

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IV

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1924

NATISKILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Ušeničnik Fr., Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji (De sacris Aquileiensis Ecclesiae ritibus, qui vigebant olim in dioecesi Labacensi) 1
- Landgraf, De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum 35
- Tominec, Vera in znanost po nauku Janeza Duns Skota (De fide et scientia ad mentem Joannis Duns Scoti) . . . 51

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Nekaj o popolnosti v svetu in samostanu. J. Ujčić 65
- Novoletna epistola v pridigi. F. K. Lukman 78
- Votivna maša v čast presv. Srcu Jezusovemu prvi petek v mesecu. F. U. 79
- Zadnji evangeliј pri maši. F. U. 79
- Vprašanje o mašnem štipendiju. F. U. 80
- Sedemstoletnica božičnih jaslic 80

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

- Dogmatični učbeniki (Bartmann, Diekamp, Sandra, Minges).
F. K. Lukman 81

b) Ocene in poročila:

- Deneffe, Kant u. die katholische Wahrheit (A. U.) 83
— Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter I/II
(F. K. Lukman) 84 — Lippert, Die Sakramente Christi
(F. K. Lukman) 87 — Weiss, Voll Zuversicht! (A. Snoj)
88 — Opeka, Velika skrivnost. O ljubezni. Kam greš?
(C. Potočnik) 89.

Beleške (Analecta):

- Slovansko bogoslužje in delo za cerkveno zedinjenje (F.
Grivec) 91
- 600letnica kanonizacije sv. Tomaža Akvinskega (F. K. L.) . . . 96

D r. Fr. U š e n i č n i k — Ljubljana:

Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji.

(De sacris Aquileiense Ecclesiae ritibus, qui vigeant olim in dioecesi Labacensi.)

Summariu m. — Litteris, quibus imperator Fridericus III die 6. decembris a. 1461 dioecesim Labacensem fundavit, statutum est, ut divina Liturgia in dioecesi »iuxta ordinem rubricae Aquileiense ecclesiae« celebraretur. Quod approbavit Pius Papa II litteris die 6. sept. a. 1462 datis, quibus dioecesis Labacensis erectionem confirmavit.

I. Qualis fuerit ritus Aquileiense, quandoque Patriarchinus dictus, videri potest in libris liturgicis, in Missali et Rituali ecclesiae Aquileiense. Exemplaria libri Ritualis, typis editi a. 1495 et iterum 1575, item exemplaria Missalis editi a. 1508, 1517, 1519, adhuc exstant in bibliothecis.

II. Ad ritum Missae quod attinet, canon in Missali Aquileiensi prorsus idem est ac in Missali Romano. Hymnus angelicus ex more illius temporis interpolatus est »tropis«. Omnes paene Missae propriam habent »prosam« sive sequentiam. Diversus est ordo evangeliorum in diebus Dominicis post Pentecosten.

III. IV. V. Magis distinguuntur inter se Ecclesia Aquileiense et Ecclesia Romana ritu sacramentorum et benedictionum. In administrando Sacramento baptismi, ut omittam alia, postquam catechumenus et patrini ingressi sunt in ecclesiam, dicitur pericopa evangelii Mt. 19, 13—15: In illo tempore oblatis sunt Jesu parvuli. Ordo copulandi sponsum et sponsam praescribit: sponsum et sponsa accedant ad altare, et presbyter primo interroget de nomine utriusque; deinde praemittat banna. Forma ad ungendum infirmum in Rituali Aquileiensi haec est: Unge oculos tuos oleo sanctificato. Per istam unctionem... quidquid peccasti per illicitum visum. In nomine Patris etc. Cum infirmus accepit s. viaticum, presbyter manu tenens Ss. Eucharistiam dicit: Dominus Jesus apud te sit, ut te defendat etc.

VI. In die S. Stephani sal et aqua benedicuntur »benedictione maiori« infra missam, quam vocant »siccam«.

VII. Singularis est benedictio contra tempestates imminentes, in qua a festo Ss. Trinitatis usque ad festum S. Michaelis diebus dominicis quatuor in stationibus quatuor Evangeliorum initia dicuntur.

VIII. Ordo benedictionis cereorum in festo Purificationis B. V. M. et cinerum in capite ieiunii idem est, paucis exceptis, ac in Missali Romano.

Pismo, ki je z njim cesar Friderik III. dne 6. decembra 1461 ustanovil ljubljansko škofijo, veli, naj se vsa liturgična opravila v stolni cerkvi sv. Nikolaja vršé »iuxta ordinem ru-

bricae Aquileiensis Ecclesiae».¹ Cesar ni uvedel v naše kraje novih obredov, ampak je sprejel liturgične običaje, ki so bili pri nas že udomačeni. Tudi papež Pij II., ki je 6. septembra 1462 potrdil cesarjevo ustanovno pismo, je hotel, naj se v novi škofiji ohranijo do tedaj obični obredi.

Kakšen je bil oglejski obred? V čem se loči od rimskega? Ali so v naši sedANJI liturgiji, zlasti v našem obredniku, še kateri sledovi oglejskih cerkvenih običajev? — Odgovor na ta vprašanja utegne zanimati prijatelje liturgične vede posebej v naši dobi, ko se nam pripravlja nov, slovenski obrednik.

I. Pregled slovstva. Oglejski tiskani misali in rituali. Rituali ljubljanske škofije.

Robertus Sala, Ord. Cist., ki je leta 1747. nanovo izdal delo kardinala Ivana Bona *Rerum liturgicarum libri duo* in posamezna poglavja izpopolnil z mnogimi opombami in dostavki, je napisal k 12. poglavju druge knjige tudi kratko razpravo o oglejskem obredu. V tisti razpravi pripoveduje, da še pri nobenem liturgičnem pisatelju ni mogel izslediti, kaj je oglejski obred in kakšen je.² Oglejski misali da so zelò redki; on sam ni videl nobenega. Od rimskega misala da se oglejski le malo loči; ima pa mnogo sekvenc in nedelje so drugače razvrščene.

Prvi, ki je celotno liturgijo oglejske cerkve temeljito proučil, je bil Bernardus Maria De Rubéis O. Pr. Napisal je o oglejskem obredu obširno razpravo in jo priobčil v knjigi: *Dissertationes duae: Prima de . . . Altera de vetustis Liturgiis aliisque sacris Ritibus, qui vigeant olim in aliquibus Foroju-liensis Provinciae Ecclesiis. Venetiis 1754, pg. 161—472.* — O posameznih posebnih obredih oglejskih so v naši dobi izšli razni spisi: *Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua. Padova 1907.* (Knjigo so izdali profesorji videmskega in čedadskega seminšča.) — Giuseppe Vale, *La cerimonia della spada ad Aquileia e a Cividale.* (Razprava je bila priobčena v *Memorie Storiche Forogiuliesi*, 1908 vol. IV, fasc. 2—3, pg. 128 ss.) — Giuseppe Vale, *Usi aquileiesi e cividalesi nella festa della Purificazione di M. V.* (Razprava priobčena v *Rassegna Gregoriana*, N. 1—2, 1909.) — I Santi Ermacora e Fortunato nella liturgia di Aquileia e di Udine. Udine 1910. (Izdali profesorji videm-

¹ Ustanovno pismo je ponatisnjeno v Zgodovinskem Zborniku (Priloga Ljubljanskemu škofijskemu listu) 1888, 6 ss.

² *Quis autem, qualisve fuerit Ritus iste (sc. Aquilejensis) et Patriarchinus dictus, hucusque ex nemine, qui de liturgiis rebus scripserunt, expiscari libuit.* (Jo. Bona, *Rer. liturg. libri duo*, ed. Rob. Sala, lib. I, cap. 12, Appendix de . . . antiquo Aquilejensi (ritu), Patriarchino nuncupato, Aug. Taur. 1747, tom. 1, pg. 260.)

skega in čedadskega semenišča.)³ — O oglejskem običaju, da pri božičnih jutrnjicah 7. lekcijo (»Exiit edictum a Caesare Augusto«) poje diakon z mečem v roki, je pisal tudi profesor H. Swoboda v knjigi: *Der Dom von Aquileia*, herausgegeben von Lanckoroński, Wien 1906, 129—132.

V slovenskem jeziku je o mašni liturgiji oglejske cerkve pisal rajni profesor ljubljanskega bogoslovnega učilišča, Jožef Smrekar, v razpravi: *Stare pisane mašne bukve kranjskega farnega arhiva*. (Zgodovinski Zbornik. Priloga Ljubljanskemu škofijskemu listu, 1888 in 1889, št. 1—7.) Učeni profesor je znanstveno preiskal z roko pisani misal kranjske župne cerkve iz 15. stoletja, primerjal kodik s tiskanim oglejskim misalom iz l. 1517. in dočgal, da je v kodiku liturgija oglejske cerkve. Naslov staremu, tiskanemu oglejskemu misalu, ki ga je uporabljal prof. Smrekar, se glasi: *Missale Aquileiensis Ecclesiae cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perlustratum. Anno 1517. Die 5. augusti. Venetiis ex officina litteraria Petri Liechtenstein*. Oblika knjigi je mala 4°, velikost 22 × 16 cm; črke so gotske. Prof. Smrekar dostavlja: misal je ohranila župna cerkev na Selih pri Kamniku; žal da knjiga ni cela, ampak obsega samo polovico misala, namreč mašne formularje do praznika sv. R. T., drugo se je pogubilo; pred kakimi 40 leti se je bajé tudi na Gorenjskem nahajal še en tak misal. (Zgod. Zborn. 1888, 10.) Drugi oglejski misali profesorju Smrekarju niso bili znani.

Zasledoval sem nekoliko to stvar, pa sem se uveril, da oglejski misali pri nas niso tako zelò redki, kakor je mislil rajni Smrekar. Po en izvod oglejskega misala iz l. 1517. sem našel v ljubljanski semeniški knjižnici in v kranjskem deželnem muzeju; (izvodu v semeniški knjižnici se pozna, da so ga mnogo rabili: raztrgan je in nepopoln). V škofijski knjižnici v Ljubljani hranijo oglejski misal, ki je bil natisnjen leta 1519., ne 1517. Naslov mu je isti kakor onemu iz l. 1517., le tiskar je drugi: *Missale Aquilyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perlustratum. Anno 1519. Die 15. septembris. Venetiis ex officina litteraria Gregorii de Gregoriis*. Po vsebini in obliki je izdaja l. 1519. enaka oni iz l. 1517. Oboje izdajo, l. 1517. in 1519., imajo v licejski knjižnici v Ljubljani. Dva izvoda oglejskega misala, eden iz l. 1517., drugi iz l. 1519., se nahajata tudi v semeniški knjižnici v Celovcu (gl. W. Weth S. J., *Ein vortridentinisches Missale. Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1912, 416—422). Prenesli so ju v Celovec bržčas iz onih krajev, ki so nekdanj pripadali ljubljanski škofiji. To je bila župnija Sv. Mihaela pri Plibergu in Sv. Miklavža pri Beljaku (gl. V. Steska, *Ilirska Koroška v*

³ Vse te razprave, pisane v laškem jeziku, mi je oskrbel dr. Jos. Ličan, profesor bogoslovja v Gorici. Bodí mu zato izrečena srčna zahvala!

ljubljski škofiji. Izvestja muzejskega dr. za Kranjsko, XVI, 1906, 53—70). — Najlepši oglejski misal, kar vem, pa hrani sedaj Društvo za krščansko umetnost v Ljubljani. Nekdaj je bila ta mašna knjiga last cerkve sv. Tomaža na Lokah v tuhinjski dolini. To je razvidno iz opombe, ki jo je na prvi strani zapisal l. 1746. tedanji šmartinski vikar Mihael Paglavic; *Missale ecclesiae S. Thomae na Lokah asservatum pro memoria antiquitatis eius ecclesiae*. Knjiga je bila natisnjena v Benetkah l. 1508. Naslov ji je: *Missale iuxta ritum Alme Aquileyensis ecclesie*. Ob koncu na zadnji strani pa čitamo: *Expletum est hoc missale pro sancte Aquileyensis ecclesie ritu: caractere incundissimo Venetiis impressum; opera Luceantonii de Guinta Florentini: et impensis Joannis Osualdi Augustensis. Anno salutis dominice quingentesimo octavo supra millesimum. Quarto Kalendas Julii*. — Naslov ne laže. Knjiga je res natisnjena »*caractere incundissimo*«, z izredno ličnimi gotskimi črkami. Po velikem, jasnem tisku se odlikuje zlasti kánon. In kar je še posebe zanimivo, kánon je natisnjen, ne na papirju, ampak na pergamentu. Oblika knjigi je folio; velikost 37 × 26 cm. — Italijanski pisatelji, ki so izdali prej naštete razprave o oglejskih liturgičnih običajih, večkrat navajajo misal iz l. 1517. in 1519.; oba se nahajata v videmskem nadškofijskem arhivu; misala iz l. 1508., se zdi, da ne poznajo.

Kak izvod oglejskih misalov bi se utegnil dobiti tudi v župnih arhivih gornjegrajskega dekanata na Štajerskem. V inventarju gornjegrajske cerkve l. 1620. sta bila zapisana dva. (Gl. *Visitatio generalis prima dioecesis Labacensis 1631 Reinaldi Scarlichi Episcopi ac Principis*, v škof. arhivu v Ljubljani). Takisto je verjetno, da hranijo kak oglejski misal župni arhivi in knjižnice na Goriškem.

Obrednik oglejske cerkve je bil prvokrat natisnjen l. 1495. V arhivu stolne cerkve v Ljubljani sem našel en izvod. Na prvi strani je naslov knjigi: *Agenda dyocesis Aquilegiensis*; ob koncu, na zadnji strani pa čitamo: *Modus et ordo ceremonialium et quorundam actuum ecclesiasticorum totius anni, ad usum sancte ecclesie Aquilegiensis ordinatus. Singulari cura et impensis providi Johannis Volkarth de Noremburga: Impressus Venetiis per Johannem Herczog de Landoia alemanum: feliciter explicit anno a Christi nativitate post millesimum quaterque centesimum nonagesimo quinto. Decimo Kalendas Februarii*.⁴ Oblika knjigi je mala 4^o, meri 20 × 15 cm, šteje pa 132 listov. Izvodu v arhivu ljubljanske stolnice se pozna, da

⁴ Beseda *agenda*, ae, f., je v srednjem veku pomenila isto kar *officium divinum*, *officium Missae*, *sacra liturgia* (Du Cange, *Glossarium*, s. v. *agenda*). Največkrat pa so označevali z besedo *agenda* to, kar imenujemo sedaj *rituale*, *liber ritualis*. Druga beseda z istim pomenom je *obsequiale* ali *benedictionale*. Časih so združili obe besedi v en naslov: *obsequialium seu benedictionum liber, quem agendam vocant*.

je bil dolgo časa v rabi. Če je še kje drugje na Kranjskem kak izvod, mi ni znano. V licejski biblioteki v Ljubljani imajo izvod druge izdaje, ki je izšla l. 1575. Izdajatelji že imenovane knjige »Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia« (Padova 1907), ki so jim bili odprti arhivi in knjižnice v Vidmu in Čedadu, so našli tam samo drugo izdajo. Takisto je De Rubeis za svoj spis o obredih oglejske cerkve uporabljal samo drugo izdajo. Hranijo pa po en izvod prve izdaje (iz l. 1495.) v dvorni knjižnici na Dunaju in v državni knjižnici v Monakovem.⁵

Prva izdaja je torej sedaj zelo redka. Bolj pogosto se nahaja druga izdaja, kakor kažejo naštetih primeri. Izšla je l. 1575. pod naslovom: *Agenda dioecesis sanctae ecclesiae Aquilegiensis, cum modo et ordine ceremonialium, et quorundam actuum ecclesiasticorum totius anni. Venetiis, Ex bibliotheca Joannis Baptistae Somaschi. MDLXXV. Explicit se glasi: modus et ordo ceremonialium et quorundam actuum ecclesiasticorum totius anni: ad usum sanctae Ecclesiae Aquilegiensis.* Oblika knjige mala 4°; šteje 10 nepaginiranih listov (kazalo in koledar) in 154 strani (quaternus H se konča s stranjo 128; quaternus I pa se pomotoma začneja s str. 97, namesto 129; zato je zadnja stran v knjigi 122, namesto 154). Vsebinsko druga izdaja je ista kakor prve. Rubrike in molitve se do besede ujemajo; nekaj dodatkov v drugi izdaji bom pozneje navedel.

Po letu 1575. oglejskega obrednika menda niso več nanovo natisnili. Izšel pa je l. 1614. rimski obrednik, *Rituale Romanum*. V uvodu papež Pavel V. opominja škofo, naj bi sprejeli za svoje cerkve novi obrednik, ki obsega »receptos et approbatos Catholicae Ecclesiae ritus«. Besedilo v rimskem obredniku je samo latinsko. A vprašanja do katehumenov ali do botrov pri sv. krstu je moral mašnik govoriti v tistem jeziku, v katerem so mu katehumeni ali botri mogli odgovarjati. Tudi pri poroki je mogel mašnik samo v domačem jeziku vprašati ženina in nevesto, če se hočeta vzeti v zakon. Da v teh rečeh ne bi bilo zmede, so morali škofje poskrbeti, da priredé rimski obrednik za potrebe svoje dieceze in poleg latinskega besedila sprejmejo v knjigo vsaj nekatere reči v domačem jeziku. Razen tega so bila v naših krajih v navadi nekatera liturgična opravila, ki jih v rimskem obredniku ni, n. pr. vstajenje na veliko soboto zvečer ali velikonočno nedeljo zjutraj. Tak ritual, ki je obsegal rimske obrede pri sv. zakramentih, a je obenem ustrezal potrebam domače dieceze, so v sosedni solnograški nadškofiji izdali že l. 1640: *Rituale Salisburgense ad usum Romanum*

⁵ Gl. A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter*. I Bd (Freib. i. Br. 1909), pg. XXX, kjer je v imeniku starih tiskanih ritualov omenjen tudi oglejski obrednik iz l. 1495, z opombo, da ga hranijo v monakovski državni knjižnici. Izvod v dunajski dvorni knjižnici navaja prof. Swoboda v knjigi: *Der Dom von Aquileia*, herausgeb. von Lanckoroński.

accommodatum.⁶ Za ljubljansko škofijo je oskrbel poseben obrednik škof Ferdinand grof Küenburg. Natisnjen je bil v Ljubljani l. 1706 z naslovom: *Rituale Labacense ad usum Romanum accommodatum.*⁷

Na prvi pogled se vidi, da je prvi naš obrednik narejen po solnograškem obredniku. Zunanja oblika, notranji red, ustroj, vse je isto v solnograškem in našem obredniku. Besedilo, ki je v solnograškem ritualu natisnjeno v latinskem in nemškem jeziku, je v ljubljanskem posneto v latinskem, nemškem in slovenskem jeziku. Vprašanje do ženina in neveste pri poroki je v solnograškem obredniku drugačno nego v rimskem; naše besedilo je prikrojeno po solnograškem. Za ona opravila, ki v Rimu niso običajna, n. pr. za velikonočno vstajenje, v rimskem obredniku seveda ni nobenih rubrik. Imamo pa za ta opravila podrobno navodilo v solnograškem obredniku; in vprav to navodilo je do besede ponatisnjeno v ljubljanskem obredniku. Nobenega dvoma ni, da je solnograški obrednik bil vzorec za naš prvi obrednik; vendar naš obrednik ni samo ponatis solnograškega. Pri zakramentu sv. pokore so v našem ritualu (pg. 74): *casus in hac dioecesi Ordinario reservati*. Solnograški obrednik ne našteva slučajev, ki so škofu udržani. Govor za ženina in nevesto pred poroko je urednik našega obrednika povedal po svoje. Na sv. Štefana dan je bil pri nas v navadi slovesen blagoslov soli in vode; besedilo za ta blagoslov je urednik sprejel iz oglejske agende. — Na te in druge reči bo treba paziti, ko bomo primerjali naš sedanji obrednik z oglejskim.

