ker je širokosrčna. Toda pisatelj se popolnoma vdaja modernizmu. Tako n. pr. pravi: »V tem trenutku, ko bajk v Genezi ne smatramo več za zgodovinske, vidimo, kako globoka je njihova modrost, kajti bajka (o prvem grehu) jasno izraža napredovanje k zavestni moralnosti in padec v premišljen greh.«

Knjiga je živa slika razkroja v anglikanski cerkvi in dajo se videti smeri, v katerih se bo nadaljeval razvoj. En del anglikanske cerkve bo eklektično učil in širil več ali manj

izrazito katoliške nauke, kakor to delajo danes anglokatoliki. Drugi del bo ohranil samo še ime krščanstva in bo izločil vse nadnaravne elemente v zmislu popolnega racionalizma. Srednja struja, struja prvotnega protestantizma bo polagoma popolnoma izginila.

Katoliški cerkvi pa se bo bolj in bolj nudila možnost, da bo v tem splošnem babilonskem kaosu najrazličnejših mnenj se izkazala kot edino prava cerkev Kristusova, zidana na skali, katere viharji in valovi nasprotnih sil ne morejo omajati.

MARKOS EUGENIKOS O EPIKLEZI.

(*Marci Eugenici de epiclesi sententia.*)

Dr. F. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — In articulo inquitur in doctrinam de consecratione eucharistica, quam Marcus Eugenicus Ephesinus proposuit in tractatu a. 1439. in concilio Florentino exarato. Eugenicus in initio tractatus duas profert theses, Latinam et suam, qua affirmat, verba Domini in ultima coena enuntiata in liturgia narrative tantum repeti, consecrationem autem invocatione (epiclesi) Spiritus sancti peragi. Thesim in tractatu iterum atque iterum inculcat, clarius semper excludendo vim consecratoriam verborum Domini eamque in sola epiclesi ponendo. — Quae sit potentia vel virtus, quam Marcus verba Dominica donis immittere dicitur, non liquet: ab initio tractatus potentiam quandam passivam in donis productam suspicareris, qua proxime apta fiunt ad consecrationem per epiclesim consummandam, deinde in mente habere videtur potestatem potius sacerdotalem, quam Dominus in institutione sacramenti condidit ultro duraturam et valituram. — Vim consecratoriam soli epiclesi vindicando Eugenicus recessit tum a sententia antiquiorum, praesertim Nicolai Kabisilae, tum a sententia praelatorum Graecorum in concilio Florentino praesentium. Ad extremam thesim progressus esse videtur fervente discussione in concilio. — Marcus logica necessitate negare debuisset Latinos solis verbis Domini utentes valide consecrare. Hoc quidem non dixit, sed Latinis profundam pertinaciam exprobravit atque duplicem ignorantiam, quod nempe Domini verba ad consecrationem sufficere putarent et quod mandato Domini, omnes manducare et omnes bibere iubentis, neglecto soli eucharistiam in liturgia sumerent. — Eugenicus in tractatu omnia fere argumenta a Nicolaio Kabisila mutuatus est eaque thesi suae extremae aptavit. — Vir doctus Mohler dubium movit, an Bessarion in libello de Eucharistia hunc Eugenici tractatum refutandum sibi proposuerit, cum dicta quaedam inveniantur, quae apud Marcum frustra quaereres. Tenendum tamen est Bessarionem hunc tractatum prae oculis habuisse. Marcum de consecratione alium tractatum praeter nostrum exarasse nullum presto est testimonium. Bessarion in ampliori opusculo Marci argumenta discutit, sed praeter eum Graecos universim respicit. Porro attendendum est cardinalem plus viginti post Eugenici obitum annis libellum suum composuisse.

Po dolgih razpravljanih in pogajanih se je v prvem tednu junija 1439 v Firenzi dosegel sporazum v nauku o izhajanju sve-tega Duha. Takoj so se začeli razgovarjati o drugih vprašanih, ki so veljala kot preporna, namreč o papeževem primatu, o simbolu, oz. o dostavku »filioque« v simbolu, o čistilišču (vicah), o rabi kvašenega in opresnega kruha in o evharistični konsekraciji. O konsekraciji se je večkrat govorilo¹. Posledek je bil, da se to vprašanje v dekretu o zedinjenju ni omenilo, da pa je 5. julija, večer pred svečano proglasitvijo unije, nikajski metropolit Bessarion v imenu Grkov podal pred papežem Evgenijem IV. slovesno izjavo, da uči grška cerkev transsubstanciacijo in konsekracijo z Gospodovimi besedami².

V tej zadnji koncilski dobi je napisal efeški metropolit Markos Evgenikos traktat o evharistični konsekraciji; veliki ekleziarh Silvester Syropulos poroča v svojih »Spominih (ἀπομνημονεύματα) o florentinski sinodi«, da je Markos pisal na iz-rečno željo cesarja Janeza VI. Palaiologa. Ta spis je v poznej-šem času med Grki zelo utrdil naziranje, da gre konsekrato-rična moč epiklezi, ne pa Gospodovim besedam.

Markov traktat je imel najbrž zelo dolg naslov, ki je ob-segal vso avtorjevo tezo; rokopisi podajajo dve verziji, a ne da se dognati, ali je katera izmed njiju prvotna in katera³. Prvi je traktat izdal Claude de S a i n c t e s v svoji zbirki: Liturgiae sive Missae ss. Patrum Jacobi apostoli, Basilii Magni et Joannis Chrysostomi cum opusculis variorum de ritu Missae et Eucha-ristia (Paris 1560). Od tod ga je prevzel M i g n e, PG 160, 1079 do 1090. Na novo je tekst recenziral in z novim latinskim pre-vodom vred izdal L. P e t i t v zbirki: Documents relatifs au Concile de Florence. II. Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse. Patrologia Orientalis tom. XVII. fasc. 2 (Paris 1923) pp. 427—434⁴.

¹ Prim. C. J. H e f e l e, Conciliengeschichte VII, 2 (Freiburg i. Br. 1874) 721. 730. 733. 746. 740.; H e f e l e - L e c l e r c q, Histoire des Con-ciles VII, 2 (Paris 1916) 1012. 1013. 1021. 1024. 1025. 1027. 1031.; L. M o h l e r, Kardinal Bessarion I (Paderborn 1923) 169. 174. 175.

² H e f e l e op. cit. 740 nsl.; H e f e l e - L e c l e r c q op. cit. 1032.; M o h l e r op. cit. 175.; M i g n e PG 161, 498—494.

³ Iz zgolj praktičnih ozirov bom navajal traktat s kratkim naslovom »De consecratione eucharistica«, kakor ga je naslovil L. P e t i t v s oji novi izdaji.

⁴ V naslednjem bom navajal samo to izdajo s kratico PO XVII, 2 in dostavljal stran. Kdor bi hotel kontrolirati moj slovenski prevod, naj se drži grškega teksta; Petitov latinski prevod je na nekaj mestih preveč prost.

Markos v uvodu določno formulira obe tezi, latinsko in svojo⁶. Prva, prenešena v direktni govor, pravi: »Evharistični dar se posveti in usovrši že po Gospodovih besedah, in sicer samih (ὅπ' αὐτῶν τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων καὶ μόνων ἀγιάζεσθαι καὶ τελειοῦσθαι) in se spremeni (μεταποιεῖσθαι) v telo Gospodovo in kri.« Markova teza, prevedena v premi govor, pa trdi: »Besede, ki se najprej pripovedno izrečejo (προλεγόμενα διηγηματικῶς ῥήματα), nas napeljejo na spomin tedanjega dogodka in predloženim darovom nekako podelijo možnost (δύναμις), spremenjenja, svečenikova molitev in blagoslov, ki sledita, pa darove dejanski (ἐνεργείαι) spremenita v tisto pravo (πρωτότυπον) telo Gospodovo in kri.«⁷

V teku razprave Markos ponavlja svojo tezo, kot da jo hoče cesarju, ki mu ni bilo toliko za teološke diskusije kot za sporazum in pomoč od zapada, prav v živo zabičiti in v njem zbuditi zavest, da gre tu za tehtno doktrinalno razliko. Ko je kot priče zase navedel štiri grške anafore, t. zv. Klementovo, Jakobovo, Bazilijevo, Krizostomovo, sklene: »Tako ti vsi soglasno najprej izgovore Gospodove besede in nas z njimi spravijo na spomin tedanjega dogodka, ter dajo darovom, ki naj se posvete, možnost posvetitve (τὴν ἁγιαστικὴν δύναμις); pozneje pa razen tega molijo in kličejo milost svetega Duha, da (posledični stavek s ὥστε!) pride in nekaj izrečene besede prilagodi pričujočim (darovom) in predložene darove posveti in v telo Gospodovo in kri spremeni.«⁷ In proti koncu: »Mi pa, sledeči svetim apostolom in učiteljem v razlagah, ki so jih izročili, in temu svetemu tolmaču (t. j. Dionysiju Areiopagitu), proslavljamo sveta božja dela, t. j., kot sam pravi, učlovečenje Boga zaradi nas, njegovo smrt zaradi nas, božje prerojenje krščencev, božje posinovljenje in poboženje po izpolnjevanju zapovedi; ko tako pridemo do posvečevanja, se na njem opravičimo zaradi njega in zakličemo Gospodove besede, ki jih je takrat izrekel, in dostavimo, da je sam naročil: To delajte v moj spomin. Na to prosimo, da bi vredni postali te Boga posnemajoče po-

⁶ Ne rečem: grško, zakaj grško splošno naziranje se je krilo z mišljenjem Nikolaja Kabasila in je pripisovalo konsekratorično moč Gospodovim besedam in epiklezi kot celoti; prim. moja razprava: Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi. BV VII (1927) 1—14 (zlasti str. 7. 11).

⁶ De consecr. euchar. 1 (PO XVII, 2, 427).

⁷ De consecr. euchar. 5 (PO XVII, 2 430).

svetitve, kot imajo razlage, in izvršimo božansko dejanje z molitvijo in blagoslovom in prihodom božjega Duha.«⁸

Poslednje mesto je zelo poučno, ker popolnoma jasno odreka Gospodovim besedam konsekratorično moč. V konsekratorični molitvi loči Markos dva dela. Prvi obsega Gospodove besede, ki jih je pri zadnji večerji izrekel nad kruhom in vinom, in njegovo naročilo, naj se to obnavlja v njegov spomin. Te besede se po Markovi trditvi izgovore v liturgiji v opravičbo (ἀπολογούμεθα), svečenik z njimi zgolj obudi spomin na zadnjo večerjo in Gospodovo zapoved. Drugi del je epikleza in na njej je vse konsekratorično težišče, z njo se ne samo dovrši, marveč izvrši posvetitev: »εἴτα... ἱερουργοῦμεν τὰ θειώτατα διὰ τῆς εὐχῆς καὶ τῆς εὐλογίας καὶ τῆς τοῦ θείου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως.« Kratko: Marku je epikleza edina konsekratorična molitev, recitacija poročila o postavitvi evharistije je samo primeren okvir, z njo se ustvari, če smem tako reči, primerna situacija. To in nič več. To postane še jasnejše iz besed, ki jih je Markos zapisal malo pozneje: »Tudi svečenik pri Latincih se pripoveduje spominja Gospodovih besed, da je naročil: 'Vzemite in jejte!' in 'Pijte vsi!' in 'To delajte v moj spomin!' toda nič dalje ne posveti (ἱερουργεῖ οὐδὲν μᾶλλον), temveč meni, da samo pripovedovanje besed zadošča za posvetitev in sveto dejanje... Toda Chrysostomos pravi, da Gospodova beseda, enkrat izrečena, dovrši daritev; enkrat izrečena, pravi, ne zdaj izgovorjena od svečenika, temveč enkrat izrečena od Odrešenika vedno daje predloženim darovom možnost posvetitve, ne posveti jih pa že dejanski (τὴν τελειωτικὴν αἰεὶ δύναμιν ἐνείναι τοῖς προκειμένοις, οὐκ ἤδη καὶ ἐνεργεῖα τελειοῦν αὐτά). To namreč stori prihod svetega Duha po molitvi svečnikov.«⁹

Markos pravi večkrat, da Gospodove besede dajejo darovom »možnost posvetitve«; njegovi izrazi so: δύναμις εἰς μεταβολήν¹⁰, ἀγιαστικὴ δύναμις¹¹, τελειωτικὴ δύναμις¹². Kaj je ta δύναμις?

Na nekaterih mestih se zdi, da jo ima Markos za neko pasivno možnost, sprejemljivost, dispozicijo, ki jo kruh in vino

⁸ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 433).

⁹ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 433. 434).

¹⁰ De consecr. euchar. 1 (PO XVII, 2, 426).

¹¹ De consecr. euchar. 5 (PO XVII, 2, 430).

¹² De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 434).

dobita za posvetitev in spremenjenje. To so mislili najbrž starejši bizantinski teologi, n. pr. Nikolaj Kabasila, ki ima Gospodove besede in epiklezo za adekvatno konsekratorično formulo, tako da se posvetitev z Gospodovimi besedami prične in z epiklezo dovrši. Kjer Markos tako govori, se naslanja na svoje prednike. Njegova prava misel, ki jo jasno formulira proti koncu svojega traktata, pa je ta, da se konsekracija izvrši z epiklezo, izvrši pa z močjo, ki jo je Gospod dal pri zadnji večerji apostolom in svečenikom. Ta *δύναμις* je torej aktivna svečeniška oblast, vsled katere svečenik z epiklezo konsekrira. Gospod je pri zadnji večerji postavil evharistijo kot trajno ustanovo, s tem seveda podelil tudi moč in oblast, in ta moč in oblast se udelestvuje v konsekraciji z epikletično molitvijo. To pojasnjuje Markos, v svojem zmislu uporabljajoč izvajanja Nikolaja Kabasila, takole: »Ne zanašamo se torej na svojo molitev in ne molimo nad predloženimi darovi prezirajoči one (Gospodove) besede, kot da so brez moči, in verujemo, da se (darovi) tako posvete, temveč i priznavamo, da imajo besede (Gospodove) lastno moč, i izkazujemo moč božjega svečeništva, ki posvečuje vso skrivnost s klicanjem (epiklezo) svetega Duha, kateri deluje po njem (klicanju, epiklezi).«¹³ Najverjetnejše seveda je, da Evgenikos sploh ni do dna razmišljal, kaj da je tista *δύναμις* po svojem bistvu.

Iz dosedanjih izvajanj sledi, da je Markos prenesel vso konsekratorično moč na epiklezo. Tako je dejanski zapustil naziranje svojih prednikov, zlasti naziranje Nikolaja Kabasila, čigar spis »Razlaga božje liturgije« je v svojem traktatu molče izdatno uporabil. Oddaljil se je tudi od stališča svojih sovrstnikov v Firenzi; kajti da so grški udeleženci florentinskega koncila bili Markovih misli, bi bili morali glasno odkloniti razgovore o evharistični konsekraciji, ki so dovedli do Bessarionove izjave dne 5. julija 1439 in seveda še glasneje izjavo samo.

Tu bi se dalo postaviti vprašanje, kako je prišel Markos Evgenikos do svoje ekstremne teze. Da je med zapadom in vzhodom glede konsekratorične formule razlika, mu je bilo zdavnaj dobro znano, že iz spisov Nikolaja Kabasila. Ko je prišel na koncil, je o epiklezi najbrž mislil kakor ta teolog, ki ga je visoko čislal. Ko so se pa na koncilu pričeli razgovori o

¹³ De consecr. euchar. 5 (PO XVII, 2, 431).

konsekratorični formuli in so Latinci naglašali, da se konsekracija izvrši samo z Gospodovimi besedami, se je Markos, braneč epiklezo, postavil na nasprotno stališče ter označil epiklezo kot pravo konsekratorično molitev, recitaciji Gospodovih besed pa priznal samo še pripoveden značaj. Tu je torej en primer več, da je Markos na koncilu v polemični vnemi vzhodno stališče premaknil proti ekstremu. Tedaj pač ni slutil, da bo to imelo trajen vpliv na vzhodno teologijo.

Evgenikos bi bil moral, če bi bil dosleden, tajiti veljavnost latinske konsekracije z Gospodovimi besedami. Tega ni storil. Zato je bil le preveč diplomata. Omejil se je le na dve pikri pripombi proti koncu svojega traktata. Najprej je ugotovil, da latinski duhovniki recitirajo Gospodove besede in potem naprej ne konsekrirajo in pa da sami zaužijejo, ne da bi dali zaužiti drugim, v opreki z Gospodovim naročilom, naj vsi jedo in vsi pijejo. Tej ugotovitvi dostavlja: »Ali to ne nasprotuje jasno i njih (latinskih duhovnikov) besedam? Ali se bodo, ki tako mislijo, potem še drznili, nam prigovarjati ter pretresati in raziskovati naše običaje, ki so tako v soglasju s svetniki?«¹⁴ Na koncu svojega spisa še enkrat navede epiklezo iz Chrysostomove liturgije in konča: »Če to ne prepriča prepirljivcev (t. j. Latincev), bi bili usmiljenja vredni, krivi dvojne nevednosti¹⁵ in globoke zakrknjenosti.«¹⁶

Gradivo za razpravo o konsekraciji je Evgenikos vzel iz Kabasilove »Razlage božje liturgije«. Nekatero partije je naravnost prepisal¹⁷. Vendar pa je Kabasilova izvajanja spretno podredil svoji ekstremni tezi. Tudi o tem traktatu velja Mohlerjeva sodba: »Čeprav prihaja njegovo dokazilno gradivo z večine od prejšnjih teologov njegove smeri, vsekako ga ima vsak hip pri roki in zna z njim spretno ravnati.«¹⁸

K sklepu še literarno zgodovinska pripomba!

Bessarion je kot kardinal, ko je bil že prekoračil 60. leto, napisal traktat: *Περὶ τοῦ τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας μυστηρίου καὶ ὧς*

¹⁴ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 434).

¹⁵ t. j. zmota, da samo Gospodove besede zadoščajo za konsekracijo, in zmota, da latinski duhovnik sam zaužije evharistijo.

¹⁶ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 434).

¹⁷ N. pr.: De consecr. euchar. 6 (PO XVII, 2, 432) = Nic. Kabasilas, Liturgiae expos. c. 29 (PG 150, 432 s.).

¹⁸ Mohler, Bessarion I, 94.

τοῖς τοῦ κυρίου ῥήμασι μάλιστα τελειοῦται τε καὶ ἐργουρεῖται.¹⁹ Spis je nastal med l. 1464. in 1468., kakor je Mohler dokazal²⁰. Bessarion se obširno bavi z izvajanjem Marka Evgenika, katerega izrečno imenuje²¹. Mohler dvomi, ali je spis, ki ga Bessarion zavrača, »identičen z ono malo razpravo, ki je pri Migneju natisnjena«²², t. j. z Markovo razpravo o evharistični konsekraciji, ki smo se zgoraj z njo bavili. Svoj dvom utemeljuje Mohler s tem, da Bessarion omenja izraze in izjave, ki jih v Markovem spisu ni; pristavlja pa, da se da misliti, da je Bessarion hotel zadeti nadaljnje zaključke iz Markovih trditev²³.

Mohlerjev dvom ni utemeljen.

O kakem drugem traktatu, v katerem bi bil Marko obdelal vprašanje evharistične konsekracije, ni nič znano. Dalje pa je treba upoštevati, da je Bessarion svoj spis mnogo obširneje zasnoval neko Markos — njegov traktat ima približno trikratni obseg Markovega — in da je obdelal ne samo vprašanje konsekratorične formule — to seveda najboljše —, temveč da je splošneje razpravljal o evharistiji. To je povedal že v naslovu svoje razprave. Upoštevati se tudi mora, da kardinal ni mislil s a m o na Marka, temveč tudi na druge, ki so pridevali epiklezi konsekratorično moč. V poteku diskusije imenuje sicer Marka z imenom, v uvodu pa pravi splošno: »Graeci vero, praesertim recentiores...«²⁴

Ko je Bessarion pisal svoj traktat, je bil Markos Evgenikos že 20 let v grobu (umrl l. 1444.), in ni bilo razloga, da bi se bil pečal s a m o z njegovim traktatom, marveč je čisto naravno, da se je preko njega oziral na razvoj v četrtsstoletju, ki je preteklo od kratkotrajne florentinske unije.

¹⁹ Latinski prevod PG 161, 493—526. Grški tekst še ni izdan, ometata pa ga L. Mohler v 3. zvezku svojega dela o Bessarionu in L. Petit v zbirki *Patrologia Orientalis*. O rokopisih grškega teksta, latinskega prevoda in o izdajah latinske prestave poroča Mohler, Bessarion I. 243¹.

²⁰ Op. cit. 244 nsl.

²¹ PG 161, 507 AC. 508 A.

²² Mohler op. cit. 245. Petitove izdaje Mohler ni mogel poznati, ker je izšla isto leto kot njegova knjiga.

²³ Mohler ibid.

²⁴ PG 161, 493 B; prim. tudi sklep 525 A — 526 B.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Sv. Vincencij Pavelski in bl. Ludovika Marillac.¹

Ne le moški, tudi ženske so že veliko storile za širjenje božjega kraljestva na zemlji. S tihim delom, s pobožno molitvijo in z nepopisno požrtvovalnostjo zlasti na karitativnem polju so pokazale, da je krščanska vera vera neprestanih odpovedi, pravega veselja, ki nikoli ne zamre, in resnične dejanske ljubezni. Vendar pa je značilno, da so se povečini, če ne vse, velike osebnosti v ženskem spolu naslonile pri svojem delu na moške, ki so jim s svetom in trajno premišljenim vodstvom pomagali, da so mogle biti pripravno orodje v rokah božjih za izpeljavo velikih načrtov. Najlepši in najbolj znan je zgled sv. Frančiška Saleskega in sv. Frančiške Chantalske. Prav podobno je že pred njim podpiral diakon sv. Frančišek Asiški sv. Klaro, istotako cerkveni učenik, mistik sv. Janez od Križa, veliko reformatorico karmeličanskega reda sv. Terezijo. In podobno tudi sv. Vincencij bl. Ludoviko Marillac, ustanoviteljico usmiljenih sester.

1. Čisto gotovo je, da je sv. Vincencij v marsikateri stvari učenec sv. Frančiška Sal.; kot drugod tako se to zlasti opazi v pismih, ki jih je svetnik pisal bl. Ludoviki, a s tem ni rečeno, da bi ne bil samostojna močna osebnost.

Ko je V. spoznal, da ima Previdnost božja z Ludoviko posebne načrte, se je z vsem srcem zanjo zavzel. Pri vsem njegovem vodstvu mu je šlo za to, da bo njegova varovanka kar najbolj zvesto izpolnjevala voljo božjo. Pomagal ji je torej spoznavati Gospodovo voljo in odstranjevati ovire, ki bi se pokazale bodisi v njej sami ali zunaj nje. Zato razumemo, da menda ni pisma, v katerem ne bi govoril o Bogu, o ljubezni in volji božji, ki ji mora vse služiti. Lepa je njegova beseda, ki jo je parkrat zapisal: »O, kako je treba malo, da postanete svetnica. Samo voljo božjo morate izpolnjevati v vseh rečeh.«

2. Cilj, ki ga je V. imel pri duhovnem vodstvu, je bil torej ta: Ludovika mora bolj in bolj ljubiti Boga in to ljubezen dejansko pokazati z izpolnjevanjem volje božje. Zato jo je vodil sicer ljubeznivo, a vendar zelo odločno. Ko je šlo zato, da odpravi izvestne napake, ni odnehal toliko časa, dokler se uspehi niso pokazali. Tak mora biti vsak vzgojitelj: ljubezniv, miren, odločen in vztrajen.

3. Prva taka stvar, ki bi lahko ovirala polet k Bogu, je bila njena prevelika, neurejena materinska ljubezen do lastnega otroka. Pri vzgoji mora mati vedno imeti pred očmi veliko resnico: Otrok

¹ Prim. Abbé Arnaud d'Agne, Saint Vincent de Paul »Directeur de Conscience«. Paris 1925, zlasti str. 258—298, in Pierre Coste, Saint Vincent de Paul, Correspondance, Entretiens, Documents. Paris 1920—1924, posebno zv. 1 in 11.

je lastnina božja, materina oblast nad njim ni absolutna. Vzgojiti ga mora najprej za Boga. Ko toliko odraste, da si začne voliti življenjski poklic, mu mati poklica ne sme odbirati, ga siliti vanj, ampak le pomagati, da spozna voljo božjo. Zato V. ni bil z Ludoviko zadovoljen, ko je v svoji preveliki gorečnosti silila svojega sina, naj postane duhovnik. Takole ji naroča: »Pustite, naj Bog vodi Vašega otroka. On je bolj njegov oče, kot ste Vi njegova mati. Pustite, naj ga vodi Bog!« S previdnim in pametnim vodstvom se mu je posrečilo, da je njena naravna ljubezen postajala bolj in bolj nadnaravna.

4. Ker je Ludovika tako veliko občevala z V., je kaj naravno, da se je njeno srce močno ogrelo za svetnika. V. je to kmalu opazil in obenem tudi spoznal nevarnost, ki bi jo njena duša lahko od tega trpela, ako ne bi mogla več gospodovati nad srcem. Težko je bilo njegovo stališče: Odbiti je ni hotel, ko je videl v njej vse polno dobre volje in tudi spoznal, da bo s svojimi zmožnostmi lahko zelo veliko storila za božjo čast. Na drugi strani pa spet ne sme pustiti, da bi ji on sam bil ovira na poti do svetosti. V. je bil svetnik in dober psiholog, zato je s pomočjo božjo hodil po pravi poti.

Iščite povsod Boga, njemu na ljubo prinašajte radi žrtve, tako boste zanesljivo prišli do svetosti, tako piše v vseh pismih v tistih časih naslovljenih nanjo. »Permettez moi de tenir la place d'une pauvre honteuse, qui vous prie pour l'amour de Dieu, de lui faire l'aumône d'une courte visite,« se glasi njeno pismo. Pa je dalje časa sploh ni obiskal, tudi takrat ne, ko je bila precej dolgo bolna, razen v slučaju, da ga je resnično potrebovala. Opravičil se ji je pismeno in tudi namignil na vzrok, zakaj njegovi obiski niso bolj pogostni. »Gotovo sem v Vaših očeh zelo neolikan, Vaše srce je nedvomno mrmralo, ko sem bil tako blizu Vas, pa Vas nisem obiskal... Pred Bogom boste spoznali, zakaj sem se tako obnašal.«

5. V. je dobro poznal svojo varovanko, rad priznal, kar je bilo na njej dobrega, a napak in grehov ji tudi ni prikrival. Bila je zelo občutljiva, čustvena in zato jo je počasi pripravljaj na trpljenje in večje žrtve, ki jih bo Gospod v življenju od nje zahteval. Vsa je bila nesrečna, ko so se nekatere usmiljenke definitivno poslovile iz samostana. Prav tako ji je bilo čez mero hudo, ko je videla, da imajo njene sestre še vse polno človeških slabosti, da ne napredujejo tako hitro, kot bi si želela, da včasih celo v večjih stvareh pogreše. V. je pomirjevalno vplival nanjo, pohvalil njeno dobro voljo, a spet svaril pred preveliko občutljivostjo. Nikar naj ne misli, da se z vstopom v samostan odpravijo vse slabosti človeške narave. Njeno preveliko občutljivost je spravil v pravi red s premišljenim opozarjanjem in z molitvijo.

Tudi v drugih rečeh je bilo treba Ludoviko šele vzgojiti, da bo zmožna za velika dela. Spočetka je bila njena gorečnost za dobro prevelika; hotela je delati preko svojih moči. Previdni V. jo je poučil, da ne dela prav; takole piše: »Dobro pa-

zite, da si ohranite telesno zdravje, nikar ne delajte preveč. Hudobni duh zvičajno slepi pobožne duše, da bi se vdajale prevelikim naporom, zato da bi pozneje ne mogle ničesar več. Duh božji pa nalahko opozarja človeka, da dela dobro po pameti, zato da dela vztrajno in dolgo časa.«

6. Tudi drugače je L. duševno veliko trpela. Bila je precej časa zelo skrupulozna, in ko bi ne bilo modre, previdne in energične Vincencijeve roke, Bog ve, če bi bila dobila od te preizkušnje tak blagoslov. Tako pa je bilo vse to zanj pot očiščevanja, prav kot jo klasično lepo popisuje sv. Janez od Križa v svojem delu »Temna noč«². Pri tistih, ki so skupulozni, se za skrupuli večkrat — ne vedno — skrivaj egoizem in nevarna trmoglavost, ki izvira iz prevzetnosti. Tako je tudi bilo pri L. Vincencij jo je s svojim odločnim vodstvom s pomočjo milosti božje spet spravil na pravo pot.

Prav pogosto jo je vso zbegala misel na večnost. Sicer je res initium sapientiae timor Domini, a tudi ta strah mora biti pameten. L. je pa pri vseh rečeh videla kazen božjo, dvomila nad svojim zveličanjem, nad tem, da bi kongregacijo usmiljenk prav vodila itd. Ko je umrlo več sester, jo je zelo begala misel, če ji ni morda Bog tega poslal v kazen. Prav tako je veliko trpela ob misli, so li njene tovarišice-usmiljenke dosti svete in dobre ali ne; V. samega je večkrat nagovarjala, naj še on prosi Boga, naj bi poslal namesto nje kako drugo, bolj sveto in zmožno osebo, ki bo nadaljevala njeno delo. Dogma o predestinaciji ji ni dala pokoja in še vse polno drugih skušnjav je begalo in motilo njen dušni mir.

7. Vincencij jo je v takem dušnem stanju stalno opozarjal na velike resnice katoliške vere, na božjo dobroto, njegovo usmiljenje in njegovo vse odpuščajočo ljubezen. Poudarjal ji je, da se skušnjav ni mogoče izogniti, in kategorično izjavljal, da je njena duša Bogu všeč. Isto resnico kot Frančišek svoji Filoteji tudi V. zabičava Ludoviki, da je namreč prava pobožnost v volji in ne v čuvstvu. Ob času duhovne suhote prav tako lahko zaide na napačno pot kakor tudi takrat, ko je srce prepolno tolažbe in čuvstvene pobožnosti. Tudi naj nikar ne misli, da s to svojo zbežanostjo časti Boga; veliko bolj bo všeč Bogu, če bo V. pokorna in zaupala v božjo dobroto in usmiljenje. Njena pobožnost ni več otroška, kot mora biti, če hoče, da bo Bog z njo zadovoljen. Če ne boste kakor otroci... *Il faut aller bonnement et simplement*, ji piše. Varuje naj se resničnega greha, v drugih rečeh pa, ki niso zapovedane, naj ravna tako ali tako, nikar naj ne misli, da bi žalila Boga.

8. Kot večkrat pri skrupuloznih, je tudi tukaj bil eden izmed vzrokov ta, ker si je nalagala prevelika telesna pokorila, zlasti, ker ni uživala zadosti hrane. V. je kmalu odkril to pomanjkljivost

² Spisi sv. Janeza od Križa izhajajo v nemškem jeziku v Theatiner Verlag, München. Doslej so izšle 4 knjige v zelo lepem prevodu; ko bo izšla še peta, bo lepo delo zaključeno.

in ji pisal: »Il me semble que vous êtes meurtrière de vous-mêmes par le peu de soin que vous en avez.« Kot vidimo iz pisem, tudi medicina svetniku ni bila popolnoma neznana stvar, v težjih rečeh pa ji je nasvetoval, naj se zaupno obrne na Odrešenika. Čisto določna pojasnila ji daje n. pr., ko odhaja na potovanje, kako naj potuje, ali z vozom ali na nosilnici itd. vse do podrobnosti.

9. Kot omenjeno je vodil V. svojo varovanko po isti poti kot Fr. Filotejo. Ljubezen do Boga je bila obema sredstvo in cilj. Gospodu, ki jo ljubi, naj služi z veselim srcem, hilarem enim datorem diligit Deus. Bogu je prav tako všeč, kadar je njeno srce mirno in vse zadovoljno, kakor pa takrat, ko močno trpi pod pritiskom skušnjav. Zopet in zopet ji kliče: Bistvo ljubezni do Boga ni v čuvstvu, ampak v volji. Za to gre, da v vseh rečeh stori voljo božjo; čim bolj bo šla za tem, tem bolj bo njena pobožnost prava in tem bolj bo Gospodu všeč. Ko spozna: to in to zahteva Bog od mene, naj ponižno stori in naj nikar ne skuša vedno priti do spoznanja, zakaj da prav takrat to zahteva Bog. Zadosti je, da vem: Bog to hoče; če res Boga ljubim, to storim brez nadaljnega premišljevanja. Prav v tem je tista velika in težka čednost pokorščine, kjer mora človek žrtvovati najdražje, to, da ukloni svojo voljo. In V. je zahteval strogo pokorščino, saj bi je drugače ne bil mogel voditi po pravi poti. Celo to ji je predpisoval, kdaj naj hodi k sveti maši in kolikokrat naj prejema svete zakramente. Ker si je bila naložila preveč pobožnih verskih vaj, zlasti ustne molitve, ji je V. naravnost prepovedal, da gotovih molitev ne sme več opravljati. Zelo težko je to prenesla, a vendar je ubogala in Bog je njeno pokorščino lepo poplačal. Čim močnejša in globlja je postajala ljubezen, tem večje je bilo tudi zaupanje v božje usmiljenje.

To dušno trpljenje torej je bila njena pot očiščevanja; v tem trpljenju je bila preizkušena njena ljubezen. Kot Janez od Križa, Terezija, je tudi Ludovika prihajala do vedno večje združitve z Bogom. Po svoji naravi je bila otožnega značaja, pa si je vendar pod spretnim V. vodstvom pridobila in privzgojila skoraj tako veselo naravo, kot jo je imel V. sam.

10. Kakor Salezij tudi V. večkrat poudarja v svojih pismih, da je prvi in poglobitni dušni voditelj Bog sam. On bo le pomagal spoznati njegovo voljo. Ker ima veliko zunanjskega dela in zunanjih skrbi kot predstojnica usmiljenih sester, ker mora po svojih stanovskih opravilih imeti veliko stika s svetom, zato mora še posebno gledati, da bo njeno notranje življenje globoko, drugače ne bo blagoslovljeno z nebes. Vincencij sam je tudi tako delal. Pri vsem svojem izrednem zunanjem delu je vendar vedno bil po notranje združen z Gospodom; v molitvi in premišljevanju svetih resnic je dobil vedno nove hrane za zunanje delo³.

³ Prim. za dušnega pastirja uvaževanja vredne članke, ki jih je napisal dr. Chrysostomus Schulte, O. M. Cap. v reviji Theologie und Glaube

Za vsako pravo vodstvo je nujno potrebno, da tisti, ki se da voditi, voditelju popolnoma zaupa. Vinc. to Lud. naravnost pove. In res je skrbel, kot smo videli, za njeno dušno in telesno zdravje.

11. Pri vsem prizadevanju za svetost je zelo priporočal preprostost. Molite kot otroci! Častite Gospodovo srce, ljubite Marijo, tako se glase njegova pisma. Varujejo naj se usmiljenke — in Ludovika jim mora biti zgled v vsem — vsakih posebnosti, ki izvirajo skoraj vedno iz praznih misli in te iz skrite prevzetnosti. Otroško naj moli, kadar gre k sv. maši, prav tako, ko se pripravlja ali zahvaljuje za sveto obhajilo, in istotako, ko gre h Kristusovemu namestniku, da se obtoži svojih grehov.