Küenburgov obrednik je dal pod istim naslovom, z malimi premembami v vsebini, nanovo natisniti škof Leopold grof Pezzaj l. 1767.

⁶ V ljubljanski semeniški knjižnici hranijo drugo izdajo solnograškega obrednika iz l. 1657.

⁷ Izvodi prve izdaje ljubljanskega obrednika so sedaj že zelo redki. Iskal sem knjigo v škofijski, semeniški, frančiškanski in licejski biblioteki, pa je nisem našel. Župnik Iv. Vrhovnik pripoveduje v *Izvestjih muz. dr. za Kranjsko* 1892 (str. 159), da je videl en izvod pri šentgotardski podružnici sv. Mohorja in Fortunata Pod Zidom. Vrhovnikovo poročilo je K. Glaser sprejel v *Zgodovino slov. slovstva* (I. del, str. 176); kak drugi izvod, kakor se zdi, Glaserju ni bil znan. V spisu prof. Fr. Kidriča, *Opombe k protiref. (katol.) dobi v zgodovini slovenskega pismenstva* (Časopis, 1922, 74), sem čital, da imata po en izvod v svoji privatni knjižnici župnik Iv. Vrhovnik in profesor Ad. Robida. Obrnil sem se do g. župnika Vrhovnika, ki je rade volje ustregel moji prošnji in mi posodil knjigo; obenem mi je sporočil, da je knjigo pred leti kupil v deželnem muzeju ob priliki, ko so razprodajali dublete. Iz tega poročila se dá sklepati, da v deželnem muzeju v Ljubljani hranijo še en izvod našega prvega obrednika. Povprašal sem tudi g. dekana Antona Koblerja, če vé za kak izvod. In prinesel mi je izvod, ki ga sedaj hranijo v župnem arhivu v Kranju, nekda pa, tako se bere znotraj na platnicah, je bil last vikariata sv. Urbana v Godoviču. Prof. dr. Mantuani mi je povedal, da je letos (1923) o počitnicah našel en izvod v župnišču pri Sv. Križu nad Jesenicami.

Od ljubljanskega obrednika iz l. 1706. in 1767. pa se znatno loči obrednik, ki ga je l. 1808. izdal škof Anton Kautschitz. Že naslov je drug. Glasi se: *Rituale Romanum usibus dioeceseos Labacensis accommodatum*. To je okrajšan rimski obrednik. V knjigi so izpuščene ne samo domalega vse rubrike, razni blagoslovi, ampak tudi liturgična opravila, ki se vsako leto določene dni ponavljajo. Tu ni več sledu o božjem grobu od velikega petka do velike sobote, ni več vstajenja, celo procesije v prošnje dni so izginile iz obrednika. Pogrebni obredi so čudno okrnjeni, da so komaj še podobni onim v rimskem ritualu. Odlikuje pa se naš tretji obrednik v tem, da je v njem mnogo več slovenskega besedila nego v prejšnjih dveh. Pri sv. krstu govori mašnik v slovenskem jeziku vsa vprašanja in vse opomine, v katerih se obrača naravnost do katehumenov. Sv. obhajilo daje vernikom z besedami: »Telo našiga Gospoda Jezusa Kristusa vari tvojo dušo za večnu življenje. Amen.« Takisto je pri delitvi sv. poslednjega olja več molitev slovenskih. Pri pogrebu moli mašnik samo slovenski; edino responzorij »Libera« ni preveden na slovensko.

Kavčičev ritual je bil pri nas v rabi do tedaj, ko je za škofa Antona Alojzija Wolfa izšel naš sedanji obrednik: *Compendium Ritualis Romani usibus dioeceseos Labacensis accommodatum*. Labaci 1844.

Poleg imenovanih uradnih ritualov, ki so bili natisnjeni »*authoritate et iussu Episcopi...*«, so izšli v 18. stoletju še trije neoficielni okrajšani obredniki, prirojeni potrebam in navadam ljubljanske škofije, z latinskim, nemškim in slovenskim besedilom: 1. *Compendium Ritualis Labacensis cum appendice germanica et carniolica* (Tergesti 1757); 2. *Compendium Ritualis Labacensis cum appendice germanica et carniolica pro assistentia moribundorum Curatorum usui et commodo* (Tergeste 1771); 3. *Compendium Ritualis Labacensis latine, carniolice et germanice* (Labaci 1772). (Gl. K. Glaser, *Zgod. slov. slovstva*, I 176—177). Prvega izmed teh treh obrednikov sem našel v semeniški biblioteki v Ljubljani.

Dokler ni izšel rimski ritual papeža Pavla V. (l. 1614), tudi cerkve rimskega obreda niso imele enotnega rituala. Rabili so v 16. stoletju mnogokje obrednik, ki ga je z veliko marljivostjo sestavil dominikanec p. Albertus Castellanus in izdal pod naslovom: *Sacerdotale Romanum*. Knjiga je bila prvič natisnjena l. 1537; nanovo predelana je pozneje še večkrat izšla (v semeniški knjižnici sem našel beneško izdajo l. 1585: *Sacerdotale Romanum ad consuetudinem S. Romanae Ecclesiae aliarumque Ecclesiarum... collectum atque Summorum Pontificum auctoritate multoties approbatum*. Venetiis 1585). Castellani je zbral v knjigi vsa ona liturgična opravila, ki jih izvršujejo mašniki v dušnem pastirstvu. Zato poznamenovanje »*Sacerdotale*«. Z dostavkom »*Romanum*« je avtor hotel povedati, da je sprejel

za delitev zakramentov in zakramentalov rimski obred; vendar običajev drugih cerkvá ni docela izločil; posebej se večkrat ozira na obred beneškega patriarhata. Knjiga nas zanima zato, ker je starejša od uradnega rimskega obrednika in nam je po njej mogoče primerjati oglejski in rimski obred, ne kakršen se nam kaže v ritualu iz l. 1614, ampak kakršen je bil v 16. stoletju. Tako nam bo lažje razbrati, kaj je v oglejski »Agendi« res oglejski obred in kaj je skupnega z rimskim obredom.

II. Oglejski mašni obred.

Če primerjamo stari oglejski misal z rimskim misalom, se takoj uverimo, da se oglejski mašni obred do malega v vsem ujema z rimskim obredom. Nebistvene in neznatne razlike je označil že prof. Smrekar v svoji razpravi. De Rubeis, ki je skrbno zbral prav vse, v čemer se ločita oba obreda, rimski in oglejski, je nazadnje povzel svojo sodbo v besedah: »haec procul dubio nec Ritus diversitatem inducunt, nec Ritus peculiarem constituunt«.⁸

Naj dodam in pripomnim samo nekatere stvari. Molitve pri darovanju in v kánonu so do besede iste v oglejskem in rimskem misalu. Edina posebnost pri darovanju je ta, da v oglejskem misalu l. 1508 za molitvijo »Suscipe Sancte Pater« moli mašnik kratko molitev nad kruhom: »Sanctifica quaesumus Domine hanc oblationem panis: et praesta ut nobis unigeniti filii tui corpus fiat.« Te molitve v rimskem misalu ni, a tudi že v oglejskem misalu l. 1519 je ni več. Ko reče mašnik po očenašu: »Pax Domini sit semper vobiscum,« moli precej Agnus Dei in potem dene delec sv. hostije v kelih z besedami: »Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam eternam. Amen« (v misalu l. 1508: fiat... nobis vita eterna). Po molitvi »Domine J. Ch., qui dixisti« veli rubrika: »osculetur altare dans pacem ministro dicens: »Pax tecum et ecclesie vade in pace. Habete vinculum pacis et charitatis ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi.« Potem je mašnik molil: »Domine Jesu Christe, qui ex voluntate Patris.« Molitve: »Perceptio corporis« pa ni v oglejskem misalu. Pred zauživanjem sv. hostije je rekel mašnik: »Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es.« Ob koncu maše je diakon v praznike Matere božje namesto »Ite missa est« slovesno zapel: »Ite benedicti et electi in viam pacis, pro vobis Marie filius hostia missa est.«

Več razlik se kaže v prvem delu sv. maše, od početka do darovanja. A kar navajajo posebnega iz oglejske liturgije, ni vse izključno oglejsko, ampak to in ono je bilo tudi drugje v

⁸ De sacr. Foroju. Ritib. dissert. pg. 251.

navadi. V oglejskih tiskanih misalih n. pr. ni začetnih molitev, ni psalma »Judica« in očitne izpovedi »Confiteor«. Toda teh nastopnih molitev prvotno ni bilo v nobenem mašnem obredu. Sprejeli so jih v liturgijo med 11. in 13. stoletjem, ob raznem času na raznih krajih. V čedadskih cerkvah je mašnik v 14. stoletju že molil »Confiteor«, a v oglejskih tiskanih misalih v početku 16. stoletja še pogrešamo očitne izpovedi. Kot posebnost oglejskega obreda omenjajo tudi mnoge sekvence. A sekvence so ljubili tudi v drugih krajih in jih vpletali skoraj v vsako mašo. V naši dobi so nabrali nad 4000 raznih sekvenc.⁹

Med 10. in 16. stoletjem so liturgične tekste radi razpletali z dostavki, interpolacijami, v vezani in nevezani besedi; imenovali so jih trope. Zato ni nič posebnega, če se nahajajo tropi tudi v oglejskih misalih, tiskanih v početku 16. stoletja. Prej omenjeni dostavek k »Ite, missa est« v praznike Matere božje je taka interpolacija ali tropus. Takisto so v godove Matere božje v Glorijo vpletali nove misli v čast prebl. Devici Mariji. V oglejskem misalu iz l. 1508 je (fol. 95 b) Cantus angelicus — de beata virgine, ki v drugi polovici takole slove: »Domine Deus, agnus Dei, filius patris. Primogenitus Marie virginis matris... Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. Ad Marie gloriam... Quoniam tu solus sanctus. Mariam sanctificans. Tu solus dominus. Mariam gubernans. Tu solus altissimus. Mariam coronans Jesu Christe. Cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen.« Vprav iste misli in z istimi besedami izražene in v Glorijo vpletene sem našel v tiskanem rimskem misalu iz l. 1485.¹¹

Razlika med oglejskim in rimskim misalom se kaže v razporedbi evangelijskih perikop in nedelje po binškoštih. V oglejskem misalu je za prvo nedeljo po binškoštih odbrana perikopa o bogatinu in ubogem Lazarju (Luk. 16). Evangelij, ki ga v rimskem misalu čitamo prvo nedeljo (Luk. 6, 36—42. In illo tempore: Dixit Jesus discipulis suis: Estote misericordes etc.), pa je v oglejskem misalu določen za četrto nedeljo. Evangelij četrte nedelje v rimskem misalu je v oglejskem misalu pomaknjen na peto nedeljo; evangelij pete nedelje na šesto nedeljo itd. Ta različna razvrstitev evangelijskih perikop sega daleč nazaj v srednji vek. Z oglejsko cerkvijo so se ujemale v tej stvari mnoge druge cerkve.¹²

Tak je bil oglejski misal v početku 16. stoletja: do malega v vsem enak rimskemu misalu; razlike so malenkostne, nebitvene. Isto lahko rečemo tudi za oglejski ritual.

⁹ Cf. De Rubeis, De sacr. Forojul. Ritibus dissert., 253.

¹⁰ Dreves-Blume, Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung, I. T. Leipzig 1909, pg. IX. 103.

¹¹ Missale secundum ordinem romane ecclesie. Venetiis 1485. Knjigo hranijo v ljubljanski licejski knjižnici.

¹² Cf. J. Kramp S. J., Messliturgie u. Gottesreich. 3. T. (Ecclesia orans. VIII Bd, Freib. i. Br. 1921) 130—133.

Ne bomo razpravljali o vseh liturgičnih opravilih, ki jih obsega stari oglejski obrednik: govorili bomo le o nekaterih bolj značilnih.

III. Obredi sv. krsta.

Oglejski krstni obred je rimski.¹³ V stari dobi so se v Ogleju, vprav tako kakor v Rimu, katehumeni v postnem času pripravljali na sv. krst in se zbirali k skrutinijem. Mašniki in akolití so nad katehumeni molili, govorili nad njimi eksorcizme, pokriževali jih, vse, kakor v Rimu. Besedilo molitev in eksorcizmov je isto. Shajali so se k skrutiniju sedemkrat v Rimu in Ogleju. Le dnevi, v katere so se zbirali, so bili drugi v rimski, drugi v oglejski cerkvi.¹⁴ Ko so skrutinije začeli opuščati, so obrede, ki so se prej vršili v raznih cerkvah, strnili v celoto, obenem pa jih nekoliko okrajšali. Krstni obred v tej okrajšani obliki nam podaja naš tiskani oglejski ritual. Tudi v tej krajši obliki je ves podoben rimskemu obredu in očitó po njem posnet. Le to je pomniti, da je v sedanjem rimskem ritualu (iz l. 1614) dvojen krstni obred: eden za krščevanje otrok, drugi, nekoliko daljši, za krščevanje odrastlih. Oglejski ritual ima po starem običaju isti obred za otroke in za odrastle. V tem se ujema s Castellanijevo knjigo *Sacerdotale Romanum*, ki nam takisto podaja enoten obred za krščevanje otrok in odrastlih.¹⁵ Vse molitve in formule zarotovanja oglejskega obrednika se nahajajo v sedanjem rimskem krstnem obredu za odrastle. Obredi, ki so bili nekđaj v navadi pri sprejemanju v katehumenat in pri prvem skrutiniju, izvrši mašnik nad katehumenom pri cerkvenih vratih: potem uvede katehumena v cerkev; molijo Vero in Oče naš; katehumen naredi krstno oblubo, mašnik ga mazili in krsti. Vse tako, kakor v rimskem ritualu. Razlike so neznatne.

Odrastli katehumeni po rimskem obredniku naredé dvakrat krstno oblubo: precej v početku, še zunaj cerkve, ko so odgovorili na uvodna vprašanja, kaj želé od cerkve in kaj jim dá vera; in drugič, pred maziljenjem. Tudi oglejski obrednik zahteva dvakrat krstno oblubo. Pogrešamo pa v oglejskem tiskanem obredniku prvih vprašanj do katehumena: kaj želiš od cerkve? kaj ti da vera? — Ko je katehumen povedal, kako mu je ime, ga je mašnik takoj vprašal: ali se odpové hudiču. vsemu njegovemu dejanju, vsemu njegovemu napuhu. Starejši, z roko pisani kodiki pa nam pričajo, da so nekđaj tudi v oglej-

¹³ *Agenda Aquil.*, 1495, f. 14—18; 1575, pg. 20—26.

¹⁴ *De Rubeis (de sacr. ForoJul. ritib. dissert. cap. X, pg. 228—235)*, je ponatisnil kodik oglejske cerkve iz 9. ali 10. stoletja, ki obsega spored skrutinijev z vsemi molitvami in obredi. Kodik se ujema z VII. *Ordo Romanus* (*Migne P. L.* 78, 994—1000).

¹⁵ *Sacerdotale Romanum* (ed Venet. 1585, f. 14—16).

ski cerkvi začenjali krščevanje z onimi vprašanji: kaj želiš od cerkve itd.¹⁶

Ko je mašnik uvedel katehumena iz atrija v cerkev, je prečital najprej iz sv. evangelija oni odlomek, kjer nam sv. Matej pripoveduje, kako je Jezus nekoč sprejemal otroke (Mt. 19, 13—15). Rubrika v oglejskem obredniku veli: (sacerdos) dicat: Dominus vobiscum. Sequentia sancti evangelii secundum Mattheum. In illo tempore. Oblati sunt Jesu parvuli, ut manus eis imponeret¹⁷; discipuli autem increpabant eos... Et cum imposuisset eis manus, abiit inde. — Deo gratias. Per istos sermones sancti evangelii Dominus liberet te a malo et conservet in omni bono et perducatur in vitam eternam. Amen.

Teža pomenljivega in ganljivega obreda v sedanjem rimskem obredniku ni več najti. Sacerdotale Romanum ga še omenja.¹⁸ Čital pa je mašnik po rimskem Sacerdotalu sv. evangelij pri cerkvenih vratih, v veži, preden je spremil katehumena v cerkev. Odlomek sv. evangelija so uvrstili v krstni obred v poznem srednjem veku. Namesto perikope Mt. 19, 13—15, so čitali ponekod Mc. 10, 13—16 (afferebant ad illum et infantes...),¹⁹

Prišedši v cerkev moli mašnik z botri po sedanjem rimskem obredu vero in »Oče naš«. Po oglejskem obredniku so molili tudi »Češčena Marija«.

Majhna razlika se kaže tudi pri obredu »ephetha«. Rimski ritual veli: mašnik oslini palec in se dotakne katehumenovih ušes in nosnic (»accipit de saliva oris sui«). Rubrika v našem oglejskem obredniku pa slove: »deinde sputum et pulverem terre commisceat sacerdos et tollat cum pollice et indice et faciat cum tali mixtura signum crucis ad dexteram aurem etc.« Cerkev s tem obredom posnema ravnanje Jezusa Kristusa ob tisti priliki, ko je ozdravil gluhomutca (Luc. 7, 33—35). Okoliščina, da naj mašnik slino pomeša s prahom, pa je posneta po dogodku, ki nam ga pripoveduje evangelist sv. Janez, ko je Jezus ozdravil človeka slepega od rojstva: »exspuit in terram et fecit lutum ex sputo« (Jo. 9, 16). Običaj pa ni izključno oglejski. Tudi v solnograški in briksenski cerkveni pokrajini je bila v 14. in 15., ponekod še v 16. stoletju ta navada, da je mašnik pri »ephetha« pomešal slino s prahom.²⁰

Katehumen je obnovil krstno obljubo in izpovedal vero v presv. Trojico, vero v sv. katoliško cerkev, odpuščanje grehov, vstajenje mesa in večno življenje; mašnik ga mazili s sv. oljem za katehumene na prsih in na hrbtu z besedami: »Ego te linio

¹⁶ De Rubeis, De sacr. Forojul. ritib. dissert., 363.

¹⁷ Besedi: »et oraret« sta izpuščeni.

¹⁸ Sacerdotale Romanum (ed. 1585), fol. 16.

¹⁹ Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II³ 297.

²⁰ H. Meyer, Gesch. der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg. Zeitschrift f. kath. Theol. 1914, 23.

oleo sancto in Christo Jesu Domino nostro.« Po rimskem obredu mazili mašnik katehumena precej po krstni obljubi in šele po maziljenju katehumen na mašnikova vprašanja obudi in izpove vero v glavne resnice. V oglejskem obredniku je krstna obljuba združena z izpovedjo sv. vere.

Mašnik vpraša katehumena: »I. ali hočeš krščen biti?« On odgovori: »Hočem.« Mašnik vpraša drugič in tretjič. Katehumen odgovori drugič in tretjič: »Hočem.« Po sedanjem rimskem obredu mašnik vpraša samo enkrat in vprašanja ne ponavlja.

Mašnik sprejme otroka v levo roko, z desno pa ga oblije v obliki križa in govori: »I. krstim te itd.« Besedilo sv. krsta je isto v oglejskem in rimskem obredniku. Boter ali botra se med oblivanjem z roko dotakne krščenca. Mašnik še drži otroka v levici in ga nad čelom mazili s sv. krizmo, vmes pa moli še sedaj obično molitev: »Deus omnipotens etc.« Ko je izročil otroka botru ali botri, mu nadene belo oblačilce govoreč: »Accipe vestem candidam.« Slednjič dobi krščenec prižgano svečo, »kjer je navada«. Iz besedi, ki jih dostavlja naš obrednik, moremo sklepati, da v onem času ta navada še ni bila povsod udomačena.

Zdi se, da so v krajih, kjer je bil običen oglejski obred, proti koncu 15. stoletja, redno krščevali z oblivanjem. Rubrika v naši knjigi veli vmes med obredom samo to, naj mašnik oblije krščenca. Vendar opomba, ki je dostavljena ob koncu vsega krstnega obreda, dovoljuje, naj se krst deli s potapljanjem, kjer je taka navada. Drugače govori Sacerdotale Romanum. Ta ukazuje na prvem mestu potapljanje; če pa je kje taka krajevna navada, naj krsti mašnik z oblivanjem.²¹ Še bolj strogo zahteva krščevanje s potapljanjem milanski obrednik, ki ga je l. 1584. izdal sv. Karel Boromejski. Z oblivanjem krstiti da je dovoljeno samo v smrtni nevarnosti; drugače naj mašniki po starem cerkvenem običaju krščujejo vedno le s potapljanjem. Mašnik, krstitelj, prime otroka z obema rokama in mu zaglavje (occiput) trikrat potopi v vodo.²²

Tak je bil oglejski krstni obred: skoraj v vseh rečeh enak rimskemu. Molitve se malone do besede ujemajo, le da so nekoliko drugače razvrščene: zarotovanje, pokriževanje, maziljenje se vrši enako in v istem redu v oglejski in rimski cerkvi.

Pri nas so tiste majhne razlike, ki smo o njih govorili, izginile že v Kuenburgovem ritualu (l. 1706). Krstni obred v prvem ljubljanskem ritualu je docela rimski in tak je ostal tudi v poznejših izdajah.

²¹ Sacerdotale Romanum (ed 1585) fol. 16 b.

²² Milanski obrednik sv. Karla Bor., Sacramentale Ambrosianum, je ponatisnjen v Acta Ecclesiae Mediolanensis a S. Carolo condita. Bergomi 1731, pg. 493—560. O krstnem obredu gl. pg. 498. 505. 507.

IV. Sv. poslednje olje in sv. obhajilo.

V srednjem veku je podelil mašnik umirajočemu redno najprej zakrament sv. poslednjega olja in potem mu je dal sveto popotnico.²³ To hoče tudi oglejski obrednik.²⁴ Mašnik, ki so ga klicali k bolniku, si je oblekel superpelicej in del nase štolo; v cerkvi je vzel sv. olje in vsaj dve sveti hostiji. Pred njim je šel strežnik z lučjo. Kolikor je bilo mogoče, je mašnik med potjo molil molitve in psalme določene v obredniku. Odmolil je najprej molitve zase, da bi vredno izvršil sveto opravilo (*Adesto Domine supplicationibus nostris et me indignum etc.*). Potem pa je po vrsti molil sedem spokornih psalmov. Med psalme je vpletal pomenljive antifone, posnete po evangelijih. Denimo jih sèm. »*Erat quidam regulus cuius filius infirmabatur Capharnaum; hic cum audisset quia Jesus veniret in Galileam rogabat eum ut descenderet et sanaret filium eius*« (Jo. 4, 46. 47). — »*Domine, puer meus iacet paraliticus in domo et male torquetur; amen dico tibi, ego veniam et curabo eum*« (Mt. 8, 6. 7). »*Domine, descende ut sanes filium meum, priusquam moriatur. Dicit ei Jesus: vade, filius tuus vivit*« (Jo. 4, 49. 50). — »*Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanatibur puer meus*« (Mt. 8, 8). — »*Cum sol occidisset, omnes, qui habebant infirmos variis languoribus, ducebant illos ad Jesum et curabantur*« (Mc. 1, 32. 34).

V bolniško sobo je vstopil mašnik s pozdravom: »mir bodi tej hiši« in potem je molil: »*Visita, quaesumus Domine habitationem istam.*« Bolnik je najprej opravil sv. izpoved. Po končani izpovedi so navzoči z mašnikom molili litanije vseh svetnikov in na zazive svetnikov odgovarjali: prosi zanj (zanjo). V litanije so uvrščeni svetniki, ki so jih v oglejski cerkvi posebej častili: sv. Hermagora in Fortunat, sv. Chrisantianus, sv. Gereon i. dr. Ob koncu so dodane prošnje za bolnika: »*Ut infirmum istum tua gratia visitare et consolari digneris . . . Ut cordis compunctionem fontemque lacrimarum ei dones . . . Ut fidem rectam, spem firmam charitatemque perfectam ei largiaris . . .*« Po zadnjem »*Kyrie eleison*« reče mašnik: *Pater noster*; odmoli verziklje z odgovori: »*Salvum fac famulum istum (famulam istam) Domine etc.*«; potem pa moli: »*Omnipotens sempiterne Deus, qui per beatum Jacobum apostolum tuum inducere presbyteros ecclesie . . .*« »*Domine Deus qui per apostolum tuum Jacobum locutus es dicens: infirmatur quis in vobis . . .*« Mašnik stopi do bolnika, položi mu roko na glavo in moli: »*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti extingatur in te . . .*« Preden začne bolnika maziliti, ga vpraša: »*Alí veruješ vse, kar veruje*

²³ Cf. Martène, *De antiquis eccl. ritib.*, lib. 1, cap. 7, art. 2, nn. 3, 4 (ed Antverpiae 1763, tom. 1, pg. 297. 298).

²⁴ *Agenda dyocesis Aquilegiensis*, ed. 1495, fol. 19 b—27 b; ed. 1575, pg. 28—39.

katoliška cerkev?« Bolnik odgovori: »Verujem.« Opomni ga, naj obudi kesanje; potem pa ga vpraša, če želi prejeti zakrament sv. poslednjega olja. Bolnik odgovori: želim. Začne se maziljenje.

Mašnik je mazilil petero čutil na istih udih in po istem redu, kakor je še sedaj običajno. Vmes je govoril slovilo, in sicer za oči: »Ungo oculos tuos oleo sanctificato. Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid peccasti per illicitum visum. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.« To slovilo je ponavljal med maziljenjem posameznih udov, samo da je vselej imenoval tisti organ in čut, ki je z njim človek grešil. Torej: »Ungo aures tuas... quidquid peccasti per illicitum auditum...« itd. Maziljene ude je brisal s kosmičem prediva ali volne ali s sukneno krpico, ki jo je držal med kazalcem in sredincem. Kolikor je bilo mogoče, pa je kdò poleg mašnika maziljene ude tudi zavezal s trakom iz spoštovanja do sv. olja. Ko je bilo maziljenje končano, si je mašnik oljnati palec otrl s soljo in očistil v vodi; kosmiče prediva ali suknene krpice je ukazal vreči na ogenj ali pa v tekočo vodo; potem pa je molil: »Unxi te oleo sancto... Per istam sanctam unctionem et per Dei virtutem... Sanet te Deus Pater omnipotens, qui te creavit...« Slednjič je bolnika pokropil z blagoslovljeno vodo.

Če je bilo treba dati bolniku tudi sv. popotnico, mu je mašnik brez drugih molitev podal sv. Rešnje Telo z besedami: »Accipe viaticum frater (soror) corporis Domini nostri Jesu Christi, quod te perducet in vitam eternam. Pax tecum. Et cum spiritu tuo. Amen.« — Prste, s katerimi se je bil doteknil sv. hostije, si je umil v vodi, vodo pa je dal bolniku. Ko je še opomnil bolnika, naj se Boгу zahvali za sv. obhajilo, je vzel v roke posodo s sv. Rešnjim Telesom in govoril nad bolnikom: »Dominus J. Chr. apud te sit: ut te defendat. Intra te sit: ut te reficiat, etc.«

S to molitvijo je mašnik završil sv. obred.

Če je bolnik prejel samo sv. obhajilo, ne pa sv. poslednjega olja, je mašnik, prišedši v hišo, pokropil z blagoslovljeno vodo bolnika in sobo in odmolil antifono »Asperges me«, začetek psalma »Miserere« z verzikljem in oracijo: »Praesta nobis quesumus omnipotens Deus per hanc creature tue aspersionem sanitatem mentis et corporis etc.« Za to molitvijo je uvrščena rubrika, ki slove: »Deinde facta confessione et accepta absolute infirmus devote adorans Sacramentum dicat: Domine non sum dignus etc.« In mašnik da bolniku sv. Rešnje Telo z besedami: »Accipe viaticum etc.«

Iz rubrike v oglejskem obredniku ni razvidno, ali pomeni beseda »confessio« in »absolutio« zakramentalno obtožbo grehov in zakramentalno odvezo, ali pa samo očitno izpoved in molitev za odpuščanje grehov. Sacerdotale Romanum govori

bolj jasno in natanko loči zakramentalno obtožbo in očitno izpoved. Posebna rubrika opominja mašnika, naj se varuje, da ne bo dal sv. Rešnjega Telesa bolniku, ki se ni prej izpovedal svojih grehov. Poleg zakramentalne obtožbe grehov in zakramentalne odveze pa hoče Sacerdotale tudi očitno izpoved, »Confiteor«, ki naj jo moli bolnik pred obhajilom; če bolnik ne zna očitne izpovedi, naj mu jo narekuje mašnik v domačem jeziku.

Iz besedila v Sacerdotale Romanum moremo tudi posneti, kako naj umejemo, kar nakratko veva rubrika v oglejskem obredniku: »infirmus devote adorans Sacramentum dicat: Domine, non sum dignus etc.« Rimski Sacerdotale pripoveduje to bolj točno. Mašnik vzame sv. hostijo iz pikside, pokaže jo bolniku in mu reče: Govóri z menoj: Gospod, nisem vreden itd. Da naj mašnik besede »Domine, non sum dignus etc.« govori v domačem jeziku, to Sacerdotale izrecno pripominja za obhajanje vernikov v cerkvi. Brez dvoma je veljalo isto za obhajanje bolnikov.²⁵

Ko je mašnik dal bolniku sv. hostijo, si umije prste v vodi, vodo pa dá bolniku, da jo zaužije; potem moli: »Domine sancte Pater omnipotens eterne Deus te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro (sorori nostre) sacrosanctum corpus etc.« V roke vzame posodo s sv. hostijo in govori nad bolnikom: »Dominus Jesus apud te sit: ut te defendat. Intra te sit: ut te reficiat etc.« — Med potjo proti domu moli mašnik zopet psalm »Miserere«; ob koncu doda Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Pater noster in oracijo: »Omnipotens sempiternus Deus, salus eterna credentium, exaudi nos pro infirmo (infirmum) famulo tuo (famula tua), pro quo etc.«

Tako so nekdanji naši mašniki delili umirajočim sv. poslednje olje in sv. popotnico.

V K ü e n b u r g o v e m ritualu (1706) imamo za sv. poslednje olje in sv. obhajilo rimski obred z neznatnimi izpremembami in dodatki, ki so jih sprejeli iz solnograškega obrednika. Litanije, ki so jih poslej molili mašniki pri bolniku, niso več litanije oglejske cerkve, ampak one, ki jih še danes molimo pri javni božji službi z vsemi verziklji in molitvami; tiste posebne, pomenljive prošnje za bolnika, ki so vpletene v litanije oglejskega obrednika, so izpuščene. Pač pa je mašnik tudi poslej ob koncu blagoslovil bolnika z besedami: »Dominus noster Jesus Christus apud te sit, ut te defendat etc.« Tega blagoslova v rimskem obredniku pri delitvi sv. poslednjega olja ni, je pa v solnograškem vprav tako kakor v oglejskem, in zato ga tudi iz ljubljanskega obrednika niso izločili.

Ko je mašnik dal bolniku sv. popotnico, je molil antifono »O sacrum convivium«, potem pa Kyrie eleison . . . , Pater no-

²⁵ Sacerdotale Romanum, ed. 1585, fol. 80 b, 103 b, 104 b, 105 a.

ster, nekaj verzikljev in troje molitev. Prva molitev je ona, ki jo tudi danes še molimo po sv. obhajilu v bolnikovi sobi: »Domine sancte Pater«. V drugi molitvi prosi mašnik, naj bi Bog čuval svojega služabnika, ki zaupa v varstvo prebl. Device Marije. V tretji moli za bolnika, da bi mu Bog vrnil zdravje; v sedanjem rimskem obredniku je ta tretja molitev uvrščena pod poglavje: *de visitatione et cura infirmorum*.

V Petazzijevem ritualu (1767) je obred sv. poslednjega olja in sv. obhajila neizpremenjen ponatisnjen iz Künburgovega rituala. Nanovo pa je uvrščen v Petazzijev obrednik formular za papežev blagoslov ob smrtni uri. Ta blagoslov je dovolil Benedikt XIV. s pismom »Pia mater« 5. aprila 1747.

Stoletna tradicija v obredu sv. poslednjega olja in sv. popotnice se je pretrgala v K a v č i č e v e m ritualu (1808). V litanije so pač iznova vpletli posebne prošnje za bolnika; vse drugo, kar je spominjalo na oglejski ali solnograški obred, pa so opustili. Sprejeli so rimski obred, pa so ga premenili in okrnili. Ko mašnik stopi v bolniško sobo, reče: »Mir bodi ti hiši; potem bolnika pokropi z blagoslovljeno vodo: »Bog te pokropi z roso svoje gnade za večnu življenje.« Strežnik moli »Confiteor«, mašnik pa »Misereatur« in »Indulgentiam« in nato psalm: »Iz globočine vpijem k tebi, o Gospod« itd. in litanije. Litanijam doda običajne verziklje in molitev: »O Bog naš Gospod! kateri si skuz tvoigã Apostelna Jakoba govoril« (Domine Deus, qui per Apostolum tuum Jacobum). Preden začne bolnika maziliti, moli: »In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, exstinguatur in te omnis virtus diaboli« etc. Maziljenje se izvrši natanko po rimskem obredniku. Po maziljenju pa moli mašnik samo še molitev: »Prosimo te o Gospod! ozri se na tvojga služabnika« (Respice quaesumus Domine famulum tuum).

Odred za sv. popotnico je ostal tak, kakršen je v rimskem obredniku. Molil pa je mašnik slovensko: »Glej jagne božje: »Gospod jest nisim vreden«; »Vzami brat (sestra) popotnico telesa Jezusa Kristusa«; in molitev ob koncu: »Gospod, sveti vsigamogočni oče«.

Značilno za ono dobo pa je, da so v obredniku l. 1808 zopet opustili papežev blagoslov ob zadnji uri. Z blagoslovom je združen popoln odpustek. Ali ni morda janzenistovski duh one dobe vplival na urednika, da je črtal formular, ki ga je bil škof Petazzi sprejel v obrednik?

Ko so za škofa Antona Alojzija W o l f a pripravljali novo izdajo ljubljanskega obrednika, so posegli zopet nazaj v 18. stoletje, tja, kjer se je bila utrgala nit razvoja v naših obrednih knjigah.

Mašniki, ki poznajo sedanji ljubljanski ritual, morejo z lahkoto razbrati, kje se v obredu sv. poslednjega olja še kažejo sledi nekdanjega oglejskega obrednika.

Po oglejskem obredniku je mašnik umirajočemu podelil najprej sv. poslednje olje in potem sv. popotnico. V rimskem in že v prvem našem ritualu je red preobrnjen.

Začetne molitve »Adesto Domine«, s katero je mašnik zase prosil milosti, da bi mogel sv. zakramente vredno deliti, ni več v našem obredniku; tudi v rimskem obredniku je ni; pač pa se ta molitev nahaja v Sacerdotale Romanum.²⁶ Med potjo moli mašnik spokorne psalme, kakor nekdanj, samo tiste lepe, pomembne antifone so izginile iz sedanjega obrednika.

Molitve »Introeat, Domine Jesu Christe«, »Oremus et deprecemur«, »Exaudi nos, Domine Sancte«, ki jih molimo v bolnikovi sobi pred litanijami, smo sprejeli iz rimskega obrednika; v oglejskem obredniku jih ni. Kadar delimo sv. poslednje olje takoj po sv. obhajilu, tudi po sedanjem našem obredniku te molitve izpuščamo in začinjamo obred sv. poslednjega olja s psalmom 129: De profundis.