Tudi na zunanje njeno delo je mislil, zato je vzgajal njene naravne zmožnosti, zlasti tisti organizatorični talent, ki ga je pri ustanovitvi in organiziranju nove kongregacije usmiljenk tako zelo potrebovala. Bila je vrhovna predstojnica usmiljenk in kot taki ji je z besedo in zgledom priporočal zlasti dvoje: ljubeznivost in odločnost, drugače ne bo mogla prav voditi te vedno bolj naraščajoče družine. Ker je imel sam tudi v tej reči bogato življensko izkušnjo, mu je toliko lažje zaupala. C. Potočnik.

Moderen apostol.

Morebiti je prav, če se tudi BV spomni moža, ki je živel sredi preteklega stoletja, duhovnika, ki je bil poln Kristusovega duha, mislim namreč Antona Chevrierja, ki ga menda poznajo skoraj že vsi narodi, in ki bo, kot se zdi, prav kmalu dosegel čast oltarja¹.

1. Rojen 16. aprila 1826 v Lyonu je preživel svojo mladost bolj v revščini kot v blagostanju. Ker je sam že zgodaj okusil, kako grenak je kruh, ki ga režejo revežem, se je vzbudila v njegovem srcu prav zgodaj velika ljubezen do trpečih. Starši so bili pametni in so ga vzgajali po načelih katoliške vere in jim sin — edinec ni bil idol, kot je večkrat v hišah, kjer ljubezen staršev ni razdeljena na več otrok. Ko so se začele kazati napake, vzbujati neredna nagnjenja, so starši z lepo pa tudi s strogo besedo pokazali, da jim je dobra vzgoja prva stvar.

V isti hiši kot Chevrierjeva družina, je stanoval tudi star učitelj, ki je zbiral krog sebe nekaj učencev, in kar k njemu so ga sprva

1925 in 1926. V članku Des Priesters Glaubensleben pravi n. pr. zelo resnično: Weshalb gehen so wenig Predigten über Gott und die ewigen Wahrheiten tiefer zu Herzen? Weshalb bringt der Religionsunterricht häufig so mangelhafte Früchte? Hätten wir das Christentum nach seiner ganzen Länge und Breite, Höhe und Tiefe erfasst, wir würden auch andere mit dem Lichte und der Weihe, der Kraft und der Stärke, dem Ernst und dem Trost unseres heiligen Glaubens zu erfüllen wissen! (Theologie und Glaube 1925, 510.)

¹ Prim. C. Chambost, Vie nouvelle du vénérable Père Chevrier, D'après ses Écrits et son Procès de Béatification. 5. édit. 8°. Str. XI in 622. Prav tako tudi Chevrierjevo prelepo delo Le Prêtre selon l'Évangile ou le Véritable Disciple de N. S. Jésus-Christ. 2. édit. 8°. Str. XVI in 578. Obe založila Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Lyon, 3, Place Bellecour.

pošiljali starši v šolo. Pa je moral že imeti čudno metodo pri poučevanju, ker je mati po šestih mesecih tega pouka zapazila, da mladi Anton niti črk ne pozna. Radi tega ga je začela pošiljati v šolo k šolskim bratom. Tam je njegova duša dobila, česar si je želela. Že prav zgodaj so opazili bratje na njem posebno ljubezen do sv. Evharistije, kar je characteristicum vsega njegovega poznejšega dela.

Župnijski vikar je prvi postal pozoren na njegovo pobožnost in na znake duhovniškega poklica ter je nato opozoril starše. Ti bi že bili s tem zadovoljni, da bi imeli sina duhovnika, pa je bilo preveč uboštva, da bi mogli misliti na srečen izid dolgoletnega studiranja. Končno so se vdali in začela se je za mladega Antona trudapolna pot, kakršno je hodil tudi marsikdo izmed naših duhovnikov, ki ni imel primerne podpore od doma. Po prejemu tonzure je začutil v sebi močno nagnjenje do misijonskega poklica. Materi je sporočil svojo namero, ta pa njegovega sklepa ni bila nič kaj vesela. Takole mu je pisala: »Gospod — kadar je bila nanj nejevoljna, ga je tako nazivala — vi ste nehvaležni. Ali mislite, da sem vas odgojila za to, da vas bodo požrli divjaki? Če že hočete na vsak način med divjake, saj jih je v Lyonu tudi dovolj.« Ves je bil zbeگان. Svoje dušno stanje je razodel duhovnemu voditelju, in ta ga je pomiril. Povedal mu je, da ni božja volja, da bi postal misijonar. Drži naj se poklica, za katerega se sedaj pripravlja.

L. 1848. je izbruhnila revolucija. V semenišču so se bali, da bi udrli v kapelo in odnesli svete posode. Pogumna Ch. mati je prišla, vse spravila na svoj dom in tako odvzela skrb celi hiši. Dne 25. majnika 1850 ga je kardinal de Bonald, lyonski nadškof, posvetil v duhovnika. Novo sv. mašo je daroval kar v semeniški kapeli.

2. Najprej je bil nastavljen za vikarja v župniji sv. Andreja. Največ je bilo v župniji delavcev in po večini so bili vsi župljani prav ubogi in siromašni. Ch. je bil hvaležen za ta delokrog, ki mu ga je Previdnost božja odkazala. Kar je imel, vse do zadnjega je razdal. Celo svoje perilo in obuvalo. Večkrat se mu je pripetilo, da si je moral za maševanje izposoditi čevlje. Še bolj se je zavzel za tiste siromake, ki so bili bolni. Obiskoval jih je in tolažil in velikokrat si je s prav veliko težavo priboril dostop do kakega bolnika, da ga je mogel pripraviti na zadnjo uro. Za spreobrnjenje grešnikov se je postil in pokoril in molil, storil vse, kar mu je narekovala ljubezen do bližnjega. Nekoč se mu je posrečilo, da je spreobrnil veliko grešnico, ki je bila zelo bolna. Mislili so, da bo umrla. Pa je proti vsemu pričakovanju ozdravela in v dobrem vztrajala. Nekaterim moškim to ni bilo všeč. Hoteli so se nad Ch. maščevati. Počakali so ga v samotni ulici, pretepli s palicami in kamenjali, tako da se je komaj rešil v bližnjo cerkev.

3. Razumljivo, da je zaupanje do njega vedno bolj rastlo. Delo se je z vsakim dnem kopičilo. Že itak ni bil posebno trdnega zdravja in vsi ti veliki naporji so ga še bolj oslabili, tako da je začel pešati in bledeti. Materi to ni bilo nič všeč. Ostro je obsojala njegovo

preveliko apostolsko gorečnost in govorila: »Kar ubije naj se! Čisto prav mu je, saj drugega ne zasluži, ko ne uboga!« Resno je zbolel in štiri mesece ni mogel nič delati.

4. Tudi z besedo je oznanjal, kar je njegov zgled potrjeval. Vestno se je pripravljaj na vsak govor; najboljši dokaz je to, da imamo iz njegovih prvih treh let 130 pisanih govorov. Njegova beseda je bila živa, jasna, prepričevalna, preprosta, tako da so ga tudi delavci lahko razumeli. Ker je bila župnija sv. Andreja le prevelika, so jo prav tisti čas, ko je bil Ch. za vikarja, razdelili na dve in tako se je delo vendarle malo zmanjšalo. Ko je koncem majnika 1856 nastopila velika povodenj, se je tako odlikoval pri reševalnem delu, da je tudi svetna oblast postala nanj pozorna in mu je poslala svoje priznanje. Ko so mu čestitali, je takole odgovarjal: »Rajši vidim, da bodo ljudje govorili: Glejte svetega duhovnika, glejte duhovnika, ki ima ljubezen do bližnjega, kot pa: Glejte, odlikovanega duhovnika.«

5. Odločilno so vplivali nanj božični prazniki l. 1856. Pred jaslicami je meditiral besede: *Et verbum caro factum est et habitavit in nobis*, ko je posebno božje razsvetljenje napolnilo njegovo dušo. Začutil je v sebi poklic, da postane še bolj ubog, da živi še bolj skromno in tako služi Gospodu. Da bi živel še bolj siromašno, je polagoma razdal vso svojo opravo, ker se mu je zdela preveč lepo in prebogato izdelana, četudi je bila zelo skromna. Ni še prav vedel, kako in kaj bi. Posvetoval se je z nekaterimi duhovniki in šel tudi v Ars, da se pogovori s svetim župnikom Vianneyem. »Klic prihaja od Boga« mu je rekel arski župnik, »naleteli boste na velike težave, toda če boste vztrajali, boste imeli bogato žetev.« Od tistega časa sta z Vianneyem bila dobra prijatelja. Ljudem, ki so prihajali iz Lyona v Ars spraševati za svet, je odgovarjal: Čemu hodite k meni, ko pa imate v Lyonu svetnika.

Svojega dela med tem razmišljanjem ni zanemarjal, posebno se je zavzel za mladino, ki jo je začel zbirati okrog sebe in ji razlagati katekizem.

6. V bližini njegovega stanovanja je živel pobožni laik Rambaud, ki se je vsemu odpovedal in živel le za reveže. S svojim premoženjem je sezidal prostorno stavbo s kapelico, zbiral je krog sebe zapuščene otroke in jih poučeval v krščanskem nauku. Dobil je še par oseb, moških in ženskih, ki so sledile njegovemu zgledu. Službo božjo so opravljali kapucini, ki so imeli tam v bližini svoj samostan. Kmalu se Ch. odločil, da bo pomagal pri tem delu, kjer so rabili duhovnika in kjer bo še lažje izvrševal evangeljske svete. Po sedmih letih blagoslovljenega delovanja se je preselil na svoj novi delokrog imenovan Cité de l'Enfant Jésus.

S celim srcem se je zavzel za zapuščene otroke, učil jih je verskih resnic in pripravljaj na prvo sv. obhajilo, ki je bilo vsako leto dvakrat.

7. Ker je bil prej na župniji z delom preobložen, se je čutil sedaj kar nekako razbremenjenega. Prav rad je zbiral v cerkvi tudi

odrastle na večer ter jim razlagal katekizem. Ko so ljudje videli njegovo veliko požrtvovalno ljubezen, so se ga prav kmalu oklenili z zaupanjem in marsikaj se je v verskem in moralnem oziru spremenilo. V kapeli je postavil nabiralnik, kamor so lahko metali listke, na katere so zapisali ugovore proti veri in sploh vse, glede česar si niso bili na jasnem. Ch. je vsako nedeljo odgovarjal v cerkvi na stavljena vprašanja. Z otroki, ki so prejeli prvo sv. obhajilo, je tudi pozneje ostal v stiku; prihajali so k njemu, da se v verskem življenju utrdijo in pouče v verskih resnicah.

Njegovo stanovanje je bilo zelo skromno in le slabo zavarovano proti snegu in mrazu in dežju. Razumljivo, da se mu je zdravje še poslabšalo. Spet je bila njegova mati, ki ga je na precej krepek način spomnila, da je dolžan skrbeti zase. Prišla ga je obiskat. Ker ji ni obljubil, da bo bolj skrbel za svoje zdravje, je šla naravnost na ordinariat. Tam so jo potolažili in obljubili, da bodo storili vse, kar se bo storiti dalo. Prav tako skromna kot stanovanje je bila tudi njegova hrana in obleka.

8. Tudi tukaj je vse, kar je imel, razdal. Dobri ljudje so mu n. pr. napravili plašč, da ga varuje pred dežjem in mrazom. Pa ga je podaril prvemu revežu, ki je bil bolj siromašno oblečen kot on. Ta ga je nesel v zastavljalnico, spet so ga dobre duše odkupile in izročile njemu. Pa je tako velikokrat preromal isto pot. Podobno je bilo z njegovo uro, ki jo je imel kot dragocen spomin na mater. Večkrat je prišel v zadrego, ko ga je mati spomnila na obiskih, naj ji pove, koliko je ura — ko pa ure ni bilo več v žepu. Se knjig ni hotel imeti svojih; vse je prodal in denar razdelil med reveže. Tako so se mu smilili ubogi siromaki, da so večkrat prenočevali kar po hodnikih in v sprejemni sobi, ko drugod ni bilo nič več prostora. Včasih so bili med njimi tudi taki, ki so njegovo dobroto zlorabljali.

Moči za vse to delo in izredno premagovanje je črpal v molitvi in prav posebno v sv. Evharistiji. In vsako leto je šel za več dni delat duhovne vaje, kot je sam rekel, »prilivat olja svetiljki, da ne ugasne«.

9. Vendar ni bil povsem zadovoljen; to njegovo stališče se še ni čisto skladalo s tem, kakor si je on zamislil skrb za uboge. Nenaravno se mu je zdelo to, da bi v rečeh kot je skrb za prvo sv. obhajilo in še več drugega, bil odvisen od laika, četudi bi ta bil še tako dober. Razen tega sta si bila Rambaud in Ch. tudi po značaju zelo različna. Svoje misli je čisto odkrito povedal R. Pogovorila sta se tako, da bo R. šel nadaljevat študije, da postane duhovnik, med tem časom bo pa Ch. potrpel in kot dosedaj skrbel za dušno pastirstvo v Cité. Pa tudi nekateri Rambaudovi pomočniki in pomočnice so se poslovili, da bi ločeno od njega pričeli podobno delo. Ch. je tudi sedaj skrbel zanje, in bolj in bolj je dozoreval sklep, da začne čisto neodvisno, kot ga vodi duh božji, delo za zapuščene reveže. Vsi skupaj s Ch. vred so bili tretjeredniki in so živeli po pravilih sv. Frančiška. Ch. sam je stopil v tretji red v Rimu in je 2. avg. 1860 napravil obljube.

10. Nekega dne je šel po lyonskem predmestju La Guillotère mimo dvorane, imenovane Prado, ki je bila na zelo slabem glasu. Zlasti ponoči se je vsak pošten človek rajši izognil tistega kraja. Pa je zagledal na steni nabit listek z napisom, da se dvorana proda ali da v najem. Precej mu je padlo v glavo, kako primerna bi bila ta stavba za njegove namene. Treba najprej kardinalu razložiti te načrte. Ta je bil za stvar takoj zavzet. Težje je šlo pri župniku, pri katerem je iskal dovoljenja, da bi smel v dvorani postaviti tudi kapelico. Župnik mu je spočetka ugovarjal, da bo pri tem trpelo redno dušno pastirstvo, ko je zadnja leta bilo odprtih že toliko kapel in kapelic. Končno pa se je vdal. Pa kdo bo plačal visoko najemnino? Letno 4000 frankov. Dobil je dobrega prijatelja-duhovnika, ki je bil iz bogate hiše, in ta je plačal najemnino za prvo leto. Tako je bila tudi z lastnikom sklenjena pogodba: Ch. vzame dvorano za deset let v najem in plačuje 4000 frankov letne najemnine.

Seveda je bilo treba marsikaj predelati in preurediti. Plesna dvorana naj postane hiša božja. Najprej je mislil na kapelico. Oltar je postavil tje, kjer je bil poprej prostor za orkester, ograja, ki je ločila plesalce od orkestra, je postala obhajilna miza. Na eni strani kapele so stanovali dečki, na drugi deklice. Polagoma so pričeli misliti tudi na šolo, kjer bi se ne učili le krščanskega nauka, ampak vsega drugega kot v državnih šolah.

11. Stanoval pa je še vedno v Cité. Šele potem, ko je bil 25. maja 1861 R. posvečen v duhovnika, se je preselil v Prado in tam ostal do svoje smrti. Sedaj je bil popolnoma prost. Živel je preprosto in skromno, kot je hotel sam. Pri vsem tem je imel plemenit namen, da bi vse, tudi preproste delavce, ki imajo do duhovnikov polno predsodkov, pridobil za Kristusa. »Med njimi bom živel,« — je govoril — »da bodo ti otroci videli od blizu, kaj je katoliški duhovnik. Če hočemo v teh časih delati dobro, je treba svet spraviti v začudenje.« In res so šli za njim. »Poglejte, — so govorili, — ta je eden izmed nas. Nič nima boljšega stanovanja kot mi, k njemu se ne bojimo iti.« Tako se je pričela lepa ustanova La Providence de Prado.

Kmalu je prišlo tudi dosti otrok, ki jih je pripravljaj na prvo sv. obhajilo. Bili so z vsem preskrbljeni, s hrano in stanovanjem, in vse brezplačno. Spočetka je vsega manjkalo, le dveh reči ne manjka nikoli: apetita in kruha, je večkrat šaljivo pripomnil. Začeli so prihajati tudi odrastli, ki jim je v večernih urah razlagal katekizem. Prihajali so taki, ki se poprej za cerkev in versko življenje sploh niso brigali.

Toda odkod vzeti take vsote denarja? Že vzdrževanje poslopja ni bila majhna stvar. In vse te ljudi prehraniti! Večkrat zvečer ni vedel, kako se bodo preživeli naslednji dan. Pa je zvečer pri večernem nagovoru spomnil poslušalce: Kruha nimamo, molimo, da bo Previdnost poskrbela za nas. In čudovito so bili radodarni ti reveži, ki niso sami dosti imeli. Vsega so nanесли, da so prehranili »očeta« in njegove otroke. Sami so večkrat stradali, da so le dali očetu, kolikor je rabil.

12. Toda Prado sedaj še ni bil njegova lastnina. Če plačuje tudi deset let najemnino, še vedno ne bo njegov. Začel je misliti na to, da bi ga kupil. Kupna cena je bila 70.000 frankov; 21. okt. je pogodbo podpisal in — čudno — v petih letih je bil poravnan ves dolg.

Včasih je bila stiska tako velika, da je sam šel med druge berače pred cerkvijo de la Charité ter je prosil vbogajme za revne otroke. Parkrat so ga celo kot prosjaka peljali na policijo, kjer je dokazal svojo požrtvovalno ljubezen.

In kakšni so bili pogoji za sprejem pod njegovo streho? »Otrok ne sme nič imeti, nič znati in pred ljudmi nič veljati.« Če ni bilo prostora za vse, ki so se priglasili, je vedno dal prednost tistim, ki so bili bolj zapuščeni. Kot omenjeno, so imeli vso oskrbo popolnoma brezplačno, še obleko jim je napravil. S tako požrtvovalno ljubeznijo, ki je iskala le Boga in duš — njegovo geslo je bilo: *Dieu et les âmes* — je priklenil mlada srca za vselej nase. In redno so ostali pri njem celih šest mesecev, le v izrednih slučajih je dovolil, zlasti pri starejših, da so ostali le par mesecev stalno v zavodu, preden jih je pustil k prvemu sv. obhajilu. Potem jih je odpustil, ker so že drugi trkali na njegova vrata. Toda preden so za stalno odšli izpred njegovih oči, jim je poskrbel primerne službe pri krščanskih mojstrih in trgovcih in tudi pozneje je bil z njimi v stalni zvezi. Velika večina je ostala zvesta Boгу, le majhen procent je krenil pozneje na slaba pota.

13. Nekateri so mu svetovali, ko je gmotno tako težko izhajal, naj bi otroci med prostim časom delali kaj takega, kar bi neslo, pa ni pustil. »Poglejte, kako so preskrbljeni otroci bogatinov; za nobeno reč jim ni treba skrbeti. Vsaj ta čas, ko so pri meni, naj bodo ti reveži brez vszih drugih skrbi.« Njegov poklic je bil poučevati katekizem. Kolikokrat je ponavljal: Evangelizare pauperibus misit me. Le katekizem in zopet katekizem, pa naj si bo pri odrastlih ali pri otrocih. Vse je pozorno poslušalo njegovo nazorno in prepričevalno besedo. In ker so bili tisti, ki so se pripravljali na prvo sv. obhajilo, redno ločeni celih šest mesecev od drugih, so resnično zelo veliko dobili za življenje.

Izmed cerkvenih pobožnosti je posebno poudarjal križev pot in vsak večer razen ob največjih praznikih ga je sam z ljudmi opravljal. Šel je od postaje do postaje in pri vsaki opravil glasno kratko meditacijo *ex plenitudine cordis*, kar je na ljudi napravilo globok vtis. Cerkvena liturgija mu je bila močno vzgojno sredstvo. Vsako cerkveno dobo je spretno porabil, da je v srca otrok in odrastlih vcepil ljubezen do Boğa in do Cerkve. O njegovem svetniškem življenju se je kmalu razneslo tudi preko mej lyonske škofije, in ljudje so hodili k njemu po svet kot k arskemu župniku.

14. V splošnem so ga sosedni duhovniki, ki so ga poznali, cenili. Bilo je tudi nekaj takih, ki so ga imeli za prenapeteža in so ga očitno tudi pred verniki prezirali. Tudi med ljudmi so se dobili taki, ki so mu očitali hinavščino, celo nemoralna dejanja in najhujše ekscese. Tako daleč je prišlo, da se je moral glede tega zagovarjati

pred svojim škofom, kjer je popolnoma izpričal svojo nedolžnost. Vendar je bil od tega časa naprej še bolj previden, da bi odvrnil od sebe tudi vsak še tako neopravičen sum. Potrpežljivo je prenašal vse te reči, saj je vedel, da je treba za vsako dobro stvar trpeti. Razen tega ga je večkrat zelo mučila tudi njegova bolehnost. Izpreči je moral za nekaj časa in oditi na oddih na deželo, da se je vsaj za silo popravil.

Dolgo časa je že gojil željo, da bi dobil kakega duhovnika v pomoč. Sam bi imel več poguma v težkih urah in delo bi si nekoliko razdelila. Imel je tudi ta načrt, da bi sam začel vzgajati duhovniški naraščaj v tem duhu, v katerem je živel sam, in ti bi potem kot svetni duhovniki-tretjeredniki bili po župnijah ter delali za Boga in za duše. »40.000 ima Francija duhovnikov — je govoril — in vendar kako vera gine. Ko bi imeli le osemdeset arskih župnikov, kako bi cvetelo versko življenje.« Prvi se mu je pridružil duhovnik P. Bernerd, in zelo mu je zrastel pogum.

15. Za laike, ki so pomagali pri njegovem delu, je sestavil posebna pravila, ki naj bi veljala izključno za hišo Prado. Na čelo je napisal besede sv. pisma: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam. Spodaj pa francoski izrek: Une once de charité vaut mieux cent livres de régles. Naročal je tam »bratom« in »sestram«, naj pravila točno drže, ker so potrebna za skupno življenje, a še bolj potrebna je ljubezen, ki daje mrtvi črki življenje. Vsak, kdor hoče delati v tej hiši — to je zahteval kot pogoj — mora biti v tretjem redu sv. Frančiška.

Proti koncu l. 1864. je odšel v Rim, da bi dobil tam od sv. očeta blagoslov za svoje delo. Prav tako si je v Rimu izprosil dovoljenje, da bi smel sprejemati vernike v tretji red. In sicer je šel h konventualcem, menda zato, ker ti niso imeli v Franciji samostanov in bi tako težje prišlo do kakega nesporazumljenja. Sv. oče je njegovo delo blagoslovil. Preden pa bi izdal formalno kakšno potrjenje, je treba, da dobi sporočila od škofov in da se uspehi njegovega prizadevanja pokažejo. Ch. je bil zelo vesel tega odgovora in s podvojeno skrbjo je šel na delo.

16. Vedno bolj je dozoreval v njem sklep, da mora začeti z mladimi dijaki, če hoče, da si bo vzgojil kaj duhovniškega naraščaja. Ustanovil je lastno šolo, kjer bi vzgajal prihodnje duhovnike čisto v duhu sv. Frančiška. To ni bilo nič izrednega, ker je v Lyonu samem bilo kakih 15 takih šol, kjer so dobri duhovniki pripravljali pobožne in nadarjene dečke za duhovniški stan, ko število malih semenišč še ni bilo zadostno. Pa spet nove težave: kje vzeti profesorje? Da bi vsaj enega imel, ki bi mu pomagal. Tudi bo treba misliti na novo hišo ali pa to znatno povečati. Za vse je previdnost božja poskrbela. V bližini Prado je kupil nekaj sveta s hišo, tisto je popravil in preuredil in tje so se preselile »sestre« z deklicami, da je bilo v Prado za njegovo šolo dosti prostora. Za profesorja pa se mu je ponudil dober duhovnik Jacquier, ki je bil sicer bolj bolehen, pa si je Ch. mislil: Infirma mundi elegit

Deus. Tako so se začele zanj nove skrbi in novo veselje. Dečkov je imel dosti na izbiri, ker je bila vsa oskrba popolnoma brezplačna.

17. V tistem času je bila ustanovljena nova župnija Moulin-à-Vent. Njemu so ponudili, naj bi jo začasno opravljal. Poaudbo je prav rad sprejel, četudi sam ni stalno stanoval v tistem kraju, pa je tam pustil drugega duhovnika, vzgojenega v njegovem duhu, le glavno vodstvo si je pridržal zase. Saj je bil prav to njegov namen, da bi njegovi duhovniki delali po župnijah, zlasti tistih, ki so ubožne. In ta je bila zelo siromašna. Za hrano so imeli to, kar so jim prinesli siromašni delavci, gospodinjstvo je prevzela »sestra« iz Prado. Vrat, ki so vodile v župnišče, sploh niso zapirali. Menda niti ključev imeli niso. Nič jim niso ukradli, ker ničesar imeli niso, še le prinesli so toliko, da so se za silo mogli preživljati. Ch. je kmalu napravil misijon in svoje gojence je razposlal v vsz družine po dva in dva, da bi se misijona tem bolj gotovo vsi udeležili. Uspehi niso izostali.

Ko je bila cerkev približno urejena, je začel misliti na šolo, najprej za deklice in potem za dečke, ki jih je poučeval dober katoliški laik.

18. Tudi razne čudovite reči se o njem pripovedujejo; gotovo pa je to, da je imel od škofijstva pravico izganjati iz obsedencev hudobne duhove. Sam piše, da skoraj ni minil mesec, da ne bi mu pripeljali enega ali več obsedencev. Z molitvijo in postom se je pripravljajl za tako opravilo. Ker je pri tem pešalo njegovo zdravje, so mu proti koncu njegovega življenja to pravico vzeli.

19. Zelo težak udarec ga je zadel v zadnjih letih njegovega življenja, ko je izvedel iz časopisov, da je v omenjeni župniji Moulin imenovan za definitivnega župnika doseđanji njegov pomočnik, ki je brez njegove vednosti njega popolnoma izpodrinil. Ni mu bilo težko radi tega, ker ni bil več župnik, ampak zato, ker se je vse tako skrivaj brez njegove vednosti spletlo; to ga je pa zelo bolelo. Pravi, da je bil to eden izmed največjih križev v življenju.

Gojenci njegove šole so rastle; niso sicer vsi ostali zvzsti, a vendar so l. 1873. štirje vstopili v veliko semenišče. Zadnje leto pred mašniškim posvečenjem so preživeli v Rimu in Ch. sam je šel tje ter poskrbel zanje, da so bili za sveti zakrament zadosti pripravljani. Tam je spisal tudi svojo lepo knjigo »Le Véritable Disciple«. Ko so bili posvečeni v duhovnike, mu je lyonski nadškof rad dovolil, da jih sme uporabiti za svoje namene za Prado.

20. Njegovo življenje je šlo h koncu. Ko je legel na bolniško posteljo, je venomer ponavljajl le eno: Cupio dissolvi et esse cum Christo. 2. oktobra 1879 je z besdami: Le ciel, le ciel! izdihnil svojo dušo.

Njegovo delo se nadaljuje. Kot takrat, se tudi še sedaj pripravlja kakih 160 otrok na leto v Prado na sv. obhajilo. Celih šest mesecev žive ločeni od sveta ter se vzgajajo po krščanskih načelih. Doslej je v tej hiši pristopilo že nad 8000 otrok k obhajilni mizi, ki bi bili drugače izgubljeni za čas in večnost. Iz njegove šole je

prišlo nad 200 duhovnikov — med njimi trije škofje —, ki delujejo deloma v dušnem pastirstvu doma, deloma v misijonih.

Chevrierjev proces za beatifikacijo je v polnem teku in se sme upati, da bo prav kmalu dosegel čast oltarja. C. Potočnik.

Nazadovanje porodov — znak kulturnega napredka?

1. »Daj mi otrok, sicer bom umrla.« Teh besed ni izpregovorila — žal — kaka moderna dama, temveč zelo znamenita žena stare zaveze, namreč soproga očaka Jakoba, Rahela, ker je videla, da ona ne rodi dece Jakobu, ko je imela njena sestra Lija mnogo otrok (Gen 30, 1). V stari zavezi je veljala namreč nerodovitnost žene kot neko prokletstvo ter se je vsaka soproga čutila nesrečno, če ni imela večjega potomstva.

2. Materinstvo je bilo vselej nekaj svetega; bilo bi zelo zgrešeno in človeka povsem nedostojno, ako bi gledali na materinstvo kot na zgolj fiziološki pojav in ga hoteli podrediti le utilitarističnemu računanju, kakor presoja kmet njivo, računajoč, kaj bo več neslo, če nanjo poseje žito ali posadi krompir.

Otroci niso le sad spolnega akta, temveč sad zakonske ljubezni in znamenje nebeškega blagoslova.

Ko obeta Mozes plačilo, ki ga bo Bog dal onim, kateri bodo spoštovali njegov zakon, omenja na prvem mestu telesni sad, rekoč: »Abundare te faciet Dominus omnibus bonis, fructu uteri tui etc.« (Deut. 28, 11). Zato ni čudno, ako čitamo v stari zavezi sledečo zakonsko čestitko: »Da bi videli svoje otroke in otroke vaših otrok do tretjega in četrtega rodu in vaše seme bodi blagoslovljeno od Boga Izraelovega« (Tob. 9, 11). Psalmist blagruje pravičnega, ki se boji Gospoda, ter mu obeta kot plačilo: »Tvoja žena je kakor rodovitna trta v notranjosti tvoje hiše, tvoji otroci kakor oljčine mladike okrog tvoje mize« (Ps. 127, 3).

3. Zato nas v današnji suhoparni dobi, ki pozna tako malo resničnega idealizma, iskreno veseli, da se od mnogih strani pojavlja večje zanimanje za materinstvo in da se je začela poudarjati na tako zvanih materinskih dnevih čast matere. Materinski dan nam dokazuje, da tudi moderni človek ni izgubil vseh stikov z ideali in da je še zmožen višjega poleta. Toda vprav, ko se človek tolaži s tem pojavom, občuti kot mrzel poliv gotove moderne publikacije, v katerih se govori o otroku ravno tako brezsrčno, kakor če bi govorili o plevelu na polju. Dr. Schechner je v češki »Přítomnosti« objavil članek, v katerem ne trdi nič manj, nego da je *nazadovanje porodov znak kulturnega napredka!* Ta članek je po reviji »Življenje in svet« (1927, 425) zašel tudi med slovensko publiko. Njegova misel je: *čim višja je kulturna stopnja, tem nižje je število porodov.* On smatra za napredek, da vsi narodi prehajajo od zapravljivega prirastka (otrok) k štedljivemu; obenem očita katoliški duhovščini, ker le-ta obsoja številčno nazadovanje porodov kot znak razuzdanosti, nemorale in propadanja. Čudi se, če

oznanja duhovščina neomejeno materinstvo in očetovstvo zakoncev in če označuje omejevanje števila otrok za propalost (str. 426).

4. Mi duhovniki moramo biti dr. Schechnerju — hvaležni ne za ideje, ki jih širi, temveč za spričevalo, ki ga je izstavil katoliški duhovščini. S svojim očitkom je dr. Schechner namreč dokazal, da vrši katoliška duhovščina nasproti katoliškim zakoncem svojo dolžnost, ako jih opozarja, da morajo vršiti zakonski akt v onem smislu, v katerem je bil blagoslovljen, ko je Stvarnik postavil v zemeljskem raju zakon: *Crescite et multiplicamini*. Ta blagoslov je podelil Bog, kakor Avgustin izrečno pripominja, da bi pokazal, kako spada množitev človeškega rodu ne med kazni za greh, marveč k slavi zakona: »Ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii non ad poenam pertinere peccati (Aug. de civ. Dei XV, 21. PL 41, 428).

5. Da je množitev človeškega rodu naloga zakona, nam dokazuje tudi krasen pouk, ki ga daje že v stari zavezi Rafael mlademu Tobiji: »Vzel boš devico v strahu Gospodovem, in sicer bolj iz ljubezni do otrok kot iz poželjivosti, da boš zadobil v Abrahmovem semenu blagoslov v otrocih« (Tob. 6, 22).

Mladi Tobija je tudi res upošteval ta pouk ter molil pred izvršitvijo zakona takole: »In zdaj, o Gospod, Ti veš, da ne jemljem svoje sestre v zakon iz pohotnosti (*luxuriae causa*), temveč samo iz ljubezni do potomstva, v katerem naj bi se slavilo tvoje ime v veke vekov« (Tob. 8, 9).

6. Zelo zanimivo je, da so v stari zavezi povodom poroke želeli nevesti, da bi imela mnogo otrok. Ko je Rebeka zapuščala svoj dom, so ji klicali: »Ti si naša sestra, rasti v tisoč tisočev in naj tvoj zarod zasede vrata svojih sovražnikov« (Gen. 24, 60). Slično željo so izgovorili Betlehemit, ko je Boz vzel Ruto: »Naj Bog stori to ženo, ki vstopa v tvojo hišo, kakor Rahelo in Lijo, ki sta zidali hišo Izraelovo« (Rut 4, 11).

7. Po bibličnem nauku je torej prvi in glavni namen zakonskega življenja množitev človeškega rodu. Manihejci so imeli zakon za nekaj nepopolnega, ker jim je bila materija (vsaj in *theoria*) zla in dosledno tudi materialna uporaba zakona nečastna. Proti njim zatrjuje Avgustin, da je zakon časti vreden, *nuptiae honorabiles*, ako jih zakonska uporabljata *intentione propaginis* (Aug. op. imperf. c. Julian VI, 23. PL 44, 1557), kajti sad zakona so ljudje: *fructus quippe nuptiarum homines sunt* (Aug. de nupt. et concup. II, 11. PL 44, 442). Pri zakonskih tedaj po Avgustinu *concubitus* ni grešnost, temveč dolžnost; seveda, ako se vrši zaradi množitve rodu: *concubitus causa propagandi non vitium sed officium est* (Aug. contra Secundin. Manich. c. 22. PL 42, 598), znak strastvenosti pa je, »si semen extrema coeundi voluptate fundatur, nec sequatur conceptus aut partus (Aug. de nupt. et concup. II, 19. PL 44, 447). Tako zlorabo žene smatra Avgustin kot nezakonito in grdo stvar, kakršno je uganjal Onan, zaradi česar ga je Bog udaril; k temu dodaje: *propropagatio itaque filiorum*,

ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum (Aug. de conj. adult. II, 12. PL 40, 479).

8. Množitev rodu prihaja od Boga. So sicer, pravi Avgustin, tudi druge množitve, najlepša pa je množitev otrok, čeprav jo nekateri skopi ljudje občutijo kot težavo: ista plane multiplicatio (ex nuptiis) fructuosa est et non venit nisi de benedictione Domini... multae sunt terrenae multiplicationes, felicior autem filiorum: quamquam hominibus avaris etiam ipsa fecunditas molesta est (Aug. enarr. in ps. 137 n. 8. PL 37, 1778).

9. Glede onih, ki ovirajo namen zakona (»libidinis causa propagationi prolis obsistitur«) pravi, da niso zakonski, čeprav se tako imenujejo, temveč da zlorablajo častno ime, da bi pokrili svojo grdobno: quamvis vocentur, conjuges non sunt, nec ullam nuptiarum retinent veritatem, sed honestum nomen velandae turpitudini obtendunt (Aug. de nupt. et conc. c. 15 n. 17. PL 44, 423).