Pri litanijah se kaže še oglejski obred. Posebne prošnje za umirajoče proti koncu litanij so posnete po oglejskem obredniku; v rimskem jih ni. Po rimskem ritualu in tudi po Sacerdotale Romanum litanij ne moli mašnik, ampak jih molijo kleriki ali navzoči verniki tisti čas, ko mašnik mazili bolnika. Ko so kleriki končali litanije, reče mašnik: Kyrie eleison... Pater noster, odmoli verziklje in tri oracije. Po oglejskem obredniku moli litanije mašnik, preden začne bolnika maziliti. Z litanijami je nekdanj združil verziklje: Salvum fac famulum istum etc. in molil tri oracije; ena izmed njih, »Domine Deus, qui per Apostolam tuum Jacobum«, je ista, ki jo mašnik tudi sedaj še moli po litanijah.

Po oglejskem obredniku, po Sacerdotale Romanum in rimskem obredniku se verziklji in tri oracije molijo za sklep litanij. Razlika je samo ta, da so po oglejskem obredniku molili litanije in verziklje z oracijami pred maziljenjem; po rimskem obredniku pa molijo litanije med maziljenjem, po maziljenju pa moli mašnik sklep, verziklje in oracije.

Pri nas so takrat, ko so naš obrednik prikrojili po solnograškem obredniku, raztrgali litanije in sklep po litanijah, verziklje in oracije. Litanije moli mašnik, kakor nekdanj, po oglejskem obredu, pred maziljenjem. Sklep litanij, verziklje in tri oracije moli sedaj po rimskem obredu po dovršenem maziljenju.

Posebno obliko kaže v oglejskem obredniku besedilo, ki ga mašnik govori med maziljenjem. V rimskem obredniku je besedilo (forma) izraženo v optativu, v želelnem naklonu. V srednjem veku je časih mašnik govoril besedilo v določenem naklonu ali v indikativu, n. pr.: »Ungo te oleo sanctificato in nomine trinitatis, ut salveris in saecula saeculorum.« Časih so

²⁶ Sacerdotale Romanum, ed. 1585, fol. 108 b.

tudi družili določni in železni naklon.²⁷ Tako besedilo ali formo, v kateri se veže določi in železni naklon, imamo v oglejskem ritualu: »Ungo oculos tuos oleo sanctificato. Per istam sanctam unctionem etc.« Podobno besedilo, kakor v oglejski cerkvi, so še v 16. stoletju rabili v sosednem beneškem patriarhatu: »Ungo oculos tuos oleo sanctificato. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: ut quidquid de illicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur. Per Christum Dominum nostrum. Qui tecum vivit etc. Amen.«²⁸ V naš sedanji ljubjanski obrednik so iz rimskega obrednika sprejeli optativno formo.

V rimskem ritualu se obred sv. poslednjega olja konča z molitvijo: »Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui benedictionis tuae gratiam aegris infundendo corporibus etc.« Pri nas dodajemo tej molitvi še dvoji blagoslov: »Dominus noster Jesus Christus apud te sit, ut te defendat etc.«, in »Sanet te Deus Pater, qui te creavit in carne etc.« Ti dve molitvi, ki v njima mašnik prosi posebnega varstva in zdravja bolniku, se nahajata v mnogih starih obrednikih.²⁹ Še v 16. stoletju so jih molili tudi v rimski cerkvi.³⁰ Pri nas se je ta blagoslov ohranil, ker so ga našli tudi v solnograškem obredniku, ko so sestavljali prvi ljubljanski obrednik. Tu in tam je bila navada, da je mašnik držal v roki križ, ko je blagoslavljal bolnika. Oglejski obrednik veli, naj mašnik vzame v roke posodo s sv. hostijo in govori nad bolnikom: »Dominus Jesus Christus apud te sit, ut te defendat.« Sedaj ima tudi pri nas mašnik samo sv. razpelo v roki, ko daje bolniku blagoslov.

V rimskem obredniku tega blagoslova ni več med molitvami pri sv. poslednjem olju. Nahaja pa se blagoslov z nekoliko premenjenim besedilom v dodatku k rimskemu obredniku (appendix Rit. Rom. sive collectio benedictionum) med molitvami, ki jih mašnik lahko moli nad odrastlim bolnikom (benedictio adulti aegrotantis).

V. Zakrament sv. zakona,

Pri sklepanju sv. zakona se kažejo v obrednikih večje razlike nego pri drugih zakramentih. V *Sacerdotale Romanum* so dolge in mnoge molitve, običaji, ki jih v sedanjem rimskem ritualu ni več. Obred oglejske cerkve je bil krajši in preprostejši, imel pa je takisto svoje posebnosti.

Stari oglejski ordo copulandi sponsum et sponsam veli:³¹ Ženin in nevesta gresta pred poroko k sv. izpovedi. Ko prideta

²⁷ Gl. Jos. Kern, S. J., *De Sacramento Extremae Unctionis*, Ratisbonae 1907, 146—152.

²⁸ Obred je ponatisnjen v *Sacerdotale Romanum*, ed. 1585, fol. 110 b — 112 b.

²⁹ Thalhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*², II 388.

³⁰ *Sacerdotale Romanum*, ed. 1585, fol. 110 a. 110 b.

³¹ *Agenda dyoec. Aquilegensis* (a. 1495) fol. 11 a—13 a; ed. 1575, pg. 13—18.

v cerkev k poroki, ju mašnik najprej vpraša, kako jima je ime. Potem pa se mašnik, kjer je taka navada, obrne do zbranih vernikov in zakon okličje rekoč: Ta dva, I. in I., hočeta skleniti zakon. Če kdo vé za kak zadržek, ki bi oviral zakon med njima, naj ga naznani: prvič, drugič, tretjič.

V nekaterih krajih oglejskega patriarhata je bila torej navada, da je mašnik zakon oklicaval pri poroki, ko sta ženin in nevesta stala že pred oltarjem. Oklici so bili integralen del poročnih obredov. Sacerdotale Romanum molči o tem običaju. Četrty lateranski zbor, ki je splošno ukazal (l. 1215) oklicavanje zakonov, veli, naj mašnik oznani v cerkvi one, ki hočejo skleniti sv. zakon, in določi primeren rok, v katerem naj verniki prijavijo zadržke, če vedo za katere; pa tudi mašnik sam naj v tem času stvar preiskuje.³² Kánon lateranskega koncila torej hoče, da se vsak zakon okličje v določenem času pred poroko, in ne šele pri poroki. Če so v onih krajih oglejskega patriarhata, kjer so oklici pripadali k poročnim obredom, oklicavali zakon v določenem roku tudi pred poroko, to iz rubrike v obredniku iz l. 1495. ni razvidno. Rubrika veli samo: »Ubi est consuetudo, presbyter praemittat banna, dicens ad populum etc.« Jasno pa govori o tej stvari druga izdaja oglejskega obrednika, ki je izšla iz l. 1575. V tej izdaji je dvoji poročni obred: stari, slovesnejši, z oklici pri poroki; in novi, preprostejši, brez oklicev pri poroki.³³ Za oboji, stari in novi obred, pa vleva uvodna rubrika: Preden župnik, ali drug mašnik po njegovem ukazu in v njegovem imenu, v cerkvi oznani zakon, ki naj bi se sklenil, vpraša ženina in nevesto, vsakega posebej, na njiju domu ali kje drugje, če je tako bolj pripravno: ali hočeta zakon skleniti svobodno; ali vesta za kako kanonično oviro, ki bi bila med njima, krvno sorodstvo, svaštvo, duhovno sorodstvo, obljuba za vstop v samostan ali obljuba čistosti, ali kaj drugega, kar bi zabranjevalo zakon med njima. In ko je mašnik dočnal, da med ženinom in nevesto ni nobene kanonične zapreke za zakon, tedaj, da bo stvar še bolj izvestna, tri nedelje ali zapovedane praznike zapored okličje ženina in nevesto v cerkvi pred zbranimi verniki pri božji službi in pozove ljudi, če kdo vé za kako oviro, naj jo njemu prijavi. Ko so oklici končani in so potem minuli še trije dnevi, pa nihče ni naznanil kakega kanoničnega zadržka, naj se vrši poroka. Rubrika je posneta po odloku tridentinskega zbora, ki je obnovil kánon četrtega lateranskega koncila in bolj natanko določil dneve za oklice (sess. 24, decret. de reform. matrim., cap. 1). In kar rubrika vleva, velja za oboji poročni obred: za stari, po katerem mašnik pri poroki še enkrat okličje zakon, in za novi, po katerem teh oklicev pri poroki ni več.

³² Cap. 3, X, de clandestina desponsatione, IV, 3.

³³ Agenda Aquil. ed. 1575, pg. 13.

Ta običaj, da je mašnik pri poroki izpred oltarja še enkrat oklicaval zakon, pa ni bil udomačen samo v oglejski cerkvi, ampak tudi drugje. V solnograški cerkveni pokrajini je še v 17. stoletju mašnik v nagovoru pred poroko rekel: »Ta dva, ženin in nevesta, sta bila pravilno trikrat oklicana na prižnici. Do sedaj še nihče ni naznanil kakega zadržka. Če pa kdo izmed navzočih ve za kako oviro, naj jo v krščanski pokorščini nemudoma prijavi in nikar ničesar ne prikriva: prvič, drugič in tretjič.«³⁴

Če se nihče izmed zbranih vernikov ni oglasil, se je mašnik obrnil do ženina in rekel: »I., vprašam te po tvoji vesti, kakor resnično naj ti Bog pomaga ob tvoji zadnji uri, ali si prost zakonske vezi s katerokoli drugo žensko in ali hočeš to tukaj navzočo I. vzeti v zakon zavoljo Boga?« — In ženin je odgovoril: »Tako je.« — Enako je vprašal mašnik tudi nevesto: »Vprašam te po tvoji vesti, kakor resnično naj ti vsemoški Bog pomaga ob tvoji zadnji uri, ali si prosta zakonske vezi s katerikoli drugim moškim in ali hočeš tukaj navzočega I. vzeti v zakon zavoljo Boga?« — In nevesta je odgovorila: »Tako je.«

Ta prisega, ki sta z njo ženin in nevesta pri oltarju potrdila, da sta še svobodna, prosta zakonske vezi, nam bo umevna, če pomislimo, da so v dobi pred tridentinskim zborom mnogi sklepali zakone tajno, brez mašnika. Cerkev je tajno sklepanje zakonov (*matrimonia clandestina*) prepovedala, vendar je take zakone priznavala za veljavne. Dogajalo pa se je, da je mož pustil ženo, s katero se je bil tajno poročil, in je potem drugo javno vzel. Tridentinski zbor govori o teh stvareh v odloku de reformatione matrimonii (cap. 1) in proglašča za prihodnje sklepanje zakonov brez mašnika za neveljavne. Po oglejskem obredniku iz l. 1495. sta morala ženin in nevesta pod prisego izjaviti, da sta prosta zakonske vezi s katerokoli drugo osebo.

Ko sta ženin in nevesta slovesno izpričala samski stan, tedaj je mašnik vzel ženinov poročni prstan in ga nateknil nevesti na prstanec in rekel: »Sprejmi prstan, znamenje zakonske zveze.« In vzel je nevestin prstan in ga nateknil ženinu na prstanec in rekel: »Sprejmi tudi ti prstan, znamenje zakonske zveze, in vsegamoški dobri Oče in usmiljeni Gospod vaju zveži z večno ljubeznijo. Amen.« (Blagoslova prstanov ni v oglejskem obredniku.) Mašnik je položil ženinovo desnico v desnico nevestino in velel ženinu, naj reče: »Jaz, I., vzamem tebe, I., za zakonsko ženo.« In nevesta je rekla: »Jaz, I., vzamem tebe, I., za zakonskega moža.« Mašnik je ovil njiju sklenjeni desnici s stoló v podobi križa in govoril: »Et ego auctoritate, qua

³⁴ *Rituale Salisburgense ad usum Romanum accommodatum*. Salisburgi 1657 pg. 288.

fungor, matrimonialiter vos conjungo: in nomine Patris etc.« Pokropil ju je z blagoslovljeno vodo in obred je bil končan.

Poročni obred v Kūenburgovem ljubljanskem ritualu (1706) je že rimski, prikrojen po solnograškem. Na oglejski obred je komaj še kaj spomina. Poroka se začneja z nagovorom (v nemškem ali slovenskem jeziku), v katerem mašnik razlaga pomen zakramenta sv. zakona in opominja ženina in nevesto dolžnosti, ki jih bodeta imela kot mož in žena drug do drugega. Po solnograškem obredniku (1657) je mašnik v nagovoru zakon še enkrat oklical; v Kūenburgovem ljubljanskem obredniku teh oklicev ni več. Ob koncu govora se mašnik obrne do ženina z besedami: »Oku tēdei vi takešnu Bogabojēču naprejuzetjé si vupata dopolniti, tokú iest vas ženem prašam, oku je šé vaša prava, stonovitna, dobru premislēna freij vola, inu misu z le tō pričejočo nevesto v ta stān svetigā zakōna stopiti? tokú pērgovorite, Ja.« — »Očēte vi toisti zvestú napreistati usēh težavah, toisto nekoli zapustiti, ampak pēr nje stonovitnū ostati, dokler vas bode ta smērt rēzločila? tokú pērgovorite, Ja.«

Potem se obrne mašnik do neveste in ji podobno govori: »V glihi viži prašam vas, Nevesta, je tudi vaša prava stonovitna, dobru premislēna, freij vola, inu misu z le tēm pričejočim ženēnam v ta stan svetigā zakōna stopiti? tokú pērgovorite: Ja.«

»Očēte vi vsēh težavah stonovitnu pēr niemo ostati, nekoli njega zapustiti, dokler vas bode ta smērt rēzločila? tokú pērgovorite: Ja.«

»Doklēr tudej vi edēn pruti drugimu eno tako zakonsko lubezen, inu zvēstust oblubēte, tokú h kenimu večnimu potērdejnu tīgā svetigā zakona eden timu drugimu deitē si dēsne roke.«

Besedilo je posneto po solnograškem obredniku.

Ko sta si ženin in nevesta podala drug drugemu desnico, je mašnik njiju roki ovil s štolo in govoril: »Ego conjungo vos in Matrimonium etc.« — V solnograškem obredniku je besedilo drugačno.

Mašnik je blagoslovil poročna prstana. Formular za blagoslov je isti kakor v rimskem in sedanjem ljubljanskem ritualu. Ko sta si ženin in nevesta drug drugemu natikala prstan, je govoril mašnik, kakor govori sedaj: In nomine Patris etc.«

Verzikliji in molitev ob koncu so isti kakor v sedanjem ritualu.

V solnograškem obredniku (1657) ni blagoslova prstanov niti verzikljev in molitve ob koncu.

Za sklep pozove mašnik navzoče vernike: da bo Bog dal novoporočenima svojo milost in blagoslov, »molite z mano en andohtlevi Oče naš, inu Češena si Maria«. — Tako se završi poroka tudi po solnograškem obredniku (1657).

Po poroki je bila po oglejskem obredu sv. maša za novoporočenca. Mašni formular je isti, kakor v sedanjem rimskem misalu, samo epistola je druga. Sedaj čita mašnik 5. poglavje (vv. 22—33) iz lista do Efežanov; »Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino etc.«; po oglejskem obredu je čital odlomek iz 1. lista do Korinčanov, 5. pogl. vv. 15—20: »Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi etc.« Večja razlika se kaže pri blagoslovu za novoporočene med mašo. Po sedanjem rimskem obredu prideta novoporočena k oltarju, ko je mašnik odmolil »Pater noster«, in zopet ob koncu maše, ko je mašnik rekel: »Ita, missa est.« Po starem oglejskem obredu sta prišla k oltarju samo enkrat, in sicer po »Agnus Dei«. Mašnik je molil nad njima zapored vse molitve, ki jih tudi sedaj moli po »Pater noster« in ob koncu maše; dodal pa je še tri molitve, ki jih v sedanjem rimskem misalu ni več. Molil je po vrsti: »Exaudi nos omnipotens et misericors Deus...«; »Propitiare Domine supplicationibus nostris...«; »Deus, qui potentia virtutis tuae ex nihilo cuncta fecisti...«; »Deus, qui ab inicio fecisti hominem...« Ob koncu te molitve je mašnik poljubil knjigo in potem dal s knjigo »pacis osculum« najprej možu in nato ženi; potem pa je prijel desno roko ženino, jo položil v desno roko moževo in molil: »Deus Abraham, Deus Isaac...«; blagoslov je končal z molitvijo: »Respice Domine de coelo super hanc conventionem per angelum tuum sanctum Raphaelem pacificum...«

Po K ü e n b u r g o v e m obredniku (1706) se vrši sv. maša in blagoslov za novoporočene natanko po rimskem misalu. Velj pa naš obrednik: kadar je poroka brez maše, naj mašnik ob koncu vendarle blagoslovi ženina in nevesto, kakor je običaj v naši diecezi. Blagoslov se začne s psalmom 127: »Beati omnes, qui timent Dominum.« Psalmu je dodanih nekaj verzikljev. Potem pa moli mašnik vprav iste tri molitve, ki jih drugače moli med sv. mašo nad novoporočenima, namreč: »Propitiare Domine«, »Deus qui potestate virtutis tuae«, in »Deus Abraham, Deus Isaac«. — Tako je blagoslavljal mašnik novoporočene tudi po solnograškem obredniku (1657), kadar poroka ni bila združena s sv. mašo.

V P e t a z z i j e v e m ritualu (1767) je obred sv. zakona ostal neizpremenjen.

Premembe pa se kažejo v K a v č i č e v e m obredniku (1808). Nagovor do ženina in neveste je krajši. Slovenska beseda je bolj domača, slog bolj uglajen. Vprašanje, na katero naj ženin in nevesta izjavita, da se hočeta vzeti v zakon, nas še spominja na solnograški obred. Vse drugo besedilo pa je tako, kakršno je v Wolfovem obredniku (1844). Le razvrstitev obredov je nekoliko prevrnjena. Ko sta ženin in nevesta pritrdila vprašanju, če hočeta stopiti v zakon, mašnik najprej blagoslovi poročna prstana. Potem reče: »Vzamite parsten...«

Zenin in nevesta natakmeta drug drugemu poročni prstan. Podasta si roke, mašnik govori: »Sprimenje rok pomeni...« Ovi je jima roke s štolo in reče: »Ego conjungo vos...« Doda verziklje: »Confirma hoc Deus etc.« in moli sklepno molitev: »Respice quaesumus Domine...« Blagoslova za novoporočene, če se je poroka sklenila brez maše, ni več v Kavčičevem obredniku.

VI. Blagoslov soli in vode na praznik sv. Štefana.

Blagoslovljena voda je zakramental, ki ga uporabljamo najbolj pogosto. V oglejskem obredniku je za blagoslov vode določen dvoji formular, eden krajši, eden daljši.³⁵ Krajši blagoslov, imenuje se *benedictio minor*, se nam je ohranil v rimskem in v našem sedanjem ritualu pod naslovom: *ordo ad faciendam aquam benedictam*. Molitve oglejskega in rimskega rituala so posnete po Gelazijevem zakramentariju (v sedanji obliki s konca 7. ali iz početka 8. stoletja).³⁶ Toda v oni dobi, ko so sprejeli te molitve v zakramentarij, so blagoslavljali vodo še po hišah. Odtod naslov v zakramentariju: *benedictio aquae aspergendae in domo*. Ko so v 9. stoletju uvedli škropljenje z blagoslovljeno vodo pri službi božji v cerkvi, so ohranili stare molitve nespremenjene; zato še sedaj moli mašnik v nedeljo pri *Asperges*: »*Exaudi nos Domine... et mittere digneris sanctum Angelum tuum de coelis, qui custodiat... omnes habitantes in hoc habitaculo.*«

Molitve in eksorcizmi za blagoslov vode izražajo vobče prošnjo, da bi Bog one, ki bodo blagoslovljeno vodo pobožno rabili, vároval vsega zla in jim naklanjal dušne in telesne dobrote. Ljudje pa so želeli, da bi se vse njih potrebe in težave v teh molitvah posebe omenjale in naštevale. Mašniki so ustregli tem željam in prvotnim molitvam dodajali nove, v katerih posebe prosijo zlasti sreče pri živini in na polju. Razvil se je daljši formular za blagoslov vode; imenovali so ga *benedictio maior*. Stari kodiki nam pričajo, da je bil daljši blagoslov v dobi med 10. in 15. stol. v mnogih nemških deželah običajen, najstarejši kodik sega nazaj celò v 8. stoletje.³⁷ Da bi se blagoslov vršil bolj slovesno, so ga časih vpletali v mašno liturgijo.

Formular za daljši blagoslov, združen z liturgičnim tekstom sv. maše, imamo tudi v oglejskem obredniku pod naslo-

³⁵ Agenda dyoc. Aquil. (1495) fol. 9 b—11 a; 52 a—57 a; ed. 1575, pg. 68—75.

³⁶ Sacramentarium Gelasianum, lib. 3, nn. 75. 76 (Migne, P. L. 74, 1225—1226; Muratori, Liturg. Rom. vet., Venet. 1748 I 738—740).

³⁷ Gl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, I (Freib. i. Br. 1909) 154—192. — Franz navaja celo vrsto starih kodikov iz knjižnic na Dunaju, v Monakovem in St. Gallenu. Bolj tipične kodike je ponatisnil v knjigi I. c.

vom: »Benedictio maior salis et aque in festo scti Stephani.« Mašnik začne z verzikljem: »Adjutorium nostrum in nomine Domini.« Potem veli rubrika: »Sequitur introitus ad missam: De necessitatibus meis eripe me Domine, vide humilitatem meam et laborem meum et dimitte omnia peccata mea.« Verzikelj: »Ad te levavi animam meam etc.« Gloria Patri. Introit in verzikelj sta iz 24. psalma. Vprav ta introit je v maši na kvatrni petek v postu. — Mašnik reče O r e m u s in moli: »Deus cuius antiqua miracula etiam in nostro seculo choruscare sentimus etc.« Tako moli mašnik tudi veliko soboto po 4. lekciji. — B e r i l o, lectio libri regum, je vzeto iz 4 Reg. 2, 19—22, kjer se pripoveduje, kako je prerok Elizej v Jerihi šel k studentu, v katerem je bila slaba voda, dejal vanj soli in rekel: »To pravi Gospod: ozdravil sem to vodo, in ne bo dalje v nji smrti, ne nerodovitnosti.« — V g r a d u a l u sta strnjeni zadnja in prva vrstica 27. psalma: »Salvum fac populum tuum Domine et benedic hereditati tuae. Ad te Domine clamavi etc.« V e v a n g e l i j u Jo. 1, 29—34) priča Janez Krstnik, da je Jezus Kristus jagnje božje in Sin božji. Za o f e r t o r i j je recitiral mašnik verz iz preroka Daniela (3, 40): »Sicut in holocaustum arietum et thaurorum et sicut in milibus agnorum pinguium: sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie: ut placeat tibi, quia non est confusio confidentibus in te Domine.«

Tu pa maša preneha. Namesto molitev za darovanje kruha in vina so uvrščeni med ofertorij in prefacijo eksorcizmi in molitve za blagoslov soli in vode. Vseh molitev in eksorcizmov je po številu nič manj nego 19. Vmes pomeša mašnik blagoslovljeno sol med blagoslovljeno vodo. Prosi pa, naj bi bila blagoslovljena voda ljudem in živini v zdravilo proti boleznim, v obrambo proti kugi in toči; nakloni naj božji blagoslov v hiši, v hlevu in na polju. Pomenljiva je med drugimi molitev, ki v nji mašnik moli, naj bi Bog one, ki bodo uživali blagoslovljeno sol, simbol modrosti, čuval smradu nespametnosti.

Zelò svečana je zadnja molitev. Mašnik je povzel še enkrat vse dobrote in milosti, ki jih zaupno pričakujemo od Boga, če pobožno rabimo blagoslovljeno vodo. Začetek molitve slove: »Deus cui cherubin et seraphin in sublimi throno sedenti: omnisque profunditas maris et abyssi; et omnis latitudo terre perspicua est. Deus cuius eternis legibus omnis natura concluditur etc.« Sklep molitve se veže s prefacijo: »Per omnia secula seculorum. Amen etc.«

V p r e f a c i j i mašnik iznova prosi, naj bi Bog poslal svojega sv. Duha, ki bo posvetil vodo. »Vere dignum et justum est, equum et salutare. Nos tibi semper et ubique gratias agere: domine sancte pater omnipotens eterne deus celi et terre: cuius virtuti subjecta sunt universa : cuius verbo creata sunt omnia : mitte spiritum sanctum tuum super hanc creaturam aque : ut fiat aqua sanctificata etc.«

Mašnik je odmolil: »Sanctus, Sanctus, Sanctus. Pleni sunt celi et terra gloria tua etc.«, potem pa nadaljeval: »Oremus. Preceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc.« Dodal je še v nekoliko okrajšani in premenjeni obliki »Libera nos, quesumus domine ab omnibus malis«, vpletel zopet molitev za blagoslov soli in vode in molil »Agnus Dei«. Po »Agnus Dei« so uvrščene zopet tri blagoslovne molitve. Nazadnje je mašnik pokadil s kadilom sol in vodo in končal obred z molitvijo: »Presta quesumus domine per huius creature aque aspersionem sanitatem mentis: integritatem corporis: tutelam salutis: securitatem spei: corroborationem fidei: integritatem charitatis: hic et in eterna secula seculorum Amen.«

To je daljši blagoslov soli in vode v starem oglejskem obredniku.³⁸ Tisti, ki je obrednik uredil, je moral imeti pred seboj vzorce iz nemških knjig. Odtam je izvečine do besede prevzel to množino raznih molitev in eksorcizmov in jih po svoje razporedil. Tudi za to, da je blagoslov združil z mašno liturgijo, je našel vzorce pri Nemcih: introit, lekcija, evangelij, prefacija, vse je posneto odtam. O tem se takoj uverimo, če primerjamo formular v oglejskem obredniku s starejšimi formularji v nemških deželah.³⁹

Vendar pa je vprav pri maši, ki je združena z blagoslovom, bistvena razlika med oglejskim formularjem in nemškimi vzorci. Kadar so v nemških deželah večji blagoslov soli in vode vpletali v mašo, je to bila prava maša, z darovanjem, posvečevanjem in zauživanjem. Pri maši v oglejskem obredniku pa ni ne darovanja, ne posvečevanja, ne zauživanja. Naša maša je, kakor so časih prej rekli, *missa siccā*, suha maša.⁴⁰

Na Francoskem so bile suhe maše v 13. stoletju običajne ob raznih prilikah. Mašnik je prinesel bolniku sv. popotnico. Molil je vpricho bolnika mašne molitve, brez darovanja in posvečevanja, in je obhajal bolnika. Na ladijah je bilo prepovedano maševati radi nevarnosti, da ne bi se po nesreči razlila sv. rešnja kri: zato so imeli na ladijah suho mašo. Treba je bilo binirati za poroko, za pogreb, in mašnik je opravil suho mašo.

³⁸ Škof Tomaž Hren pripoveduje v svojih zapiskih, da je dne 18. junija 1610 blagoslovil dva studenca »in praedio suburbano Patrum Societatis Jesu... solemni ritu et benedictione Aquae S. Stephani Protomartyris«. Vol. I. Pontificalium... peractorum a Thoma Episcopo Labacensi, pg. 290 (prepis v arhivu škof. ordinariata v Ljubljani).

³⁹ Gl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, I Bd, pg. 155—192. S formularjem v oglejskem obredniku so sorodni zlasti: formular v šentgallenskem kodiku, iz 8. stol. (n. 193); formular v kodiku schäftlarnskega samostana, iz 10. stoletja (v monakovski državni biblioteki n. 17027); brižinski formular iz 11. stol. (v monak. drž. bibliot. n. 6425) in brižinski formular iz l. 1484.

⁴⁰ O suhi maši govori Durandus († 1296), Rationale divinatorum officiorum, lib. 4, cap. 1, n. 23 (ed Venet. 1577, f. 60 a).

Vedeli so, da suha maša ni prava maša, da ni daritev. Suha maša »je brez milosti in brez sokâ«, so rekli že takrat.⁴¹ A verno ljudstvo je imelo zaupanje v mašne molitve; in mašnik je molil liturgične tekste, berilo in evangelij, prefacijo in Oče naš, Agnus Dei in Postcommunio; dal je navzočim blagoslov in jih odslovil: »ite, missa est«.

Tudi v Italiji, celò v Rimu je bila v navadi suha maša, in to še v 16. stoletju. Sacerdotale Romanum govori posebej »de Missa sicca nuncupata« (cap. 46—48)⁴² in veli: So mašniki, ki v postnem času in tudi med letom dvakrat na dan mašujejo, namreč v tiste dni, za katere je v misalu dvojni mašni formular: eden za nedeljo ali ferijo, drugi za praznik. Pri prvi maši mašnik daruje in posveti kruh in vino in se obhaja; drugo mašo bere iz pobožnosti, »pro devotione«, a pri maši ni ne darovanja, ne posvečevanja. Takisto, nadaljuje Sacerdotale Romanum, se sme suha maša opraviti pri bolniku, na ladiji, ali ob kaki drugi priliki, ko kdo želi maše, pa ni mašnika, ki bi mogel darovati pravo daritev.

Suha je bila tudi maša, ki je v starem oglejskem obredniku bila združena z blagoslovom soli in vode.⁴³ V našem narodu se je ohranila beseda »suha maša«, a kaj beseda pomeni, sedanji rod ne vé več.

V rimski ritual tega blagoslova soli in vode niso sprejeli. Tudi v Sacerdotale Romanum ga ni. Nahaja pa se v solnograškem obredniku (1657), vendar ne tak, kakršen je bil v rabi v oglejski cerkvi, ampak zelò okrajšan in okrnjen. Kodiki iz 10. in 11. stoletja kažejo, da so v nemških krajih radi začenjali ta blagoslov z litanijami vseh svetnikov.⁴⁴ Tudi po solnograškem obredniku je mašnik molil v početku litanije vseh svetnikov namesto introita, lekcije in evangelija. Od 19 eksorcizmov in molitev, ki so zbrane v oglejskem obredniku za ta blagoslov, imamo v solnograškem obredniku po en eksorcizem za sol in vodo in tri molitve. Tisto slovesno molitev oglejske cerkve: »Deus cui Cherubin et Seraphin in sublimi throno sedenti« — je v solnograškem obredniku nekdo prestvaril v prefacijo. A samo začenja se kakor prefacija, končuje pa kakor navadna molitev: »Per Dominum nostrum J. Chr.« Vzorec za prefacijo s sklepom navadne molitve je našel v rimskem obredu pri blagoslovu krstne vode ali pri posvečevanju cerkve.

Avtor ljubljanskega Kienburgovega obrednika (1706) navadno verno posnema solnograški obrednik. Vprav pri tem

⁴¹ Cf. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freib. i. Br. 1902, 79. s.

⁴² Ed. Venet. 1585, fol. 93 b—94 b.

⁴³ To je prezrl A. Franz, ki v knjigi Die kirchl. Benediktionen, I 209, v opombi 4, omenja oglejski obrednik in blagoslov vode s sv. mašo. Prav pa je že De Rubeis označil to mašo za »Missa, quae sicca dicitur« (Dissertationes duae: ... altera de sacr. Forojul. ritib. Venet. 1754, 352).

⁴⁴ Gl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen, I 163. 180.

blagoslovu pa se ni dal premotiti tujemu vzorcu, ampak je sprejel vse molitve in eksorcizme po vrsti iz oglejskega obrednika. To dokazuje, da je bil blagoslov soli in vode na sv. Štefana dan po oglejskem obredu v početku 18. stoletja še obče v rabi. Edino, kar je prireditelj v našem obredniku premenil, je začetek blagoslova. Namesto introita, lekcije in evangelija je po solnograškem obredu uvedel litanije vseh svetnikov. Vse drugo, Prefatio, Sanctus, Pater noster z *Libera nos quaesumus Domine, Agnus Dei*, je ostalo. Šele tedaj, ko so sestavljali Petazzijev obrednik (1767), so zamenjali stari oglejski obred s solnograškim. V Kavčičevem ritualu (1808) pa je blagoslov soli in vode na sv. Štefana dan izostal. Tudi v sedanjem našem obredniku ga ni več.

Pri blagoslovljenju soli in vode na praznik sv. Štefana prosi mašnik tudi za srečo pri blagu, pri živini. Našim pradedom pa to ni bilo dosti; želeli so za živino, zlasti za konje, še posebnega blagoslova, in sicer zopet na dan sv. Štefana. V Kuenburgovem in Petazzijevem obredniku je tak blagoslov z naslovom: *benedictio equorum in die S. Stephani adduci consuetorum*. V starem oglejskem in solnograškem obredniku ga nisem našel. Med Nemci je bila razširjena vraža: Kdor hoče konja varovati boleznim, ga mora na sv. Štefana dan zjutraj zgodaj zajahati, še preden izide solnce, in iti z njim proti vzhodu.⁴⁵ Pri nas so konje privedli k cerkvi in mašnik jih je blagoslovil.

Blagoslov je obsegal tri molitve za uvod, berilo iz preroka Jeremija (14, 7—9) in odlomek iz evangelija sv. Marka (11, 22—26), dva eksorcizma in dve molitvi za sklep.

Začel je mašnik z verzikljem: »Adjutorium nostrum in nomine Domini«; potem pa je molil: »Actiones nostras, quaesumus Domine.« Tretja molitev je v sedanjem rimskem ritualu uvrščena v formular: *benedictio animalium peste vel alio morbo laborantium*. Glasi se: »Deus, qui laboribus hominum etiam de mutis animalibus solatia subrogasti etc.« Poglavlje iz preroka Jeremija pripoveduje, kako so o veliki suši v Judeji trpeli ljudje in živina; prerok prosi Boga dežja. V evangeliju nas Jezus izpodbujja k trdni veri v božjo pomoč. Mašnik je molil dva eksorcizma, v katerih roti hudobnega duha, naj se ne drzne škodovati ne ljudem ne živini: straši naj se včlovečenega Boga, Jezusa Kristusa in sv. križa; boji naj se prebl. Device Marije, sv. Štefana, sv. Nikolaja, sv. Martina in patrona župnije. Za sklep prosi mašnik božjega varstva za vse družine v župniji in vse njih blago.

V Kavčičevem obredniku so ta blagoslov opustili.

Zakaj se je slovesni blagoslov soli in vode in blagoslov živine, konj vršil vprav na sv. Štefana dan, nisem mogel doznati. A. Franz (*Die kirchl. Benediktionen*, I. 207—208) navaja neke stare germanske običaje in spravlja sv. Štefana v zvezo z germanskimi bogovi, priznava pa sam, da je vse to le ugibanje brez trdnih dokazov.

⁴⁵ A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen*. II 132.

VII. Blagoslov za odvrnitev hude ure.

Naš kmetiški narod živi vse poletje v strahu za polje in vinograd. Boji se hude ure, viharja, toče. Cerkev umeje to skrb svojih vernikov, pa moli z njimi v litanijah: treska in hudega vremena, reši nas, o Gospod; mašniki vdevajo poleti v mašo molitev »ad repellendas tempestates«, in v ritualu se nahajajo posebne molitve za hudo uro. Nekdaj je bilo teh molitev še mnogo več.

Blagoslov za odvrnitev hude ure se nam je ohranil že v Gelazijevem zakramentarju pod naslovom: *benedictio aquae exorcizatae ad fulgura*.⁴³ Stara molitev v zakramentarju je tvorila jedro, ki so se okolo nje v srednjem veku bohotno razvijale formule za blagoslov soli in vode zoper vihar, strelo, točo. Dodajali so nove molitve, v katerih se ponavlja ista misel v drugih in drugih besedah. Za uvod so mnogokje molili litanije vseh svetnikov in proti koncu vpletli zapored več prošnja za brambo proti hudi uri; druge so v početku molili razne psalme.

V veri, da more z božjim dopuščanjem vihar, blisk, točo narediti hudobni duh, so sestavljali razne eksorcizme, da bi z njimi hiše, polje obranili zlodejnim demonom. Kristus je s svojo smrtjo na križu premagal kraljestvo satanovo. Zato so znamenje sv. križa vedno uporabljali zlasti v obrambo zoper zli vpliv hudobnega duha. Vsi aksorcizmi se vršé v znamenju svetega križa. Naravno je torej, da so tudi v vremenskih eksorcizmih z molitvami družili znamenje sv. križa in v tem znamenju zaupno iskali pomoči. Ker so eksorcizme pogosto zlagali preprosti, neuki mašniki brez nadzorstva škofov, ni čuda, da se časih v zarotovanju izražajo tudi misli, ki se ne ujemajo s cerkvenim naukom.

Obrambno moč zoper demona in naravne sile so pridevali tudi evangelijem. Zato so že v 10. in 11. stoletju med molitvami zoper hudo uro čitali evangelij o viharju na morju. Od 12. stoletja naprej, zlasti v 13. in 14. stoletju, pa so čitali začetke vseh štirih evangelijev. Mašnik je šel po pokopališču okrog cerkve, ustavil se na štirih krajih, pri vsaki postaji se obrnil v drugo nebesno stran in prečital začetek evangelija.