10. One zakonske, ki se pritožujejo, da je materinstvo združeno z bolečinami, opozarja, da bolečine ne izhajajo iz materinstva kot takega, temveč iz greha, dočim izvira plodovitost žene iz božjega blagoslova. Etsi enim facta est aerumosa foecunditas, iniquitas, non foecunditas hoc fecit: aerumna quippe parientis ex iniquitate hominis, foecunditas ex Dei benedictione descendit (Aug. op. impf. c. Julian. VI, 25. PL 44, 1560).

11. Protinaravna uporaba zakona, ki preprečuje, da bi nastal pod materinskim srcem novi človek, je greh proti osebnemu dostojanstvu zakonskih in greh proti človeškemu rodu.

12. Med takimi zakonskimi preneha medsebojno spoštovanje in ljubezen, ki je vprav v tem stanu potrebna. Mož, hoteč zadostiti zgolj svoji strasti, postane egoističen, da, naravnost brutalen; žena se čuti onečašчено, ker vidi, da jo mož ne smatra več za predmet ljubezni, temveč za sredstvo, da zadosti svoji strasti.

13. Fatalno je tako počenje tudi pod vidikom narodnega obstanka. Iz takih zakonov izvira družina, ki jo imenuje Muckermann prav primerno »die unnatürliche Zwergfamilie«. Taka družina vodi že po svojih številkah k propadu naroda. Res je, da najdemo take »Zwergfamilien« prav pri narodih, ki veljajo za kulturne, toda bilo bi zelo napančo misliti, da je ravno »Zwergfamilie« znak kulture. Saj najdemo pri takih narodih tudi prostitucijo, perversitete, obscene spise, abortus, oderuštvo itd. in vendarle ne bo nihče trdil, da so vprav ti pojavi znamenje kulture in napredka.

14. Vprav glede družine vidimo, da so narodni sociologi v velikih skrbih glede bodočnosti naroda, kajti naroda ne bo, če ne bodo rodile matere otrok. Značilno je, da na Francoskem odlikujejo in podpirajo one matere, ki imajo več otrok; in na čelu Francije ne stojte menda katoliški duhovniki, marveč ljudje, ki so drugega nazarja, so pa kljub temu ohranili toliko pameti, da uvidevajo, da brez otrok ni naroda. To dejstvo nam je dr. Schechner, žal, zamolčal.

15. Sicer pa ni nikakor res, da bi edinec v družini bolje uspeval nego otroci v velikih družinah. Edinca navadno ne vzgajajo,

temveč razvajajo. Ekonomsko se mu bo godilo v mladosti res mnogo-krat bolje nego kakemu sošolcu, ki ima celo vrsto bratov in sestic, toda uspehi se kažejo v prav nasprotnem razmerju. Taki ljudje za narod store bore malo, ker niso bili prisiljeni, da bi se moralno utrdili, in ker se niso naučili trpeti in se boriti. Življenje nam dokazuje, da so vprav najboljši kulturni delavci izšli iz revnih razmer ter velikih družin, ko ostanejo t. zv. boljše družine le prevečkrat sterilne, ne samo po številu otrok, temveč tudi po delu na kulturnem polju.

16. Cerkveni pisatelji so smatrali veliko število otrok kot blagoslov: *justis multitudo liberorum pro benedictione promittitur, propheta dicente: qui minimus est, erit in millia* (Hier. ep. 10, n. 12, PL 22, 824). Otroci so jim plačilo za zakon: *libera praemia nuptiarum* (Ambros. in Luc. X, 22. PL 15, 1809). Zakon je brezdvomno združen z velikimi težavami. Toda vprav za te težave mu nudi Bog v otrocih mnogo tolažbe in nadomestilo za one udobnosti, ki bi mu jih nudil samski stan. V otrocih vidijo starši odsvit in nadaljevanje svoje individualnosti. Čim več otrok, tembolj pestro sliko svoje lastne osebnosti vidijo starši pred seboj ter črpajo vprav iz te razlike najbolj raznolično veselje. Sv. Ambrozij poudarja, kako tolažilno je za starše ob smrtni uri, ako jim ne zatisne oči tuja roka, temveč roka lastnega otroka (Ambr. de Joseph Patr. c. 14 n. 83. PL 14, 671).

Otroci so pač krona staršev: Sinovi sinov so starim krona (Prov. 17, 6). Očetovstvo in materinstvo pomenita delež pri božji vsemogočnosti. Ni brez pomena, ako ima latinski jezik za delovanje božje besede *create*, za delovanje staršev pa sorodno besedo *procreate*.

17. Zato pa morajo starši biti Bogu hvaležni, da jim je dal otrok, ker s tem sodelujejo pri načrtih božje previdnosti. Sveti Ambrozij lepo opominja starše: »Admonentur etiam parentes gratias agere non minus pro ortu quam pro meritis filiorum; non enim mediocre est munus Dei, dare liberos propagatores generis, successionis heredes. Lege Jacob duodecim filiorum generatione gaudere. Abrahæ filius datur, Zacharias exauditur. Divinum igitur munus fecunditas est parentis. Agant itaque patres gratias, quia generaverunt: filii quia generati sunt: matres, quia conjugii praemiis honorantur; stipendia enim militae suae filii sunt. Vernet in Dei laudem terra, quia colitur: mundus, quia cognoscitur; Ecclesia, quia devotae numero plebis augetur. (Ambros. in Luc. I, 30. PL 15, 1546.)

18. Pod temi vidiki je povsem umevno, če cerkev nastopa z neizprosno doslednostjo proti onim strujam, ki hočejo preprečiti smoter zakona, ki ga hoče Bog. Razni izgovori, ki jih navajajo v interesu »napredka«, »higijene«, »evolucije«, »ekonomije« itd. so prazni; cerkev se ne bo mogla nikoli sprijazniti z nobenim sistemom, ki ovira naravni smoter zakona, naj se imenuje malthuzianizem, neomalthuzianizem ali kakorkoli (prim. L. Ehrlich: Ein angeblihes Kompromiss der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus v »Linzer Quartalschrift« 70 [1917] 498—510 in njegovo

razpravo: Neomalthuzianizem in veliki pomor XX. stoletja v »Času« 8 [1914] 32 nsl.).

19. Stari paganizem je bil v tem oziru resnejši nego neopaganizem; Rimljani ob koncu republike ter ob začetku imperija gotovo niso bili preveč pobožni; vendarle kljub moralni dekadenci so ohranili ljudje, ki so stali na krmilu države, potrebno mero politične treznosti, da so smatrali pomanjkanje otrok kot nečastno in so skušali priti s pozitivnimi postavami temu zlu v okom, navajajoč zakonske k učinkoviti uporabi matrimonialne pravice: erat enim *deforme liberos non habere*, quod etiam legum civilium fuit auctoritate multatum, pravi Ambrozij (in Luc. III, 18. PL 15, 1596).

20. Nataliteta je pač prava moč vsake države; saj vemo, da vsaka država skrbno zasleduje, ne samo koliko žita producira njen sosed (s katerim se kajpada nahaja v najprisrčnejših diplomatskih odnošajih), koliko kanonov fabricira, temveč in prav posebno, koliko otrok prokreira.

Veliko število otrok je in ostane ponos vsake dežele in znamenje, da je kvarne struje sodobne kulture niso še inficirale; ako tako zvani »boljši« krogi ne prokreirajo, niso s tem dokazali svoje višje kulture, temveč svoj strah pred družinskimi skrbmi in s tem svojo moralno ničvrednost, kar jim je pred vsem svetom zabrusil v obraz Mussolini v svojem znanem govoru z dne 26. maja 1927, ko navaja med razlogi neplodnosti: la infinita vigliaccheria morale delle classi cosiddette superiori della società (Corriere della Sera 27. maja 1927, n. 125).

Kakor znano, je Mussolini že uvedel davek na samce in v zadnjem govoru namigava, da bi znalo priti tudi do obdačenja neplodnih zakonov: forse in un lontano domani potrebbe far seguito la tassa sui matrimoni infecundi (ibid.).

Je res značilno, da državnik, ki je zavzet za bodočnost svoje domovine (čeprav njegova koncepcija o državi nikakor ni katoliška), govori tako jasno o neomalthuzianizmu.

21. Neomalthuzianizem so širili in širijo posebno na Francoskem. Stavek, s katerim operira dr. Schechner, ni prav nič originalen, temveč ga najdemo naravnost dobesedno v »Revue de l'Enseignement« z dne 17. maja 1908: »car c'est une loi qu'un peuple a d'autant moins d'enfants que sa civilisation est plus avancée.« (Citira Castillon v »Etudes« 178 [1924] 398 v zanimivem članku La »grande pitié« de la nation française). Rezultat takega nauka pa se kaže v rapidnem propadanju francoskega naroda. Castillon nam podaje statistični pregled, kako je raslo število ljudstva od leta 1875. do leta 1913. v Franciji, v Nemčiji, v Italiji in Britaniji. Leta 1875. je štela Francija 36,906.000, leta 1913. 39,771.000 duš. Nje veliki tekmeec, Nemčija, je od 42,727.000 prebivalcev l. 1875. narasla do l. 1913. na 66,146.000. Te številke povedo dosti.

22. Ne samo umevno, temveč naravnost hvalevredno je torej, ako državniki skušajo dvigniti nataliteto v svojem narodu. Narod brez otrok je narod brez bodočnosti! Mi pozdrav-

ljamo tudi pozitivne zakone, ki zahtevajo večjo plodovitost zakonskih zvez in podpirajo matere z več otroki. Ne moremo pa zamolčati, da dvomimo, ali bodo ti juridični predpisi res dosegli to, kar nameravajo njih avtorji.

23. Proti moralni dekadenci ne zadostujejo namreč samo pozitivni državni predpisi, katerim nikakor ne odrekamo resnosti, temveč je potrebna moralna preroditev, temelječa na prepričanju, da smo za svoja dejanja odgovorni pred Bogom. Moderni človek se mora privaditi najprej nekemu samozatajevanju! Odreči se mora že iz vzgojnih razlogov raznim kapricam, ki zahtevajo mnogo denarja in nudijo končno malo užitka (kinematograf, tobak, razna narkotična sredstva, velik del umetnostnih proizvodov, moda itd.). Zakonski morajo priti do prepričanja, da je zanje njih potomstvo najlepši užitek in da svet ne more nuditi lepšega veselja nego družinsko veselje; dalje, da tudi z ekonomskega stališča veliko število otrok ni nikako zlo, temveč dobrina v pravem zmislu besede; kajti »veliko število otrok še ni uničilo prav nobene družine, ako je bila družina poštena, bogaboječa, delavna in skromna. Otroci so glavni, ki nosi prav kmalu izdatne obresti, posebno danes, ko so posli tako dragi« (Ehrlich v »Času« 8 [1914], 182).

24. Država pa naj s svoje strani ne priporoča samo in zahteva plodovitost zakonov, temveč naj nudi tudi potrebne predpogoje za take zakone (stanovanjska možnost, zadostna mezda). Nupturijentom, ki niso ekonomsko učvrščeni ali pa ki niso zadostno zdravi, se zakon ne more priporočati. Dokler niso njih razmere take, da bi mogli živeti in matrimonio res po krščanskih načelih, morajo biti z držni; držnost pa ne samo da ni škodljiva, temveč še povzdiguje duha! Dokler pa bo vlekla gotova literatura svoje čitatelje v moralne nižine ter slikala močvirje kot nekaj idealnega, dotlej ne moremo pričakovati zdravejšega rodu. Država zahteva sicer evgeniko, in to je prav; toda evgenika zahteva etiko, in etika zahteva, da smatrajo starši svoje otroke ne kot balast, temveč kot dar božji!

Josip Ujčič.

„Moška“ in „ženska“ morala?

1. Naslednje vrstice nimajo namena, razpravljati o socialnem položaju žene, temveč hočejo na kratko pojasniti znano vprašanje: ali velja res za moškega in žensko ista morala? To vprašanje potrebuje tembolj nekoliko pojasnila, ker ženski kongresi v zadnjih časih vedno postavljajo postulat, da naj velja za oba spola ista morala, kot da je to nekaj novega, neka pridobitev modernega napredka.

2. Če bi smeli soditi po raznih zgodovinskih dejstvih pri tem ali onem narodu, bi se res dozdevalo, da so veljali za žensko drugi etični nazori kakor za moškega. Skoro povsod najdemo namreč pojav, da so smatrali moške marsikaj kot dovoljeno moškim, kar so obsojali pri ženskah, in kar ni nič manj žalostno, da ženske same pri moških odobravajo ali vsaj tolerirajo čine, ki jih pri svojem spolu obsojajo.

3. Vprašanje o dvojni morali je kajpada ozko zvezano z vprašanjem o naravi subjekta. Ako je namreč ženska »manj« človek nego moški, potem je jasno, da ji smemo staviti manjše moralne postulate, in ako je moški res inteligentnejši in trdnejši, je njegova moralna odgovornost večja nego pri ženski. Kakor povsod velja tudi tukaj: *agere sequitur esse*.

4. Za nas to vprašanje ni zgolj teoretično, saj je že Aristotel učil, da je žena le moški, ki je nekako »ušel« naravi: *femina est mas occasionatus* (De gener. animal. I. 2, c. 3).

Naravnost mikavno pa je, kar pripoveduje Gregor Turonski v svojem poročilu o sinodi v Máconu. Tam je neki škof trdil, da se žena ne more imenovati človek: *dicebat mulierem hominem non posse vocitari* (Hist. Francor. I. 8, c. 19; PL 71, 462). Seveda so mu zbrani škofje pojasnili, da je njegovo mnenje krivo, na kar se je pomiril. Niso se pa pomirili izvestni pisatelji, ki trde še danes, da je koncil v Máconu »definiral«, da žena ni človek.

5. Da so ženo smatrali v starih časih za neko nižje bitje, nam dokazuje zgodovina. V Orientu je bila praktično brezpravna, v Grčiji nekako pod kuratelo, v Rimu je bila v starih časih bolj v časteh, juridično pa povsem pod oblastjo moža (in manu mancipioque mariti), kar je v poznejšem času rodilo kot reakcijo hudo emancipacijo žene. — Ta emancipacija je privedla do skrajnih izrastkov, ki so dajali satirikom dobro došlo tvarino, da so mogli zabavljati čez »moderne dame«: *nil non permittit mulier sibi, turpe putat nil* (Juvenal, Sat. 6, v. 457).

Zakon je stal sicer pod zaščito države, toda država ga je smatrala le kot zvezo, sklenjeno v interesu države, da bi namreč žena rodila državljane. Zakon je bil torej bolj državna nego etična nujnost.

6. Novo in dosledno naziranje o ženi in njeni moralni dolžnosti najdemo v katoliški teologiji. Pravim izrečno: teologiji, katere pa nikakor ne istovetujem z vsakim popularnim spisom, še manj pa z raznimi naziranj v posameznih pobožnih in nepobožnih krogih krščanske družbe.

Za teologa je merodajna biblična resnica, da je človek, žena ali moš, ustvarjen kot podoba božja. Božja podobnost pa je v duši, nikakor ne v telesu; telo lahko imenujemo »sled« božje lepote, podobnost z najvišjim Duhom pa moramo iskati le v ustvarjenem duhu, torej v angelu ali v človeški duši.

7. Cerkveni očetje izrečno poudarjajo, da je tudi žena prav tako kakor moš ustvarjena po božji podobi, da imata oba isto čast, iste kreposti, iste boje, isto sodbo: *Mulier perinde atque vir ad imaginem Dei facta est. Eundem honorem habent ambae naturae* (ὁμοίως ὁμοτίμοι αἱ φύσεις), pares virtutes, eadem certamina, idem iudicium (Gregor. Nyss. in »Faciamus hominem« or. 1; PG 44, 275). Slično naglaša t. zv. Ambrosiaster, da je žena istonaravna z moškim: *Mulier consubstantialis viro* (in Eph.; PL 17, 398).

8. To je povsem umevno, zakaj duša kot netvarno bitje nima spola: *anima sexum non habet* (Ambros. de virgin. c. 15, 93; PL 16, 290; slično Hieron. ep. 100 n. 22; PL 22, 823). Ista duša, ki oživilja telo, je nositeljica svetosti in preroditve v Kristusu. Ta preroditev se vrši v notranjosti, kjer ni spola. *Quia in interiore homine, ubi renovamur in novitate mentis nostrae* (2 Cor. 4, 16) *nullus sexus hujusmodi est* (Aug. de op. monach. n. 40; PL 40, 579).

Če bi ženska ne bila božja podoba, bi se tudi ne mogla preroditi v Kristusu. Kdo naj kaj takega trdi? *Quis hoc dixerit?* vprašuje sv. Avgustin (ibid.; PL 40, 580).

9. Zdaj bomo tudi razumeli, kar pravi sv. Pavel, da v Kristusu ni ne moškega ne ženske: *non est masculus neque femina* (Gal. 3, 28). To pomeni, da sta oba spola posvečena po Kristusu in oba poklicana k duhovnemu življenju v Kristusu. Oba spola se nahajata na istem bojišču, oba tvorita eno Kristusovo armado: *commune siquidem est stadium; non propter sexus diversitatem divisus est Christi exercitus, sed unus est coetus* (Chrys. in s. Balaam. M. n. 4 PG 50, 681).

10. Če je človek, bodisi moški ali ženska, podoba božja, je njegova največja čast in dolžnost, posnemati svojega Stvarnika. *Quid tam aequum quidque tam dignum est, quam ut creatura ad imaginem et similitudinem Dei condita suum imitetur auctorem?* (Leo M., sermo s. 92, c. 1; PL 54, 454).

Ker je Stvarnik duh, ga more človek posnemati le z duhovnimi dejji, s spoznanjem in hotenjem. Te duhovne funkcije pa so podvržene pri moškem in ženski istim etičnim zakonom, zakaj, kakor rečeno, duša je nespolna. Etično je pri obeh to, kar izhaja iz premissljene volje. Ibi censetur qualitas actionis, ubi invenitur initium voluntatis (Leo M. sermo 94; PL 54, 458). — Ne greši torej, pravi Krizostom, ne oko ne kak drug ud telesa, temveč zli namen duha: *οὐτε ὀφθαλμὸς οὐτε τι ἄλλο μέλος αἴτιον, ἀλλὰ ἡ πονηρὰ προαίρεσις μόνον* (Chrys. in Gal. 5, 3; PG 61, 668).

Saj je po nauku sv. Gregorja vprav to prednost Nove Zaveze, da se ne ozira toliko na zunanost deja, temveč presoja njegovo notranjo vrednost: in novo Testamento non tam quod exterius agitur, quam id quod interius cogitatur sollicita intentione attenditur (Gregor. M. ep. 64; PL 77, 1195).

Te misli se držijo cerkveni očetje tako dosledno, da jim tudi devištvo kot zgolj fizičen pojav ni nobena vrednota, ako ni združeno z integriteto duha. *Nihil prodest incorruptio carnis, ubi non est integritas mentis* (Isid. H., Sent. l. 2, c. 40, n. 8; PL 83, 644). *Animus est enim, qui aut sanctificat aut polluit corpus. Quid enim prodest corpus mundum habere, et animam pollutam?* (Ps.-Ambr. in 1 Cor.; PL 17, 224).

Čistost je pač toliko vredna, v kolikor izvira iz duha, v kolikor izhaja iz svobodne volje: *non constat pudicitiae ratio, si animus incestus sit* (Lactant. de vero cultu l. 6, c. 23; PL 6, 721); ideo pudicitia in homine laudatur, quia non naturalis est, sed voluntaria (o. c. l. 6, c. 23; PL 6, 719).

11. Iz tega sledi, da ne kaže iskati druge morale za moške in druge za ženske, kajti *moralnost dejanja izhaja iz duha in ni znabiti kak fiziologičen pojav*. Krizostom uči, da je moralna odporna sila v obeh spolih enaka. Oba se morata boriti proti hudobnemu duhu in moč teme; za take boje jim ni spol nikoli v oviro: »non enim corporis natura, sed animi proposito hujusmodi proelia decernuntur« (Chrys. in Mat. hom. 8, n. 4; PG 57, 87), ter dodaje, da so v tem boju ženske često dosegle večje zmage nego moški. Moškim očita, da v zadevah, ki se tičejo sveta (vojske, borbe), nadkriljujejo ženske, dočim v religioznih stvareh kažejo ženske večji polet: in spiritualibus autem certaminibus (feminae) plus quam nos ferunt et majora rapiunt praemia et volant altius tamquam quaedam aquilae (Chrys. hom 13 in Eph.; PG 62, 99).

12. Očetom je jasno, da ni druge morale za ženske in druge za moške; poudarjajo, da je Bog dal iste zakone moškemu in ženski: eadem (Deus) leges et viris et mulieribus profert, propterea quod corporis figura, non anima differunt (Theodor. Cyr. sermo 5 de Nat. hom.; PG 83, 943).

13. Res je, da človeški zakoni in družabna naziranja mnogokrat zahtevajo od ženske kreposti, ki jih pri moškem ne zahtevajo tako strogo, zlasti pa se kaže ta neenakost, ko gre za presojanje kakega prestopka v spolnem oziru. Da so zakoni tozadevno enostransko usmerjeni proti ženi, prihaja od tod, da so zakone sestavili možje, ki so, kakor piše sv. Avgustin, smatrali, da je njih prednost pred ženami v tem, da jim ni treba biti enakim v čistosti: qui propterea se feminis superiores arbitrantur, ne pudicitia pares esse dignentur (Aug. de conj. adult. l. 2, n. 21; PL 40, 486). Radi tega so sebi pridržali marsikako »pravico«, ki jim je teologija ne more nikakor priznati. To dejstvo omenja in obsoja tudi največji grški ekseget Theodoret: Humanae enim leges mulieribus quidem castas esse praecipunt, et si contra legem faciunt, in eas animadverunt; sed a viris non eandem castitatem exigunt. Cum enim viri essent, qui leges tulerunt, aequalitatem non curarunt, sed sibi veniam dederunt; divinus autem Apostolus... viris primum legem statuit, ut casti sint (Theod. Cyr. in 1 Cor. c. 7; PG 82, 271).

14. Na zapadu glasno poudarja sv. Hijeronim, da kristjani ne priznavajo dvojne morale kakor pogani, kateri dovoljujejo moškim nesramnost v zloglasnih hišah in s služkinjami, ter naglaša, da velja pri nas kristjanih načelo: kar ni dovoljeno ženski, je enako zabranjeno moškemu: apud nos, quod non licet feminis, aequè non licet viris (Hier. ep. 77 ad Oceanum; PL 22, 691).

15. Slično se pritožuje Avgustin, da zahtevamo sicer od ženske, naj varuje čistost, da je pa moški ne drže in da prav v tem hočejo pokazati svojo »možatost«. Kakor da so zaradi tega »močnejši spol«, da ga sovražnik prej podjarmi: servant feminae castitatem, quam viri servare nolunt, et in eo quod non servant, se viros videri volunt; quasi propterea sit fortior sexu, ut eum facilius subjuget inimicus (Aug. sermo 132, n. 2; PL 38, 735).

Povsem dosledno zahteva Avgustin, naj se že **pred** ženitvijo zahteva enako poštenje od obeh strani; v tem so silno poučne njegove lapidarne besede: *Intactam quaeris, intactus esto. Puram quaeris, noli esse impurus* (l. c.; PL 38, 736).

16. Če velja to načelo pred poroko, velja kajpada nič manj v zakonu. Zakrament zakona veže namreč oba dela v moralno enoto, kjer imata glede zvestobe in spolnega občejanja oba dela enake dolžnosti in pravice. Naj prelomi zakon ta ali oni del, *adulterium* je vedno enako obsodbe vreden. To poudarja že Laktancij: *Divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari jure conjungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis distraxerit* (Lact. de vero cultu l. 6, c. 23; PL 6, 719).

Zakonodaja je res večkrat favorizirala moške. Tako se pritožuje Bazilij, da če greši poročen mož s kako (samsko) žensko osebo, zapade kazni zaradi nečistosti, žal pa ne radi zakonolomstva: *canonem non habemus, qui cum adulterii crimini subjiat, si in solutam a matrimonio peccatum commissum sit* (Basil. ep. 199 c. 21; PG 32, 722); če pa žena greši, zapade kazni za adulterij! Ako se vprašamo, kako naj to logično razlagamo, moramo odgovoriti z istim Bazilijem: *horum quidem ratio non facilis, sed consuetudo sic invaluit* (ibid.). To ni merodajen razlog, temveč »običajno« naziranje.

17. Krizostom se kot ognjevit govornik in dosleden moralni teolog ni prav nič oziral na to »običajno« naziranje, temveč trdi, da je treba oba dela enako kaznovati, ko gre za prestopak zakonske čistosti: *ubi vero castitatis tempus est ac pudicitiae, nihil amplius habet vir, sed pari ratione cum illa plectitur, si leges conjugii violaverit, ac merito sane* (Chrys. in »propter fornicationem« n. 4; PG 51, 214).

18. Krizostomov nauk ima svojo podlago v sv. pismu, kjer uči sv. Pavel, da sta glede zakonskega debita oba dela enako prava. Žena nima oblasti nad svojim telesom, temveč mož; tako tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, temveč žena; iz tega nauka sledi etična obveznost: *uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro* (1 Cor 7, 3). Te besede jasno dokazujejo, da sta glede debita oba dela paritetna: *quantum ad hoc ad paria judicantur* (S. Thomas in h. l.). Kdor bi hotel postaviti v tem vprašanju ženo na inferiorno stopnjo, bi dokazal, da ni doumel besed sv. Pavla. Posebno zagovarja ženine zakonske pravice sv. Avgustin, ko izvaja vprav iz omenjenega citata: *parem esse formam in hac causa viri atque mulieris* (August. de conj. adult. l. 1. n. 8; PL 40, 456).

Praktično sledi iz tega, da ima mož in hac causa nasproti ženi prav toliko dolžnosti, kolikor ima do nje pravic, in da ji je dolžan slično pokorščino, kakor navadno uče, da jo dolguje žena možu.

Codex pravi tako jasno: »*Utrique conjugii ab ipso matrimonii initio aequum jus et officium est quod attinet ad actus proprios conjugalis vitae*« (Can. 1111).

19. Za moralista je torej nedvomno, da veljajo za oba spola bodisi v zakonskem življenju bodisi izven zakona iste moralne

zapovedi. Dekalog je vendar proglašen za vse ljudi, in tudi cerkvene zapovedi ne razlikujejo spolov, temveč nalažajo vsem vernikom enake dolžnosti (sv. maša, velikonočno obhajilo, postne zapovedi, zabrana slabih knjig itd.). Saj je krepost primerna in potrebna o bema spoloma, greh pa je pri obeh graje vreden.

Krščanska vera dosledno obsoja grehe, n. pr. adulterium, enako pri obeh spolih: *Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat*, piše papež Inocent tolozanskemu škofu Eksuperiju (Cod. Can. Eccl. et Const. c. 21; PL 56, 500).

20. Toda isti papež nam poroča istotam, da prihajajo tožbe radi prešestva večkrat proti ženam nego proti moškim, čeprav grz pri obeh za isti delikt. Inocent razlaga ta pojav s tem, da je proti moškemu težje nastopiti dokaz resnice in je vsled tega postopanje proti njemu večkrat ustavljeno: »*probatione cessante vindictae ratio conquiescit*«.

21. Kakor že omenjeno je forenzično pravo dejanski kaznovalo žensko prešestnico strožje nego moškega prešestnika: *super illam et diligentia viri et terror legum* (Aug. sermo 9 n. 12; PL 38, 84). Moški so se pač izgovarjali, »da so moški« in da se ne morejo kaznovati kakor žene, ker bi bilo to proti — moškemu dostojanstvu: *sed nos viri sumus! An vero sexus nostri dignitas hanc sustinebit injuriam, ut cum cum aliis feminis praeter nostras uxores si quid admittimus, in luendis poenis mulieribus comparemur?* (Aug. de conj. adult. 1. 2, c. 8; PL 40, 475.) Ali niso bili moški za časa Avgustina res »moderni«?

Nekateri, ki so bili za eno stopnjo manj moderni, so se opravičevali, da ne gredo k tujim ženam, temveč le k svoji — služkinji; take-le vpraša duhoviti Avgustin: hočeš da reče tudi tvoja žena tebi: saj ne grem k tujemu možu, grem le k svojemu hlapcu? (Aug. sermo 9 n. 11; PL 38, 83.)

V rimskem pravu je kakor znano zelo mnogo veljala patria potestas. Umevno, toda ne odpustno, da so se može še v krščanski dobi radi sklicevali na svetne zakone, ko so si dovolili kake izvenzakonske skoke: *potius eligunt maxime in hac causa mundi legibus subditi esse quam Christi* (Aug. de conj. adult. 1. 2 c. 8; PL 40, 475.)

Zato svari Ambrož: *nemo sibi blandiatur de legibus hominum; omne stuprum adulterium est, nec viro licet, quod mulieri non licet. Eadem a viro, quae ab uxore debetur castimonia*. (Ambr. de Abrah. 11, n. 25; PL 14, 431).

22. Mozaična postava je obsojala oba dzla na smrt: si dormierit vir cum uxore aliena, uterque morietur, id est adulter et adultera (Dtn 22, 22). In praxi pa je doletela smrtna kazen moškega le redkokdaj; ker je bila priznana poligamija, je bil mož prešestnik le tedaj, če je grešil s poročenno ženo; tak slučaj imamo v zgodovini Davidovi cum ea quae fuit Uriae. Nad njim kot kraljem ni mogel pač nihče izvršiti smrtne kazni, in nje tudi niso

kamenjali, ker je stala pod Davidovim varstvom. Na splošno pa so stale žene pod zelo strogo kontrolo, in so jih v slučaju prešestva naglo obsodili na smrt, kar nam dokazuje zgodovina Suzane (Dan 13, 41). Moškim pa se menda ni hudo godilo: res so tudi nje obsodili na smrt (Dan 13, 62), toda taki slučajji so bili bolj izjeme; dejanski so si že znali pomagati: tako vidimo, s kako samozavestjo so pripeljali farizeji prešestnico pred Kristusa, zahtevajoč, naj izreče v smislu mozaičnega prava nad njo smrtno obsodbo. Kristus tega slučaja ni rešil po črki stare postave, temveč v duhu odpustljivosti, spomnivši tožitelje, naj izprašajo svojo vest, niso li znabiti zapadli sami istemu grehu.

23. Vkljub tej mili razsodbi Gospodovi vidimo, da presoja stara disciplina žensko strože nego moškega. O moškem, ki bi bil odpustil svoji ženi zločin, so smatrali, da je sokriv njenega greha (Hermas Pastor Mandat. IV, 1, n. 4—8). Klerik, ki bi ne bil kaznoval svoje prešestne žene, ni mogel ostati v službi (Conc. Neocaes. 314 c. 8; Mansi 2, 547). Zdi se, da so tako ženo včasih tudi usmrtili, zakaj I. toletanski koncil (400) določa v VII. kánonu, naj kleriki v takih slučajih ne usmrtijo svojih žena, marveč naj jih zaprejo v lastni hiši ter jih prisilijo k strogemu postu: »ad jejunia salutaria non mortifera cogentes«. Ženo je smel živeti le potem, ko je opravila pokoro (Mansi 3, 999). Posebno strog je kánon 65 elvirskega koncila, ki udružuje kleriku obhajilo še ob smrtni uri, ako ni izgnal svoje žene, če je prešestvovala (Mansi 2, 16).

24. V tem vprašanju ima veliko zaslugó sv. Avgustin, da je omilil obstoječi rigorizem in začel poudarjati, da je odpustitev prešestnice le pravica, nikakor pa ne dolžnost užaljenega moža: non cogit (Apostolus) dimittere sed permittit (Aug. de serm. Dom. in monte l. 1. n. 43; PL 43, 1251). Avgustin naravnost zahteva, da morajo moški v spolni čistosti dajati svojim ženam dober zgled, ker so oni glava žene: in qua (pudicitia) etiam praeire (viri) debuerunt, ut eos illae tamquam sua capita sequerentur (Aug. de conj. adult. l. 2, n. 21; PL 40, 486). Opominja moške, da imajo žene slično telesnost kakor moški, zatorej tudi moškim ni dovoljeno, kar je ženskam zabranjeno (ibid.).

Da še več: Avgustin zahteva, naj bi se moški še strožje kaznovali nego ženske, ker bi se morali moški odlikovati po kreposti pred ženami in voditi jih z lepimi zgledi: tanto gravius eos punire oportuerit, quanto magis ad eos pertinet et virtute vincere, et exemplo regere feminas (de conj. adult. l. 2, c. 8; PL 40; 475). V svojih pridigah poudarja, da je sramotno, ako mož pravi, da ne more storiti tega, kar stori ženska, ki ima vendarle enako naturo: scelus est ut vir dicat: non possum. Quod potest femina, vir non potest? quid enim, illa carnem non portat? (Aug. sermo 9 n. 12; PL 38, 84.) — Ambrož aludira na izraz »virtus« (= krepost), ki prihaja od besede »vir«, ter pravi o krepostni ženi: non incongrue vir vocatur quia quamvis corpore sit femina, virtute tamen animi viris bonis coaequatur (Ambr. in Apoc. c. 12, 5; PL 17,

877). Tudi te besede namigavajo, da mora biti moški prvi v kreposti in da so žene moškemu tedaj enake, ako so krepostne.

25. Še resni pogani so zatrjevali, da je nepravilno zahtevati od žene poštenje, ako ga mož sam ne drži. Tako določa cesar Antonin: *periniquum... mihi videtur esse, ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet* (Aug. de conj. adult. 1, 2, c. 8; PL 40, 475). Z ozirom na to vabi Avgustin moške, naj delajo pokoro ter naj spremenijo svoje naziranje o kaznivosti žene in nekaznivosti moških: *agant viri poenitentiam, sumant indulgentiam, mutant de poena feminarum et de sua impunitate sententiam* (ibid. PL 40, 476).

Zelo prijetno se čita Codex, ki govoreč o prešestvu in o ločitvi ne rabi izrazov »maritus« in »uxor«, temveč le »alter conjunx« ali pa »conjunx innocens« (Can. 1129—1131). Torej popolna pariteta.

26. Ako trdimo, da veljajo za žene in za moške isti etični zakoni, nismo s tem rekli, da imata oba isti naloge ali enake zmožnosti za vse poklice. Za gotove poklice je pač bolj sposoben mož in bi n. pr. žena kot zidarski mojster igrala klavirno vlogo, kakor bi tudi bil moški silno neroden, ki bi mu naložili službo pestunje. (Sicer tudi mi moški nismo za vsako moško službo; tako menim, da ko bi šel Mausner v penzijo, bi se noben čitatelj BV ne potogeval za službo krvnika, čeprav je njegovo delo moralno ravno tako neoporečno, kakor če mi zdravnik izdre zob.)

27. Tako je tudi pri grešnosti. Oba spola grešita: moški bolj v eni smeri (rop, uboj, pijanost), žene v drugi smeri (zavist, obrekovanje, abortus), v mnogih zadevah pa sta si enaka (lažnivost, čitanje slabih knjig, nereligioznost, sovraštvo). Ze Krizostom pravi, da ni v ženski večje zlobnosti nego v moškem, temveč da je nje volja usmerjena na različne predmete (Chrys. in Mt hom 30 [al. 31], n. 5; PG 57, 368).