Če je že znamenje sv. križa strah hudobnih duhov, je samo po sebi umevno, da so se ljudje v živi veri s tem večjim zaupanjem obračali do Gospoda samega v sv. Evharistiji. Ko so v 14. stoletju uvajali teoforične procesije, so tudi začeli sv. Rešnje Telo nositi iz cerkve, da so z Najsvetejšim blagoslavljali polje. Blagoslov naj bi varoval polje toče in nevihte. Na Solnograškem so od Vnebohoda do sv. Lavrencija vsako nedeljo šli v sprevodu s sv. Rešnjim Telesom okolo cerkve za odvrnitev hude ure. Druge so poleti do končane žetve vsak dan po sv. maši

⁴³ Sacrament. Gelas. n. 78 (Migne, P. L. 74, 1228).

nesli Najsvetejše pred cerkev in tam dali blagoslov. V nemških krajih in tudi pri nas je celò procesija na praznik sv. Rešnjega Telesa dobila značaj prošnje procesije zoper hudo uro in je ta značaj ohranila do danes.

V 15. stoletju so tu in tam tako pogosto nosili sv. Rešnje Telo iz cerkvá in blagoslavljali sadeže na polju v obrambo proti viharjem, da so resni teologi začeli svariti pred zlorabo Najsvetejšega. Vernemu, a treznemu razumu teologov se je upirala tudi tista množina eksorcizmov, ki so bili združeni z blagoslovom za odvrnitev hude ure; posebej so obsojali one bohotne formule, ki jih je zamislila prazna vera in vraža. V obrednikih iz druge polovice 15. stoletja se kaže uspeh tega zdravega odpora proti zlorabi Najsvetejšega in proti onemu bolj ali manj očitnemu praznoverju v nekaterih potvorjenih molitvah in eksorcizmih. Tak popravljen, očiščen formular za blagoslov proti neurju so sprejeli v oglejski obrednik l. 1495.⁴⁷

V blagoslovu starega oglejskega obrednika ni nobenega eksorcizma, nobenega zaklinjanja hude ure.⁴⁸ Rubrika veli samo to: mašnik vrže blagoslovljene vode proti oblakom, poklekne s strežniki pred oltarjem in moli sedem psalmov (1, 14, 53, 69, 86, 92, 127) in hvalnico treh mladeničev v ognjeni peči (Dan. 3, 57—88); med hvalnico ob koncu vsake vrstice naredi znamenje križa proti grozeči nevihti. Dodal je še verziklje in rezpozorije (*Adjutorium nostrum etc. Ostende nobis etc. Adjuva nos etc.*) in sklenil blagoslov z dvema molitvama, eno daljšo, eno krajšo: »Rex eterni imperii, omnipotens deus, qui das escam omni carni : qui operis celum nubibus . . . : parce metuentibus, propitiare supplicantibus . . .« — »Domine Jesu Christe, qui Jordanis flumen benedixisti et in eo baptizari voluisti, benedicere digneris has nubes et eis imperare, ne noxia queque dimittant.«

Z oglejskim obrednikom se ujemajo avgsburški obrednik iz 14. stoletja in obredniki porenjskih cerkvá, kjer so ohranili blagoslov zoper neurje v preprosti, nepokvarjeni obliki.⁴⁹

Blagoslov v tej obliki so molili pri nas mašniki, kadar se je že zbirala nevihta na nebu. Razen tega pa so od praznika sv. Trojice do sv. Mihaela ali do sv. Jerneja čitali vsako nedeljo začetke štirih evangelijev za odvrnitev hude ure. Pri prvi postaji se je obrnil mašnik proti večerni strani in čital začetek evangelija sv. Mateja. Pri drugi postaji se je obrnil proti severu in čital začetek evangelija sv. Marka. Pri tretji postaji se je obrnil proti jutranji strani in čital začetek evangelija sv. Luka. Pri četrti postaji se je obrnil proti jugu in čital začetek evangelija sv. Janeza. Po evangeliju je pri vsaki postaji molil: »A

⁴⁷ Kar sem tu nakratko povzel, o tem podrobno razpravlja A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen*, II 49—104.

⁴⁸ Gl. *Agenda dyocesis Aquilegiensis* (1495), fol. 2 a—5 a.

⁴⁹ Gl. A. Franz, *Die kirchl. Benediktionen*, II 89.

fulgure et tempestate, Libera nos Domine. A domo tua, que sumus domine, spirituales nequitie repellantur etc. Celesti benedictione benedicatur custodiatur et conservetur locus iste et in eo habitantes, agri quoque et terre fructus. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.«

Ob koncu je za vsako postajo dodan še po en responzorij in ena molitev; obrednik pa prepušča mašniku, da responzorij in molitev moli ali ne.

Tako so molili naši duhovniki za odvrnitev hude ure, dokler je bil pri nas v rabi stari obrednik oglejske cerkve.

Blagoslov, ki so bile v njem zbrane same molitve, brez eksorcizmov, pa ni ugajal vsem mašnikom, ne v naših krajih, ne drugje. Premalo jim je bilo, da bi ob nevihti samo molili; želeli so formularjev, po katerih bi ob hudi uri obenem tudi rotili hudobne duhove in zaklinjali oblake. Zato so v 16. in 17. stoletju zopet sestavljali formularje, ki se v njih družijo molitve z eksorcizmi. To se kaže celò v drugi izdaji oglejskega obrednika (ed. 1575, pg. 7), kjer je ob koncu starega formularja dodan dvoji eksorcizem zoper točo. Izdajali so tudi posebne knjižice o zarotovanju hude ure.⁵⁰ V teh knjižicah se ne ujema vse strogo z katoliškim naukom; so vmes stvari, ki spominjajo na praznoverje. Časih so v molitve, v eksorcizme vpletena skrivnostna imena, brez zveze z drugim besedilom, kakor da je v imenih samih nadnaravna moč, ki preganja hudobne duhove in nevihte. Zdi se, da so take knjižice uporabljali tudi pri nas. O tem nam priča naš prvi obrednik (1706). Poleg molitev, sprejetih iz rimskega rituala, imamo tu še poseben formular.

Urednik prvega ljubljanskega obrednika je domalega vse reči do besede presnel iz solnograškega obrednika. Vprav pri blagoslovu zoper hudo uro pa je docela prezrl solnograški vzorec in ustvaril čisto svoj formular: *Conjuraciones potentissimae ad expellendas aëris tempestates ex diversis probatis auctoribus collectae*, pg. 401—416. Po solnograškem obredniku (1657, pg. 346, 413—416) gre mašnik od Velike noči pa do konca avgusta, ali še dalje, vsako nedeljo po sv. maši iz cerkve in poje na štirih krajih začetke štirih evangelijev, odmoli verziklje in molitev: »A domo tua quaesumus etc. Coelesti benedictione etc.« Vse se je vršilo natanko tako, kakor je bilo pri nas, dokler smo imeli stari oglejski obrednik. V ljubljanskem Küenburgovem obredniku ni več evangelijev, ampak samo molitve in eksorcizmi; glavna stvar so eksorcizmi.

⁵⁰ A. Franz (Die kirchl. Benediktionen, II 64—65) navaja tri take knjižice, pisane v latinskem jezku. Dve sta bili natisnjeni v brižinski škofiji z naslovom: *Libellus de conjurationibus aerearum tempestatum Tegernsee 1573. Piae aliquot precationes contra aereas tempestates. Tegernsee 1580.* Tretja je izšla v Monakovem; *Libellus de conjurationibus aerearum tempestatum. Monachii 1602.*

Najprej blagoslovi mašnik sol in vodo po vzorcu v Gelazijevem zakramentarju (n. 78); *benedictio aquae exorcizatae ad fulgura*. Potem moli litanije vseh svetnikov in verziklje. Vzame blagoslovljene vode in kropi z njo na štiri strani neba. V dolgih eksorcizmih roti hudobne duhove v imenu sv. Trojice, v imenu trpljenja Gospodovega, v imenu sv. Device Marije, sv. angelov, apostolov, mučencev, spoznavavcev; duhovi temè naj se umaknejo iz tega kraja v puščavo, kjer »orač ne orje in sejavec ne seje«. Zaklinja oblake, točo, naj gredo mimo tega kraja, ne da bi škodovali človeku ali polju. Med molitvami se dvakrat obrača do sv. Brigite, ki so jo posebe častili kot zaščitnico bogate žetve.

Urednik našega obrednika je v naslovu k temu blagoslovu sam povedal, da je zbral eksorcizme »*ex diversis probatis auctoribus*«. Kolikor sem mogel dognati, je uporabljal zlasti dva vira. Prvi vir mu je bil *Sacerdotale Romanum* (ed. a. 1585, fol. 216a—218a). Po tej knjigi je prevzel molitev: »*Domine Jesu Christe, qui fecisti coelum et terram etc.*« (pg. 406); »*obsecratio*«: »*Sanctus Matthaeus, Sanctus Marcus etc.*« (pg. 407); eksorcizem: »*Et ego peccator et Christi sacerdos seu minister etc.*« (pg. 407); sklep eksorcizma; mašnik pokaže sv. razpelo in govori: »*Ecce signum sanctissimae Crucis : fugite partes adversae : vicit enim vos (et) mundum Dominus noster Jesus Christus Filius Dei. Imperator summus, Leo de tribu Juda, radix David*« (pg. 407).

Drugi vir, tako piše avtor sam (pg. 410), pa mu je bil »*quoddam vetus opusculum*«. Kakšna je bila ta knjižica, odkod jo je dobil, tega ni povedal. Mislim pa, da je to bila ena izmed tistih knjižic, ki so izšle proti koncu 16. in v početku 17. stoletja v Tegernsee v brižinski škofiji in v Monakovem. V knjižicah, sem rekel prej, so stvari, ki se ne strinjajo s katoliškim katekizmom in kažejo na praznoverje. Iz tega motnega vira je moral naš avtor zajeti »*conjuratorem efficacissimam contra ipsam imminentem tempestatem*«. Mašnik zaklinja nevihto v imenu Očeta, Sina, sv. Duha, v imenu prebl. Marije Matere Jezusa Kristusa i. dr.; potem govori: »*Conjuro te tempestas . . . per septuaginta nomina eiusdem Domini nostri Jesu Christi Hebraice, Graece, Latine, quibus nuncupatur Deus . . . Conjuro te tempestas, per haec nomina, Heloy, Heley, Heloy,⁵¹ Alpha et Omega, principum et finis, Pax, Vita, Virtus, Salvator, Rex magnus, Sabaoth . . .*«

Urednik prvega ljubljanskega rituala je namesto molitev za odvrnitev hude ure v starem oglejskem in solnograškem obredniku sestavil nov formular. Ne moremo reči, da ga je sestavil srečno. Kaj lahko se je zgodilo, da je ponavljanje in preminjevanje takele besede, kakor *Heloy, Heley*, bilo ljudem

⁵¹ Beseda pomeni: moj Bog.

povod za praznoverje. Če smemo verjeti pisatelju »bajk in povesti o Gorjancih«, živi še danes med našim narodom, zlasti po Dolenjskem, spomin na one čase, ko so duhovni »zagovarjali« točo in oblake.⁵²

V Petazzijevi izdaji ljubljanskega obrednika (1767), ki je drugače veren ponatis prve izdaje, novega formularja ni več. Ohranili so samo še iz rimskega obrednika sprejete »*precēs ad repellendam tempestatem*«, kratke molitve, ki se odlikujejo po preprostosti, umerjenosti in dogmatični točnosti.

Ali so molitve zoper hudo uro v starem oglejskem obredniku v našem sedanjem obredniku izginile brez sledu?

Vsako leto gremo na praznik sv. Rešnjega Telesa za procesijo in pri štirih postajah poslušamo diakona, kako slovesno poje začetke štirih evangelijev. Ali smo že kedaj pomislili, kakšna zveza je med početki evangelijev in med praznikom sv. Rešnjega Telesa? In če se nam je zdelo, da take zveze ni, smo morda naprej pomislili: zakaj neki so sprejeli početke evangelijev v obred te procesije? — Ko diakon konča, zapoje mašnik: »*A fulgure et tempestate.*« Zbor odpoje: »*Libera nos, Domine.*« Mašnik: »*Ut fructus terrae dare et conservare digneris.*« Zbor: »*Te rogamus, audi nos.*« Tako molimo tudi križev teden, pri spokornih procesijah. Procesija na praznik sv. Rešnjega Telesa pa ni spokoren obred, ampak svečana procesija, polna veličja in svetega veselja, pri kateri hočemo predvsem javno in slovesno izpovedati svojo vero v dogmo o sv. Evharistiji in dati čast in hvalo Gospodu pričujočemu v najsvetejšem zakramentu. To je prvotni namen in pomen te procesije. In ta pomen je procesija ohranila v rimskem obredniku, kjer ni ne evangelijev, ne prošnjá zoper hudo uro, ampak so zbrani samo slavospevi v čast presv. Evharistiji. Pri nas pa je procesija že od početka poleg prvotnega pomena dobila značaj tudi prošnje procesije. Zato v obredu pesmi v čast sv. Rešnjemu Telesu menjavajo s prošnjami za odvrnitev hude ure. Teh prošnjá je celò več nego hvalnih pesmi. Poleg klicev »*a fulgure et tempestate etc.*« moli mašnik pri vsaki postaji še posebno molitev, da bi Bog blagoslovil naše polje, varoval ga neurja, povodnji. In ko daje blagoslov z Najsvetejšim, govori pri vsaki postaji: »*Coelesti benedictione benedicatur, custodiatur, et conservetur locus iste, et in eo habitantes; agri quoque et terrae fructus.*«

Če primerjamo našo procesijo na praznik sv. Rešnjega Telesa z blagoslovom zoper hudo uro v starem oglejskem obredniku, se takoj uverimo, da pri naši procesiji pojemo začetke evangelijev in molimo za odvrnitev hude ure natanko tako,

⁵² Gl. J. Trdina, Zbrani spisi II (v Ljubljani 1904) 38—42. Dopisnik v Domoljubu (1923, št. 32, str. 345) pripoveduje, da so se Podgorci od Trdinovih časov do danes še prav malo izpremenili.

kakor so nekdanj brali ali peli začetke evangelijev in molili pri blagoslovu zoper hudo uro. — Obred procesije je v Kuenburgovem obredniku vprav tak, kakršen je v našem sedanjem obredniku.

VIII. Blagoslov sveč in pepela.

V Jeruzalemu so že v 4. stoletju praznovali svečnico in hodili ta dan za procesijo. Na zapadu so sprejeli praznik v 7. stoletju. Sveče, ki so jih nosili v procesiji, so začeli, če ne prej, vsaj v 10. stoletju blagoslavljeni.⁵³ V starih formularjih, ki so se nam ohranili, se ponavlja misel, ki jo izražajo tudi molitve v sedanjem rimskem misalu: blagoslovljene sveče naj bi bile ljudem v telesno in dušno zdravje, spominjajo naj jih milosti sv. Duha in večne luči v nebesih.⁵⁴

V oglejskem obredniku (ed. 1495, f. 60—68; ed. 1575, pg. 79—92) se začenja blagoslov sveč z molitvijo, ki jo po sedanjem rimskem misalu mašnik moli šele ob koncu: »Exaudi quaesumus Domine plebem tuam etc.« S to molitvijo v početku je združena antifona: »Adorna thalamum tuum Sion etc.« Sedaj pojemo to antifono med procesijo. Za antifono je uvrščena molitev: »Domine deus, ... pater omnipotens eterne deus, qui omnia ex nihilo creasti et iussu tuo per opera apum hunc liquorem ad perfectionem cerei pervenire fecisti etc.« Molitev se ponavlja v vseh formularjih. Z majhno premeno v početku so jo sprejeli tudi v rimski misal. Takisto se doslovno ujema druga molitev v oglejskem obredniku in v rimskem misalu: »Omnipotens sempiternus deus, qui hodierna die unigenitum tuum sancti symeonis ulnis in templo sancto tuo suscipiendum presentasti etc.« Potem je mašnik po oglejskem obredu molil daljšo molitev, v kateri prosi varstva proti hudobnemu duhu: kjerkoli bodo prižgali blagoslovljeno svečo, naj pobegne hudobni duh in naj se nikar ne predrzne vznemirjati božjih služabnikov; Bog naj pošlje angela Rafaela, ki je pregnal demona od Sare in Tobija. — V rimskem misalu te molitve ni. Nahačamo pa jo že v kodiku iz 10. stoletja.⁵⁵

V srednjem veku so v slovesen blagoslov radi vpletali molitve v obliki prefacije. Tako molitev imamo v oglejskem obredniku tudi za blagoslov sveč. Mašnik je zapel: »Dominus vobiscum. Sursum corda. Gratias agamus etc. Vere dignum et justum est equum et salutare nos tibi omnipotenti deo rerumque omnium creatori laudes assiduas personare... Qui inter ceteras mundane conditionis creaturas de liquore aereo per

⁵³ Gl. o zgodovini praznika Fr. U., Pastoralno bogoslovje II 136.

⁵⁴ Razne stare formularje iz dobe od 10. do 12. stoletja je zbral A. Franz v Kirchl. Benediktionen, I 445—453.

⁵⁵ Formular je ponatisnjen v Franz, Kirchl. Benediktionen I 446 s.

apum efficaciam cerei preciosam fieri voluisti substantiam etc.«
V rimskem obredu so prefacijo opustili.

Po prefaciji je kor zapel antifono: »Hodie beata virgo maria puerum iesum presentavit etc.« Mašnik pa je odpel molitev v čast prebl. Devici: »Omnipotens eterne deus qui per serenissimam et placidissimam stellam genitricem tuam etc.« V rimskem formularju te molitve ni. V kodiku iz 10. stoletja pa je ista molitev odeta v obliko prefacije.⁵⁶ Mašnik je odmolil še kratko blagoslovno molitev: »Descendat domine super hos cereos tue maiestatis larga benedictio etc.«; prižgali so sveče in pevci so zapeli: »Lumen ad revelationem gentium.« Mašnik je še molil: »Omnipotens sempiterne deus, qui unigenitum tuum ante tempora de te genitum etc.« Zbor klerikov se je razvrstil v procesijo in zapel: »Ave gratia plena etc.« Ko se je sprevod vračal, so peli pred cerkvenimi vrati: »Responsum accepit symeon etc.«; gredê po cerkvi pa: »Gaude maria virgo etc.« Mašnik je vmes molil: »Domine sancte pater . . . benedicere et sanctificare dignare cereos istos etc.« in dospevši pred oltar: »Deus cuius hodierna die unigenitum secundum instituta legalia etc.« Vsi so držali v rokah prižgane sveče, in začela se je sv. maša.

Formular oglejske cerkve se je torej v glavnem ujemal s sedanjim rimskim obredom, bil pa je obširnejši in slovesnejši.

Prvi ljubljanski obrednik (str. 299) veli, da se blagoslov sveč vrši »ut in Missali Romano reformato«, torej tako, kakor je določeno v sedanjem rimskem misalu.