28. Kar se pa posebej tiče *spolnih* grehov, je sodba o obeh spolih v občinstvu napačna. Nikakor ni res, da bi bili moški že po svoji naravi nekaki rojeni atentatorji, ki le jurišajo na trdnjavo ženske sramežljivosti. Zgodovina nam dokazuje, da je bilo dosti moških, ki so visoko spoštovali žensko čast, in tudi danes imamo hvala Bogu dosti moških, ki zaslužijo ime kavalir v plemenitem smislu besede. Z druge strani tudi niso vse ženske tako resne, da bi jih morali že a priori smatrati za nedostopne. Ko gledam današnjo modo (die so viel Blößen zeigt), bi jih rad primeril s trdnjavo, ki je vesela, če more kapitulirati. Niso vse žene poštene kakor Suzana, niso vsi moški značajni kakor egiptovski Jožef. Mislim, da je krivica, ako drug spol očita drugemu spolu večjo nemoralnost. *Oba sta enaka.*

29. To nam dokazuje žalostno vprašanje o prostituciji. Prostitutke veljajo kot izmeček družbe, in vendarle zahajajo tudi moški iz »boljše« družbe k njim. Nepravica tiči v tem, da splošno mnenje obsoja in preganja le njo; nje mu pa odpušča. O kakem dekletu, ki išče službe, ker doma ni kruha za njo, in — pade, piše prav dobro Tominec: »Družba jo seve obsodi kot znano vlačugo... moža gospo-

darja, ki jo je napravil nesrečno, pa ta družba dalje vabi... da napravi nesrečno drugo« (Socialna Misel 1927, 77).¹

Posebno tragično pa se pokaže nesreča takega dekleta... in nedostatnost pozitivnega prava pri gotovih sodnijskih razpravah, kjer je očitvidno, da je glavni krivec on, ona pa mora nositi vse posledice, ker na podlagi zakona ni mogoče postopati proti njemu; spričo takih pojavov je treba priznati, da ni neutemljena zahteva, naj bi se pri ustvarjanju pozitivnih zakonov pritegnile tudi resne in naobrazene žene.

30. Potrebno je, da družba glede moralnih postulatov do žene revidira nekoliko svoje nazore. Krivice ne smemo delati nobenemu spolu, cba sta posvečena od Boga; krivica, ki bi jo delal kdo proti drugemu spolu, bi bila krivica proti Stvarniku; in nullo igitur sexu... debemus, injurias facere Creatori, utrumque ad sperandam salutem commendavit nativitas Domini. Honor masculini sexus est in carne Christi, honor feminini est in Matre Christi (Aug. sermo 190, n. 2; PL 38, 1008).

Največja čast za oba spola je: biti brez greha. Na tem polju religija ne prizna moškim nikake izjeme, nikake »prednosti« pred ženo, temveč stoji na stališču: *nec viro licet, quod mulieri non licet* (Jonas Aurelian., De inst. laicali I. 2 c. 4; PL 106, 177).

Josip Ujčić.

Zoper nenravno slovstvo.

Kongregacija sv. oficija je poslala škofom »Instructio« z dne 3. marca 1927 (AAS 1927, 186): de sensuali et de sensuali-mystico litterarum genere. — Instrukcija opozarja na veliko nevarnost modernega leposlovja in opominja škofo, naj storé, kar mogoče, da se prepreči kvarni vpliv nemoralnih knjig naše dobe.

V instrukciji čitamo:

Med največje zlo naše dobe se mora šteti ono slovstvo, ki hoče ustrezati počutnosti in poželjivosti ali tudi pohotnemu misticizmu. To so romani, povesti, drame, komedije — literarni proizvodi, ki jih toliko gre med svet vsak dan.

Ko bi se leposlovje držalo v mejah spodobnosti in poštenosti — in meje niso ozke — bi moglo ne samo nuditi čistega užitka, ampak čitatelje tudi nravno vzgajati.

A knjige, ki sedaj preplavljajo svet, so pisane mamljivo, obenem pa umazano, in so zato največja nevarnost za dušo. Pisatelji v najbolj

¹ Ne morem pa zamolčati, da so same žene precej krive, ako smatrajo moški njih spol za »manj vreden«. Ko gre za to, da spravijo naše mamice, naj bodo mestne gospe ali pa navadne ženice, svojo hčerko v zakonski jarem, spregledajo ženinu vse preveč. — Neoporečno preteklost moramo zahtevati ne samo od neveste, temveč prav tako od ženina. Je naravnost žalostno, kako lahkomišljeno izročajo matere svoje Backfische kakim trdim Stockfischom, da le spravijo dekle naprej. Pred takim »materinskim« srcem ne more resen mož imeti nikakega spoštovanja; ti pojavi zelo škodujejo ugledu ženskega spola. Zakon bodi zveza duš, nikakor pa kupoprodajna pogodba, pri kateri seveda velja načelo: res ultro oblatae vilescent.

blestečih podobah kažejo nespodobne reči; najgrše nesramnosti pripovedujejo časih prikrito, časih odkrito in drzno; s potanko analizo opisujejo tudi najbolj nizkotno poltenost in uporabljajo ves čar jezika, da slikajo greh bolj mikavno in dražljivo. Vsakemu je jasno, kako je vse to pogibelno, zlasti za mlade ljudi, ki v njih s plamenom gori ogenj strasti. Te knjige, večkrat drobne, so na prodaj za malo novčičev v knjigarnah, ob potih in cestah po mestih, na kolodvorih. Čudovito hitro se razširjajo po krščanskih hišah; v hišo prinašajo žalost in nesrečo. Zakaj, kdo ne ve, da se s takim čitanjem domišljija močno razburja, razbrzdana poželjivost silno podžiga in srce pogreza v blato umazanosti?

Zlasti nevarni so oni pisatelji, ki — strašno je to reči — bolešno senzualnost opravičujejo s svetimi rečmi in v nečisto ljubezen vpletajo neko pobožnost in verski, seveda lažni mysticism, kakor da se vera more ujemati s preziranjem, da, z nesramnim tajejem morainih zakonov in da se religija more združiti z izkvarjenostjo nravi.

Naj nihče ne ugovarja: v mnogih teh knjigah je bleščeč in krasen jezik, ki ga moramo po pravici hvaliti; čitatelj se uči v njih psihologije, ki je v skladu z današnjim napredkom; nasladna poltenost se obsoja, ker se opisuje kot taka, kakršna je, kot najgrša; ali ker se včasih nasladnost kaže združena s pekočo vestjo; ali ker se vidi, kako se pogosto najgrše veselje konča z žalostjo nekake pokore. Ugovor je prazen. V nas je izkvarjena narava in zato navadno velika slabost in močno nagnjenje do greha. Ne lepota jezika, ne medicinska ali filozofska znanost — če je lepota in znanost v teh knjigah — ne namen pisateljev, pa naj bo ta namen kakršenkoli, ne more zabraniti, da bi take knjige čitateljem, ki so jih miki nečistega čtiva počasi, počasi, komaj čutno, omrežili, ne zmotile duha in ne izpridile srca. Ko so se razrahljale vezi poželjivosti, pa človek pada globlje in globlje, iz greha v greh; življenje, ki je oblateno z grehom, se mu gnusi, in ne redko se zgodi, da se tak človek sam umori.

A če se svet, ki išče sebe v toliki meri, da sovraži Boga, veseli ob teh knjigah in jih razširja, ni čudno; kar najbolj žalostno pa je, da se moške, ki se hvalijo s krščanskim imenom, trudijo s pisanjem tako usodnih knjig. Kako naj bo tak, ki nasprotuje načelom evangelijske etike, prijatelj Jezusa blagoslovljenega, ki ukazuje vsem, da križajo telo in njega strasti in nečedne želje.

Ni jih malo, ki so tako drzni in nesramni, da po knjigah razširjajo med narodom one pregrehe, ki bi se po zapovedi apostolovi med kristjani niti imenovati ne smele. Naj že vendar spoznajo, da ne morejo služiti dvema gospodoma, Bogu in poltenosti, religiji in nesramnosti. Gotovo niso z Jezusom Kristusom oni pisatelji, ki z umazanimi spisi kvarijo mravnost, ki je državi in družini pravi temelj.

Ob tej povodni umazanega slovstva, ki vsako leto bolj na široko utaplja narode, kongregacija sv. oficija ukazuje škofom, naj store, kar morejo, da zavrnejo to veliko zlo.

Knjige, ki namenoma, »data opera vel ex professo«, rušijo mravnost, so prepovedane vprav tako, kakor da so uvrščene v Index. Zato

smrtno greši, kdor brez dovoljenja čita knjigo, ki nedvomno vzbuja pohotnost, če tudi cerkvena oblast knjige ni posebe prepovedala. In ker imajo kristjani o tej tako zelo važni reči napačne in usodne misli, naj župniki in njih pomočniki v dušnem pastirstvu vernike o tem primerno poučé.

F. U.

Action Française katoličanom prepovedana.

Cerkvena oblast je katoličanom prepovedala, da bi bili člani politične organizacije Action Française (AF). Ne zato, ker je AF nacionalistična monarhistična organizacija; ampak ker organizacija hoče, da naj Cerkev služi nje političnemu programu, in ker voditelji organizacije oznanjajo nauke, nasprotne katoliški dogmi in morali.

O početku in razvoju AF je profesor Fabijan napisal v Času (1927, 217—226, 281—289) podrobno in natanko poročilo. Nje zgodovine mi torej ni treba ponavljati. Iz avtentičnih dokumentov, priobčenih v Acta Apostolicae Sedis, pa hočem na kratko posneti samo tisto, kar je potrebno, da bomo mogli umeti najnovejše odloke sv. stolice v tej zadevi.

Skupina mladih ljudi, katoličanov, se je obrnila do nadškofa v Bordeauxu, kardinala Andrieuja, s prošnjo, da bi jim odgovoril k vprašanju: Ali se morejo katoličani s čisto mirno vestjo ravnati po naukih, ki jih voditelji organizacije AF razglašajo v svojem institutu in različnih publikacijah? — Kardinal je odgovoril dne 25. avg. 1926 v javnem pismu: Katoličani teh naukov ne smejo poslušati in ne se po njih ravnati. — Odgovor je utemeljil.

Ko bi se organizacija AF bavila samo s politiko in raziskavala samo to, katera oblika vladanja bi bila najboljša za domovino, bi bilo katoličanom dano na voljo, da se ravna po tem, kar uče voditelji AF. Teda voditelji AF se ne ukvarjajo s samo golo politiko, ampak razpravljajo tudi čisto verske in moralne probleme.

Voditelji organizacije AF so ateisti ali agnostiki. Prvi in najodličnejši med njimi, Karel Maurras, oznanja v svojih spisih ateizem, taji božanstvo Jezusa Kristusa in zametava dogme, ki jih Cerkev uči: taji, da je Cerkev božja ustanova, a jo hvali, ker hoče, da Cerkev služi političnim ciljem organizacije.

Kdor taji Boga, Kristusa, Cerkev, zanj ni več prave morale. Voditelji AF so zabrisali razliko med dobrim in slabim in namesto prizadevanja za krepost so uvedli estetizem in epikureizem, kult lepote in čutno uživanje. Oni uče: Družba in posamezen človek je prost vseh vezi moralnega zakona. Obnoviti hočejo staro pogansko državo.

To uče in to hočejo voditelji AF. Zato jih katoličani ne smejo poslušati. Tako je končal kardinal Andrieu svoje pismo.

Izjava kardinalova je dober teden potem, ko je izšla, že dobila avtentično in najvišjo sankcijo. Papež Pij XI. je dne 5. septembra 1926 poslal kardinalu pismo, v katerem je pohvalil njegovo pastoralno skrb in očetno čuječnost in odobril njegove pogumne in odkrite be-

sede. (Papeževo pismo je obenem s pismom kardinalovim priobčeno v AAS (1926, 382—386).

Odkrita beseda nadškofa in kardinala Andrieuja in papeževo pohvalno priznanje je razburilo duhove na Francoskem. Vnela se je ostra kontroverza. Nekateri so želeli, naj bi papež povedal svojo misel bolj jasno in bolj točno. Zato je Pij XI. v konzistoriju dne 20. decembra 1926 v svečanem nagovoru izjavil: Katoličani nikakor ne smejo sprejeti in odobravati početja in naukov onih, ki jim je korist stranke več nego religija, in ki hočejo, da naj religija služi stranki; nikakor ne smejo katoličani, ne sebe, ne drugih, zlasti pa ne mladine, zaupati vodstvu onih, ki je njih nauk nevaren veri in pravnosti in katoliški vzgoji mladine. Zato katoličani ne smejo vzdrževati, podpirati, čitati listov, ki jih izdajajo ljudje, ki se njih spisi ne ujemajo s krščansko vero in moralo in se zato morajo obsojati; in ki pišejo v liste neredko take stvari, ki so čitateljem, zlasti mladini, v duševno pogibel.

V decembrskem snopiču AAS (1926, 517 s.) je ponatisnjen ta papežev govor. In v istem snopiču čitamo ob koncu (str. 529) dekret, ki je z njim kongregacija sv. oficija uvrstila v Index prepovedanih knjig spise Karla Maurrasa: *Le Chemin de Paradis*, *Anthinéa*, *Les Amants de Venise* in *Trois idées politiques*; obenem veli dekret, da je papež prepovedal tudi list *L'Action Française*, glasilo politične organizacije z istim imenom.

Dekret sv. oficija nosi na čelu dvoji datum: 29. januarja 1914 in 29. decembra 1926. — Zakaj? — Asesor kongregacije sv. oficija poroča: Ker so nekateri želeli, da naj se dožene, kako je Pij X. sodil o delih in spisih Karla Maurrasa in o listu *L'Action Française*, je papež Pij XI. naročil asesorju, naj natanko preišče spise v arhivu S. C. Indicis. Preiskava je dognala, da je kongregacija že 26. januarja 1914 navedene spise Karla Maurrasa uvrstila Index in list *L'Action Française* prepovedala. Dne 29. januarja 1914 je papež Pij X. potrdil obsodbo, pridržal pa si je pravico, da sam odloči, kdaj naj se dekret objavi. A kadar se bo objavil, se bo objavil z datumom 29. januarja 1914. Mnogi so se namreč bili obrnili do Pija X. s prošnjo, naj ne obsodi spisov Karla Maurrasa. Papež je prošnji toliko ugodil, da je hotel počakati primerne časa za objavo obsodbe. — Še isto leto pa je Pij X. umrl.

Vprašanje o objavi dekreta se je potem pretresalo pod Benediktom XV. leta 1925. Papež je izjavil, da so v svetovni vojski politične strasti preveč razburjene, da bi ljudje ta akt sv. stolice mogli pravično presojati.

Izredne okoliščine pod Pijem X. in Benediktom XV. so bile torej vzrok, da so čakali z objavo dekreta.

Po vsem tem, kar se je zgodilo l. 1926, pa je umevno, zakaj je Pij XI. smatral, da je prišel čas, ko je treba dekret objaviti. Ukazal ga je objaviti dne 29. decembra 1926 z datumom 29. januarja 1914, ko je Pij X. dekret potrdil. Obenem je Pij XI. raztegnil prepoved

svojega prednika tudi na list AF in list tak, kakršen je sedaj, iznova obsodil in velel, naj se uvrsti v Index prepovedanih knjig.

Papež je o objavi dekreta obvestil bordeauxkega nadškofa in kardinala Andrieuja v lastnoročnem pismu z dne 5. jan. 1927 (AAS 1927, 5). V pismu pravi, da je dekret velikega pomena, ker je z njim raztrgana legenda, ki so jo bili spletli okolo osebe Pija X. blagega spomina. Pisali in govorili so, bolj ali manj odkrito, da je Pij X. drugače sodil o AF nego sodi Pij XI. Iz dekreta je razvidno, da je Pij XI. samo končal, kar je Pij X. začel.

Dekret, ki je bil zakopan v arhivu sv. oficija, odkar se je s to kongregacijo leta 1917 združila kongregacija indeksa, glasno priča, da je rimska stolica o težkem vprašanju AF enako sodila od početka, ko se je vprašanje sprožilo, pa do sedaj, ko se je končno rešilo. Papež upa, da bo objavljeni dekret vso stvar razbistril, razpršil dvome, duhove pomiril. Tega srčno želi in tega neprenehoma prosi v molitvi za vso Francosko in posebe za toliko drago mu mladino.

Kar zadeva obsodbo glasila AF, je Pij XI. dne 24. februarja 1927 (AAS 1927, 185) izjavil pariškemu nadškofu, kardinalu Ludoviku Duboisu: Ker je papež sam ta list uvrstil v Index prepovedanih knjig, more le on sam koga te prepovedi oprostiti. Pooblasti pač francoske škofo, da morejo vernikom svoje dieceze, vendar le redko in iz tehtnih razlogov, dovoliti čitanje lista *L'Action Française*. Obče dovoljenje, ki ga kdo že ima ali ga bo dobil, da sme čitati prepovedane knjige ali liste, ne velja za ta list.

Vkljub določnim in jasnim besedam rimske stolice pa so se pojavili dvomi, kako daleč se razteza obsodba, ki jo je papež v konzistoriju dne 20. decembra 1926 izrekel nad AF in kako veže prepoved za čitanje lista.

Poslali so v Rim četvero vprašanj: dvoje za duhovne osebe in dvoje za vernike vobče. Sv. penitenciarija je odgovorila dne 8. marca 1927 (AAS 1927, 157).

Vprašali so: 1.) Kako treba ravnati *in foro interno* in kako *in foro externo* z duhovniki: a) ki so notorično člani AF ali naročniki lista; b) ki v občevanju z verniki tem prigovarjajo, da naj čitajo list AF ali ga naj podpirajo z denarjem; c) ki pri sv. izpovedi odvezujejo čitatelje lista AF ali voditelje organizacije, ne da bi zahtevali kot pogoj odveze trden sklep poboljšanja?

Odgovor sv. penitenciarije: *Pro foro interno*. — Vse je treba resno posvariti kot take, ki se upirajo (tajno ali očitno, to ne spremeni stvari) v važni stvari določnim in jasnim ukazom in zapovedim najvišje cerkvene oblasti; in sv. odveza se jim ne more dati, dokler se ne spametujejo in pohujšanja primerno ne popravijo.

Pro foro externo. — Posvariti se morajo in pograti, kakor veli kán. 2308 in 2309; in če ne bo pomagalo svarilo in graja, bo treba ravnati po kán. 2310 (t. j. zapové se jim, kaj morajo storiti in kaj opustiti in zagrozi se jim kazen, če bodo zapoved prekršili). Izpovednikom pa, če se posvarjeni ne bodo poboljšali in po možnosti popravili po-

hujšanja, ki so ga dali spokornikom, lahko škof prepove izpovedovanja, dokler bodo vztrajali v trdovratnosti.

2. Kako naj škof ali poglavarji semenišč ravnaajo z gojenci, ki očitno ali tajno ostanejo člani AF?

Odgovor: Treba jih je posvariti, in če se ne bodo poboljšali in ne popravili pohujšanja, kakor bodo določili poglavarji: se jim *in foro interno* ne sme dati odveza; *in foro externo* pa se po kán. 1371 odslové kot neposlušni in za duhovski stan nesposobni.

3. Kako je ravnati *in foro interno* in kako *in foro externo* z verniki: a) ki vkljub vsem opominom redno čitajo ali ki naročajo list AF? b) ki kot člani vodijo gibanje v prospeh lista in krivih naukov organizacije AF ali v prospeh voditeljev, ki jih trdovratno hočejo imeti za svoje poglavarje? c) ki še vedno očitno ali tajno podpirajo AF?

Odgovor: Opomniti jih je treba, da so hudo nepokorni v važni reči odločnim in jasnim ukazom in zapovedim najvišje cerkvene oblasti, če se ne bodo hoteli pokoriti in ne primerno popraviti pohujšanja, se jim *in foro interno* ne da odveza; *in foro externo* pa naj se smatrajo za očitne grešnike in se kot takim zabrani in odreče vse, kar se jim po kánonih mora zabraniti in odreči.

4. a) Če so čitatelji, člani, pospeševalci AF javno znani kot taki, ali se smejo pustiti k sv. zakramentom, zlasti k sv. obhajilu? b) Ali se morejo sprejemati v katoliška društva ali v njih tolerirati, n. pr. v Katoliško narodno zvezo (la Fédération Nationale Catholique [Castelnau]), v zvezo katoliške mladine (la Jeunesse Catholique), med katoliške skavte (Scouts catholiques)?

Odgovor: Ne smejo se puščati k zakramentom; in ne morejo biti člani katoliških društev, dokler se popolnoma in javno ne podvržejo in z nedvornimi dokazi pokažejo, da so se podvrgli odkritosrčno in resno in pohujšanje res popravili; sodi pa o tem škof. — Škof pa imej pred očmi kán. 2214, § 2. (Kánon ponavlja opomin tridentinskega zbora, sess. 13, de ref., cap. 1: *Meminerint Episcopi aliiqve Ordinarii se pastores, non percussores esse etc.*)

Tako so v Rimu odgovorili. Vprašanja sama pa kažejo, kako na široko in globoko so segli med francoskimi katoličani valovi nacionalističnega gibanja politične organizacije Action Française. F. U.

Ali more škof duhovnikom prepovedati politično delovanje.

Kodeks ima določilo, da noben duhovnik ne sme kandidirati brez dovoljenja svojega ordinarija in ordinarija volivnega okraja (kan. 139, § 4). Glede drugega političnega udeleštovanja kodeks ne določa nič. Duhovnika veže s škofom vez kanonične pokorščine. Ali veže tudi v političnem delovanju? Na Congr. Concilii je bilo stavljeno tozadevno vprašanje. Kongregacija je 26. febr. (15. mar.) 1927 odgovorila, da ima ordinarij pravico in dolžnost prepovedati poli-

tično delovanje duhovnikom, ki se v tem ne prilagodijo navodilom sv. stolice (*»qui in ea [i. e. actione politica] explicanda non se conformant instructionibus S. Sedis«*). Ako se prepovedi škofovi ne uklonijo, jih more ordinarij prisiliti s primernimi kanoničnimi kaznimi.

Gre za prepoved političnega delovanja v smeri, ki jo sveta stolica obsoja, ne pa za ukaz delovanja / izvestni politični smeri. Takega ukaza ordinarij na podlagi te rešitve konciljske kongregacije in tudi na podlagi kodeksa ne more dati. R.

Dokaz očetovstva s pomočjo preiskave krvi.

Dosedanji dokaz nezakonskega očetovstva je pomanjkljiv, ker omogoča, da nezakonska mati poljubno izbere za očeta kateregakoli izmed moških, ki so v kritični dobi z njo spolno občevali. Nevede, pa tudi vedé se more s tem komu storiti huda krivica. Temu nedostatku naj bi odpomogla preizkušnja krvi otrokove in očetove.

Ob priliki transfusije krvi iz žil zdravega človeka v žile bolnega so prvič l. 1911. dognali, da nimajo vsi ljudje enake krvi. Po raznih poizkusih razdeljujejo človeško kri večinoma v štiri različne vrste. Kaj povzroča to različnost, še ni dognano; domneva se, da električna svojstva krvi, ki so neenaka. Iz teh vrst krvi napravijo serum; kapljico krvi, katero hočejo preiskovati, združijo s serumom, iz reakcije ozir. nerekacije se konstatira, v katero vrsto spada preiskana kri.

Otrokova kri mora po zakonu podedljivosti kazati svojstva krvi vsaj enega izmed roditeljev, ali matere ali očeta. Že iz tega pravila je razvidno, da krvna preiskava ne more dognati, kdo je oče, ker imajo pač mnogi možje istovrstno kri. Ta preizkus torej pozitivnega dokaza ne poda. Le negativno se more dognati, da izvesten mož ni oče otrokov, pa še ta dokaz je mogoč le pod gotovimi, redkimi pogoji. Prvič mora biti otrokova kri popolnoma zdrava, neizpremenjena po kaki bolezni ali po zdravlilih, da pri preizkusu pravilno reagira. Drugič pa otrok ne sme imeti istovrstne krvi z materjo. Če ima »materino kri«, potem preiskava očetove krvi nič ne pove. Če otrokova kri nima svojstev materine, preizkus pa pokaže, da tudi ne svojstev krvi domnevanega očeta, tedaj je dokazano, da osumljeni mož ni oče. Pa na pravnem polju drži ta dokaz tudi le tedaj, ako je preiskava zanesljiva, brez napake in zmote. Zanesljivost je večja, ako se iz krvi, katera naj se preišče, napravi tudi serum. Trdijo, da je možnost zmote tedaj komaj 2^o/₁₀₀.

Cerkev se glede dokazne moči preiskave krvi za svoj forum še ni izjavila. Tudi državna sodišča so zelo previdna. V Avstriji, Nemčiji in Švici priznavajo tej preiskavi v zgóraj navedenem obsegu (negativno) samo verjetnost in jo smatrajo za dopolnilo in podkrepitev drugih dokazov. Gotovo je še prezgodnja zahteva nekaterih juristov (izven naše države), da se naj zakoniti predpisi o dokazovanju očetovstva spremenijo tako, da se prisodi preiskavi krvi večja dokazilna moč. R.

Komisija za avtentično razlago kodeksa

je z dnem 6. marca 1927 objavila sledeče interpretacije:

1. Bratovščina presv. zakramenta: I. *Utrum vi canonis 711 § 2. locorum Ordinarii stricte teneantur erigere in qualibet paroecia confraternitatem SS. Sacramenti, an eius loco possint, secundum peculiaria adjuncta, instituere piam unionem vel sodalitatem SS. Sacramenti.*

II. *Utrum archiconfraternitati SS^{mi} Sacramenti in Urbe erectae, de qua in canone 711 § 2., ipso iure aggregatae sint tantum confraternitates SS. Sacramenti proprie dictae, an etiam piaes uniones aliaeque sodalitates SS. Sacramenti.*

R. Ad I. — Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Ad II. — Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

2. Pogrebne takse redovnikov: An Religiosi, etiam exempti, subsint indici funeralium taxarum, de quo in canone 1234.

R. — Affirmative.

3. Javna ekspozicija Najsvetejšega: An sub nomine Expositionis publicae, de qua in canone 1274 § 1., veniat etiam Benedictio eucharistica quae, palam exposito SS^{mo} Sacramento in ostensorio, impertiri solet.

R. — Affirmative.

(A A S XIX, 161.)

Rimske štacijske cerkve.

V rimskem misalu čitamo na čelu mašnega formularja za prvo adventno nedeljo: *Statio ad S. Mariam Majorem*. Ta naslov, *Statio ad ...*, se pri mašah de tempore od adventa do sobote po binkošti ponavlja 89 krat. — Odkod ta naslov? Kaj pomeni? Ali je med naslovom in mašnim formularjem kaka zveza, in kakšna? — Na ta vprašanja sta nam v zadnji dobi skoraj ob istem času odgovorila dva odlična pisatelja: jezuitski pater profesor Hartmann Grisar in profesor Ivan Peter Kirsch.¹

V rimskem misalu nam beseda »statio« naznanja, da je ta dan v tej in tej cerkvi slovesno liturgično opravilo. Nekdaj so papeži, duhovniki in verniki v procesiji prihajali v cerkev, za katero je bil oznanjen štacijon. K procesiji pa so se zbirali v drugi cerkvi, vendar

¹ Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität Innsbruck, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche*. Freiburg i. Br. 1925, 8^o (120 S.). — Kirsch, Johann Peter, o. ö. Prof. a. d. Universität Freiburg in der Schweiz, *Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der liturgischen Stationsfeier*. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. XIX. Band. 12^o XIV u. 272 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. M. 4.60; gebunden in Leinwand M. 6.— — Profesor Kirsch je razen tega v *Ephemerides liturgicae*, 1927, pg. 137—150, priobčil tudi razpravo: »L'origine des Stations liturgiques du Missel Romain.« V razpravi je avtor povzel glavne stvari iz knjige, obenem pa je nekatere misli bolj na široko razpletel.

blizu one, kjer je bil tisti dan shod. Na pepelnično sredo, da na-vedem en zgled, je bil štacijon pri sv. Sabini na Aventinu; zbirali pa so se v cerkvi sv. Anastazije ob vznožju Palatina. Nad zbrano množico (*super collectam*) je papež opravil molitev, potem pa so šli v sprevedu, pojoč litanije in psalme, v štacijonsko cerkev. Tu je bila sv. maša s homilijo. Vršilo se je vse nekako tako, kakor se vrši še sedaj pri nas na sv. Marka dan ali križev dan, ko gremo v procesiji iz cerkve v cerkev, med potjo molimo litanije in smo pri pridigi in maši. Procesije v štacijonske dni so v Rimu prenehale v dobi avignonskega prežnanstva, a slovesna božja služba v tistih cerkvah se je ohranila do danes.

Pater Grisar misli, da je početek štacijonom bil v Jeruzalemu. Romarica Silvija (njeno pravo ime je Etheria), ki se je ok. leta 380. mudila v sveti deželi, nam pripoveduje, kako so v Jeruzalemu v oni dobi verniki s škofom in mašniki v liturgičnih sprevedih hodili na one posvečene kraje, koder je nekdanj hodil Odrašenik, kjer je učil, trpel, umrl in od mrtvih vstal. Tam so prepevali himne in antifone in čitali iz evangelija dogodke, ki so se vršili ta dan, na tem kraju.² Med verniki v Palestini in onimi v Rimu pa so bile ob koncu 4. stol. in v početku 5. stoletja tesne zveze. Pomislimo samo na sv. Hijeronima, sv. Pavlo in njeno hčer, sv. Evstohijo, v Betlehemu in na sv. Marcelo v Rimu. Rimska vdova sv. Pavla († 404) in hči sv. Evstohija, ki sta se bili preselili v Betlehem, sta pisali v Rim sv. Marceli: »Kadarkoli stopiva v Gospodov grob, se nama zdi, da vidiva Gospodovo telo, zavito v tenčico; in ko se tam nekoliko mudiva, zopet vidiva angela in naličje pri vzglavju... To je sveta zemlja, ki je pila kri Gospodovo... Ali bo prišel kedaj tisti dan, ko bomo pri Gospodovem grobu skupaj jokale z Jezusovo materjo?« (Migne, P. L. 22, 483.) V Rimu so zidali cerkve, podobne onim v Jeruzalemu in v Betlehemu. Bazilika »sv. križa v Jeruzalemu« (»Statio ad S. Crucem in Jerusalem« čitamo v misalu na 4. postno nedeljo) je spominjala na baziliko na Golgati. Anastasis ali cerkev sv. Anastazije ob Palatinu, tako meni Grisar, je bila v Rimu to, kar je bila Anastasis ali cerkev vstajenja v Jeruzalemu. Betlehemske votlino so posneli v Liberijevi baziliki v S. Maria Major. Če vse to premislimo, ne bi bilo tako čudno, ko bi bili v Rimu sprejeli tudi liturgične običaje jeruzalemske cerkve, bogočastne shode in sprevede, ki nam jih je opisala romarica Silvija.

Pater Grisar misli, da so jih sprejeli. Drugače sodi profesor Kirsch. Za cerkev sv. Anastazije ob Palatinu dokazuje, da ni bila Anastasis, idejni posnetek cerkve vstajenja v Jeruzalemu, ampak se je prvotno imenovala po svoji ustanoviteljici »titulus Anastasiae«. Ustanoviteljica Anastasia je bila bržkone polusestra cesarja Kon-

² Cf. S. Silviae, quae fertur, peregrinatio ad loca sancta. v knjigi: Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII, recensuit P. Geyer (= Corpus Script. eccl. latin. vol. 39), Vindobonae 1898, pg. 35—101. — F. U., Past. bogosl. II 146. 149.

stantina. V 5. stoletju so cerkev posvetili sv. Anastaziji, mučenici v Sirmiju; in po tej mučenici so poslej cerkev imenovali »S. Anastasiae«. Že to bi nekoliko omajalo dokazovanje p. Grisarja. Vendar to ni poglavitno. Važnejše je dejstvo, da so rimski štacijoni v prvotni obliki starejši kakor pa oni običaji jeruzalemske cerkve.

Že ob koncu 2. in v početku 3. stoletja so v rimski cerkvi zaznamovali z besedo »statio« tiste dni, v katere so se postili in se zbirali k evharistični daritvi. Vojaki so označevali z besedo »statio« dnevno stražo; nočna straža jim je bila »vigilia«. Ker je življenje kristjanovo militia Christi, so sprejeli izraz statio za one dni, ki so bili posebej posvečeni Bogu. »Statio de militari exemplo nomen accipit, nam et militia Dei sumus«, piše Tertullian, ko pripoveduje, da nekateri v štacijonske dni (stationum diebus) zaradi posta niso uživali sv. Evharistije (de orat. c. 19; Migne, P. L. 1, 1181).

Zbirali pa so se v oni dobi k evharistični daritvi, razen v nedeljo, še dva dneva v tednu, v sredo in petek. Oba dneva je bil polupost, to se pravi, postili so se popoldne do treh, ne pa kakor v dneve strogega posta, do solnčnega zahoda. Dokler v Rimu kristjanov še ni bilo veliko, so se mogli k daritvi shajati vsi na enem kraju. To moremo posneti, tako se zdi, iz apologije, ki jo je sredi 2. stol. napisal sv. Justin, in sicer iz onega poglavja, kjer govori o nedeljskih shodih in sv. Evharistiji. Ob koncu 2. stoletja pa je število kristjanov narastlo. O tem nam govoré razhodne, obsežne katakombe iz prve polovice 3. stoletja. Priča pa nam o velikem številu kristjanov sredi 3. stoletja tudi pismo, ki ga je l. 251. papež Kornelij pisal antijohijskemu škofu Fabiju. Papež sporoča, da je bilo v onem času v Rimu: 46 mašnikov, 7 diakonov, 7 subdiakonov, 42 akolitov in 52 drugih nižjih klerikov, in več kot 1500 vdov in drugih siromakov, ki je zanje skrbela rimska krščanska občina. To število mašnikov in klerikov, pa tudi število siromakov kaže, koliko je moralo biti takrat kristjanov v rimskem mestu. Za tako občino vernikov seveda ni moglo več zadostovati eno samo zbirališče za božjo službo. Mesto so razdelili po okrajih in v vsakem okraju je bila hiša, ki je služila samo cerkvenim namenom. V teh hišah so stanovali prezbiteri in nižji kleriki; in v vsaki taki hiši so pripravili tudi poseben prostor za liturgične shode. Bili so to stari »tituli«, ki so izvečine nastali v 3. in 4. stoletju. V nedelje, pa tudi posebne dni med tednom, so se verniki zbirali v titulu, mi bi rekli v cerkvi, svojega okraja, in prezbiteri so opravili evharistično daritev. Poleg božje službe, ki so jo vršili prezbiteri vsak v svojem okraju, pa je papež vsaj vsako nedeljo imel svečano liturgično opravilo. K papeževi slovesni maši so prišli prezbiteri iz okrajev, diakoni in drugi kleriki. Posebna cerkev za papeževo mašo ni bila določena. Po tem, kakor so praznovali štacijonske dni v dobi po Konstantinu, moramo soditi, da je opravil papež slovesno mašo to nedeljo v tem titulu, drugo nedeljo v drugem. Kraj, kjer naj se zberó prihodnjo nedeljo, so vselej sproti določili in pri shodu naznanili. Rekli so: »statio« bo v tej in tej cerkvi.