Pri blagoslovu p e p e l a se obred oglejske cerkve le malo razlikuje od obreda rimske cerkve. Čudno pa je, da niti v oglejskem ritualu iz l. 1495 in oglejskem misalu iz l. 1508 obred ni popolnoma isti.

V oglejskem obredniku, v oglejskem misalu in v novem rimskem misalu se do malega v vsem ujemajo tri glavne molitve: »Omnipotens sempiterne Deus, parce poenitentibus etc.; Deus qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum etc.; Deus qui humiliatione flecteris etc.«

Poleg teh treh molitev imamo v oglejskem obredniku v početku kratek, preprost eksorcizem: »Exorcizo te, cinis in nomine dei patris etc.«

Ko je mašnik dajal vernikom pepela na glavo, je po oglejskem obredniku govoril: »Memento homo, quia cinis es; et in cinerem reverteris.« V oglejskem misalu se besedilo glasi: »Memento homo qui pulvis es et in cinerem reverteris.«

Ob koncu dostavlja oglejski obrednik opazko: »Deinde fit processio secundum consuetudinem ecclesiarum.«

Obred procesije na pepelnično sredo je popisana v oglejskem misalu.⁵⁷ Tam čitamo: Ko je končano pepeljenje, gre pro-

⁵⁶ Gl. Franz, Kirchl. Benediktionen, I 448.

⁵⁷ Miss. Aquil. ed. 1508, fol. 20 a; ed. 1519, fol. 33 a.

cesija v kako cerkev. Med potjo pojo kleriki antifono: »Juxta vestibulum et altare plorabunt sacerdotes etc.« Ko so se približali cerkvi, kamor gre procesija, začno antifono v čast onemu svetniku, kateremu je cerkev posvečena. V cerkvi pokleknejo duhovniki in verniki, in duhovniki molijo sedem spokornih psalmov; ob koncu dodajo molitev v čast svetniku tiste cerkve. Nazaj gredê molijo litanije vseh svetnikov. Potem je sv. maša v domači cerkvi. (Konec prihodnjič.)

Dr. Arturus Landgraf — Bamberg:

De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum.

Disquisitio dogmatico - historica.

Si quis auctores scholasticos temporum ante s. Thomam vel immediate post eum attente perlustraverit, non poterit non mirari, quantum theologia istorum saeculorum a speculatione nostrorum dierum differat. Mirabitur praesertim complures sententias, quae postea, utique ab haereticis ut a Luthero et a Jansenio in peius mutatae, iudicio ecclesiae condemnatae sunt, tunc temporis ut sanas et communes inter theologos apparere. Sic doctrina de remissione peccatorum antecedenter ad sacramentum poenitentiae iam saeculo XII. habetur. Cum tamen notio peccati habitualis omnino alia fuerit ab ea, quae hodie in quaestionem nominatam induci solet,¹ peccatorum remissio necessario praecedens efficaciam sacramenti, quae tunc defendebatur, in Lutheri haeresim non incidit.

Simile quid observare licet in quaestione de nexu necessario, qui statuebatur inter actus bonos et virtutem caritatis.

I. Traditio patristica.

Iam s. Augustinus claris verbis exigit caritatem tamquam requisitum fundamentale ad bonitatem operum. »Tantum valet caritas. Videte, quia sola discernit, videte, quia facta hominum sola distinguit.«² »Videte, quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum nisi de radice caritatis. Habent enim et spinæ flores; quaedam vero videntur aspera, videntur

¹ Spero fore, ut hac de re plura exponere possim.

² In epist. Ioan. ad Parthos tract. VII, c. 4, n. 7. PL 35, 2033.

truculenta, sed fiunt ad disciplinam dictante caritate. Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et Quod vis, fac; sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis; non potest de ista radice nisi bonum existere.³ Profert tandem tamquam axioma pro omnibus nostris actionibus: »Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et Quod vis, fac.«

Non minus clare et **Leo Magnus** loquitur de vanitate operum omnium, quae non nascuntur ex caritate. »Quamvis enim magnum sit, habere fidem rectam sanamque doctrinam et multa laude digna sit circumcisio gulae, lenitas mansuetudinis, puritas castitatis, nudae sunt tamen omnes sine caritate virtutes, nec potest dici in qualibet morum excellentia fructuosum, quod non dilectionis partus ediderit. Unde in Ioannis evangelio Dominus dicit: In hoc cognoscent omnes, quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem (Ioan. 13, 35); et in eiusdem apostoli epistula legitur: Carissimi, diligamus invicem, quoniam caritas ex Deo est, et omnis, qui diligit, ex Deo natus est et cognoscit Deum, et qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est (I. Ioan. 4, 7—8).«⁴

Similiter etiam **Gregorius Magnus** generalibus verbis exigit connexionem inter caritatem et opera bona. »Per unguenta quippe ipsae virtutes, quae ex caritate oriuntur, intelliguntur. Habent quippe etiam reprobi aliquando *aromata*, quibus redolent, quia virtutes quasdam possident et bona opera perpetrant; sed quia sine caritate vivunt, in conspectu Dei nulla, quae faciunt, placent.«⁵

Ob ultimum praesertim testimonium oritur quaestio, utrum secundum doctrinam patrum allegatorum — restrinximus testimonia ad clariora — caritas sit fundamentalis conditio bonitatis moralis operum nostrorum simpliciter, an tantum ad operum vim meritoriam supernaturalem requiratur. Circa necessitatem caritatis ad meritum supernaturale plenus est inter omnes consensus. **S. Augustinus** loquens de valore supernaturali actuum humanorum saepe ad 1 Cor. 13 provocat. Verumtamen ordinarie caritatem respicit ut ligamen, uniens omnia membra Christi in unum corpus mysticum.⁶ **Leo M.** quoque monet, ne habeamus confidentiam in merita bonae vitae, ubi desunt opera caritatis: »Nemo igitur, dilectissimi, de ullis sibi bonae vitae meritis blandiatur, si illi defuerint opera caritatis; nec de sui corporis puritate securus sit, qui

³ Ibid. n. 8.

⁴ Leo M., Sermo 48, 3. PL 54, 299, 300.

⁵ Gregorius M., Super Cantica Canticorum expos. c. 4, n. 14. PL 79, 512.

⁶ E. g. Contra litt. Petiliani c. 77 et 80. PL 43, 312, 314.

nulla eleemosynarum purificatione mundatur.«⁷ Placite eandem sententiam profert Gregorius M. loco iam citato expositionis super Cantica canticorum.

Sed apud istos tres magnos patres ecclesiae Latinae occurrunt verba non minus clare exigentia ad bonitatem operum moralem simpliciter, ut radices eorum nutriantur per caritatem.⁸ In praeceptis caritatis fundantur lex et prophetae.⁹ Ubi enim opus non fit ex caritate Dei, iam praevalet timor poenae et suppressit amorem iustitiae, qui decet filium et alienus est a servo.¹⁰ Multum iam disputatum est de his et similibus dictis s. Augustini. Ipse Augustinus enim sibi cotradicere videtur: incutit nempe peccatoribus, ut eos moveat ad salutarem poenitentiam, timorem poenae et suggerit spem praemii.¹¹ — Leo M. actus moraliter indifferentes omnino excludere videtur. Distinguit tantum inter bonum et malum; criterium autem est caritas. »Duo namque amores sunt, ex quibus omnes prodeunt voluntates, ita diversae qualitatibus, sicut dividuntur auctoribus. Rationalis enim animus, qui sine dilectione esse non potest, aut Dei est amator aut mundi. In dilectione Dei nulla nimia, in dilectione autem mundi cuncta sunt noxia. Et ideo aeternis bonis inseparabiliter inhaerendum, temporalibus vero trans-

⁷ Sermo 11, 2. PL 54, 165.

⁸ August., Enarr. in Ps. 90, 8: »Quomodo enim radix omnium malorum cupiditas (1. Tim. 6, 10), sic radix omnium bonorum caritas est.« PL 37, 1154. — De spiritu et litt. 14, 26: »Non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit.« PL 44, 217.

⁹ In Ioan. ev. tract. LXXXVII, 1: »Hac (caritate) diligimus Deum. Neque enim vera dilectione diligeremus invicem nisi diligentes Deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam se ipsum, si diligit Deum. Nam si non diligit Deum, non diligit se ipsum. In his enim duobus praeceptis caritatis tota lex pendet et prophetae.« PL 35, 1852.

¹⁰ Sermo 53, 11: »Tolle fidem, perit quod credis; tolle caritatem, perit quod agis. Fidei enim pertinet, ut credas, caritati, ut agas. Si enim credis et non amas, non te moves ad bonum opus, et si moves, ut servus moves, non ut filius: timendo poenam, non amando iustitiam.« PL 38, 369. — Lib. de gratia Christi c. 26: »Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus? Aut quomodo bonum non facimus, si diligamus? Etsi enim Dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus, sed a timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur nec recte bonum opus vocatur, quia omne quod non ex fide est, peccatum est (Rom. 14, 23.); et fides per dilectionem operatur (Gal. 5, 6). Ac per hoc gratiam Dei, qua caritas diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis (Rom. 5, 5), sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet veramque iustitiam, fieri posse non dubitet.« PL 44, 374.

¹¹ De nat. et grat. 68, 82: »Si ergo volumus animos ad recte vivendum frigidus et pigros christianis exhortationibus excitare et accendere, primitus exhortemur ad fidem, qua christiani fiant et eius nomini subiiciantur, sine quo salvi esse non possunt. Si autem iam christiani sunt et recte vivere negligunt, verberentur terroribus et praemiorum laudibus erigantur, ut non solum ad bonas actiones, verum etiam ad pias orationes eos exhortari meminerimus.« PL 44, 288.

eunter utendum est, ut peregrinantibus nobis et ad patriam redire properantibus, quidquid de prosperitatibus mundi huius occurrerit, viaticum sit itineris, non illecebra mansionis.¹² Caritatem Dei et proximi normam statuit omnium affectuum hominis.¹³ Imo caritatem vocat matrem omnium virtutum.¹⁴ Similiter amorem iustitiae dicit identicum cum caritate Dei, quae exigitur a primo et maximo praecepto.¹⁵ — Etiam Gregorius M. in consideratione relationis virtutum ad caritatem, hanc dicit radicem virtutum alluditque ad similitudinem arboris et ramorum.¹⁶ Caritas enim accendit ad innumera opera bona¹⁷ et est simul ligamen conectens virtutes ad unitatem indissolubilem, quia contra pericula fortiter exsurgit.¹⁸

Non est nostrum hic solvere quaestionem saepe difficillimam de sensu orthodoxo textuum allegatorum aliorumque similium, qui quoad verba non semel concordant cum propositionibus Quesnelii a Clemente XI. damnatis: »Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei. — Frustra clamamus ad Deum: Pater mi, si spiritus caritatis non est ille, qui clamat. — Sola caritas christiano modo facit (actiones christianas) per relationem ad Deum et Iesum Christum. — Sola caritas est quae Deo loquitur; eam solam Deus audit. — Deus non coronat nisi caritatem: qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit. — Totum deest peccatori, quando ei deest spes; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei.«¹⁹

Occurrit quoque propositio 23. Pistoriensium a Pio VI. in Constitutione »Auctorem fidei« damnata: »Doctrina synodi de duplici

¹² Sermo 90, 3. PL 54, 448.

¹³ Sermo 19, 3: »Meminerit primam dilectionem Deo, secundam debere proximo, omnesque affectus suos hac regula dirigendos, ut nec a cultu decedat Domini nec ab utilitate conservi. Quomodo autem Deus colitur, nisi ut quod ipsi placet, placeat et nobis nec ab eius imperio noster unquam resultet affectus.« PL 54, 187.

¹⁴ Sermo 38, 4. PL 54, 262.

¹⁵ Sermo 95, 67: »Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota mente tua et ex tota virtute tua: quoniam nihil aliud est diligere Deum quam amare iustitiam. Denique sicut illi dilectioni Dei proximi cura subiungitur, ita et huic desiderio iustitiae virtus misericordiae copulatur et dicitur: Beati misericordes, quoniam ipsorum miserebitur Deus.« PL 54, 464.

¹⁶ Homil. in Evang. lib. II., hom. 27, 1. PL 76, 1205.

¹⁷ *Moralium* X, 6, 9: »Bene ergo lex Dei multiplex dicitur, quia nimirum, cum una eademque sit caritas, si mentem plene ceperit, hanc ad innumera opera multiformiter accendit.« PL 75, 921.

¹⁸ *Moralium* XXVIII, 22: »Perfectionis enim vinculum caritas dicitur, quia omne bonum, quod agitur, nimirum per illam, ne pereat, ligatur. A tentatore namque citius quodlibet opus evellitur, si solutum a vinculo caritatis invenitur; si autem mens Dei ac proximi dilectione constringitur, cum tentationum motus quaelibet ei iniusta suggesserint, obicem se illis ipsa dilectio opponit et pravae suasionis undas virtutum ostiis ac vecte intimi amoris frangit.« PL 76, 476.

¹⁹ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*¹³ (Friburgi Brisg. 1921) nn. 1399. 1400. 1403. 1404. 1405. 1407.

amore dominantis cupiditatis et caritatis dominantis enuntians, hominem sine gratia esse sub virtute peccati ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere; quatenus insinuat, in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem huius influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrumpantur, aut opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunquē ratione fiant, sint peccata; quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominantī cupiditati: — falsa, pernicioſa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haeticum, iterum in Baio damnatum art. 40.²⁰ Et propositio 24.: »Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapte natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis Dei (ex s. August. de spir. et litt. c. 28); perinde ac si inter dilectionem divinam, quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non daretur dilectio humana licita, quae non reprehenditur (ex s. August. serm. 349 de car., edit. Maurin.): — falsa, alias damnata.«²¹

Veniunt porro propositiones Michaelis Baii: »Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae, cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. — Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.«²²

Certo constat doctrinas has damnatas non solum sub influxu s. Augustini ortas esse, sed eas insuper propositiones ex parte verbotenus ex s. doctoris operibus excerptas referre. Non est nostrum hic inquirere in sensum genuinum textuum s. Augustini aliorumque patrum nec statuere, quid distincte sententiae damnatae docuerint, cum propositum nostrum tantum sit ob oculos ponere, quid primi scholastici, in quos maximus erat s. Augustini et Gregorii M. influxus, in hisce quaestionibus controversis docuerint. Difficilius sane eis erat patrum sensum genuinum investigare, cum totus apparatus scientificus, qui nobis praesto est, eis defuerit.

Quid ergo scholastici sub influxu patrum inquirentes in relationem caritatis ad bonitatem operum nostrorum docuerunt?

II. Doctrina de necessitate caritatis statuta ob principia mere philosophica naturalia,

Notum est quoad determinationem essentiae caritatis initio speculationis scholasticae distinguī duas sententias, quae a

²⁰ Denzinger-Bannwart n. 1523.

²¹ Denzinger-Bannwart n. 1524.

²² Denzinger-Bannwart nn. 1036. 1038.

P. Rousselot nuncupantur »conceptio physica« et »conceptio extatica.«²³

Conceptio physica tanquam cardinem speculationis assumpsit factum, quod omnis amor sive realis sive possibilis fundatur in necessaria propensione omnium entium naturalium, quaerendi actionibus suis propriam perfectionem. Ex eodem ergo fonte promanant tum amor caritativus Dei tum amor concupiscentiae²⁴. Quae sententia ortum ducens a S. Augustino²⁵ non nisi confirmari potuit per Ethicam Nicomachicam Aristotelis saec. XII. et XIII. in Latinam linguam translata, quae docet: »Amicabilia, quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quae sunt ad seipsum.«²⁶ Huic tandem sententiae post Lombardum omnes praestantiores scholastici accesserunt, unico Guilelmo Alverno excepto. Ante Lombardum principales eius defensores sunt Paschasius Radbertus²⁷, Guilelmus abbas Sancti Theodorici²⁸, Hugo de Sancto Victore necnon s. Bernardus, quin tamen duo ultimi eam semper satis consequenter defendissent.

Conceptio extatica amorem eo perfectiorem esse putat, quo magis subiectum extra se ipsum ponit, id est, quo magis

²³ Cf. de his P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge [Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. MA. VI, 6. Münster i. W. 1908].

²⁴ P. Rousselot 3.

²⁵ P. Rousselot 30. 41.

²⁶ Aristoteles, Eth. Nic. IX, 4. Cf. P. Rousselot 7.

²⁷ P. Rousselot 36¹: »Dans le livre que Paschase Radbert a consacré à la charité (en son traité des vertus théologiques qui date de 843), il n'y a pas trace de l'idée postérieure d'une sorte de passion de Dieu pour nos personnes. »Idcirco totam spem meam in te posui, quia summum bonum tu es« (c. 10. PL 120, 1477). Nous aimons Dieu pour nous retrouver en lui, pour en jouir: »ut in illo inveniamur, qui perditus eramus, ut eo perfuamur bono, quod ipse est« (c. 6. PL 120, 1470). On ne peut aimer Dieu gratis, d'abord parce qu'il nous a aimés le premier, ensuite, parce que l'amour ne va jamais sans la récompense (c. 6. PL 120, 1469). Les chapitres V, VII, VIII exposent les idées augustiniennes sur les »quatuor diligenda, quid fruendum, quid utendum, de ordine caritatis«. L'on peut trouver comme une amorce à la conception de l'unité naturelle, qui fonde l'amour, dans l'idée de la germanitas (c. 9. PL 120, 1475; c. 13. PL 120, 1486). Enfin un passage comme chap. XIII (PL 120, 1486 C) fait bien voir en quelle sens un disciple d'Augustin pouvait facilement concéder l'unité naturelle de tous les appétits mis par le créateur dans l'âme, et quelle répugnance il devait pourtant sentir à entendre parler d'un »amour« légitime et vrai des choses sensibles.«

²⁸ P. Rousselot 37: »Quoi qu'il en soit d'Augustin un de ses disciples du douzième siècle, Guillaume, abbé de S. Thierry, l'ami de s. Bernard, et son second dans ses luttes pour l'orthodoxie, a développé nettement la conception de l'appétit dont nous parlons. La théorie de Guillaume est d'autant plus digne d'attention qu'il est comme un des docteurs classiques de l'amour au XII^e siècle, et aussi qu'il est plus éloigné dans l'expression des formules dont plus tard la scolastique aristotélicienne revêtira les mêmes idées.«

independens est ab amore concupiscentiae.²⁰ Huius sententiae caritatem quam maxime separantis ab amore concupiscentiae principales defensores erant Abaelardus et mystici complures.²⁰

Conceptionis extaticae defensor primarius erat Abaelardus, conceptionis physicae Hugo de Sancto Victore. Si vero quaeritur, num sit tertium quid inter opus bonum et opus malum, quod nos dicimus indifferens, uterque, ut ex operibus eorum constat, negative respondet. Nequit tamen negari in eos, qui securius de hac quaestione loquuntur eamque resolvunt, principia Abaelardi non parvum influxum exercuisse. Putat enim esse contradictionem, si fiat sermo de aliquo actu, qui non ponatur ex caritate, quia in hac suppositione homo creatus fieret finis ultimus actionis. Videtur Abaelardus agnoscere quidem virtutes sine caritate, sed non nisi improprie dictas.²¹ Sed in Expositione in Epistolam s. Pauli ad Romanos²² ulterius progreditur. Loquitur quidem adhuc de merito, sed argumentatio, qua probat axioma »Plenitudo legis est dilectio«, talis est, ut necessario etiam de bonitate operis morali simpliciter intelligi debeat. »Cum vero tota meritorum nostrorum summa in dilectione Dei consistat et proximi, diligenter utraque, si possumus, a nobis est describenda et insuper demonstrandum, quomodo praetermissa Dei dilectione, quae maior est, ausus sit apostolus dicere dilectionem proximi legem implere. Dilectio Dei ex toto corde in nobis est optima illa erga Deum voluntas, qua ei tanto amplius placere studemus, quanto amplius ei placendum esse recognoscimus. Ex toto autem corde seu ex tota anima id agimus, quando sic ad eum penitus nostrae dilectionis intentionem dirigimus, ut non tam quid nobis utile sit, quam quid ei placitum sit attendamus. **Alioquin** nos potius quam ipsum dilectionis nostrae finem, id est finalem et

²⁰ P. Rousselot 56: »Si pourtant l'on voulait, — ce que nos médiévaux n'ont jamais fait — mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de personne sur l'idée de nature. C'est parce que l'amour est purement conçu comme extatique, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez S. Thomas, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu et rentre ainsi dans la nature. — C'est l'idée implicite de la personnalité comme indépendante de la divinité qui a empêché la conception extatique d'aboutir à des formules intellectuelles nettes: en allant au but d'elle-même, elle se fût trouvée incompatible avec le dogme.«

²⁰ P. Rousselot 3. 4.