Zbiranje v drugi cerkvi in procesija prvotno ni bila združena s štacijonom. Uvedli so procesijo šele v 5. stoletju. Vzorec za to procesijo pa po mislih profesorja Kirscha niso bili liturgični obhodi v Jeruzalemu. Že v poganskem Rimu so bili običajni praznični sprevedi v čast bogovom. Ko so v 5. stoletju prebivavci rimskega mesta izvečine že bili kristjani, je Cerkev sprejela stare, narodne priljubljene kultne oblike in vlila vanje drugo vsebino, dala jim krščanskega duha. En primer. Dne 25. aprila so stari Rimljani v svečanem sprevodu šli po via Flaminia ven iz mesta na polje in prosili bogove, naj jim varujejo žita rje in snetja. Častili so ob tej priliki zlasti boga Robiga, kot variha zoper snetjavost, in imenovali po njem svečanost Robigalia. Narodu priljubljeni običaj je Cerkev očistila poganskih šeg in ga posvetila z molitvijo k pravemu Bogu. V 25. dan aprila, na sv. Marka dan, so se kristjani zbrali v cerkvi sv. Lavrencija »in Lucina« in potem šli v sprevodu po isti poti, via Flaminia, do milvijskega mostu; onstran mostu se je sprevod obrnil na levo in se pomikal po desnem bregu Tibere; procesija se je končala v cerkvi sv. Petra, kjer je bila slovesna sv. maša (gl. F. U., Past. bogosl., II. 168).

Podobnost med štacijonskimi procesijami v Rimu in liturgičnimi obhodi v Jeruzalemu je torej le slučajna, in se ne more reči, da je rimska cerkev pri teh procesijah posnemala običaje jeruzalemske cerkve. Nekaj skupnega in značilnega pa je v teh jeruzalemskih in rimskih procesijah: čitanje perikop iz sv. pisma in odbiranje teh perikop. To analogijo med rimsko in jeruzalemsko cerkvijo je pokazal p. Grisar v svoji knjigi.

V Jeruzalemu so pri liturgičnih obhodih čitali iz evangelija one odstavke, ki so se ujemali s tistim krajem, tistim dnem. V Rimu so za mašne formularje v štacijonskih cerkvah izbirali tekste, ki so se, vsaj sensu accommodato, dali uporabiti za mučence, spoznavce, ki jim je bila cerkev posvečena; časih je odločil spomin na posebne lokalne dogodke, ali star običaj v tem kraju, da so sprejeli tako in tako besedilo.

V četrtek po tretji postni nedelji čitamo v evangeliju pri sveti maši, kako je Jezus ozdravil razne bolnike in posebe Petrovo taščo, ki je imela hudo mrzlico. Zakaj ta evangelij na ta dan? Ta četrtek je v Rimu štacija v cerkvi sv. Kozma in Damijana. Relikvije obeh sv. mučencev so iz Arabije prinesli v Rim, in papež Feliks IV. († 530) je njima v čast posvetil v cerkev templum sacrae urbis na foru. Legenda pravi, da sta Kozma in Damijan bila zdravnika. Zdravila sta brez plačila, pogosto čudežno. V Rimu so z velikim zaupanjem prinašali bolnike v cerkev sv. Kozma in Damijana, in mnogi so čudežno ozdraveli. Širila se je takrat v mestu nevarna mrzlica; zoper to zavrtno bolezen so radi iskali pomoči pri sv. Kozmu in Damijanu. To je razlog, zakaj ta dan beremo v evangeliju, kako je Jezus zdravil bolnike in Petrovi tašči pregnal mrzlico.

V življenju sv. mučenca Vitala čitamo, da so ga vrgli v globoko jamo in posuli s kamenjem. Legenda je bila povod, da so za

petek po drugi postni nedelji, ko je štacijon pri sv. Vitalu, odbrali lekcijo o egiptovskem Jožefu, ki so ga bratje vrgli v star vodnjak.

Iz naslova nad mašnim formularjem v četrtek po četrti postni nedelji takoj lahko uganemo, zakaj ta dan čitamo lekcijo o preroku Elizaju, ki je obudil od mrtvih dečka sunamitske žene, in evangelij, kako je Jezus obudil mladeniča iz Najma. Štacijon ta dan je pri sv. Silvestru in Martinu. Sv. Martin turonski je bil čudodelnik in je tudi mitve obujal.

Se en zgled. V petek po tretji postni nedelji je štacijon pri sv. Lavrenciju »in Lucina«. Evangelijska perikopa pri sv. maši pripoveduje zgodbo o Samaritanki pri Jakobovem vodnjaku. Liturgiki, ki razlagajo mašni formular tega dne, pravijo, da nas studenec spominja na milost sv. krsta. Odbrali so ta odstavek radi katehumenov, ki so se pripravljali, da bodo prejeli sv. krst v veliko-nočni vigiliji. P. Grisar navaja še drug razlog. Res je, da je voda podoba milosti, in evangelij naj bi spominjal na duhovno prerojenje po vodi in sv. Duhu. A prvi razlog, da so za ta dan izbrali evangelij o Jakobovem vodnjaku, se zdi, da je zgodovinski, topografičen. Na Martovem polju, tam, kjer je cerkev sv. Lavrencija, je bil v starih časih vodnjak in iz njega so zajemali zdravo, čisto vodo. Lucina je cerkev ustanovila. Ime Lucina pa je bilo Rimljanom identično z grško besedo Photina; in Photino so po deželah, koder so grško govorili, imenovali Samaritanko, ženo ob Jakobovem vodnjaku. Vodnjak na Martovem polju, poleg cerkve sv. Lavrencija »in Lucina«, je torej spominjal na Jakobov studenec pri Siharju in na zgodbo o Jezusu in Samaritanki. Zato so tisti dan, ko je bil štacijon pri sv. Lavrenciju »in Lucina«, brali pri maši evangelij o tej zgodbi.

Prof. Kirsch, ki je v 2. delu svoje knjige kolikor mogoče natanko posnel zgodovino rimskih štacijonskih cerkva, tu in tam molče popravlja Grisarjevo sodbo, a za mnoge cerkve tudi on priznava zvezo med štacijonm in mašnim formularjem tistega dne. Podrobno bo o tej stvari še razpravljal v posebnem zvezku.

Pred nekaj leti je jezuitski pater Jožef Kramp izdal knjigo pod naslovom: »Mašna liturgija in božje kraljestvo.«³ V knjigi dokazuje, da se liturgija cerkvenega leta snuje na enotni misli, ki določa red, obliko, vsebino liturgičnim tekstom. Ta enotna, osnovna misel je misel božjega kraljestva milosti. Po tej osnovni misli so odbrani in v cerkvenem letu razvrščeni listi in evangeliji in oni deli v mašnih formularjih, ki se preminjajo po dnevih in dobah. Misel božjega kraljestva veže med seboj praznike, nedelje, ferije in daje liturgiji nekaj skupnega, enotnega (gl. BV 1923, 87. 88).

Po tem, kar sta dognala o rimskih štacijonih Grisar in Kirsch, bo treba Krampovo razlaganje mašnih formularjev nekoliko dopolniti in popraviti. Poleg idejne osnove v mašnih formularjih moramo

³ Kramp. Jos., S. J., *Meßliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare*. 3 Teile. Freib. i. Br. 1921.

v zgradbi in ustroju tekstov proučevati tudi zgodovinske razloge. So mašni formularji, v božičnih, velikonočnih, binkoštnih dnevih, ki se očitno snujejo na enotni praznični misli in se zato lepo ubrano vežejo med seboj. So pa druge skupine, ki se ne dajo vkleniti v enotni miselni sestav. Zlasti ferijalne maše v postu se upirajo sistematični razvrstitvi. Duh, ki preveva vso liturgijo postnega časa, je seveda duh pokore. Da pa se listi in evangeliji vrsté, kakor raste misel božjega kraljestva, to ni jasno in se dá težko dokazati brez umetničenja in brez samovoljnosti v razlagi. Za umevanje mnogih mašnih formularjev, za zaporednost lekcij in evangelijev, je treba iskati historičnih razlogov. Temeljna misel p. Krampa je prava: liturgija cerkvenega leta je ostvarjanje božjega kraljestva med nami. A če hočemo tolmačiti posamezne mašne formularje, ni dosti, da imamo na umu samo osnovno misel cerkvenega leta, ampak je treba, da poznamo tudi zgodovino formularja: kdaj in kje in v katerih okoliščinah je formular nastal, kje so ga prvotno rabili. Družiti moramo idejno in historično razlago. F. Ušeničnik.

Za Kristusom . . .

(Za praznik vseh svetnikov.)

Naše misli so danes pri Bogu in njegovih svetnikih. Pred prestolom Najvišjega so se zbrali iz vseh narodov in rodov iz vseh ljudstev in jezikov; zdaj stoje pred Jagnjetom, oblečeni v bela oblačila, s palmovimi vejami v rokah in prepevajo čast in hvalo in zahvalo Gospodu. Srečni so in vsi blaženi, ne poznajo več smrti, ne trpljenja, ne žalovanja, Bog sam je obrisal vse solze z njih oči.

Toda prej v življenju na zemlji je bilo drugače. Trpeli so, kot trpimo mi, vojskovati so se morali zoper svet, hudobnega duha in lastno hudo poželenje tako in še bolj, kot se vojskujemo mi, hodili so za Kristusom, svojim božjim vzorom, toliko časa, da so prišli k njemu, ki je krona vseh svetnikov.

1. Najprej moram povedati, da so vsi ljudje poklicani k svetosti. Kristus je prinesel odrešenje vsem, Kristus je dal zapovedi vsem, Kristus je tudi naročil vsem: »Bodite popolni kot je popoln vaš Oče nebeški« (Mt 5, 48). Najmanj, kar zahteva za svetost, je to, da živimo brez smrtnega greha. Kjer tega ni, ni govora o popolnosti. Ako pa ima duša to svatovsko oblačilo, lahko raste bolj in bolj v milosti, nabira si več in več zasluženja za nebesa: raste v popolnosti. Najpopolnejši vzor svetosti nam je naš Gospod.

Nekoč se je Jezus pred svojimi najljubšimi učenci na gori Taboru izpremenil. Njegovo obličje se je zasvetilo kot solnce in njegova oblačila so bila bela kot sneg; takrat se je zaslišal glas: »Ta je moj ljubi Sin, nad katerim imam veselje, njega poslušajte!« Ali slišite? Njega poslušajte! Kar je veljalo za apostole, velja za nas. Če bi mi danes poklekili pred Gospoda in ga prosili: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim. Pokaži mi jasno svojo voljo, kaj naj storim, da bo moje življenje po tvoji volji!« bi nam Oče pokazal na Sina

in rekel: »Ta je moj ljubi Sin, nad katerim imam veselje. Njega poslušajte!« Svetniki so poslušali Kristusa...

2. V eni božji osebi sta v Kristusu združeni dve naravi, božja in človeška. Zato, kar Kristus govori, je resnica, kar stori, je prav. »Nihče ne pride k Očetu razen po meni. Jaz sem pot, resnica in življenje.« Samo pot, ki je Kristus, pripelje v zveličanje. Pot dela, izpolnjevanja stanovskih dolžnosti, molitve, odpovedi. »Kdor hoče biti moj učenec, naj vzame svoj križ...« Vsaka druga pot, ki ni Kristusova, vodi v pogubo.

Naš cilj je visok, Bog sam je izvoljenim preveliko plačilo. Zato nam mora na pot sijati luč od zgoraj. Kristus je luč, njega poslušajte! »Kdor hodi za menoj, ne hodi v temi, ampak bo imel luč življenja.«

Poslušajmo! »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo.« Tako Kristus. Veliko jih je že razumelo to besedo, tudi premožni so med njimi: sv. Ludovik, Elizabeta, Venceslav, Stefan, Leopold. Na široko so odprli vrata svojih dvorov in skozi nje so prihajali in odhajali reveži nasičeni in oblečeni.

»Blagor čistim...« Žal, da ne poslušajo vsi tega vabila. Pa jih je tudi veliko, ki so razumeli njegovo besedo: Sv. Alojzij, Ivan Berchmans, Stanislav, in spet sv. Neža, Anastazija, Cecilija, Terezija Det. Jez. Sedaj hodijo za Jagnjetom in pojo pesem, ki jo drugi peti ne morejo.

Kristus: »Blagor njim, ki so zaradi pravice preganjani, zakaj njih je nebeško kraljestvo. Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali in preganjali in vse hučo zoper vas govorili: veselite in radujte se, zakaj veliko je vaše plačilo v nebesih.« Le preglejte, če morete, nepregledne vrste mučencev vseh časov, vseh stanov, vseh krajev, obojega spola, vsake starosti. Pri prestolu Jagnjetovem so tisti, ki so dali življenje za Gospoda v rimskih glediščih; iz vročih afriških pokrajin so se zbrali mučenci-misijonarji, katerim je bil Kristus več kot čast, ki jim jo je obetal svet. Otroci, ki so komaj zapustili materino naročje, dekleta, ki se jim je svet zapeljivo smehljal in jih vabil, onemogli starčki in slabotne ženske: vsi so pred njim, ki so bili zavoljo Njega preganjani.

Zakaj tako? Kristus uči in Kristus je pot, resnica in življenje.

3. Pa ne le z naukom, tudi z vsem življenjem in s svojo smrtjo je naš Gospod krona vseh svetnikov. Bil je pravi človek in pravi Bog. V vsem nam enak razen v grehu.

V Nazaretu je prijel za delo in pomagal svojemu krušnemu očetu. Užival je hrano kot drugi; ko se je postil, je postal lačen. Na križu je potožil: Žejen sem. Ko je hodil po Palestini in delil dobrote, se je utrudil. Jokal je nad nevhvaležnim judovskim ljudstvom, solze so mu orosile oči, ko je prišel h grobu mrtvega prijatelja Lazarja. Bil je z zasramovanjem nasičen, dokler ni zatisnil oči in izročil svojo dušo v Očetove roke.

Gospod je vzor vsakemu človeku. Vzor je za vse čednosti, ki so združljive z njegovo božjo naravo: ljubezen do Očeta, bil

je krotak in iz srca ponižen, pokoren materi in redniku, spoštoval svetno oblast, potrpežljiv in usmiljen do vseh trpečih. Ni je čednosti, združljive z njegovo božjo naravo, ki bi je pri njem ne dobili. Pri svetnikih tega nimamo. V eni čednosti so nam poseben vzor: nekateri v ljubezni do bližnjega, drugi v potrpežljivosti, tretji v ponižnosti itd., pri Kristusu so vse. Pri njem so vsi zakladi modrosti in vednosti, pri njem je vsa milost in obilno odrešenje.

Nikar ne recite: Kristusa ni mogoče posnemati. Je mogoče; svetniki so nam dokaz. Biti Kristusu enak, to ni mogoče, toda biti mu podoben, posnemati ga, je mogoče in naravnost potrebno, če hočemo biti njegovi.

Tudi ne recite: Ne morem, moja služba me ovira, moja starost še ni zato, nimam časa. Kako da ne? Če pa imamo čas za vse drugo. Je mogoče tudi zate, saj Bog nikoli nič nemogočega ne zahteva. Milost božjo moraš imeti v duši, izpolnjevati njegove zapovedi, varovati se greha: to Gospod zahteva in to je s pomočjo božjo mogoče za vsakega. C. Potočnik.

Misli za pridige.

1. Marijino vnebovzetje.

Mater dolorosa — assumpta.

Marija je izvolila najboljši del — voljo božjo: Glej dekla sem Gospodova... Bog ji je zato dal poveličanje, ki presega poveličanje vseh drugih: exaltata est super choros angelorum ad coelestia regna. — Žalostna Mati v pod križem in poveljučana Mati v nebesih, koliko nasprotje! Na videz. V resnici pa: »Kdor izpolnjuje voljo očeta, ki je v nebesih, ta pojde v nebeško kraljestvo.« »Njim, ki Boga ljubijo, sodeluje vse v dobro.«

1. Mater dolorosa — zapuščena od vsega sveta: Prezirajo jo voditelji judovskega ljudstva in judovske množice, ki so jo nekdanj blagrovale, da je mati takega sina. Zapustili so jo sorodniki; mnogi izmed njih niso verjeli Jezusu. Zapustili so jo apostoli; Juda je celo izdal Jezusa, Peter ga je zatajil. Janez pod križem in galilejske žene ji niso mogle pomagati, bili so sami tolažbe in pomoči potrebni.

Mater assumpta — poveljučana v nebesih in na zemlji (Kraljica angelov... Kraljica vseh svetnikov, pomoč kristjanov, pribežališče grešnikov).

2. Hujše trpljenje ko zapuščenost od sveta je bil za mater pogled na trpečega, umirajočega, mrtvega sina, obsojenega na sramotno smrt, križanega med dvema razbojnikoma...

Poveljučana mati gleda Sina v povelčnem telesu, sedečega na desnici božji... je pri njem brez strahu ločitve.

3. Žalostna mati je zapuščena od Boga kot njen sin na križu. Povelčana mati uživa Boga na neizrekljiv način. Njen duh se raduje v Božu, njenem Zveličarju.

Pogled na žalostno in poveličano Mater božjo nam bodi v tolažbo in spodbudo. Si taedet labor, aspice praemium! Izvolimo tudi mi edino dobri del: voljo božjo. Pogled na žalostno in poveličano Mater božjo nas navdajaj z zaupanjem do Marije: »Saj zato si ti kraljica, — da si naša pomočnica, — da si naše upanje, — nam deliš zveličanje.«

2. Marijino rojstvo.

Marijin in naš poklic.

Spominjajmo se častitljivega rojstva slavne Device Marije, ki je dosegla materinsko čast in ni izgubila deviške čistosti! (I. vesp. in Nativ. B. M. V., antiph. ad Magnificat.)

1. Marija je imela najlepši poklic: prava mati Zveličarjeva, duhovna mati vernikov, da, vsega človeštva. Ona je Jezusa spočela, nosila, rodila, skrbela zanj, trpela zanj in ž njim. Ona je sodelovala pri odrešenju, zavedno in radovoljno sprejela in vršila nalogo, ki ji jo je Bog odkazal pri izvrstitvi rešilnega načrta. Ona sodeluje pri delitvi milosti kot srednica (mediatrix secundaria, sub Christo, per gratiam).

Bog je Marijo za ta poklic čudovito pripravil: brez madeža izvirnega greha spočeta, polna milosti, vedno devica, vzor kreposti, polna usmiljenja in ljubezni do grešnikov, do trpečih.

Naš poklic: otroci božji se imenujemo in smo in dosežemo naj delež božjih otrok, božjih dedičev in Kristusovih sodedičev. — On, ki nam je v svoji dobrotljivosti ta poklic namenil, nam je dal vsa sredstva, da ga moremo vršiti: razodel nam je svojo voljo, dal nam posvečujočo milost, deli nam dejanske milosti, dal nam svete zakramente, navaja nas k molitvi in opravljanju dobrih del.

Vzvišeni poklic Marijin nas spominjaj našega lepega poklica, »da hodimo vredno poklica, h kateremu smo poklicani« (Ef. 4, 1). »Tvoje rojstvo, Devica, božja porodnica, je oznanilo vesoljnemu svetu veselje; iz tebe je namreč izšlo solnce pravice, Kristus, naš Bog, ki je razvezal prokletstvo in dal blagoslov ter osramotil smrt in nam daroval večno življenje« (II. vesp. in Nativ. B. M. V. Antiph. ad Magnificat).

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Stari zakon.

Iz najnovejše protestantske literature.

1. Močna struja v sodobnem protestantizmu svetemu pismu stare zaveze ni prijazna. Ker mu odreka značaj inspirirane knjige, ki obsega božje razodetje, zato mu zanika eksistenčno pravico svete knjige, veljavne tudi za kristjane. A. Harnack je v svoji studiji o Marcionu (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1921.

2. Aufl. 1924) svoje opozicionalno stališče formuliral tako-le: »Stari zakon v 2. stoletju odklanjati (kar je storil Marcion), je bil pogrešek, ki ga je velika cerkev po pravici zavrnila; ohraniti ga v 16. stoletju, je bila usoda, ki se je reformacija ni mogla izogniti; konservirati ga pa v 19. stoletju v protestantizmu kot kanonični vir, je posledica religiozne in cerkvene ohromelosti.« — Vkljub tem napadom je v širokih protestantskih krogih želja po svetem pismu stare zaveze živa in močna. Njej hoče ustreči knjižnotehnično okusno opremljena zbirka, ki jo je začel izdajati Matija Simon. Zbirka ne prinaša celotnih knjig, temveč izbrane partije iz njih, ki se zde prirediteljem primerne, da v čitateljih zbude veselje do čitanja starozakonskih knjig in jih uvedejo v njih umevanje. Izdaje naj bi služile zasebni pobožnosti, naj bi pospeševale čitanje biblije v družinah, v bibličnih urah po ljudskih univerzah itd. Kot 1. zvezek je Simon izdal antologijo iz preroka Jeremija¹. Da se iz knjige vzamejo samo nekateri deli, ni nič napačnega. Da pa je S., kot sam pravi, izpuščal dele, ki se mu ne zdijo avtentični, zbujajo pomisleke. Njegov prerok Jeremija ni le »izbran«, ampak tudi okrnjen. Pri prevodu iz hebrejščine si S. ustvarja svoj tekst, pri čemer se precej drži Volza (Studien zum Text des Jeremia. Leipzig 1920); vsled tega je tekst marsikje dvomljiv, samovoljen, nezanesljiv. Izdajatelj hoče pozornost obrniti na religiozno vsebino; čitatelj naj bi pri čitanju ne mislil toliko, da so bile besede, ki jih ima pred seboj, rečene pred več ko dvema tisočletjema nekemu drugemu, marveč naj bi se zavedal: Ti si tisti človek! Neprijetno je pri takem eklektičnem postopanju, da ne govori toliko sam starozakonski prerok kot moderni izdajatelj z besedami starozaveznega vidca. S. je n. pr. izbral začetek svojega Jeremija tako-le: 1, 4—19; 12, 1—2. 5; 11, 8; 12, 6; 11, 18—23; 18, 18—23; 17, 9. 14—17; 20, 14—18. 7—9; 15, 10—12. 15—20. — Enako kakor Jeremija je prevedel in izdal Simon Jobovo knjigo. Vzel je iz nje samo tiste dele, iz katerih je dobil enoto, ki mu je všeč. Kar se mu je zdelo, da to enoto ovira ali moti, je izpustil. Res je, da je na ta način naredil gladko čitljiv prevod, ki lajša razumljivost knjige. Vendar se zopet neprijetno čuti samovoljnost pri razdeljevanju ali izpuščanju. Tako n. pr. ima en Jobov govor sestavljen iz začetka 26. poglavja, t. j. 26, 1—4, pa ga nadaljuje z 9. in 10. poglavjem. Vso prozo (1, 1—2, 10; 42, 10—17) je dejal na začetek. H koncu govorov, ki jih imajo Job in njegovi trije prijatelji, je dostavil takoj božji govor (38, 1—41; 39, 1—30; 40, 2) z Jobovim sklepom (40, 3—5; 42, 2—10). Oddelek iz božjega govora o krokodilu pa je pridejal kot dostavek; a tudi tu je prestavil člele takole: 40, 8—14. 25—32; 41, 1—16; 40, 16—24; 41, 17—26. Istotako so našli Elijevi govori milost v izdajateljevi očeh šele na koncu vsega. Po teh prevodih je na 13 straneh komentar, v katerem skuša na lahek način razložiti problem, ki se

¹ Jeremia, ausgewählt und übersetzt von Matth. Simon. Eine alttestamentliche Schriftreihe. 8^o (104). München 1925, Chr. Kaiser.

² Hiob. 8^o (86). München 1925, Chr. Kaiser.

rešuje v Jobovi knjigi. — Serijo je lani pomnožil W. Vischer s Propovednikom³. V nima popolnoma istih načel, ne črta in ne izpušča kakor Simon. Zato se to delo prijetneje bere. Prevod je nov, samonikel, na 20 straneh komentarja utemeljen. Komentar je zanimiv po svojih duhovitih domislekih, v katerih primerja Propovednikova modrovanja celo z Ozvaldom Spenglerjem (Der Utergang des Abendlandes). Hvalevredni so pod črto prevoda citati iz drugih knjig svetega pisma stare in nove zaveze, s katerimi ima Kohelet enake misli.

2. V Gießenu izhajajoča »Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft« izdaja poleg svojih četrtletnih zvezkov v posebni seriji »Beihefte zur Zeitschr. f. atl. Wiss.«, večje monografije o starozakonskih vprašanjih. Založništvo nam je poslalo v oceno zvezke 42—45.

Kot raziskovalec LXX dobro znani katoliški biblicist Jan. Fischer podaja v 42. zvezku nekaj dodatek k svojemu delu »Das Alphabet der LXX-Vorlage« (prim. BV V [1925] 262). Zasleduje namreč ortografijo v hebrejskem tekstu pentatevha, po katerem je bil prirejen prevod LXX⁴. Iz raznih feniških in drugih napisov, iz asuanskih in elefantinskih papirov, iz siloškega, Mešovega napisa itd. sklepa, kakšna je morala biti ta ortografija. Gre mu pri tem zlasti za matres lectionis, vokalne črke, o katerih dokazuje s primerjanjem grških tekstov LXX, da je podlaga grškega prevoda imela mnogo manj teh črk ko masoretski tekst. Posebno važen se mi zdi drugi odstavek z napisom: Einmalige Schreibung und Doppelschreibung des gleichen End- und Anfangsbuchstaben. En slučaj naj pojasni ta način raziskovanja. Gen. 1, 26 ima znani Vulgatin tekst: (Faciamus hominem) ad imaginem et similitudinem nostram. To je po LXX: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Po masoretškem tekstu pa je izpuščen Vulgatin »et« ali grški καί: besalmenu kidmuθenu. Ker ima tudi samaritanski pentatev 1, t. j. slovenski »in«, se sklepa, da ima sedanji masoretski tekst to napačno, in da so drugi teksti pravilni. Razlika je nastala vsled tega, ker so Hebrejci pisali ta sporni »י« samo enkrat, mesto da bi ga pisali dvakrat, na koncu prve in začetku druge besede: בצלמנו כרמותי, kar so svoj čas pravilno čitali besalmenu vekidmuθenu = ad imaginem nostram et secundum similitudinem nostram. — H koncu zasleduje Wutzovo že v BV 1925, str. 262 omenjeno teorijo, da je LXX prevedena iz hebrejskega teksta, ki je bil že v grški alfabet transskribiran. O tej teoriji prof. Wutza, ki je medtem izdal na njeni podlagi »Die Psalmen« (München 1925), je izšla že precejšnja literatura pro in contra. Fischer je contra in dokazuje, da se v pentatevhu vsi tisti slučajji, ki jih Wutz navaja za svojo teorijo, dajo drugače razložiti in da je LXX pentatevha prevedena iz hebrejskega konsonantnega teksta, ki je bil pisan z novoaramejskimi črkami, ki se približujejo

³ Der Prediger Salomo. Übersetzt mit einem Nachwort und Anmerkungen von Wilh. Vischer. 8^o (72). München 1926, Chr. Kaiser.

⁴ Joh. Fischer, Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch. (Beihefte zur Zatl Wiss 42.) 8^o (48). Gießen 1927, A. Töpelmann.

v nekaterih oblikah že kvadratni pisavi. Ravno tako odklonilno stališče zavzema glede psalmov.

Razlagi knjige Koheleth je namenjen 43. zvezek, čigar avtor je švicarski pastor Gottfr. Kuhn⁵. Tu je zbran rezultat eksegetičnih študij in premišljevanj o tej globoko duhoviti knjigi. Spretno skuša avtor razvozljati navidezna nasprotja te knjige, pobija napačne nazore, kakor da bi ta knjiga bila »Visoka pesem skepticizma« (Heine), ali »Katekizem pesimizma« (Renan) ali da bi učila epikureizem. Manj srečno pa je njegovo naziranje o zgodovinskem ozadju te knjige, ki bi po njegovem mnenju nastala kje v pokliskem času.

Cudni zakon preroka Ozeja z razuzdano žensko je delal težave eksegetom že od nekdaj. Kako je mogel Jahve ukazati tak zakon? Ali je Ozejev zakon samo alegorija, vizija? Ali je res vzel v zakon prešestnico? To so vprašanja, ki se še ne dajo zadovoljivo rešiti. Allwohn⁶ jih hoče rešiti s pomočjo Freudove psihoanalitične metode. Toda zdi se, da jih tudi freudizem ne more rešiti, vsaj na Allwohnov način ne. Po njegovi teoriji je Ozej res vzel v zakon tako žensko vsled podzavestne poželjivosti, ki je prišla do veljave v ekstazi, ki pa jo je zavestno zatiral iz gorečnosti za Jahveja. Ozejev zakon je podoba zveze izraelske dežele z Jahvejem, kateremu je bila dežela nezvesta, prešestnica. Dežela pa se bo popboljšala, kakor Ozej spravlja svojo ženo na pravo pot. S tem rešitev vprašanja ni nič napredovala.

Najnovejši zvezek te zbirke prinaša raziskovanje gospodarskih in socialnih razmer pri Izraelcih, lahko bi rekel, s socialističnega ali morebiti boljševiskega stališča⁷. Vedno in vedno se govori o kapitalistih, buržujih, brezposelnih, proletarcih itd.. »Z ustanovo privatne lastnine je morala nastopiti neenakost posesti.« Prebivalstvo izraelskega in judovskega kraljestva okoli l. 700. pred Kr. deli tako: 1. posestnikov (med njimi kapitalistov) 350.000, 2. obrtnikov in trgovcev 60.000, 3. proletariata, po deželi 300.000, v mestih 35.000, skupaj 335.000, 4. sužnjev, po deželi 175.000, v mestih 25.000, skupaj 200.000. Ko je Nebukadnezar 586. l. Jeruzalem razdejal, je po avtorjevem mnenju polja in državne urade aristokracije, ki je bila deportirana v Babilon, oddal podeželnemu proletariatu, da bi si s tem pridobil proletariat; »tako so se deloma, pa le začasno, končali notranji razredni boji v Izraelu in Judu«. Preroki niso sicer pravi socialni reformatorji, njihovi govori v predvorih templja

⁵ G. Kuhn, Erklärung des Buches Koheleth. (Beihefte zur Zatl Wiss 43.) 8^o (64). Gießen 1926, A. Töpelmann.

⁶ Adolf Allwohn, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung. (Beihefte zur Zatl Wiss 44.) 8^o (IV, 75). Gießen 1926, A. Töpelmann.

⁷ M. Lurje, Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche von der Einwanderung in Kanaan bis zum babylonischen Exil. (Beihefte zur Zatl Wiss 45.) 8^o (IV, 64). Gießen 1927, A. Töpelmann.

in ob mestnih vratih pa so mu politična zborovanja opozicionalne stranke. Ti govori, ki so se pozneje tudi napisali, so mu prvi politični časopis v Jeruzalemu. Pri tem enostranskem opazovanju najde avtor, ki je docent v Moskvi, seveda tudi marsikako zrno resnice.

3. Töpelmannovo založništvo je izdalo še dve mali starozakonski studiji. Prof. Hölscher je na počitniškem teološkem tečaju v Gießen predaval o početkih judovske eshatologije⁸ in nje virih. Hvalevredno priznava, da je jezuit Kugler podrl mnenje, ki jo je izvajalo iz starobabilonske astronomije. Tudi perzijski in egiptski izvor odklanja, pač pa jo na čuden način izvaja iz kulta starega novoletnega praznika.

W. Baumgartner razlaga v drobni knjižici znane nazore večine nekatoliških avtorjev o Danielovi knjigi⁹: nastala da je proti koncu l. 165. pr. Kr.; »Danielove« vizije da so se le naslanjale na znanega preroka Daniela; v njih da je malo prerokovanja, tem več pa časovne zgodovine in napovedovanj ex eventu. M. Slavič.

Dogemska zgodovina.

Ker BV še ni prinesel pregleda čez dogemsko-historično literaturo zadnjih let, hočem podati na nekaj straneh sumarično poročilo o večjem številu novejših katoliških publikacij iz teološke discipline, ki jo p. Schultes v knjigi, ki bom takoj o njej izpregovoril, imenuje »speciale officium theologiae nostri temporis«.

1. **Introduktorična dela.** O svetem pismu in o tradiciji kot virih, iz katerih zajema cerkveno učiteljstvo božje razodetje in ga vernikom nezmotljivo predlaga, je po tridentskem cerkvenem zboru nastalo mnogo solidnih teoloških del. Pogrešala pa se je vsestranska teološka diskusija o načinu, kako je cerkveno učiteljstvo v teku stoletij iz virov razodetja zajete resnice vedno jasneje in določneje predlagalo in razlagalo. Čimbolj se je v novejšem času pozornost obračala vprav na ta proces, na dogemski razvoj, tem bolj se je čutila ta potreba. Od l. 1907. sem, t. j. po dekretu »Lamentabili«, encikliki »Pascendi« in prisegi proti modernizmu, se je na katoliški strani o dogemskem razvoju sicer marsikaj pisalo, toda obravnavala so se samo posamezna vprašanja s posebnim ozirom na modernistično pojmovanje o bistvu dogem in njih razvoju.

Celoten traktat je podal profesor na dominikanskem kolegiju »Angelicum« v Rimu, p. Reginald Marija Schultes¹. V uvodu

⁸ Gust. Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. (Vorträge d. theol. Konferenz zu Gießen 41. Folge.) 8^o (16). Gießen 1925, A. Töpelmann.

⁹ Walt. Baumgartner, Das Buch Daniel. (Aus der Welt der Religion. Alttest. Reihe 1.) 8^o (40). Gießen 1926, A. Töpelmann.

¹ P. R.-M. Schultes O. P., Introductio in historiam dogmatum. 8^o (VIII, 355). Paris (1922), P. Lethilleux.

pravi: »Kakor se obdelujejo vprašanja o razodetju, o cerkvi, o inspiraciji v posebnih traktatih, tako se zdi tudi nauk o razvoju dogem in njih zgodovini vreden take obdelave, da se ves kompleks teh vprašanj svoji naravi primerno premotri in razloži... Zato je naš namen, sistematski določiti ves kompleks vprašanj, zlasti tista, ki jih stavi dogemska zgodovina, razložiti verska načela o dogemskem napredku in jih naobrniti na novejša vprašanja, pojasniti in naobrniti priznani nauk skolastikov. Ni treba novih doktrin, marveč popolnejše spoznave in znanstvene uporabe izročenege nauka, zlasti vaticanskega koncila in skolastičnih teologov« (str. 2). Snov je razdeljena na tri po obsegu zelo različna poglavja. V prvem (str. 5—45) se pojasnjuje pojem dogme ter se katoliško naziranje primerja z mišljenjem protestantov raznih struj in z mišljenjem modernistov in Güntherjevim. Drugo poglavje, po obsegu šestkrat daljše od prvega (str. 46—296), razlaga dogemski razvoj. Na več ko 100 straneh podaja pisatelj najprej na kratko učenje sv. pisma in očetov (zlasti Avgustina) o postopnem spoznavanju vsebine božjega razodetja, potem pa na široko razvija poznejši nauk od Hugona a S. Victore preko visoke skolastike do tridentskega cerkvenega zbora in odtod preko vaticanskega koncila do najnovejših teologov. Ta odstavek je v primeri na celoto na videz preobsežen, toda bil je potreben, ker tega gradiva še nihče ni zbral; pisatelju moramo biti posebno hvaležni za ta pregled, ki ga je sestavil s prav tako veliko vestnostjo kot obsežnim znanjem. V seznamu novejših katoliških spisov o dogemskem razvoju (str. 149—152) pogrešam: J. B. Heinrich, *Dogmenentwicklung u. Dogmengeschichte* (Kirchenlexikon III², 1903—1918); Msgr. Mignot, *L'Eglise et la Critique* (Paris 1910); A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa I* (delo se pa navaja na str. 42 in 342); P. Schanz, *Geschichte u. Dogma* (Theol. Quartalschr. 87 [1905] 1—36); J. Tixeront, *Histoire des dogmes I* (tudi to delo se v knjigi dvakrat citira). — V nadaljnjih treh sekcijah tega poglavja razlaga avtor bistvo dogemskega razvoja (str. 153—164), analizira ta razvoj (str. 165—218) in razpravlja o njega svojstvenosti (str. 219—296). Tu se kaže pisateljeva obsežna erudicija in teološka akribija. S posebnim zanimanjem bo čitatelj sledil avtorjevim izvajanjem o razločevanju med *revelatio explicita*, *implicita*, *virtualis*, o načinu, kako mi spoznavamo to razodetje, o končnem objašnjenju po dogmatični definiciji, o naravi teoloških konkluzij (katere morejo biti predmet dogmatične definicije) in o cilju dogmatičnega razvoja, ki je formalno razjasnitev razodetja, objektivno pa definirana dogma. V razpravi o raznih načinih razodetja in o našem spoznavanju je pisatelj prisiljen, diskutirati naziranja, ki jih je o teh vprašanjih predložil španski dominikanec p. Marin-Sola. Schultesovo stališče zasluži priznanje. — Tretje poglavje (str. 297—342) je praktični zaključek iz prejšnjih izvajanj ter govori o predmetu, metodi in bistvu dogemske zgodovine. — P. Schultes je v svoji *Introductio in historiam dogmatum* ustvaril za umevanje dogemskega razvoja delo, ki se ne obotavljam reči, da stopa vštric najboljših del o virih razodetja.

Z drugim poglavjem Schultesove knjige se po vsebini krije obsežno delo, ki ga je l. 1923. v španskem jeziku, leto pozneje pa v francoščini objavil dominikanec Frančišek Marin-Sola, profesor na univerzi v Friburgu v Švici². Posamezna vprašanja je bil v letih 1911—21 obdelal v španski reviji *Ciencia Tomista* (Madrid) in na te članke se ozira Schultesova polemika. Celotno monografijo je Marin-Sola izdal kot 1. zvezek zbirke teoloških monografij, »Biblioteca de Tomistas Españoles«, ki so jo l. 1923. ustanovili španski dominikanci. Francoski prevod je izšel v dveh zvezkih. Tudi to delo je dokument velike erudicije in bistrumnosti. V vprašanju, kjer sta si Schultes in Marin-Sola navzkriž, namreč v pojmovanju virtualno razodetih resnic in pomenu teoloških konkluzij za dogemski razvoj, je stališče prvega boljše, v čemer me je obsežen odgovor, ki ga daje M.-S. II, 288—348 na Schultesova izvajanja, le potrdil. Izrečno pa pripominjam, da je delo španskega teologa skoz in skoz na višku in vredno pazljivega studija.

Skromnejši cilj nego imenovana dominikanska teologa, si je postavil dr. Andomenico Sartori v svoji propedeutiki k dogemski zgodovini³. Opozarjajoč na Schultesovo delo pravi, da hoče podati samo »un saggio e nulla più«. V prvih štirih odstavkih pojasnjuje katoliško pojmovanje dogem, primerjajoč ga s heterodoksnimi naziranjmi, in govori o virih razodetja, zlasti o tradiciji. V naslednjih devetih odstavkih pa razpravlja o razvoju dogem po katoliškem mišljenju in heterodoksnih naziranjih, o činiteljih, ki vplivajo na razvoj, o pomenu dogmatičnih formul, o cerkvenem učiteljstvu. Knjižica je pisana kot prvi uvod, namenjena je teologom in laikom za prvo orientacijo. S tega vidika jo je treba presojati in temu namenu tudi ustreza.

2. Učbeniki in priročniki. V čudnem nasprotju s splošnim priznavanjem, da je dogemska zgodovina danes zelo važna teološka disciplina, je dejstvo, da imamo na katoliški strani samo dva učbenika, ki pa eden sega samo do l. 800. Navajam ju tukaj, ker je eden v zadnjih letih izšel v novi izdaji, drugi pa je pri nas neznan.

Pred desetimi leti je p. B. J. Otten, S. J., profesor na univerzi v St. Louisu, Mo., v dveh zvezkih izdal zgodovino dogem⁴; prvi zvezek obsega čas do 8. cerkvenega zbora (869), drugi sega do l. 1907., do obsodbe modernizma. V celoti je delo dobro. Glavna pomanjkljivost je v tem, da ni gradivo enakomerno obdelano.

Samo patristično dobo obsega dogemska zgodovina, ki jo je pred okroglo 20 leti napisal lyonski profesor J. Tixeront, ki pa je že po vojni doživela novo izdajo. Delo ima mnogo vrlin in bo

² Fr. F. Marin-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme catholique*. 2ème éd. 8° (XVI, 535 in VII, 375). Fribourg, Suisse 1924. Librairie de l'oeuvre de Saint-Paul.

³ Andomenico Sartori, *Propedeutica alla storia del Dogma*. 8° (VIII, 91). Torino-Roma 1926, Casa editrice Marietti.

⁴ B. J. Otten, S. J., *A Manual of the history of Dogmas*. Vol. I. 8° (XIV + 523). St. Louis, Mo., 1917, B. Herder. — Vol. II. 8° (XVI + 551). Ibidem 1918.

ohranilo trajno vrednost⁵. Ima pa tudi svoje slabosti. Največja je ta, da je preveč analitično in da pripoveduje preveč zunanje cerkvene zgodovine, ki bi jo moralo suponorirati. To se čuti zlasti v 2. in 3. zvezku.

3. Zbirke. Mnogo bogatejša je nova katoliška literatura na dogemsko-historičnih monografijah. Veliko število jih je izšlo v zbirkah, ki so bile deloma ustanovljene že pred vojno.

a) *Bibliothèque de théologie historique*. Zelo plodoviti profesor katoliškega instituta v Parizu Adhémar d'Alès je objavil lepo monografijo o rimskem Novatijanu⁶. Za patrologa je važna uvodna raziskava o N. literarnem delu, za biblicista obširna preiskava o N. bibličnem tekstu, posebni obliki starega latinskega bibličnega prevoda, dogemski historik najde dobro razpravo o N. trinitarnem nauku, ki ga označuje subordinacianizem, in o njegovem moralnem rigorizmu, čigar sledov nista zabrisali dve stoletji.

Tri leta prej je d'Alès v isti zbirki izdal solidno preiskavo o teologiji sv. Ciprijana⁷. [Z dogemsko-historičnega stališča gre največja pozornost 2. in 3. knjigi, ki govori o Ciprijanovi eklesiologiji in o njegovem učenju o zakramentih.

b) *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*. Vojska in prevrat sta po prvem snopiču 14. letnika povzročila štirileten prestanek. Od l. 1921. je izšlo v zbirki pet dogemsko-zgodovinskih monografij, ki je eno naš BV že ocenil (F. Hünemann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*. Gl. BV 6 [1926] 350).

Kapucin Arnold Nußbaumer⁸ je v svoji monografiji postavil tezo, da je stara rimska krstna veroizpoved sestavljena iz monarhiansko-kristološkega in trinitarnega simboličnega formularja, da se je to združenje formularjev izvršilo že pred sredo 2. stoletja, aa sta pa oba sestavna dela vsaj tu pa tam še vsak zase obstojala. Obe plasti zasleduje pisatelj v Justinovem Dialogu s Trifonom in Irenejevem spisu »Izkaz apostolskega oznanjevanja«. Nußbaumerjeva teza in njej sorodna Haußleiterjeva je zelo mikavna, treba bo pa še temeljite preiskave. Ne morem premagati svoje nezaupljivosti: preveč naličuje matematičnemu eksmplu.

Gnosticizem vzbuja zopet mnogo pozornosti in literatura o njem narašča. Bivši privatni docent v Münstru, sedanji profesor na kato-

⁵ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*. I. La théologie anténicéenne. 9ème éd. 12° (XVI, 540). Paris 1924, Libr. V. Lecoffre. — II. De S. Athanase à Saint Augustin. 7ème éd. 12° (VIII, 534). Paris 1924. — III. La fin de l'âge patristique. 6ème éd. 12° (IV, 583). Paris 1922.

⁶ A. d'Alès, *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du III. siècle*. 8° (VI, 172). Paris 1925, G. Beauchesne.

⁷ A. d'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*. 8° (XV, 432). Paris 1922, G. Beauchesne.

⁸ A. Nußbaumer O. M. Cap., *Das Ursymbol nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho*. (Forschungen XIV, 2.) 8° (XII, 115). Paderborn 1921, F. Schöningh.

liški univerzi v Nijmwegenu na Holandskem, J. P. Steffes je zagrabil vprašanje o odnosu gnosticizma do katoliške dogme⁹. V dveh poglavjih podaja avtor sliko predkrščanske gnoze in njeno spofitev s krščanskimi elementi ter dogmatiko krščansko-gnostičnih sistemov, v tretjem poglavju pa ugotavlja bistveno razliko med gnostičnim in katoliškim naukom v formalnem in materialnem pogledu. V celoti zelo dobra monografija bi pridobila na vrednosti, ako bi bil pisatelj podrobneje ugotovil, koliko je odpor proti gnosticizmu vplival na pojasnitev katoliškega nauka.

Razmerje Cirila Jeruzalemskega do nikajske definicije (vsebine in forme) raziskuje p. Bazilij Niederberger O. S. B.¹⁰ Njegovi zaključki so: Ciril je veroval v homouzijo in skušal to vero s pomočjo sv. pisma poglobiti; ni se mogel odločiti, da bi s pomočjo še ne utemeljenih filozofskih terminov pojasnil pojem homouzije; ni mogel torej imeti tako jasno opredeljenega pojma kot Atanazij, toda ni bil nasprotnik stvari; ko bi se še bolj poglobil v pravi pomen, bi bil slednjič sprejel tudi terminus *ὁμοούσιος*, kot je v katehezah že uporabljal nebiblične besede *ψύσις*, *ὁπρόστασις* i. dr. Pričujoča studija je dober prispevek za stabilizacijo sodbe o Cirilovem dogmatičnem stališču in o njegovem značaju. Prim. pa tudi J. Lebon, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*. *Revue d'histoire ecclésiastique* 20 (1924) 181—210. 357—386.

Vsega upoštevanja vredno monografijo o evharističnem nauku predskolastične dobe je predložil privatni docent v Tübingenu, dr. Jos. Geiselman¹¹. Evharistični nauk dobe pred sholastiko je v bistvu »borba za umevanje in izenačenje ambrozijanske in avgustinske motritve zakramenta«. Ambrozij je nesporno realistični metabolik, pri Avgustinu se je izvršil razvoj od simboličnega spiritualizma do vedno krepkejšega realizma. Borba zoper pelagianizem je pri tem močno vplivala. Ti dve smeri je neizenačeni sprejel zgodnji srednji vek. Za umevanje predskolastičnega evharističnega nauka je velike važnosti liturgija: starogalikanska pod Ambrozijevim vplivom in rimska, Avgustinovim mislim sorodna. Kontaminacija obeh je združila ambrozijanske in avgustinske misli in s tem pokazala pot teološkemu delu, ki se je v teku predskolastične dobe izvršilo. Pisatelj raziskuje najprej podlage evharističnih nazorov karlovske dobe in zasleduje razne struje v teologiji tega časa. Predmet 3. poglavja je t. zv. prva evharistična kontroverza, ki jo označujeta imeni Paskazija Radberta in Ratramna. Kratko 4. poglavje se bavi s po-

⁹ J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. (Forschungen XIV, 4.) 8^o (XX, 360). Paderborn 1922, F. Schöningh.

¹⁰ P. Bas. Niederberger O. S. B., *Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem*. (Forschungen XIV, 5.) 8^o (XII, 127). Paderborn 1923, F. Schöningh.

¹¹ Dr. Jos. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*. (Forschungen XV, 1—3.) 8^o (XVIII, 459). Paderborn, F. Schöningh.

sredovalnima poskusoma Gerarda Cambraiskega in Fulberta Chartreskega. Obsežno 5. poglavje podaja stanje in uspeh diskusije z Berengarjem iz Toursa, 6. poglavje pa evharistično učenje v dobi borbe za investituro do prvega sistematskega poskusa evharističnega nauka v sentencah Anzelma Laonskega. Geiselmann ima zaslugo, da je dobro osvetlil zamotano snovanje predskolastičnega teološkega dela glede evharistije. Njegovo dogemsko-historično raziskovanje je bilo težavno posebej zato, ker si je moral šele utirati pot in rešiti celo vrsto literarnohistoričnih vprašanj ter anonimnim ali pod drugimi imeni izročenim spisom določiti njih pravo mesto. Tako sta sporedno z dogemsko - historično monografijo nastali dve literarno-kritični studiji: *Kritische Beiträge zur frühmittelalterliche Eucharistielehre* (Theol. Quartalschr. 106 [1926] 23—66) in *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* (8^o, 97. Paderborn 1926, F. Schöningh). Rezultat prve studije je: 1. Pod imenom Hajmona Halberstadtskega († 853) izročni fragment *De corpore et sanguine Domini* je nastal v 11. stoletju, kot avtor prihaja v poštev Hajmo Hirschauski ali Hajmo Tellejski. 2. Pismo Ratherja Veronskega († 974) Patriku je iz druge polovice 11. ali celo šele iz začetka 12. stoletja. V knjižici *Studien...* sta imenovani razpravi ponatisnjeni in dodjana preiskava o Ps.-Alkvinovi *Confessio fidei*, ki jo izkazuje kot delo nekega antidialektika 11. stol., ki je uporabil mašno razlago Flora Lyonskega († ok. 860).

c) *Münchener Studien zur historischen Theologie* so nadaljevanje nekdanjih »Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München«.

V 4. zvezku te zbirke je podal prof. Ed. Weigl lepo monografijo o kristologiji od smrti sv. Atanasija do izbruha nestorijanskih homatij¹², ki nadaljuje l. 1914. izdano studijo o kristologiji sv. Atanasija. V prvem delu je pregled čez kristološke struje izven Aleksandrije, arianizem, apolinarizem (v poznejšem ap. loči W. tri struje, dočim se običajno ločita dve), radikalne in zmerne Antiohijske, Kapadočane ter kristološka naziranja IV. in V. pod imenom sv. Bazilija izročene knjige ter antiohijskih simbolov. Drugi del govori o ateksandrijski kristologiji. Aleksandrijski teologi so imeli tem obsežnejši delokrog, čim več nasprotnih struj se je tam stekalo. Posebno se ozirajo na apolinarizem in še bolj na antiohijsko strujo. Največ prostora je odmerjenega kristologiji sv. Cirila pred l. 429. Po splošni orientaciji o Cirilovi kristologiji in literarnim delom pred Nestorijevim nastopom analizira pisatelj njegov nauk o zedinjenju dveh narav v Kristusu: Kristus je eno bitje, ne dve; Logos je nosilec tega enega bitja, ki ima dve popolni naravi; človeška narava je individualna; bogočloveško zedinjenje je skrivnost. Poseben odstavek razpravlja o skupnosti narav in *communicatio idiomatum* ter o na-

¹² Dr. Ed. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*. (Münchener Studien z. hist. Theol. Heft 4.) 8^o (VIII, 218). München 1925, Jos. Kösel & Friedr. Pustet, K.-G.

menu učlovečenja. V podrobnostih je pisatelj korigiral marsikatero doseđanje mnenje, opozoril na več literarnokritičnih vprašanj, ki se bodo dala rešiti ali vsaj približno rešiti na podlagi najtočnejše vsebinske analize, pokazal, da se je Ciril že pred nestorijansko borbo poglobil v kristološki problem in ga skušal pojasniti ne z zunanjo harmonizacijo nasprotujočih si struj, marveč s tem, da je, naglašajoč notranjo enoto v Kristusu, upošteval obe naravi.

V pestro teološko delo visokega srednjega veka nas povede J. Lechner v svoji monografiji o Rihardu a Mediavilla (Middletown) in njega nauku o zakramentih¹³. Rihard (umrl 1307 ali 1308) je predstavnik mlajše frančiškanske šole, in sicer one struje, ki je bila pod vplivom Tomaževega aristotelizma, ne da bi se odpovedala tradicionalnemu avgustinizmu starejše frančiškanske šole. L. poroča najprej o življenju, pisateljevanju in znanstvenem stališču Rihardovem. Nato podaja njegov nauk o zakramentih sploh in o posameznih zakramentih. Podobna preiskava kaže, da je R. zvest frančiškanski tradiciji, ko n. pr. dosledno naglašja božjo voljo kot vzrok zakramentalne milosti in odklanja fizično instrumentalno vzročnost zakramentov tako glede milosti kot glede dispozicije zanj. Na drugi strani pa se javljajo vplivi dominikanske šole, tako n. pr. v objasnjevanju transsubstanciacije.

č) Zbirke doktorskih tez. Teološka fakulteta v Louvainu izdaja že od l. 1841. večja doktorska dela v posebni zbirki, koje prva serija šteje 55 zvezkov, druga pa je napredovala do 17. Pred seboj imam dve novejši publikaciji.

René Draguet je obdelal kontroverzno, ki se je v prvi polovici 6. stoletja razvnela v monofizitizmu med Severom Antiohijskim, najbistrejšo glavo med monofiziti, in Julianom iz Halikarnasa. J. Lebon je pred 18 leti v isti zbirki (ser. II. tom. 4) objavil monografijo o Severu (*Le monophysisme sévérien*. 1909), njegov učenec Draguet je sedaj obrnil pozornost na Juliana¹⁴. Njegova studija je v dvojnem pogledu zelo zaslužna. Najprej je dognal točni nauk Julianov, ki soglašja v bistvu s Severom, ki pa, bolj poudarjajoč zle posledice izvirnega greha, naglašja polno neodvisnost Kristusovo od izvirnega greha in bolj v terminologiji ko v stvari nasprotuje Severu. Druga zasluga — in ne manjša — je v tem, da je zbral v sirskem prevodu ohranjene fragmente iz izgubljenih Julianovih del, jih izdal v sirščini (str. 5*—43*) ter jih prevedel nazaj v grščino (str. 45*—78*). Nabral je 154 fragmentov.

¹³ Dr. Jos. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*. (Münchener Studien z. hist. Theol. Heft 5.) 8^o (VIII, 426). München 1925, Jos. Kösel & Friedr. Pustet.

¹⁴ R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Etude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*. (Univ. cath. Lovaniensis. Dissertationes... ser. II, tom. 12.) 8^o (XII, 276, 79^a). Louvain 1924, P. Smeesters.

Kot 17. zvezek II. serije louvainskih disertacij je izšla obširna in izčrpna monografija o spovedi pred laiki na zapadu od 8. do 14. stoletja. O predmetu je pred 18 leti izdal monografijo G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter* (München 1909), ki pa je pomanjkljiva i v tem, da ne skuša izslediti početkov tega običaja, i v tem, da uporablja le omejeno število virov, oz. da se premalo na prve vire naslanja. Kapucin Amedej Teetaert¹⁵ pa je z občudovanja vredno marljivostjo segel po prvih virih, ne samo natisnjenih, marveč tudi rokopisnih (navaja nad 180 rokopisov iz 17 raznih knjižnic). Spoved pred laikom ima v zapadni cerkvi čisto drug začetek in pomen ko v vzhodni (za to prim. J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*. Donauwörth 1913). Nikdar je niso imeli za zakramentalno. Prvotno je obsegala samo male grehe in se je razvila iz monastične prakse, obtoževati se vsakdanjih grehov pred samostansko komuniteto. Pozneje se je ta spoved raztezala tudi na smrtne grehe, to pa v slučaju nujne potrebe, če ni bilo mogoče spovedati se duhovniku. Korist ali celo nujnost take spovedi se je utemeljevala iz prepričanja, da je spoved velikih grehov potrebna in da je zunanji znak resničnega notranjega kesanja. Teološko pojmovanje zakramenta pokore je nujno vplivalo na teološko razlago spovedi pred laikom. Teetaertova monografija ni le temeljita razlaga spovedi pred laikom, temveč je sploh hvalevreden prispevek k nauku o zakramentu sv. pokore v zgodnjem in visokem srednjem veku.

Tudi katoliška fakulteta na univerzi v Strasbourgu je pričela objavljati doktorske teze. Izmed pet doslej izdanih so tri dogemsko-historične vsebine, toda ene, ki je izšla v Coimbri, nisem mogel dobiti.

Ladislav Spikowski iz Poznaña je obdelal ekleziologijo sv. Ireneja¹⁶. Razprava je dobro in jasno disponirana in pisana s trezno sodbo. Posebej zanimata 5. poglavje o znani Irenejevi izjavi o rimski cerkvi in njeni *potentior principalitas* (Adv. haer. III, 3, 2) ter 6. poglavje o mestu, ki ga ima Irenej v početkih katolicizma. V seznamu literature pogrešam: H. Precht, *Die Begründung des römischen Primats auf dem vatikanischen Konzil nach Irenäus und dem Florentinum* (Hannover 1923) in N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus* (Gütersloh 1925).

Kamil Verfaillie je v doktorski disertaciji obdelal Origenovo haritologijo po njegovem komentarju k listu Rimljanom¹⁷. Ugotovil je, da je Origen vprav v tem komentarju dobra priča vseh bistvenih elementov katoliškega nauka o opravičenju. Nejasno je njegovo na-

¹⁵ P. Amédée Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Eglise Latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle. Etude de théologie positive.* (Univ. cath. Lovaniensis. Dissertations... ser. II, tom. 17.) 8^o (XXVIII, 508). Bruges 1926. Ch. Bayaert (Paris, J. Gabalda).

¹⁶ Lad. Spikowski, *La doctrine de l'Eglise dans Saint Irénée.* 8^o (XVI, 161). Strasbourg 1926.

¹⁷ Cam. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains.* 8^o (124). Strasbourg 1926.

ziranje o odnosu med milostjo in svobodno voljo; tu ni vzel dovolj v poštev, da izhaja vsa iniciativa od Boga. To gre na račun teologije njegove dobe in prizadevanja, braniti človeško svobodo. V. imenuje to prizadevanje »morda pretiran predsodek« (préoccupation — peut-être excessive —). Dobro bi storil, ako bi bil na kratko pokazal, da ta predsodek ni le Origenov, marveč da je to prizadevanje skupno starejši grški teologiji in da izvira iz opozicije proti gnosticizmu. Dobro bi bil tudi storil, če bi bil v dveh, treh stavkih opozoril, kako je to prizadevanje vplivalo na grško mišljenje o izvirnem grehu.

d) *Varia*. V naslednjem podam poročilo še o nekaterih knjigah dogemsko-historične vsebine. Ponovim, kar sem omenil spočetka, da ni moj namen, referirati o vseh katoliških dogemsko-zgodovinskih delih zadnjih let, ker bi se moral sicer ozirati tudi na razprave po raznih revijah.

Bivši novozakonski ekseget v Münstru, sedanji ermlandski škof Avg. Bludau je napisal obširno in skrbno izdelano monografijo o najstarejših nasprotnikih spisov sv. apostola Janeza in s tem naredil veliko uslugo dogemski zgodovini¹⁸. Njegovi dobro utemeljeni izsledki so: Nasprotniki Janezovega evangelija, ki jih omenja Irenej Adv. haer. III, 11, 9 so bili antimontanisti, ki so odklanjali 4. evangelij vprav iz nasprotstva do montanistov. Glede rimskega Kaja, ki ga Evzebij v svoji cerkveni zgodovini trikrat omenja in ki je veljal za nasprotnika Janezove apokalipse — imel jo je za delo judaista Kerinta —, je B. dokazal, da je odklanjal tudi Janezov evangelij. O »alogih«, ki jim je to ime nadel Epifanij haer. 51, je po B. izvajanjih ugotovljeno, da niso bili nasprotniki nauka o Logu, da niso bili predstavniki kake pomembne šole ali struje, da njih število ni bilo znatno in da so se pojavili na zapadu in ne v Mali Aziji (Frigiji), kot se je navadno mislilo.

Prav tako temeljito kot obširno studijo o Pavlu Samosatskem, čigar nauk je obsodila antiohijska sinoda l. 268., je napisal Gustav Bary, profesor na katoliški univerzi v Lilleu¹⁹. Takoj za njim je objavil protestantski dogemski historik F. Loofs obsežno raziskavo: Paul von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchl. Literatur- u. Dogmengeschichte (Texte u. Untersuchungen XLIV, 5. 8^o, XX, 346. Leipzig 1924, Hinrichs). Obe monografiji sta bogati na izsledkih glede virov za zgodovino Pavlovo, glede Pavlove osebnosti in njegovega nastopa ter vpliva. Nas zanima tukaj sodba o Pavlovem nauku. Po Loofsu je Pavel učil »metafizično-ekonomsko-trinitarni monoteizem«, tako, da je Logos, ki je bil od vekomaj v Bogu kot njegova modrost, se združil s človekom Jezusom, rojenim iz Device in v njem prebival ter tako postal »sin«. Ko je bil Kristus povelčan, je na binkoštni praznik izšla iz njega »sophia« ter delovala v apostolih kot sveti Duh.

¹⁸ Dr. Aug. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesschriften. (Bibl. Studien XXII, 1—2.) 8^o (XVI, 230). Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co.

¹⁹ Gustave Bary, Paul de Samosate. Étude historique, Spicilegium sacrum Lovaniense fasc. 4.) 8^o (XII, 581). Louvain 1923, »Spicileg. sacr. Lovan.« Bureaux (Paris, Libr. Champion).

Po Loofsu gre torej za postopno razodevanje enega Boga, ki mu odgovarja postopno razvijanje njegovega bistva. Bardy pa predstavlja Pavlov nauk kot dinamistični monarhianizem, kakor se je dosedaj splošno ocenjeval (prim. Tixeront, *Histoire des dogmes* I^o, 462—467). V tem ima Bardy brez dvoma prav. Vprašanje je, ali ni Pavlova misel o bivanju božje modrosti v Kristusu vplivalo na poznejšo antiohijsko kristologijo. B. to zanika, ne vem ali po pravici. Opozarjam še na izvajanje o terminu *ὁμοούσιος* in na njega obsodbo na antiohijski sinodi (str. 251—276).

Med spisi ob 1600 letnici nikajskega cerkvenega zbora se odlikuje knjižica, v kateri je Adhémar d'Alès publiciral svoja predavanja na katoliškem institutu v Parizu²⁰. V lepi besedi slika zgodovino termina *ὁμοούσιος* v prejšnji dobi, početke arianizma, osebnost in zlasti cerkvenopolitično delo Konstantina Velikega, potek koncilskih razpravljanj v Nikaji, dogodke po koncilu (skrajni in umerjenejši odpor proti koncilu, postopanje sv. Atanazija) in naposled pojasnjuje meletijanski razkol v Egiptu ter zaključuje z besedo o nikajsko-cariograjski veroizpovedi. Solidno delo, ki ni obremenjeno z znanstvenim aparatom, izborna informira o ljutih verskih bojih, ki so skoraj vse 4. stoletje pretresali cerkev.

Kristologijo sv. Gregorija iz Nisse je preiskal Jan. Lenz²¹. V prvem delu o Kristusovem božanstvu, podaja pisatelj Gregorijevo logologijo in zasleduje njegovo borbo zoper Evnomija. V drugem delu je G. nauk o človeški naravi Kristusovi, ki ga je razvil zlasti proti Apolinariju. Tretji del povzema G. misli o združenju božje in človeške narave v enem Kristusu. V sklepnih besedah meni L., da so na G. misli v veliki meri vplivali Origen, Atanazij in Bazilij. Ko bi bil ta vpliv natančneje pokazal, bi bila njegova sicer skrbna studija mnogo pridobila; prav tako bi bil moral poiskati stike z naslednjo dobo.

Slednjič omenim prav zaslužno delo, ki ga je izvršil M. Lepin, profesor na velikem semenišču v Lyonu, ko je zbral material o pojmovanju evharistične daritve od 9. stoletja do danes²², od kontroverze o evharistiji za Paskazija Radberta in Ratramna preko skolastike, tridentinskega koncila do sodobnih teologov. Nad 400 pisateljev je avtor zbral in po njih misli razporedil. Zadnji, čigar delo Lepin — nenavadno obsežno — analizira, je p. M. de la Taille S. J. Med najnovejšimi pogrešam imena kot B. Bartmann, O. Casel O. S. B., F. Diekamp, Jos. Kramp S. J., P. Minges O. F. M., Jos. Müller S. J., J. Pohle, ki so vsaj tako važni, ko marsikdo izmed navedenih.

F. K. Lukman.

²⁰ Adh. d'Alès, *Le dogme de Nicée*. 12^o (VIII, 271). Paris 1926, G. Beauchesne.

²¹ Joh. Lenz, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie*. 8^o, 123. Trier 1925, Paulinus-Druckerei. G.m. b. H.

²² M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'Origine jusqu'à nos Jours*. 8^o, X, 815. Paris 1926. G. Beauchesne.

b) Ocene in poročila.

Kraft, Dr. Benedikt, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. Anhang zu Sickenbergers Einleitung in das Neue Testament. 12^o (24 str.). Freiburg i. Br. 1926, Herder.

V drobní, priročni brošurici je eichstättski profesor Kraft izdal pregledne tabele vseh važnejših novozakonskih rokopisov po v. Sodenovem, Tischendorfovem in Gregoryjevem sistemu. Kdor se je že kdaj ukvarjal z biblično tekstno kritiko, dobro ve, koliko težav povzroča celo izvežbanemu teologu različno označevanje svetopisemskih rokopisov. Tischendorf in v. Soden, katerih kritični izdaji NZ bosta pač še dolgo nenadomestljivi, sta rokopise označevala vsak po svojem sistemu. Novejši čas so se pa nemški biblicisti celo zedinili, da se bodo oprijeli tretjega sistema, onega, ki ga je predlagal C. R. Gregory v svoji *Textkritik des Neuen Testaments*, Bd. III, Leipzig 1909 (prim. *Ztschr. f. ntl. Wissenschaft* 1923, 310 nsl.; 1924, 312). S Kraftovimi tabelami bo tekstnemu kritiku delo znatno olajšano. Tabele obsegajo po šest rubrik; v prvi rubriki je označen tip, v katerega spada rokopis (po v. Soden: H, I, K); v naslednjih treh rubrikah so znaki za rokopise, kakor so jih sprejeli v. Soden (2. rubr.), Wettstein-Tischendorf (3. rubr.), Gregory (4. rubr.); v 5. in 6. rubriki sta zaznamovana starost rokopisa in kraj, kjer se nahaja. Drobna knjižica, ki je izdana kot dodatek k Sickenbergerjevemu Uvodu v NZ, je prav dobrodošel praktični pripomoček za vsakega, ki preiskuje tekst NZ.

Skoraj istočasno s Kraftovimi tabelami je izšel izpod peresa protestantskega pastora Friedr. Krügerja »Schlüssel zu v. Soden's Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt (Göttingen) 1902—1913. Gegenüberstellung der in von Sodens Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Gregorys Liste« (Göttingen 1927, Vandenhoeck und Ruprecht). Že iz naslova je razvidno, da je imel Krüger prav isti namen kot Kraft, samo da je Krügerjevo delo še krajše kot Kraftovo, kajti Krügerjeve tabele zavzemajo komaj štiri strani leksikalnega formata, za štiri strani pa je uvoda in opazk. Ker v Krügerjevih tabelah nista označena starost rokopisov in kraj, kjer se nahajajo, zato glede uporabnosti zaostajajo za Kraftovimi. A. Snój.

Bardehewer Otto, Der Römerbrief des heiligen Paulus. 8^o (VIII, 220 str.). Freiburg i. Br. 1926, Herder.

V predgovoru pravi avtor, da podaja javnosti svoja predavanja o listu Rimljanom, katerega je kot profesor na monakovski univerzi večkrat tolmačil svojim slušateljem. S tega stališča je treba knjigo presojati. Po kratkem uvodu v pismo (1—11) pričinja pisatelj takoj z razlago. Na čelu vsakega odstavka je nemški prevod, ki ga je po izvirnem tekstu priredil avtor sam. Prevod je zelo točen, včasih skoro preveč dobeseden, vendar je jasen in dovolj lahkoumljiv. Tekstu sledi razlaga, ki je kratka in jasna, brez daljših, utrudljivih

ekskurzov. V zgodovino eksegeze se je avtor spustil na enem samem mestu, namreč pri razlagi odstavka 7, 14—25. Tu se z večino novejših katoliških eksegetov odločuje za mnenje, da govori Pavel o človeku, ki še ni bil prerojen po milosti ter še ječi pod težo postave SZ. Tekstnokritičnih opazk je primeroma malo; nahajajo se pod črto, da ne obremenjujejo komentarja.

Bistveno novega knjiga sicer ne podaja, vendar pa je v nji zbrano prav vse, kar je za dobro umevanje pisma do Rimljanov važno in potrebno. Glavna njena vrlina je jasnost in neka lahkota, s katero zna pisatelj pojasniti najtežja mesta na kratko in tako preprosto, da mu more slediti tudi laik. V tem ji gre prednost pred drugimi novejšimi komentarji. Kdor se bo hotel poglobiti v temeljitejši studij te vsebinsko tako bogate Pavlove poslanice, temu bo seveda nudil mnogo več L a g r a n g e (Saint Paul, Épitre aux Romains. Paris 1916; 2^e éd. 1922).

V Uvodu pogrešam med našeto literaturo J. Sickenberger, Der Brief an die Römer (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, Bonn 1919). Na str. 57 je v bibličnem tekstu izpuščen prevod stavka *ὁ γὰρ ἐστὶν διαστολή* (3, 23). Ker za črtanje teh besed ni podlage niti v grških niti v latinskih rokopisih, sodim, da je stavek izpadel po pomoti. — Komentar bi bil še krajši, če bi avtor med razlago opustil dobesedni prevod svetopisemskega besedila, kajti ta se nahaja itak že v začetku vsakega novega odstavka.

A. Snoj.

T a l i j a U., **Neumrlost čovječje duše** u povijesti i u umovanju. 2. prerađeno izdanje. 8^o (132 str.). Dubrovnik 1925. Naklada knjižare »Jadran«.

Dr. Gr. Pečjak je napisal v »Času« (XIV, 1920, 121/2) oceno o 1. izd., kjer je to delo slovenskim izobražencem toplo priporočil (»nikdo, je dejal, ne bo knjižice odložil brez koristi iz rok«). Se laže je to reči o 2. izd., ki jo je g. pisatelj predelal in znatno izpopolnil. Zlasti je dodal nazore kulturnih in nekulturnih narodov ter filozofskih šol o neumrljivosti duše in s posebno paznostjo zavrnil aktualitetno teorijo, ki zanikuje substancialnost človeške duše in uči »dušeslovje brez duše«. Nekatero Pečjakovo pripomobe so mu bile pobuda, da je tudi druge dokaze iznova in natančneje izoblikoval.

Vendar so ostali še nekateri nedostatki, ki bi jih bilo treba pri kaki novi izdaji izravnati. Tako že v uvodu, ko precej na široko odgovarja na neko Pečjakovo opomnjo, še vedno dosti jasno ne loči v pravnosti čisto нравnega in evdajmonološkega vidika. In vendar to dvoje moramo ločiti, če naj zadovoljivo zavračamo moderni očitke, da je naša morala »egoistična« in »anthropocentrična«. Na str. 53 ni zadosti odgovoril na tiste tri točke o energiji, na tretjo sploh ne, na prvo ne povsem zadovoljivo. Na str. 63 bi moral še bolj jasno označiti tisti notranji boj, ki iz njega izvaja razloček senzitivnih in volitivnih teženj. Boj med težnjami je tudi v živalih: lisica bi rada pograbila vabo v skopcu, a se boji in se tako nekako »bori sama s seboj«. (Saj na str. 71 sam navaja podoben primer!) Na str. 92 sl. bi bilo treba pojave »telepatije« pač natančneje obdelati. Kaj naj bo tisto, da je mladenič, ki je bil v cerkvi, »sam sebe projiciral« na

travo ob reki? Tako je še to in ono, kjer bi človek želel večje jasnosti ali skladnosti.

Glede skladnosti bi si želel, da bi bilo za 10. poglavjem takoj 12., a 11. poglavje, da bi bilo skupaj s 16. Brez prave zveze je z drugimi 14. poglavje. Sicer je 15. poglavje kakor nekaj odgovor, a to bi se moralo jasneje izraziti. Panteistični nazor bi se bolje zavrnil v zvezi z 10. pogl. o samosvesti. Citati so časih prepovršni. Prim. na str. 18 citat: Totenbuch g. 125 kod G. Maspera »Povjest istočnih naroda! Tudi sicer ima marsikaj preučen videz in bi se z nekaj besedami pojasnilo. Tudi je v delu dokaj neprijetnih tiskovnih hib. Naj bi marljivi g. pisatelj v tretji izdaji, ki bo gotovo kmalu potrebna, še te hrapavosti izravnal, da bi delo tako čim bolj doseglo svoj namen!

A. U.

Svetina dr. Ivan, **Resničnost katoliške vere** (Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol. Prva knjiga.) Druga izdaja. 8^o (159 str.). Ljubljana 1927.

Znana pregledna in jasna učna knjiga je v drugi izdaji znatno zboljšana. Obsega apologetični nauk o razodeti veri in o cerkvi. V prvem delu je dodano dobro pojasnilo o izvoru verstva (str. 4—6) na podlagi najnovejših rezultatov veroslovja in etnologije. V drugem delu je vpletena kratka teza o mističnem telesu Kristusovem (str. 115—116). A tudi na drugih mestih se pozna, kako se je pisatelj potrudil, da bi bil njegov učenik v skladnosti s sedanjim stanjem bogoslovne znanosti, obenem pa primeren za našo dobo in naše razmere.

V knjigi je ostalo še nekoliko stvarnih netočnosti. Na str. 2 naj se pri pouku doda, da se za pojem »religio« v slovenščini večkrat rabi izraz »verstvo«. — Str. 23: Tatianov Diatearon je iz druge polovice 2. stoletja (ne iz prve). Odstavek o učenjaku Vogelsu (na isti strani) naj se izpusti. Na str. 24 naj se popravi trditev, da je najstarejši prevod iz prve polovice 2. stoletja; besedi »prve polovice« naj se izpustita. — Str. 101 in naslednje: Namesto izrazov »učeniška služba«, »učenik«, »učeništvo«, naj se rabijo izrazi »učiteljska služba«, »učitelj«, »učiteljstvo«. — Na str. 126 naj se opusti opazka pod črto, — Razpravljanje o ustnem izročilu, posebno pa o verskem vodilu (str. 150—155) naj se skrajša.

V razpravljanju o cerkvi se je pisatelj hvalevredno oziral na nauk o mističnem telesu Kristusovem. Gg. kateheti pa naj z ozirom na miselnost naše dobe ta nauk še bolj vpletejo v razpravo o cerkvi. Takoj v uvodu (str. 95) naj se poudari: »Za ohranjevanje in razširjanje krščanskega razodetja je Kristus ustanovil vidno, pa nadnaravno družbo, cerkev. V njej še živi Kristus, v njej na skrivnosten način nadaljuje svoje učlovečenje in odrešenje.« Večkrat naj se poudarja, da v cerkvi živi in po njej deluje sam Jezus Kristus; naglašaj naj se, da je cerkev nadnaravna družba, bistveno različna od naravnih družb. Temu primerno naj se izpopolni definicija cerkve (str. 95).

Prehod k razpravljanju o pravi (katoliški) cerkvi (str. 96 odzg.) naj bi se napravil približno tako-le: Ker so se v teku stoletij pojavile razne verske družbe in ločinke, ki se predstavljajo za pravo Kristusovo cerkev, moramo kot člani katoliške cerkve dobro poznati pravo Kristusovo cerkev, da jo bomo še zvesteje ljubili in se po njej zveličali.

Ob sklepu knjige (str. 159) se lepo poudarja trdnost dokazov. Katehet naj pridene še opazko: Spoznanje krščanske resnice in verovanje ni samo stvar razuma, marveč tudi volje in milosti božje. Zato znanstveno dokazovanje ne more še končno rešiti vprašanja vere v duši poedinega človeka. Umski dokazi sami po sebi privedejo le do praga krščanstva in cerkve. Tu je treba poklekniti in moliti.

F. Grivec.

Stonner, P. Anton S. J., *Kirche und Gemeinschaft*. 12^o (XI + 80). Köln-München-Wien 1927, Oratoriums-Verlag.

Pisatelj je več duhovni voditelj akademske mladine; po globokem pojmovanju moderne mladinske miselnosti se more primerjati Guardiniju. Od Guardinija, Lipperta i. dr. se odlikuje po jasnejšem in preglednejšem izražanju. V pričujoči knjižici so objavljena predavanja na akademskem zborovanju v Innsbrucku 1925. V njih so zbrane najlepše misli in najtehtnejši razlogi, ki dokazujejo, kako potrebno je, živeti s cerkvijo in kolikega pomena je cerkev in življenje s cerkvijo za gojitev občestvenosti, skupnosti, sploh krščanske organizacije. Cerkev pojmuje predvsem kot mistično telo Kristusovo. Na podlagi tega pojmovanja prepričevalno dokazuje, kako krščanstvo in cerkev zadovoljuje, pospešuje in izpopolnjuje človeško teženje in potrebo po občestvenosti. Iz cerkvenega organizma in življenja s cerkvijo, iz liturgije in iz zakramentov izžareva toliko občestvenih nagibov in moči, da morejo posebno v naši dobi najbolj uspešno gojiti duha edinosti in vzajemnosti v družini, v organizacijah (zlasti v mladinskem gibanju), v narodih, v mednarodni občestvenosti; iz cerkvenega organizma izžareva moč za spravo med stanovi in narodi. Prav lepo razpravlja o harmoniji med narodi in med mednarodno vesoljnostjo katoliške cerkve. Vesoljnost katoliške cerkve daje posameznim narodom pobudo in moč za razvoj samorasle narodne kulture; čim bolj se v cerkvenem okviru razvijajo narodi, tem lepše se razodeva cerkvena vesoljnost. Razcvet kolektivne narodne individualnosti v okviru mednarodne cerkve je celo potreben, da more cerkev bolj uspešno izžarevati svojo moč za širjenje med vsemi narodi in za pridobivanje vseh narodov; kakor je v cerkvi zadosti prostora za razvoj raznih osebnih individualnosti (različni značaji med svetniki) in kakor prav te različne individualnosti dajejo cerkvi še večjo privlačnost za razne duše, tako je tudi dovolj prostora za razvoj kolektivnih narodnih individualnosti in odtod dobiva cerkev tisto privlačnost za one narode, ki so še zunaj nje. Razvoj nemškega narodnega duha v okviru katoliške cerkve je važen za pridobitev protestantov. Mi bi pa smeli naglasiti, da je uveljavljenje katoliških slovanskih narodov v okviru katoliške cerkve nujno potrebno za pospeševanje cerkvenega zedinjenja. Kako naj ima cerkev privlačnost za vzhodne narode, ako se ne bi prav ob vzhodnih mejah konkretno dokazovala mednarodna vesoljnost katoliške cerkve, ki ima prostora in umevanja za vse narode, torej tudi za vzhodne?

Kakor v drugih novejših apologetičnih knjigah in deloma tudi v službenih cerkvenih izjavah, tako se tudi v tej knjižici javlja neka posebna blagohotnost do ločenih kristjanov. Kadar govorimo, da je cerkev edina redna pot zveličanja, tako poudarja pisatelj (str. 30—31), moramo poudariti, da Bog ne bo zavrnil tistih, ki bona fide žive zunaj prave cerkve. V tem poudarjanju se kaže, da se mora pospeševati delo za povrnitev ločenih kristjanov.

V zadnjem poglavju (str. 52—79) se lepo razpravlja o socialnem vprašanju.

Knjižica je važno pojasnilo in dopolnilo k mislim, ki sem jih predložil v BV 1926, str. 321—324. Naši duhovniki, ki delujejo med delavci in izobraženci ter sodelujejo pri raznih organizacijah, bi morali te misli poznati.

F. Grivec.

Bihlmeyer Karl, **Kirchengeschichte** auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk. 8. Auflage I. Teil: Das christliche Altertum. 8^o, XII+294+12 str. Paderborn 1926, F. Schöningh.

Znana in splošno cenjena Funkova cerkvena zgodovina je izšla l. 1926. v 8. izdaji. Izdajo je priredil, to pot že v tretje, njegov naslednik na cerkvenozgodovinski katedri v Tübingenu, K. Bihlmeyer. Celo delo bo izšlo v treh delih, izmed katerih naj bi bil vsak zase celota. Bihlmeyer je predelano Funkovo zgodovino izdal sedaj pod lastnim imenom in razmerje svojega dela do Funkovega učbenika naznačil le v podnaslovu.

Prvi del obravnava starokrščansko zgodovino, ki obsega dobo od početkov krščanstva do konca 7. stoletja, ali če si izberemo zadnji važni dogodek za končni termin, do druge trulanske sinode l. 692. Z ozirom na boj in na zmagó cerkve v starem veku se ta doba deli na dve periodi. Meja med obema je državno priznanje cerkve po Konstantinu l. 313.

Ta delitev je kronološka in stvarna obenem in obsega celoten razvoj cerkve v starem veku; zaradi tega je z ozirom na celoten razvoj zgodovinsko enotna. A žal, da je ta zgodovinsko enotna črta le nakazana; izvedena ni. Ko se avtor loti zgodovinske snovi same, je namreč ne spravi v historično razvojno, organično in notranjo celoto, ampak ostane pri zgolj logični celoti, ki jo tvori cerkev sama na sebi z vsemi svojimi stranmi in odnosi. Zato vse pripovedovanje o njej deli ali v njeno zunanjo zgodovino (razširjanje krščanstva in njega razmerje do države in drugih verstev) ali v njeno notranjo zgodovino (ustava in organizacija cerkve, bogočastje, cerkvena disciplina, krščansko življenje, umetnost, literatura, znanost in dogme). Na podlagi teh zgolj stvarnih vidikov deli avtor vsako periodo na pet poglavij. Tako obsega prva perioda sledeča poglavja: 1. ustanovitev, razširjanje in preganjanje cerkve; 2. ustava cerkve; 3. bogočastje, disciplina in nravno življenje; 4. razvoj nauka, herezije in razkoli; 5. cerkvena literatura in znanost. Na podoben način je razdeljena druga perioda. Vsakdo vidi na prvi mah, da je taka delitev zgodovinske snovi zgolj shematična in mehanična in da ne odgovarja historičnemu pojmovanju. Iz nje čisto nič ne odseva celoten in enoten razvoj cerkvene zgodovine, njenih posameznih faz in njih medsebojnega razmerja. Za obvladanje zgodovinske snovi splošni filozofski pojmi ne zadostujejo. »Für die Einteilung und Gliederung des geschichtlichen Stoffes bildet eine wichtige Vorbedingung die Art der historischen Begriffsbildung« (W. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte 1921 str. 99). V to svrhu je potrebno, da si stvorimo zgodovinske tipe in zgodovinske splošne pojme (n. pr. renesansa, prosvetljenost, reformacija). »Die Bildung von geschicht-

lichen Typen ist für den Geschichtsschreiber ein unerlässliches Hilfsmittel zur Bewältigung des sich ihm anbietenden Stoffes« (l. c. str. 102). Če tega ne storimo, potem si ne moremo pomagati drugače kakor tako, da uredimo vso snov na leksikalnem način; a leksika niso zgodovine, tudi če so posamezni oddelki na zunaj urejeni kronološko. Ne zdelo bi se mi vredno to poudarjati, če ne bi bil ta način obravnavanja postal v veliki meri tradicionalen; poslužujejo se ga tudi nekateri drugi učbeniki. Bihlmeyer je tozadeven nedostatek pri Funku že sam občutil. V predgovoru k 7. izdaji je dejal: »Aus wohl-erwogenen Gründen ist aber die Disposition des Ganzen fast unver-ändert geblieben, obwohl sie nicht in allem ganz glücklich erscheint; vielleicht ist es bei einer späteren Auflage möglich, eine Gruppierung des Stoffes anzuwenden, welche das Schematische zurückdrängt und der geschichtlichen Entwicklung mehr Rechnung trägt.« Pričakovali bi, da se bo to zgodilo v tej 8. izdaji. A da se ni zgodilo, priča na-vedena razdelitev snovi. Le z ozirom na zunanji kronološki moment razpravlja v novi izdaji o antropoloških prepirih (pelagijanizmu, semi-pelagijanizmu) pred monoteletizmom, dočim se je v prejšnjih izdajah razpravljalo o antropoloških prepirih za monoteletizmom.

Z ozirom na zanesljivost in točnost podatkov kakor tudi glede navajanja izbrane najvažnejše in najnovejše literature pa moramo priznati, da je Funk-Bihlmeyerjev učbenik izmed vseh gotovo naj-boljši. Kakor pri prejšnjih izdajah tako tudi v najnovejši vestno po-rablja najnovejše rezultate zgodovinskega raziskovanja, n. pr. da tako imenovanih Nestorijevih protianatematizmov ni sestavil Nestorij sam, ampak neki njegov pristaš; da je španski jezuit March našel rokopis papeških biografij (*Liber pontificalis*), ki nam nudi boljši in popol-nejši tekst o papežih zgodnjega srednjega veka kakor vatikanski rokopis itd.

Dostaviti moramo le par popravkov in dopolnil:

L. Fonck, *Wissenschaftliches Arbeiten* l. 1926. 3. izdaja. — *Acta Sanctorum* so se 1925 pomnožila za 4. zvezek novembra (9.—10. november). — Naslov historiografije v Meisterjevem *Grundrissu* se pravilno glasi: M. Jansen — L. Schmitz-Kallenberg, *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500*. 2. izd. 1914. — Za novi vek naj bi se dosledno omenil F. X. Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus* l. 1885.

Med paleografskimi učbeniki in pripomočki naj bi se navedli: Wilhelm Schum, *Exempla codicum Amplonianorum Erfurtensium*. Berlin 1882. — Reusens, *Éléments de paléographie*. Louvain 1899. — P. Lehmann, *Latei-nische Paläographie* v A. Gercke und E. Norden, *Einleitung in die klas-sische Altertumswissenschaft* zv. I. fasc. 10 Leipzig 1925. V istem delu in zvezku je izdal latinsko epigrafiko H. Dessau. — W. M. Lindsay je v Oxfordu l. 1925. izdal že 4. zvezek svoje *Palaeographia latina*.

Pri navajanju cerkvenozgodovinske literature citira J. Marxa v 7. izdaji 1919, a 8. izdaja je izšla 1922. Omenil naj bi se tudi J. Schmidt, *Grundzüge der Kirchengeschichte*. Mainz 1925. — Dela francoskega zgodovinarja Mour-reta niso točno navedena. F. Mourret je izdal cerkveno zgodovino v devetih zvezkih: 1. zv. *Les origines chrétiennes* v novi izdaji 1924; 2. zv. *Les Pères de l'église* 1925; 3. zv. *L'église et le monde barbare* 1921; 4. zv. *La chrétienté* 1925; 5. zv. *La renaissance et la réforme* 1921; 6. zv. *L'ancien régime* 1920; 7. zv. *L'église et la révolution* 1926; 8. in 9. zv.

L'église contemporaine I. in II. del 1924, 1925. Iz te obširne zgodovine sta F. Mourret in J. Carreyre priredila izvleček *Précis d'histoire de l'église*. 3. zv. Paris 1924. Napačna je trditev, da so ta dela prirejena »nach deutschem Muster«.

Na str. 194. bi bilo dobro še omeniti, da je Liber Heraclidis izšel tudi v angleškem prevodu: G. R. Driver — L. Hodgson, *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*, Oxford 1925.

V uvodu bi nekatere reči, ki se od izdaje do izdaje zvesto ponavljajo, brez vsake škode lahko izostale, tako navajanje različnih časoštetij; to pa iz enostavne doslednosti, ker se tudi pri drugih pomožnih znanostih ne navajajo njih specijalni podatki; čemu naj bi delala le kronologija izjemo? Jos. Turk.

1. Dvorník F., *La vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle*. 8^o (91). Paris 1926.

2. Dvorník F., *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*. (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. — IV.) 8^o (IV + 360). Paris 1926, Libr. H. Champion.

Obe knjigi skupno tvorita doktorsko disertacijo (tezo), s katero je pisatelj v decembru 1926 dobil doktorat (docteur ès lettres) pariške sorbonske univerze; izšli sta v zbirki »Travaux publiés par l'Institut d'études slaves« (knj. IV. in V.).

1. V bizantinskem životopisu sv. Gregorja Dekapolita se nahajata dva zanimiva podatka o macedonskih Slovanih v prvi polovici 9. stoletja; v obeh slučajih se omenja upor Slovanov proti Bizantincem. Pisatelj podrobno pojasnjuje ta dva podatka, razpravlja o pisatelju in o raznih rokopisih te svetniške biografije; nato sledi grški tekst s kritičnimi opazkami.

2. Delo o Slovanih, Bizancu in Rimu v 9. stoletju na podlagi najnovejših znanstvenih rezultatov opisuje dobo, v kateri sta nastopila slovanska apostola sv. Ciril in Metod; razpravljanje o slovanskih apostolih tvori jedro knjige.

Najprej razpravlja o naselitvi Slovanov v bizantinskih pokrajinah, o slovanski kulturi po pričevanju bizantinskih pisateljev in o položaju (»position mondiale«) bizantinskega cesarstva v začetku 9. stoletja. Podrobneje opisuje boje med Bolgari in Bizantinci v prvi polovici 9. stoletja, razpravlja o peloponeških Slovanih, o Hrvatih, Srbih in Rusih one dobe. Do tu je mogel splošno podati samo rezultate dosedanjih znanstvenih rezultatov, ki jih pa samostojno kontrolira na podlagi bizantinskih virov. Bolj samostojno razpravlja o bizantinskih misijonih za pokristjanjenje poganskih narodov in posebe o bizantinskem delovanju za pokristjanjenje Slovanov (str. 60—105). Širjenje krščanstva med poganskimi narodi je bilo glavno sredstvo za obrambo bizantinskih meja; Bizantinci so na ta način skušali divje narode krotiti, ublažiti njihove običaje in potem z njimi sklepati pogodbe; s pomočjo bizantinske hierarhije se je med takimi narodi vzdrževal bizantinski vpliv. Dovoljevali so tudi narodne liturgične jezike, da bi mogli na miren način doseči tem več uspehov; to je v skladnosti z metodami bizantinske diplomacije, ki je skušala dosegati uspehe z mirnimi sredstvi. Od 7. stoletja dalje so širili krščanstvo

tudi med Slovani v bizantinskih pokrajinah, a na slovansko liturgijo niso mislili, marveč so krščanstvo uporabljali za hitrejšo helenizacijo Slovanov. V takih razmerah sta nastopila sv. Ciril in Metod. Sv. Ciril je bil obilno deležen tedanjega razcveta bizantinskega verskega in kulturnega življenja (str. 106—133).

Skoraj polovica knjige razpravlja o slovanskih apostolih in njunem delu v luči tedanje dobe. Obširno se ozira na pokristjanjenje Bolgarov, na boje med Bolgarijo in Bizancem, na delovanje Metodovih učencev v Bolgariji in razmerje Bizantincev do Srbov in Hrvatov.

Pisatelj je skrbno zbral in sistematično sestavil dosedanje znanstvene rezultate, jih dopolnil in pojasnil po podatkih bizantinskih pisateljev in drugih zgodovinskih virov; obširno se ozira na starejšo in novejšo znanstveno literaturo. Knjiga ima praktično vrednost, ker v lepi sistematični obliki podaja sedanje stanje znanstvenih raziskav o tako obširnem polju; obenem ima samostojno znanstveno vrednost, ker pisatelj povsod skuša znanstvene rezultate izpopolniti in na novo osvetliti, povsod kritizira znanstveno literaturo, ocenjuje znanstvene hipoteze drugih pisateljev in rad postavlja nove hipoteze. Petletno bivanje v Parizu mu je dalo priliko, da je mogel stopiti v stik z mnogimi znanstveniki in proučiti obširno znanstveno literaturo. Literatura, ki jo navaja pod črto in v posebnem zapisniku ob koncu knjige, je izredno obširna, a bi se mogla še dopolniti.

Razumljivo je, da ima knjiga tudi nedostatke. Predvsem je predmet preobširen. Nemogoče je, da bi pisatelj tako obširno stvarino dovolj samostojno predelal. Pač je mogoče, da izraža svoje mnenje o znanstvenih rezultatih drugih pisateljev, a nemogoče je na tako majhnem prostoru in po taki metodi ustreči vsem znanstvenim zahtevam. Vsak znanstveni rezultat mora biti dokazan, vsaka hipoteza mora biti podprta, vsako mnenje mora biti z razlogi utemeljeno. Prav tako mora biti zavračanje in negacija tujega mnenja utemeljena z razlogi. Metodično nepravilno in znanstveno brezplodno je zavračanje, ki ne navaja sorazmernih dokazov. Pisatelj je jako gibčen v zavračanju tujih mnenj in hipotez ter v postavljanju svojih hipotez, a pri tem je večkrat padel v omenjeno metodično napako. Povrh tega pa se ni vselej zadosti vmislil v nasprotno mnenje. Nasprotno mnenje često netočno in enostransko opisuje, potem ga pa zavrača in svoje mnenje predstavlja kot nekaj novega, dasi je njegovo mnenje le neka varianta onega, kar so že drugi povedali. To metodično napako sem opazil na mnogih mestih, najbolj pa v vprašanju o razmerju slovanskih apostolov do Fotija (str. 174—183); s tem vprašanjem sem se namreč toliko bavil, da že morem samostojno kontrolirati g. D. Pojasniti je treba, zakaj se slovanska apostola nista v Carigradu borila proti Fotiju, zakaj ni v staroslovenskih legendah nobenega nasprotja proti Fotiju; ali sta sv. brata odobraval Fotijev boj proti Rimu? Ta vprašanja sem pojasnil v več razpravah. G. D. pa moje mnenje navaja netočno in enostransko ter skuša polemizirati. Proti podrobnim dokazom navaja svoje trditve brez dokazov; trudi se, da bi svoje mnenje predstavil kot nekaj novega. Toda njegovo razpravljanje bi bilo mnogo plodovitejše, ako bi bolj objektivno uvaževal znanstvene rezultate drugih pisateljev. S tako površnim razpravljanjem pa na tem mestu zbujata sum, da bogoslovnega vprašanja ni zadosti proučil. Zelo površne in netočne so njegove trditve o vprašanju rimskega primata (str. 180 in 181). To vprašanje je tako zapleteno, da se ne more reševati s tako površnimi opazkami. Po tej metodi bi mogel pisatelj tako važna vprašanja reševati samo v tem slučaju, ako bi se mogel pozivati na kakšne svoje monografije.

Večkrat omenja, da so Bizantinci že pred sv. Cirilom in Metodom širili krščanstvo med Slovani. Že Jireček (*Gesch. der Serben* I 174—175) je omenil, da se je že pred sv. Cirilom in Metodom bizantinskim Slovanom oznanjala krščanska vera v slovanskem jeziku in da je že bilo nekoliko duhovnikov in redovnikov slovanskega rodu. Pričakovali bi, da bi g. D. v zvezi s tem dejstvom bolj pojasnil vprašanje slovanske liturgije in Ciril-Metodove misijonske metode. Večkrat sem že omenil, da je na Vzhodu zato nastalo več narodnih liturgij, ker je bilo tam več starih kulturnih narodov.¹ G. D. izraža isto mnenje (str. 69) in pripominja, da je uvajanje narodnih liturgij odgovarjalo tudi posebnim metodam bizantinske diplomacije (70). A kakor Jireček in drugi, tako je tudi g. D. premalo naglasil, da se je po izgubi negrških vzhodnih pokrajin in po razvoju narodne bizantinske kulture in miselnosti v 8. in 9. stoletju bizantinsko pojmovanje že bolj omejilo in nekako nacionaliziralo; Bizantinci niso več imeli smisla za narodne liturgije, marveč so si prizadevali, da bi povsod uveljavili bizantinsko liturgijo v grškem jeziku. Ciril-Metodova misijonska metoda je bila torej izvirna in različna od tedanjega bizantinskega pojmovanja. G. D. to samo nekoliko omenja ob koncu knjige (str. 300), a bi moral to misel že prej podrobneje razviti ter navesti še druge dokaze za Ciril-Metodovo izvirnost. Potem bi mogel še bolje razložiti, zakaj se njuno delovanje ne omenja v tedanji bizantinski literaturi in v Fotijevih spisih (str. 182 in 280); v tej luči bi mogel tudi bolj pojasniti njuno razmerje do Fotija (Carigrada) in do Rima.

Naravno je, da se v toliki množici vprašanj in gradiva nahajajo netočnosti, napake in nejasnosti. Zabeležil sem si nekoliko takih mest. Izraz *proselitizem* (str. 67 i. dr.) za širjenje krščanstva ni primeren. Konstantin-Ciril je sin drugarija, ne stratega (118). Ni gotovo, da bi bil Fotij rojen l. 827. in torej Cirilov vrstnik (119); z ozirom na Cirilovo biografijo je bolj verjetno, da je bil Fotij starejši, rojen okoli 820. Mnenje o carigradski dvorni visoki šoli (121 i. dr.) bi bilo treba zaradi podatkov Cirilovega življenjepisa nekoliko modificirati. Iz staroslovenske legende ni razvidno, da bi Ciril osvobodil neko krščansko mesto, ko se je že približal kozarski pokrajini (140); dotično mesto je bilo v bližini Hersona. — Ne vidim razloga, zakaj se ne bi mogla sv. Ciril in Metod z oglejskim patriarhom dogovarjati o posvetitvi svojih učencev. Razlog, da Panonija ni spadala v oglejski patriarhat, ni zadosti trden (170). Kakor papež, tako sta tudi sveta brata smatrala Panonijo za svobodno misijonsko pokrajino; zavezništvo oglejskega patriarha bi moglo biti koristno, posebno zato, ker je bilo pod oglejskim patriarhatom znatno število Slovencev; sveta brata sta gotovo želela, naj bi se njuna misijonska metoda uporabljala med vsemi Slovani. — Papež Hadrian II. je bil izvoljen že koncem novembra ali pa takoj v začetku decembra; a intronizacija (14. dec.) se je iz političnih razlogov zakešnila (173). — Premalo se razpravlja o dolgotrajnem Ciril-Metodovem bivanju v Rimu (199). Preveč se naglašja, da so na dovoljenje slovanske liturgije in na ustanovitev panonske nadškofije vplivale slabe izkušnje v Bolgariji in želja, da bi se nadomestila izguba Bolgarije (206). Toda o pripadnosti Bolgarije se je v Carigradu odločevalo šele 3. marca 870; ko se je moglo izvedeti, kaj se je v Carigradu sklenilo o Bolgariji, so bili dogovori zaradi slovanske liturgije in panonske nadškofije že končani. — Nemški škof Hermanrik je Metoda hotel udariti s konjskim bičem, a udaril ga ni (210). — Preveč odločno se pripoveduje o prepovedi slovanske liturgije l. 873. in o posebnem pismu papeža Janeza VIII. (213 in 295). O tej prepovedi se more nekoliko dvomiti; posebno pa je težko trditi, da bi bil papež prepoved izrazil v posebnem pismu.

A to so malenkosti v primeri z veliko množico vprašanj, ki jih je pisatelj načel in na novo osvetlil. Gotovo bo tudi sam uvidel, da

¹ Slovanska apostola sv. C. in M. (Lj. 1927) 79; Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizant. pojmovanju (Lj. 1921) 10—12; Katol. list 1919, br. 30; Slovenec 1919, št. 153.

bo moral nekatera vprašanja pojasniti v obširnejših razpravah in podrobneje navesti svoje razloge, ako hoče, da se bodo njegova mnenja v znanosti uveljavila. Moje opazke naj mu bodo v dokaz, da njegovo znanstveno delo resno uvažujem. F. Grivec.

Grabmann Martin, **Mittelalterliches Geistesleben**. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 8^o (XI + 585). München 1926, Verlag Max Hueber.

To delo je zbornik razprav, ki jih je napisal monakovski univ. prof. Grabmann v dobi zadnjih 20 let za razne druge zbornike in liste; dve sta nanovo dodani, dve prvič objavljeni v nemškem jeziku, mnoge predelane in razširjene. Vse se dotikajo tako ali tako srednjeveškega duševnega in duhovnega življenja.

Grabmann je eden najmarljivejših in najsrečnejših raziskovavcev srednjeveških skolastičnih rokopisov in se častno pridružuje vrsti mož, ki jo moramo zahvaliti za današnje poznanje bogatega srednjeveškega znanstvenega življenja in delovanja. Takšni možje so bili in so: Denifle, Baeumker, Ehrle, Fidelis a Fanna, Jeiler, Mandonnet, De Wulf, Pelzer, Pelster in drugi. Ti so nam odkopali v knjižnicah rokopisne zaklade, da se sodobni svet čudi, ko je živel prej v dolgi zmoti, kakor da je bil srednji vek doba znanstvenega mrtvila in dolgočasne enoličnosti. Koliko truda in potrpežljivosti, znanja in bistroglednosti je pa treba za takšno delo, to najbolje dokazuje vprava ta zbornik, ki je v njem nakupičenega ogromno materiala za zgodovino srednjeveške skolastike. O metodi tega raziskovanja nam podaja jasen pregled G. sam v prvih dveh razpravah (str. 1—64). Za nazoren zgled nam navaja delo frančiškanskega samostana Quaracchi, ki je izdal monumentalno modernokritično izdajo del sv. Bonaventura in pripravlja izdajo nadaljnjih del, zlasti mogočne Summe Aleksandra Haleškega (1. knjiga je že izšla). Tu res treba zaklicati vsakemu, kdor ima opravka s takšnim ali podobnim delom: »Prid' zidar se les učit!«

Ker se v stvarno kritiko ne moremo spuščati, navedimo le kratko vsebino bogatega zbornika! Po omenjenih uvodnih razpravah podaja G. v naslednjih 15 razpravah razne doneske iz svoje delavnice ali poročila iz drugih delavnic v pisani raznovrstnosti. V 3. razpravi (str. 65—103) obravnava doslej malo poznano zgodovino naravnega prava od Gracijana do Tomaža Akv.: kako je prevzela skolastika terminologijo stare jurisprudence iz velikega »naučnega slovnika« (Etymologiarum) sv. Izidorja († 636), a pojmovanje poglobila z avgustinskim razmišljanjem o lex aeterna in aristotelsko psihologijo, etiko in metafiziko, dokler ni dal sv. Tomaž Akv. vsem naravno-pravnim filozofom jasnega in določenega klasičnega izraza, ki so ga poznejši zastopniki naravno-pravne teorije (Hugo Grotius, Hobbes, Pufendorf in dr.) bolj poplitvili kakor pa izpopolnili. V 4. razpravi (104—146) odkriva iz rokopisov, kako so se že v srednjem veku skolastiki bavili s problemom, ki je zopet modern, namreč s filozofijo jezika, z apriorno gramatiko (grammatica speculativa). Ko bi E. Husserl, A. Marty in dr. poznali stare Summae de

modis significandi, bi se pač čudili, kako se problemi v zgodovini filozofije povračajo. Peta razprava (147—221) obsega studije o Urhu iz Strassburga iz šole Alberta Velikega in njegovi znameniti, a ne še tiskani Summi. V 6. razpravi (222—248) objavlja G. zopet iz rokopisov, ki jih je odkril v Monakovem in Rimu, zanimive podatke o logičnih spisih Nikolaja Pariškega, ki je učil na filozofski fakulteti, ko je nastopil v Parizu Tomaž Akvinski. Sedma razprava (249—265) je posvečena Magistru Petru de Hibernia, ki je bil v Neaplju sv. Tomažu Akvinskemu učitelj. Osmo razprava (266—313) govori o značaju Tomaževih komentarjev Aristotelovih del, ki zlasti odkrivajo Tomaževo kongenialnost z velikim grškim miselcem. V 9. razpravi (314—331) nam kaže G. ob mladostnem delu sv. Tomaža »De ente et essentia« genialnega metafizika poznejše Summe. Zanimivo je, da je grški filozof Georgios Scholarios, kasneje patriarh Gennadios, poleg obeh Summ sv. Tomaža in še nekaj drugih njegovih spisov tudi to delce prevedel na grški jezik: *Τὸν Θωμά περὶ διαγορᾶς τῆς οὐσίας καὶ τὸν εἶναι* (Tomaževo delo o razliki bistva in biti). Deseta in enajsta razprava (333—431) prinašata mnogo novega o najstarejši tomistični šoli v Italiji in Nemčiji in o glavnih tomistih v teh deželah. Med drugimi govori o Tolomeju iz Luke, ki je bil Tomažev učenec v Neaplju in ki je dopolnil Tomažev nedokončani spis »De regimine principum« (od 4. pogl. 2. knjige do konca četrte knjige). O drugem učencu sv. Tomaža v Neaplju, Fr. Remigiju de Girolami, ki je bil filozof in pesnik, izvemo, da je bil v Florenci Dantejev učitelj. Začetek Dantejevega Convivio je po besedi povzet iz nekega Remigijevega predavanja, ki nam je še v rokopisu ohranjeno. Razpravljal je Fr. Remigij tudi o fiziognomiki, ki so o njej tudi pri Danteju znatne sledi. V 12. razpravi (432—439) poroča G. o nekem srednjevisokonemškem prevodu Tomaževe Summe. V trinajsti (440—448) nas seznanja z obrambo skolastičnega prevoda Aristotelove Etike, ki jo je napisal škof B. de'Giudici o. 1483 proti prevodu, ki ga je napravil humanist Lionardo Bruni; prevod humanistov da je res elegantnejši, a ne tako točen in izrazit, zato za filozofa manj poraben. (Zanimivo je, da je isto sodbo izrekel med modernimi Susemihl.) V 14. razpravi (449—468) govori o srednjeveških latinskih prevodih Psevdo-Dionizija Areopagita. Sedaj je dognano, da teh del ni prvi prevedel Joannes Eriugena, temveč že pred njim opat Hilduin (v 1. pol. 9. stol.). V 15. razpravi (469—488) podaja G. kratek pregled o mističnih delih nemških nun v srednjem veku. Mimogrede pa omenja tudi drugo znanstveno delo tedanjih nun. Tako je pisala sv. Hildegarda poleg pesmi in skladb medicinska in prirodo-slovnata dela. Wasmann jo imenuje »prvo nemško prirodo-slovko«, ker je v delu »Physica« opisala živali, rastline in kamene svoje domovine in sporočila njih tedanje nemške nazive. V 16. razpravi (489—524) podaja G. svojo izsleditev, da avtor lepega mističnega delca »De adhaerendo Deo« ni Albert Veliki, kakor se je doslej mislilo, temveč benediktinec Joannes de Castello (iz Kastla, samostana v Zgornji Pfalciji) začetkom 15. stol. V sedemnajsti in

zadnji razpravi (525—560) razpravlja G. o posebnosti in pomenu velikega Suarezovega dela »Disputationes Metaphysicae«. Na koncu zbornika je dodan seznam porabljenih rokopisov, kazalo in imenik. Želeti bi bilo, da bi bilo pri vsaki razpravi navedeno, kdaj in kje je prvič izšla.

Tu in tam bi bilo izravnati tudi kako neskladje, ki je nastalo prav zaradi tega, da so razprave iz raznih dob. Tako je n. pr. na str. 58 omenjeno, da je P. Landolin de Wilde, marljivi delavec kolegija v Quaracchi že mrtev († 30. julija 1922), na str. 76 pa še pridno dela (početkom 1922).
A. Ušeničnik.

Korff, Heinrich, **Biographia Catholica**. Verzeichnis von Werken über Jesus Christus sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwürdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende und verdiente katholische Männer und Frauen 1870—1926. Lex.-8° (VIII S. u. Sp.) Freiburg in Breisgau 1927, Herder.

Obširni spodnji naslov dovolj pove o vsebini te publikacije. H. Korff, lastnik antikvariata C. v. Lama's Nachfolger v Münchenu, je l. 1880. pod naslovom »Hagiologia« pri Herderju v Freiburgu anonimno izdal seznam nemških življenjepisnih del iz let 1840—1880. Naslov ni bil točen, ker je avtor vzel v knjižico poleg svetnikov in blaženih (v teološkem pomenu) še zaslužne osebe duhovniškega in redovniškega stanu. V novi knjigi, ki obsega življenjepisno slovstvo iz let 1870—1926 in se pravilno imenuje »Biographia Catholica«, je še veliko število katoliških moških in žensk iz svetnih poklicev. To je dobro. V stolpcih 1—6 je zbrana literatura o Jezusovem življenju, stolpci 7—244 obsegajo biografska dela o posameznih osebnostih, 245—280 pa biografske zbornike. Publikacija je dober bibliografski pripomoček.
Lukman.

Koeniger, Dr. Albert M., **Katholisches Kirchenrecht**. Mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts. (Herders Theologische Grundrisse) gr. 8° (XVIII + 514 S.). Freiburg i. Br. 1926, Herder.

Avtor si je stavil nalogo, ogromno snov cerkvenega in nemškega cerkvenopolitičnega (državnega in deželnega) prava obdelati v knjigi, ki naj bi ne bila kratek repetitorij, pa tudi ne obširen in drag učbenik. Tako je nastala knjiga, ki zadovolji kot učbenik zaradi preglednega sistema, — latinsko terminologijo podaja v oklepaju in tako uči razumevati originalni tekst kodeksa, — zadovolji pa tudi kot priročnik za dušne pastirje v praksi. Seveda je za obojen namen knjiga nekoliko prekratka, a navodilo le da za nadaljnji studij. Literatura omenja le najnovejšo, večinoma samo tisto, ki je izšla po kodifikaciji; izbira v literaturi kaže dobrega poznavalca; nemška literatura pa je slabo zastopana.

Vsebinsko kanonov podaja v zgoščeni nemščini kar najbolj kratko. V kontroverze se ne spušča, brez podrobnega utemeljevanja postavi svojo trditev n. pr. inkardinacija per primam tonsuram (str. 142); iregularnost porotnikov (str. 149); različno razlagani dostavek tem-

pore vacationis beneficii v kan. 1435 § 1, 10 (str. 175); exstirpatio uteri et ovariorum kot impedimentum impotentiae (str. 309), katero drugi smatrajo za impotentia dubia t. j. nulla; javni in tajni zadržki (str. 306). Kontroverze o oblasti spovednika po kan. 1045 prav nič ne omenja. Sploh je zakonsko pravo prav kratko obdelano (str. 296 do 332), gotovo zaradi tega, ker je zakonsko pravo v tej zbirki Herderjevih učbenikov že posebej obdelano od Knechta: Grundriss des Eherechts. Razmeroma obširno opisuje papeški dvor (str. 203 sl.), česar niti obsežnejši učbeniki nimajo; našteva tudi katoliške univerze sveta, katerih je okrog 60 (str. 360).

Državno zakonodajo prinaša v drobnem tisku pri vsakem paragrafu posebej, deloma v originalnem tekstu. Svoboda katoliške cerkve v Nemčiji je mnogo pridobila z novo ustavo in njej odgovarjajočimi zakoni. Posebnost knjige je, da nima niti ene opombe pod črto, vse, kar je potrebno in važno, omenja v tekstu samem.

V nemški pravni literaturi je Koenigerjeva knjiga važen pojav in si bo vkljub drugim priznanim učbenikom priborila ugled in uporabo. Za nemške kanoniste pa je lahko dosegljiv spoznavni vir cerkveno-političnih pravnih razmer nemške republike. Rožman.

Kuše j, dr. Rado, **Cerkveno pravo katoliške cerkve** s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Dodatek: Pregled virov, ustavnih in upravnih načel cerkvenega prava pravoslavne cerkve. Druga predelana in spopolnjena izdaja. Vel. 8^o (XVI + 695 str.). Ljubljana 1927. Založba juridične fakultete.

Druga izdaja Kušejevega Cerkvenega prava se more postaviti Koenigerjevi knjigi ob stran in to primerjanje častno zdrži. Isto dvojno nalogo ima: biti akademični učbenik in ob enem priročnik za prakso. Poslednjo nalogo vrši Kušejeva knjiga temeljiteje od Koenigerjeve. Vsi cerkvenopravni problemi, ki so aktualni v naši državi, so obdelani, vsa praktična vprašanja kot n. pr. bera (str. 530 ss.), pasivna asistenca (str. 485), poroke inozemcev (str. 505 ss.) itd. so zadostno obširno pojasnjena, da dušnim pastirjem povsem zadostuje. Pokrajinsko tako različno pravo je v vseh poglavjih omejeno in citirani so tozadevni zakoni.

Nasproti prvi izdaji je knjiga narastla za 111 strani. Popolnoma na novo predelana ter znatno razširjena in poglobljena so zlasti poglavja o cerkvenih zvanjih in beneficijah, o cerkvenih združenjih, o zakonskem (bračnem) pravu ter o cerkveni imovini. Zlasti bračno pravo (str. 375—508) skoraj nadomestuje monografijo. Noben v praksi količjak važen problem ni izpuščen, vsaj na kratko je rešen, v citirani literaturi je najti podrobnejše razprave. Raznolikega bračnega prava pokrajin naše države nikjer drugod ne najdemo tako pregledno sestavljenega. Na novo predelan je seznam važnejše kanonične literature (str. 26 ss). Stilistično je predelana cela knjiga, tudi ona poglavja, ki so vsebinsko ostala več ali manj neizpremenjena. Novo pridejan je § 18.: Cerkvenopolitična določila v ustavi ter v pokrajinskih zakonih kraljevine S. H. S. (str. 69—75), kjer je uporabljen tudi načrt bodočega interkonfesionalnega zakona. Na preglednosti je knjiga pridobila s

tem, da je pravo pravoslavne cerkve združeno v dodatku in v zadostno obširnem pregledu podano, dočim je bilo v prvi izdaji raztrgano in priključeno zadevnim odstavkom katoliškega cerkvenega prava.

Druga izdaja, ki prezentira v lepem in jasnem tisku, je v polni meri primerna pomožna knjiga vsakemu juristu in duhovniku, zlasti voditeljem župnijskih uradov. Rožman.

Wittmann Michael, *Ethik*. 8^o (398 str.). Kempten 1923, J. Kösel.

Splošna človeška zavest nam izpričuje dejstvo, da obstojajo neki normativni predpisi za dejanja, ki jih izvršuje človek kot človek, to je kot razumno in svobodno bitje; da se ta dejanja ločijo bistveno od animalskih in vegetativnih funkcij v človeku; da se npravne lastnosti cenijo mnogo više nego druge vrline.

Vse etično mišljenje pa se mora orientirati po neki najvišji normi, ki mora biti absolutno veljavna, veljavna za vse kraje, čase in ljudi, kakor so n. pr. veljavne matematične resnice. Katera pa je ta norma?

Zanimivo je slediti Wittmannu, ko nas vodi po raznih potih, ki so jih prehodili pri reševanju tega problema različni pisatelji, ne da bi prišli do zadovoljivega cilja.

Najprej omenja moralni pozitivizem, ki so ga učili že stari skeptiki, v krščanski dobi pa Ockham (XIV. stol.), pozneje Descartes, Pufendorf in dr., v novejšem času Wundt. Po tem naziranju bi bilo moralno to, kar je višji činitelj (zakon, kralj) pozitivno predpisal, ali kar je ljudski običaj uvedel. Wittmann kritično ocenjuje to naziranje ter ga odklanja, ker moralnost sloni na gotovih stabilnih elementih, ki se ne spreminjajo: gewisse grundlegende Anschauungen überdauern den Wandel der Zeiten (str. 39).

Mnogim starim Grkom je veljalo kot norma moralitatis individualno ugodje (egoistična morala): dobro bi bilo to, kar človeka osrečuje; seveda nastane vprašanje, kaj je tisto »to«, kajti dobrin, katerih si človek želi, je mnogo, in že Aristotel pravi, da široka masa išče svojo blaženost drugje nego izobraženci. Tako se razvija »hedonizem«, »utilitarizem«, »Wertetik« in drugi sistemi, ki imajo lahko nekaj resničnega na sebi, toda ne rešujejo nikakor zadovoljivo vprašanja po najvišji normi.

Kot reakcija proti egoističnemu naziranju se je pojavil socialni evdaimonizem (altruistična morala); toda tudi temu sistemu v vseh njegovih odtenkih se ne posreči odgovor kljub marsikaki dobri misli, ki je v njem; socialne dolžnosti so pač en del, in sicer precejšen del npravnega reda, dël pa ni celota, in končno človek ni zaradi družbe tukaj, temveč družba zaradi posameznika (95). Sploh boleha evdaimonistična misel v vsaki obliki za eno napako, namreč da smatra slast, ki spremlja dejanja, kot cilj.

Proti »utilitaristični« morali je nastopil Hutcheson s svojo »intuitivno moralo«, katera ne presoja dejanj po njih uspehih ali po ugodnosti, ki jo povzročajo, temveč po njih naravi. Kaj je »moralno« kaj ne, to spozna človek z »moralnim čutom«; to pa nas vodi že

v subjektivizmu; in končno normo nočemo samo »spoznati«, temveč jo moramo tudi »utemeljiti«.

Etični evolucionizem smatra za normo moralnosti pospeševanje kulture (Kulturfortschrittsmoral), toda tudi ta struja zapada istim težavam kakor socialni evdaimonizem. Kaj naj stori bolnik in slabotnež, ki ni zmožen prispevati k splošnemu kulturnemu življenju? Ali je on zaradi tega nemoralen, ali vsaj amoralen? Kulturne dobrine so sicer nekaj velikega, toda človek ni zaradi njih tukaj, temveč dobrine zaradi človeka; višja nego kultura je pač osebnost. Kultura in morala se ne krijeta. Kultura lahko doseže na polju tehnike uspehe, ki se dajo zlorabiti v nemoralne namene (bombe s strupenimi plini).

Wittmann postavlja kot najvišjo normo moralnosti človeško naravo (osebnostna etika); izpopolnitev osebnosti se doseže v kreposti, ne znabiti v zgolj intelektualnih vrlinah (n. pr. logična jasnost, umetniške zmožnosti). Posameznika ne smemo pojmovati zgolj individualno, temveč v vseh njegovih socialnih odnosih. Človeška natura je tako bogata po vsebini, da je ne more nikoli popolnoma predstaviti en sam individuum, temveč se kaže pri tem bolj razvita ta stran, pri drugem druga (pri A n. pr. pravičnost, pri B usmiljenje). Vsi moralni predpisi nimajo za smoter negacije življenja (proti pesimizmu), temveč razvoj in usovršitev osebnosti; temu smotru so podrejena tudi samozatajevanja, ki niso cilj, marveč sredstvo k cilju. — To poglavje Wittmannovo, čeprav duhovito izpeljano, se mi zdi nezadostno. Gotovo je krepost izredna dobrina, toda prav Wittmann, ki poudarja teleološko stališče v morali, bi nam moral bolj pojasniti, je li krepost tudi najvišja dobrina (kar seveda ni) ali pa sredstvo v dosego še višje dobrine. Gotovo postane volja po kreposti dobra, toda ta dobrota ni še zadnja v svoji vrsti, marveč mora biti usmerjena k višjemu cilju: requiritur ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, pravi Tomaž (1, II, q. 19, a. 9).

Tudi Kant smatra krepost za najvišje dostojanstvo osebnosti, toda njegova etika uči prenapet idealizem. Kant ne izhaja iz stališča popolnosti, ki naj bi jo človek dosegel; ne priznava nobenega ugodja, ki bi človeka nagibalo k dejanju; njegova morala ne daje življenju vsebine, temveč hoče biti le zakon, le dolžnost (»Pflicht«), ki kategorično (brez vsakega pogoja) zahteva, da se mora to in to izvršiti, ker se — mora. Vrednost čina pri njem ni odvisna od predmeta, temveč od principa hotenja (formalistična etika). Čeprav proslavlja Kant dolžnost, vendar nam ne zna povedati njenega izvora, in tako stojimo tudi v formalistični etiki zopet pred problemom: odkod prav za prav obveznost? Na to vprašanje odgovarja Wittmann jasno: Nur Gott kann als jener Wille gedacht werden, der in der Pflicht gebietet. Die Pflicht ist nicht bloss die Forderung unserer Natur, sondern zugleich eines höchstens Willens, enthält nicht bloss eine Beziehung zu unserm eigenen Wesen, sondern auch

zu einem göttlichen Gesetzgeber (275). Wittmann ima tudi obširno poglavje o problemu, ki ga radi ventilirajo v našem času, namreč o »moralni in blaženosti«. Vprav religiozni etiki očitajo, da se naslanja na misel blaženosti, da hrepeni po plačilu (»lohnstüchtige Moral«). Proti temu je treba poudariti, da bi religiozna etika zaslužila grajo le tedaj, ko bi učila, naj iščemo blaženost izven okvira moralnih dolžnosti, kakor n. pr. tat premoženje. Dejanski pa izvira blaženost nujno iz kreposti (čeprav seveda vsestranske blaženosti na tej zemlji ne moremo doseči), in nezadovoljnost izvira iz grešnosti (pekoča vest). Sicer pa zahteva vprav religiozna etika absolutno izpolnitev moralnih zakonov, ker Bog tako hoče; laž je n. pr. absolutno zla, in religiozna etika bi jo prepovedala tudi tedaj, ko bi ne bilo kazni; krepostno življenje ni v tem, da iščemo blaženost, temveč da izpolnjujemo zakone, kar nas vodi k blaženosti: nicht das Streben nach Glückseligkeit, sondern die Erfüllung einer höchsten, dem Menschen durch die Natur und deren Urheber gesetzten Lebensaufgabe macht das Wesen der Sittlichkeit aus, während die Beseeligung nur den Charakter einer Begleiterscheinung hat (318).

Sploh ne razumem puristov, ki bi hoteli izločiti iz morale vsako veselje in vsak ozir na blaženost. Imam vtis, da secirajo človeka tako dolgo, da postane sličen abstraktnemu matematičnemu pojmu brez čuta, brez veselja, brez upanja na lepšo bodočnost. Aristotel pa je učil, da k polni kreposti spada tudi veselje nad dobrim, in še lepše nas uči sveto pismo: servite Domino in laetitia. — Želim, da bi čitatelji Wittmannove knjige, ki je dostopna tudi širši publiki, doživeli pri čitanju mnogo pobude in — veselja. Jos. Ujčič.

Sebastiani, Nic., *Summarium theologiae moralis ad Codicem Juris Canonici accommodatum*, Ed. 7. VII. maior. 8^o (VIII, 404). Augustae Taurinorum 1924, Marietti.

Idem, Ed. VIII. minor. 12^o (X, 658) Aug. Taurin. 1925, Marietti.

To delo, ki je izšlo z istim besedilom v večjem in manjšem formatu (editio maior — minor) se zdi, da je v Italiji precej priljubljeno, zakaj s 7. izdajo je dosegla knjiga 23.000 izvodov. Pisatelj je hotel podati kratek učbenik; v ta namen pravi, da se bo posluževal konciznega sloga (utar dicendi genere presso et conciso), kar se mu je v resnici posrečilo, kajti na 404 strani je spravil, da ne rečem »komprimiral«, ne samo vso tvarino, ki jo obdeluje pri nas moralist, temveč tudi mnogo, mnogo tega, kar predavata pri nas kanonist in pastoralist, n. pr. de statu clericorum, religiosorum, ves traktat de sacramentis z vsem žakonskim pravom vred, de censuris, de irregularitatibus itd.

Pri taki dispoziciji je kajpada izključeno, da bi avtor navajal strokovno literaturo; zgodovinski uvodi, ki bi ravno pri praktičnih teoloških vprašanjih kandidatu pojasnili pomen problema in zainteresirali njegovega duha, so morali izostati. Knjiga začenja kar z »Actus humani«. Tu zelo pogrešamo, kateri momenti, razen štirih tradicionalnih impedimentov, še vplivajo na človeško spoznanje, oztroma

h o t e n j e. Vprašanja, ki tangirajo mejo morale in psihijatrije, kakor da bi ne obstojala.

Kar nudi Sebastiani pozitivnega, to je dobro, toda silno kratko: skoro same definicije in divizije; te pa so precizne.

Soglašam z njim, če pravi, da cerkev ne more dispensirati in lege divina, pač pa da more *declarare et interpretari authenticæ et infallibiter* (n. 21).

Ne soglašam, ako smatra epikijo (on piše *epicheia*) kot *interpretatio restrictiva* (n. 37). Po mojem mnenju epikija vobče ni interpretacija zakona, temveč modra sodba, da kak izjemen slučaj sploh ne spada pod zakon, ker ga zakonodajalec ni mogel predvidevati in ga torej tudi ni vklestil pod zakon. Čas bi bil, da bi učbeniki enkrat ta pojem pojasnili. — Pri dispensi zahteva »ut dispensandus sit subditus dispensantis« (n. 40, II A); to pač ni potrebno, kajti škof lahko dispensira tudi cum peregrino.

Dobro je, če piše: *leges civiles obligant regulariter in foro conscientiae, etsi legislator id non expresserit*; podložnik pač ni poklican, da preiskuje, je-li hotel zakonodajalec naložiti obligationem »in conscientia«, temveč je-li hotel sploh — ukazati. Če je ukaz izdan pravilno, veže že sam ob sebi v vesti. — Nepotrebno je, če piše: *non obligant in foro conscientiae leges quae...* c) *potiusquam praeceptum, continent consilium vel adhortationem* (n. 44). Take direktive sploh ne spadajo pod pojem »lex«.

Spiritistične fenomene razlaga demonistično, menec, da tako razlagajo *doctores catholici omnes* (!??), *tum complures ex ipsis spiritismi fautoribus* (n. 176). Ti zadnji morajo pač tako razlagati — sonst hat die Geschichte keinen Witz; vsaj duše umrlih morajo biti. Bolj previden je Sebastiani, ko tolmači hipnotizem.

Pri abstinenci smatra kot »caro« meso vseh živali s toplo krvjo, torej (proti Noldinu) tudi vidre itd. Ko določamo, kaj je »meso«, moramo pa upoštevati ne samo terminologijo in naziranje zoologov, temveč tudi običaj: *consuetudo optima legum* interpretes. Če je sv. stolica dovolila minimom sv. Frančiška a Paula uživanje liske (*fulicae*), ne dokazuje to ničesar; saj se to dovoljenje ne tiče splošnih kanonov, temveč partikularnih statutov dotičnega reda!

Glede dispenze a votis se drži Sebastiani kakor razni drugi avtorji tudi p o Codexu stare probabilne (?) sentence, da imajo mendikanti pravico dispensirati ad instar episcoporum. Toda viri, ki bi dokazali to pravico, so vsaj zelo nezanesljivi, kakor je dognal Rett, *Die Gewalt der Regular-beichtväter über Gelübde* (*Zeitschr. f. kath. Theol.* 34 [1910] 656). Ker Codex sploh ne omenja take fakultete, bi bilo dobro, ko bi jo tudi učbeniki več ne omenjali; Noldin v novejših izdajah molči o njej; in ima prav.

V zakonskem pravu smatra mulierem carentem ovaris za impotentno ter zakon za neveljaven, in quo necessario deest prolis generatio (n. 561 nota). Po tem nauku bi morali dvomiti tudi o veljavnosti zakona, ki ga sklene kaka stara ženica, quia etiam ibi necessario deest prolis generatio. Sebastiani meni, da je izvrševanje ad sedandam concupiscentiam dovoljeno le dependenter a primo fine: »facta impossibili prolis generatione in perpetuum, copula illico evadit illicita« (n. 561 nota). Recenzent ni sicer kanonist, toda po tem nauku bi ne smeli zakonski več občeovati, če je žena ostarela ali če ji je moral kirurg izrezati ovarij, čeprav sta še sposobna coeundi (ne generandi); to se mi zdi ne samo prestrogo, temveč naravnost nedokazljivo! Zakaj pa Codex ne zahteva potem, da se dva taka zakonska ločita? Koliko bolj humano se glasi, če rečemo: »ko zakonska ne moreta doseči več prvotnega smotra (generatio prolis), smeta pač občeovati radi sekundarnega (sedatio concupiscentiae), če se le akt vrši naravno.

Glede vojske piše avtor, da katoliški vladar ne sme v vojski proti drugemu katoliškemu vladarju poklicati na pomoč poganov »vel alios catholici nominis hostes«, in sicer »ob scandalum et religionis damnum« (n. 241). Motivacija je teoretično pravilna, toda danes se države žal ne priznavajo kot katoliške, marveč so »areligiozne« (ako ne protikrščanske).

in končno tudi ne vem, zakaj bi ne smel katoliški vladar, ko brani svoje pravo, poklicati n. pr. Kitajcev na pomoč. Saj v privatnem življenju pokliče katolik proti katoliku lahko tudi nekatoliškega oblastnika na pomoč. Ko gre za način vojske, pravi S., da se mora vršiti »juxta jus gentium« (n. 241); gotovo je hotel reči po »mednarodnem« pravu (jus internationale). Seveda pa spadajo tudi določbe internacionalnega prava pred forum krščanske morale.

Jos. Ujčić.

Radić Ignacij, Problem trpljenja i veselja u životu ljudskom. (Savremena pitanja svezak XVIII.) Mostar 1924, Hrvatska tiskara F. P.

»Svi trpe, a zašto?« se vprašuje pisatelj (str. 17). To je problem, s katerim so se pečali umniki vseh stoletij. Radić nam navaja odgovore, ki jih je podal v antiki epikureizem in stoicizem, v novejši dobi pa utilitarizem, altruizem, progresizem. Nato nam pojasnuje trpljenje v luči vere in razuma. Da je naša vera ozko združena s trpljenjem, nam svedoči že znamenje križa. Versko življenje zahteva trpljenje: »bez trpljenja nema višega života vjere, života milosti, procesa podušeavljanja« (str. 27). Po trpljenju, pravi Radić povsem pravilno, »postanemo dionicima života Isusa Krista«. Želel bi, da bi avtor v drugi izdaji (ki jo knjižici iskreno želim) razvil vprav to misel bolj obširno in predelal oziroma uporabil v tem kontekstu velikanske misli sv. Pavla o trpljenju.

Drugi in obsežnejši del brošure razpravlja o problemu veselja v onem duhu kakor knjiga »Mehr Freude« pokojnega škofa Kepplerja, od katerega ima Radić toliko lepih misli. Vsi čutimo potrebo veselja, toda dejanski vidimo le prečesto pomanjkanje radosti; ljudje se nahajajo v nekem disakordu, za katerega so skonstruirali ime »nervoznost«; radost pada, ker je zavladala »moderna materijalna kultura« (str. 41). — Čisti vir veselja je le v krščanstvu, program veselja pa je Kristusova beseda na gori. Na raznih svetnikih nam dokazuje, kako so bili pri vsem mrtvenju in pokori, pri tolikih molitvah in postih nositelji iskrenega in globokega veselja. Veselje smemo črpati iz prirode in umetnosti, iz obiteljskega in prijateljskega kroga, iz dela, iz zdravja, pa tudi iz bolezni in — smrti. Kot primer nam navaja sv. Frančiška, ki je umirajoč prepeval pesem »sestri smrti«. Ta zgodbica je silno nežna in nam kaže visoki polet duha sv. Frančiška, vendar moram priznati, da je le malo ljudi, ki bi bili zmožni take poezije ob smrtni uri. Ko mislim jaz na smrt, mi s'opi pred oči Kristus na Oljski gori...

Vsekakor bo Radićeva brošura pripomogla, da mnogi dvignejo svojega duha do čistega veselja; kdor jo pazljivo prečita, pa bo občutil, da je velikega veselja deležen le človek, ki se mnogo zatajuje... Želim čitateljem, da bi vsi spoznali to pot in prišli do čiste radosti.

Ujčić.

Bopp, Dr. Linus, Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung. 8^o (VIII, 340 str.). Freiburg i. Br. 1926. Herder.

Tolikokrat se sliši tožba, da se mladina po šolski dobi (od 14. do 20. leta) odteguje verski vzgoji in zaide na kriva pota. Težka, skoraj nemogoča se zdi vzgoja mladine, ki dozoreva v zrelo življenje.

Te težkoče in teh neuspehov v vzgojnem delu je v veliki meri krivo dejstvo, da mnogo vzgojiteljev ne pozna materiala, ki ga treba oblikovati, pubescentov z njihovimi posebnimi duševnimi in telesnimi svojstvi. Boppova knjiga v sedmih poglavjih obravnava duševni razvoj te dobe in razna polja, kjer se mladina udejstvuje (sport, čtivo, družba, delo ter npravno, spolno, versko življenje). Posebna poglavja govoré o raznih tipih moške in ženske mladeži, za sklepe obravnava abnormalne pojave pri doraščajočih. Knjiga ima zlasti to prednost, da ni samo suhoparna teorija, ampak podaja v vsakem vprašanju praktična vzgojna navodila za dom, šolo in društvo. Iz vsega dela odseva globoko znanje in stroga objektivnost (*«Man darf nicht einseitig vorgehen»* str. 274), ki spaja v lepi harmoniji realno življenje s pristnim katoliškim idealom. Pisatelj je opisal mladestno dobo kot most iz otroških do zrelih let ter izrazil željo, da bi bila njegova knjiga vzgojiteljem pripomoček, da presojajo mladino z drugih, novih vidikov. Potem bo postala tudi vzgoja drugačna. Fiat!

A. Rezman.

Sauer, Dr. Joseph, **Wesen und Wollen der christlichen Kunst.** 8^o (22 str.). Freiburg im Breisgau, Herder & Co.

Pod tem naslovom je objavljen govor, ki ga je imel ob nastopu rektorata dne 9. maja 1925 znani cerkveni in umetnostni zgodovinar Jos. Sauer, profesor na univerzi v Freiburgu na Badenskem.

V tem akademskem govoru je najboljši učenec slovečega in merodajnega umetnostnega zgodovinarja dr. Frana Ksaverja Krausa († 1901), čigar zadnji zvezek znamenitega dela *«Geschichte der christlichen Kunst»* je on uredil in dovršil, podal zgledno študijo o bistvu in hotenju krščanske umetnosti od prvih početkov simbolično-alegorične, še v ozkem krogu se gibajoče, še bolj zasebne ali poloficielne umetnosti kristjanov v katakombah do konca visoke gotike, v kateri je dosegel organični razvoj univerzalistično osnovane krščanske umetnosti svoj vrhunec ter ustvaril, sloneč na tradicijah prejšnjih vekov, v plastičnem in slikarskem okrasju katedral čudovito zrcalo *«speculum humanae salvationis»*.

Ta Sauerjev pregled s temeljnimi mislimi o bistvu in nalogi (hotenju) umetnosti v starem in srednjem krščanskem veku je osnovan ne le na dobrem umevanju spomenikov, ampak tudi na globokem študiju vseh faktorjev, ki so sodelovali na početku in razvoju krščanske umetnosti, v kateri se zrcali svetovna misija cerkve, ki naj tudi s pomočjo umetnosti uči. Izvajanjem tega koncentriranega govora, čigar skoraj vsak stavek je utemeljena teza in trdno gradivo, bo težko ugovarjati, tudi takrat, ko se profesor dr. Sauer ne more skladati z drugimi umetnostnimi zgodovinarji (Dvořák, Rosenthal). Saj dr. Sauer obvladuje tudi teološki temelj, brez katerega ni mogoče umeti bistva in hotenja krščanske umetnosti do konca srednjega veka.

Dasi govor zaradi naravnost kondenzirane vsebine ni lahak, bo vendar zadovoljil vsakega inteligenta, ki se bo vanj poglobil. Predavanju je dodanih 35 opomenj, v katerih je naštetá zadevna lite-

ratura. Oboje je važno tudi za strokovnjake. — Dr. Sauerjevo predavanje moremo imenovati jasen in zgleden resume sistematičnega in vestnega znanstvenega raziskavanja krščanske umetnosti v oni smeri, ki jo je pokazal kot pravo na tem polju dr. Fr. Ks. Kraus.
Jos. Dostal.

Kulunčič M. D. J., **Život i nauka Isusa Krista** iz četiri sv. evanđelja u razmatranjima. II. svezak. Uskrsno doba. 8^o (458 str.). Split 1927, Hrvatska knjižara.

To so prva izvirna premišljevanja v hrvatskem jeziku po metodi sv. Ignacija. Razdeljena so po cerkvenem letu na božično, veliko-nočno in binkošno dobo. V posebnem dodatku obeta pisatelj v predgovoru k I. zvezku še več premišljevanj o svetnikih, katerih prazniki niso zapovedani in 10 premišljevanj v čast sv. Jožefu. Pri sestavi se je o. Kulunčič posluževal zlasti de Pontejevih meditacij in komentarja, ki ga je napisal Cornelius a Lapide, kar vse omenja v uvodu.

Premišljevanja v splošnem niso predolga, morda so pa tu in tam malo suhoparna. Pisana so jasno in zadosti izpeljana, tako da jih bo rabil lahko tudi tisti, ki še ni dosti navajen premišljevalne molitve. Posebno mi je všeč to, da je pisatelj za vse sobote v celem letu napisal premišljevanja o Materi božji, kar se redko kje dobi. Razdelitev po posameznih točkah je pregledna in logična, če morda izvzamem ono na str. 166. in nasl. 1. točka: Nekoliko razloga žalosti Majke božje. 2. točka: Još nekoliko razloga žalosti Majke božje, — kar je seveda prisiljeno. S pridom jih bodo rabili duhovniki, redovniki in pridigarji, zlasti še, če bo dodjano zadnjemu delu stvarno kazalo.
C. Potočnik.

Meschler M., S. J., **Das Exerzitienbuch des heiligen Ignatius von Loyola**. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. Dritter Teil: Ausführung der Betrachtungen. Zweite Hälfte. Mala 8^o (VIII in 486). Freiburg i. B. 1926, Herder.

To je zadnji, zaključni del tega lepega Meschlerjevega dela. Obsega premišljevanja 2. tedna, kolikor jih ni bilo že v prejšnjem delu objavljenih, dalje vsa premišljevanja 3. in 4. tedna. S posebno pozornostjo so predelane tako imenovane »Wahlbetrachtungen«, popolnoma na novo so dostavljene meditacije o dveh zastavah in o treh stopnjah ponižnosti. Nekaj premišljevanj pa ni čisto do konca izdelanih, ampak se izdajatelj kar sklicuje na Meschlerjevo zelo razširjeno meditacijsko knjigo »Leben Jesu«. Vendar pa so tudi ta toliko izpeljana, da jih bo lahko rabil vsak, kdor je količkaj vaje meditiranja.

Vsem, ki se zanimajo za ascetično slovstvo, voditeljem duhovnih vaj še posebej, bo dobro služila. Samo eno napako ima — predraga je. Stane namreč v platno vezana 8 mark, kar je kljub precejšnjemu obsegu vendarle malo preveč.
C. Potočnik.

leben (A. Ušeničnik) 266. — Korff, Biographia Catholica (Lukman) 268. — Koeniger, Katholisches Kirchenrecht (Rožman) 268. — Kušej, Cerkevno pravo katoliške cerkve. 2. izd. (Rožman) 269. — Wittmann, Ethik (J. Ujčić) 270. — Sebastiani, Summarium theologiae moralis. Ed. VII. et VIII. (J. Ujčić) 272. — Radić, Problem trpljenja i veselja u životu ljudskom (J. Ujčić) 274. — Bopp, Das Jugendalter und sein Sinn (A. Rezman) 274. — Sauer, Wesen und Wollen der christlichen Kunst (J. Dostal) 275. — Kulunčić, Život i nauka Isusa Krista. II. sv. (C. Potočnik) 276. — Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. III. Teil (C. Potočnik) 276.

V oceno pripisane knjige.

(Od 13. nov. 1926 do 31. jul. 1927.)

Ame Russe. Études de psychologie religieuse. Gembloux, J. Duculot. — Bernik F., Euharistične šmarnice. Domžale 1927, Samozaložba. — Colli-Lanzi, C., Theologia moralis universa. Vol. II. Taurini-Romae, Marietti. — Jehle, E., Katechesen für die Oberstufe. I. T. Freiburg i. B., Herder. — v. Keppler, Predigt und Heilige Schrift. Freiburg i. B., Herder. — v. Keppler, Wasser aus dem Felsen. Neue Folge von Homilien und Predigten. I. Band. Freiburg i. B., Herder. — Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum. Freiburg i. B., Herder. — Koeniger, Katholisches Kirchenrecht, Freiburg i. B., Herder. — Korff, Biographia Catholica. Freiburg i. B., Herder. — Kraft, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griech. Neuen Testaments. Freiburg i. B., Herder. — Kulunčić, Život i nauka Isusa Krista. II. sv. Split, Hrv. knjižara. — Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. I. Oeniponte, F. Rauch. — Lurje, Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche. Gießen, A. Töpelmann. — Merkelbach, Quaestiones de castitate et luxuria. Ed. II. Liège, Pensée catholique. — Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius v. Loyola. III. T. Freiburg i. B., Herder. — (Mrkun), Dinamit in antidinamit-abstinencia (brez navedbe kraja in brez letnice!). — Rabeau, Introduction à l'étude de la théologie. Paris, Bloud et Gay. — Rajić, O religiskoj nastavi u našim školama. Beograd, 1927, Štamparija sv. Sava. — Stanić, Marija v senci naših dni. Šmarnice. Gorica, Katol. knjigarna. — Stolz, Spanisches für die gebildete Welt. 16. Aufl. Freiburg i. B., Herder. — Šimrak, De relationibus Slavorum Meridionalium cum S. Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII. Zagreb, Hrv. Bogosl. Akad. — Triccerri, I Canti Divini. Vol. II. Torino, Marietti. — Über die Reue als Sakramentsteil und als Disposition der Rückfälligen. Speicher (Schweiz), Volksschriftenverlag Th. Mazurczak. — Zimmermann, Psihologija za srednje škole. Zagreb. — Živko, dijete Euharistije. Zagreb, Odbor za gradnju doma bisk. Langa.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VII. (1927) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60.** — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie, (Yougoslavie).

NAROČNIKOM.

Uprava BV prosi gg. naročnike, ki še niso poslali naročnine, naj to store čim prej. BV se zdržuje s a m o z naročnino!

Prvi zvezek novega letnika bo izšel v novembru. Cena bo ostala ista.

NAZNANILO.

Razprava g. prof. dr. F. Grivca, Ob 1100 letnici sv. Cirila je izšla tudi posebej kot 4. snopič Razprav BA. Dobiva se pri upravnistvu BV v Prodajalni KTD (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ul. 2. Cena 3 Din.