²¹ Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum: »Revera, si proprie virtus intellegatur, quae videlicet meritum apud Deum obtinet, sola caritas virtus appellanda est.« PL 178, 1648.

²² Lib. V. PL 178, 949.

supremam institueremus causam. Dilectio vero Dei erga nos est ipsa divinae gratiae de salute nostra dispositio. Proximum vero tanquam se diligit, qui propter Deum tam bonam erga eum voluntatem habet, ut sic se propter eum gerere studeat, ne ille de se iuste conqueri possit.« Huic explicationi adiungit *Abaelardus*, certe tamquam sequelam considerationis magis psychologicae caritatis, brevem discussionem praeceptorum in praecepto caritatis proximi inclusorum: »Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris« (Tob. 4, 16) et »Quae vultis, ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis« (Matth. 7, 12).

Clarioribus adhuc et rigidioribus verbis *Abaelardus* caritatem exigit in Introductione ad Theologiam.³³ Etiam hic ratio principalis ipsius est in eo, quod non habito per caritatem respectu ad Deum ut finem homo creatus iam finis ultimus constitueretur: »Et cum nostri quoque sicut et proximi curam in necessariis agere debeamus, nonnulla propter nosmet ipsos agere nos oportet, ut et nos eorum, quae agimus, causa quaedam existamus; sed non, ut dictum est, finis, id est superior et suprema causa quae Deus est.«³⁴ Ne tamen videatur onus intolerabile imponere, subiungit: »Hoc ipsum, quippe, quod pro nobis gerimus, si recte agamus, propter Deum facimus, cui hoc placere credimus, et eius dilectio nostrae causa est, ut nos quoque propter ipsum, non eum propter nos diligamus. Alioquin perverse agentes in nobis potius quam in ipso nostrae dilectionis finem constitueremus. Tunc vero propter ipsum tam nosmet ipsos quam proximum diligimus, cum ideo nos amamus, quia hoc ei credimus placere, non quia

³³ I, 1: »Caritas vero est amor honestus, qui ad eum videlicet finem dirigitur, ad quem oportet, sicut e contrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur. Amor vero est bona erga alterum ipsum voluntas, quae videlicet optamus, ut eo modo se habeat, quo se habere bonum ei credimus esse, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus... Sunt enim qui alios amare dicuntur, quacunquē intentione bene alii esse desiderent. Qui cum id causa sui potius quam illorum agant, non tam hominem diligunt quam fortunam eius sequuntur, nec tam commoda ipsius quam sua in illo venantur, nec tale desiderium tam caritas id est amor honestus, ut dictum est, quam cupiditas, id est amor inhonestus ac turpis est dicendum. — Illa quippe amor Dei, haec amor saeculi nuncupatur, quia per illum Deo copulamur, per istum mundanis occupamur curis, et terrenis deservimus desideriiis. Et per illum quidem quae Dei sunt curamus, per istum quae nostra sunt providemus. Et in illo finis est Deus, id est finalis et suprema causa, ad quem nostra dirigitur intentio, quando videlicet tam ipsum quam proximum diligimus propter ipsum, nec tam nostram quam ipsius sequimur voluntatem. In isto autem ipsi nosmet ipsos finem constituimus, quibus satis est si desideria nostra compleamus et voluntati nostrae pareamus. Quales et apostolus praevidens, »Erunt, inquit, homines se ipsos amantes« (2 Tim. 3, 2), hoc est, in se potius quam in Deo sui amoris finem constituentes. Cum enim proximum tamquam nos ipsos amare iubeamur, nequaquam peccamus nos amando; sed amoris, ut dictum est, finem in nobis collocando.« PL 178, 981—983.

³⁴ L. cit. continuatio.

nobis utile foret, licet id constet inutile nobis esse non posse.³⁵ Proponit dein sententiam suam rigidior modo usque tunc nondum audito: »Nihil igitur amandum est, nihil omnino faciendum nisi propter Deum, ut in Deo finem omnium constituamus. Unde et ipse α et ω dicitur, hoc est principium et finis: principium quidem supremum, a quo omnia; finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia. Neque enim comedere, nec dormire, nec uxorem ducere, nec omnino aliud facere nisi propter ipsum debemus. Alioquin bestialiter viveremus, nostris tantum voluptatibus dediti.³⁶ Ne autem ea, quae ipse exigit, tanquam impossibilia respuantur, denuo declarat, quomodo talibus mandatis satisfieri possit. »Comedere autem propter ipsum debemus hoc uno saltem, ut corpori, quod suum est ac nobis commissum, necessaria impendamus, quibus in eius obsequio sustentetur. Similiter et dormiendo ipsum reficere debemus; ut vigilare, cum oportet, in eius obsequio valeamus. Uxor quoque ab eo, qui est incontinens, ducenda est, non solum propter filios generandos, verum etiam ne eum ex fornicatione offendamus. Qui etiam cum pro nobis ipsi oramus, aut aliquid, quod nobis apud eum prosit, efficimus, ipsa eius etiam caritas ad hoc nos compellit, per quae ad eum, quem super omnia diligimus, pervenire cupimus. Sic et cetera omnia propter ipsum facienda sunt, alioquin ab eo frustra remunerationem expectaremus, si ea, quae agimus, propter ipsum non ageremus. Quod diligenter apostolus attendes in I. ad Corinthios epistola dicit: Sive ergo manducatis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite (1 Cor. 10, 31).³⁷

In fine ergo huius textus Abaelardus quidem denuo minatur privationem praemii, si sua dicta non respiciantur. Attamen totus modus argumentandi manifestat agi de bonitate operationis simpliciter.

Quid mirum etiam Epitomen, opus ab Abaelardo maxime dependens, ita ut per saecula ei attribueretur, in modo loquendi de caritate nil mutare. Iam in 1. capite³⁸ occurrit textus ultimo loco ex Introductione ad Theologiam allegatus. Exigit ergo similiter caritatem nulla facta restrictione. Magnam similitudinem cum commentatione Abaelardiana cap. 13 epistolae ad Romanos supra allata habet cap. 31 Epitomes, ubi exigitur, ut omnia opera perpenetrentur caritate: »Caritas, ut supra diximus, est amor honestus, id est amor, qui ad eum finem, ad quem referri debet, refertur. Est autem amor bona voluntas erga aliquem propter ipsum. Si enim diligam aliquem propter aliquam utilitatem, non est amor ad ipsum, sed ad meam utilitatem. Unde

³⁵ L. cit. PL 178, 983.

³⁶ L. cit. PL 178, 983.

³⁷ L. cit. PL 178, 983 s.

³⁸ PL 178, 1695.

si optem vitam aeternam alicui non propter se, sed ut ab eo liberer, iam vellem, ut in paradiso esset, non eum diligo, sed aliquod de morte sua commodum mihi desidero. Nec est igitur honestus amor, id est non est tendens in eum finem, in quem debet, id est in ipsum Deum. Licet enim multi et diversi fines esse possint in dilectione, vel in aliquo, ut in domo propter pauperes facienda, pauperes sunt in causa, tamen finis, id est finalis causa et suprema, scilicet Deus, unus est. Unde quamvis diligam aliquem propter se, illum in finem dilectionis constituere non debeo, sed ipsum Deum, et tunc ad primum amor ad eum refertur finem, ad quem debet.³⁹ Non ergo hic negatur hominem plures habere posse fines intermedios. Hoc unum exigitur, ut omnes isti fines ad Deum propter se dilectum dirigantur.

Epitome etiam multum versatur circa axioma s. Augustini: »Omnis virtus caritas.« Explicat illud exeundo a definitione virtutis proposita a Philosopho: »Virtus est habitus mentis optimus vel bene constitutae mentis.«⁴⁰ »Cum enim caritas facit fortem, fortitudo caritas est; cum facit humilem, humilitas caritas est; cum facit patientem, patientia caritas est; et sic de aliis.«⁴¹ Ideo alicui potentiae tunc tantum virtutis competit nomen, si sub ductu caritatis operatur. »Omnis enim virtus, ut diximus, vel caritas est, ut ea quae voluntas est, vel ex caritate, ut potentia talis, quae ex dilectione est. Non enim fortis vel sobrius vel iustus vel humilis vel talis dicitur, nisi quem caritas facit vel sobrium vel talem.«⁴² »Hoc dico, si huic sententiae assentire volumus, quod fortitudo et temperantia, et quae sub eis continentur, potentiae animae sint, et secundum hoc bene dicimus, quod multi sine virtute salvantur, quia multi sine perfecta caritate salvantur, quia tum quando moriuntur hanc voluntatem habeant, quod si optio eis daretur, morentur, non tamen habent illam voluntatem difficile mobilem, quia si viverent, mutaretur illa voluntas, et ideo non est virtus. Si autem volumus dicere, quod omnis virtus sit voluntas bona, possumus, quod omnis virtus est caritas: et ita caritas erit genus omnium virtutum.«⁴³ »Nota vero

³⁹ PL 178, 1747.

⁴⁰ C. 32. PL 178, 1749.

⁴¹ C. 32. PL 178, 1749. Cf. in eodem cap.: »Notandum vero est quod cum iustitia voluntas animi sit, fortitudinem et temperantiam, cum earum contrariae impotentiae sint, potentias esse necesse est. Intemperantia enim et debilitas, quae earum contrariae sunt, impotentiae videntur. Ex caritate igitur sunt haec fulcimenta, non caritas. Cum enim diceret Augustinus omnem virtutem esse caritatem, hoc intellexit, quod omnis esset caritas vel effectus caritatis: caritas, ut omnes illae, quae in voluntate consistunt; effectus, ut quaecumque sunt potentiae.« PL 178, 1751.

⁴² C. 33. PL 178, 1753.

⁴³ Continuatio loci supra in nota 41 allegati ex c. 32. PL 178, 1751.

huiusmodi potentias non illas naturales, quae actu non adsunt, vel certe si adsunt, facile mobiles sunt, sed potius quae secundum animi applicationem insunt, ut iste dicitur cursor, non quod illam potentiam naturaliter habeat, sed quia se ad hoc disposuit. Multi namque infidelium has naturales potentias habent, qui tamen virtutibus carent, quippe ad istas non ex dilectione applicantur.⁴⁴

His positis non mirum est Abaelardum et Epitomen caritatem et virtutem tam arcte conectere, ut ab una ad alteram concludant.

Rolandus Bandinelli, postea papa Alexander III., qui Abaelardi vestigia arcte premit, similiter quaestionem de necessitate caritatis ad operum bonitatem accurate disquirit. Ipse quoque, sicut Epitome⁴⁵ et Abaelardus,⁴⁶ definit caritatem ut amorem honestum.⁴⁷ Abaelardus et Epitome declarant proprietatem »honesti« tunc adhuc amori competere, cum in finem sibi debitum dirigitur,⁴⁸ dum Rolandus sensum huius expressionis tamquam in schola notum praesupponere videtur. Quaestionem ipsam de necessitate caritatis ad operum bonitatem sibi proponit in exemplo concreto, in exemplo scilicet amoris, »quo pater filios diligit et a filiis diligitur, utrum sit honestus«, si oritur ob solum motivum cognationis. Rationem pro responsione affirmativa affert necessitatem naturalem, qua talis amor habetur. In solutione pro parte contraria decedit: »Ad quod dicimus, quia filiorum qui diligunt patres et e converso, quidam diligunt propter Deum tantum, quidam vero carnali affectione. Qui vero diligunt eos propter Deum, naturali quidem amore diligunt eos, qui est honestus et caritas. Qui vero eos carnali diligunt affectione, non eos profecto naturali seu honesto diligunt amore, quare nec ille amor caritas est.«⁴⁹ Sicut ex contrapositione a Rolando statuta patet, necessitatem perpenetrationis omnium actuum per caritatem ex natura actus deducit et sic omnino sententiam Abaelardi refert.

Non adeo perspicuus alius locus est in ipso initio operis, ubi probare intendit sine caritate neminem salvari.⁵⁰ Hic pariter de caritate modo omnino generali loquitur et semper in tali contextu, ut mox de actu mox de habitu interpretanda esse videatur. Plura ad nostram rem spectantia inveniuntur in discussione quaestionis: »An qui habet unam virtutem habeat om-

⁴⁴ C. 33. PL 178, 1752 s. Quae sententia etiam apud Guilelmum Alvernum revertitur.

⁴⁵ C. 31. PL 178, 1745.

⁴⁶ Introductio ad Theologiam I, 1. PL 178, 981.

⁴⁷ H. Gietl, Die Sentenzen Rolands (Freiburg i. Br. 1891) 314.

⁴⁸ L. cit.

⁴⁹ Gietl 314.

⁵⁰ Gietl 3.

nes.⁵¹ Rolandum in quaestionibus theologiae speculativae tam parcum esse ex indole suae Summae (est enim opus iuridicum) declarandum est.

Sententia s. Bernardi eiusque scholae de necessitate alicuius caritatis ad operum bonitatem apparet, ut iam monuimus, tamquam corrolarium eius doctrinae de essentia caritatis, quae omnem amorem concupiscentiae excludit.⁵² Haec maxime influxus principiorum Abaelardianorum in s. Bernardi schola manifestatur. Videbimus tamen quosdam ex eius discipulis non satis determinate loqui, idēo certe, quia non sat clare distinguere noverant inter considerationem physicam et extaticam amoris.

Ipse Bernardus nondum tam rigide affirmat caritatem de natura boni operis esse, cum considerationem extaticam amoris quasi exclusive non nisi in scriptis mysticis proferat. Attamen et ipse iam dicit: »Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligere prius, ut in Deo diligere possit et proximus.«⁵³

Guilelmus abbas Sancti Theodorici verba s. Augustini sibi propria facit: »Minus enim te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat,«⁵⁴ cum ad ea alludens in cap. 7. Libri de natura et dignitate amoris scribit: »Non enim dignatur Deus amari cum aliqua alia re, quae propter ipsum non amatur.«⁵⁵ Et clarius: »... ab amore divino cetera dicuntur amari quae bene amantur; cum luce clarius constet nil debere amari nisi propter Deum; nec amari rem, quae propter aliud quid amatur, sed id potius, propter quod amatur.«⁵⁶ Est enim secundum Guilelmum amor »vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum.«⁵⁷ Cuilibet enim creaturae corporali sive spirituali convenit locus sibi debitus et pondus naturale, quo ad eum movetur. Spiritus tendit in beatitudinem.⁵⁸ Si voluntas adiuvante gratia incipit inhaerere Spiritui Sancto, qui est amor et voluntas Patris et Filii, et ex omnibus viribus ea velle, quae Deus vult,

⁵¹ Gietl 255—257.

⁵² Quamvis s. Bernardus, abbas Claraevallensis, omnino se exhibeat asseclam considerationis physicae amoris (Rousselot 51), tamen in scriptis posterioribus stat pro consideratione extatica, quod iam ex prioribus libris divinari licet. »Il substitue comme fondement de notre amour pour Dieu à l'idée de création l'idée de donation libre entre deux termes préexistants, que n'unissait aucun lien de nature.« P. Rousselot 54.

⁵³ Liber de diligendo Deo c. 8, n. 25. PL 182, 988 s.

⁵⁴ Confessionum X, 29. PL 32, 796.

⁵⁵ Liber de natura et dignitate amoris c. 7, n. 20. PL 184, 392.

⁵⁶ L. cit.

⁵⁷ Op. cit. c. 1, n. 1. PL 184, 379.

⁵⁸ L. cit. PL 184, 379 s.

iam hoc actu voluntas fit »amor«. »Nihil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas.«⁵⁹ Omnes alii affectus caritati debent subordinari.⁶⁰

Guilelmus non videtur agnoscere medium quid inter actionem bonam et malam. »Per se enim voluntas simplex est affectus sic animae rationali inditus, ut sit capax tam boni quam mali: bono replendus, cum adiuvatur a gratia; malo, cum sibi dimissus deficit in semetipso. Ne enim a creatore aliquid animae deesset humanae, libera in utramvis partem data est ei voluntas; quae cum adiuvanti concordat gratiae, virtutis accipit profectum et nomen et amor efficitur; cum sibi dimissa se ipsa secundum se frui vult, sui in se ipsa patitur defectum; et quot habet vitia, tot vitiorum sortitur nomina, cupiditatis, avaritiae, luxuriae et alia huiusmodi.«⁶¹

Sub influxu s. Bernardi etiam tractatus De statu virtutum ortus esse videtur, qui et in codice manuscripto, ex quo typis evulgatus est, ipsi attribuitur.⁶² In tertia parte »De timore et caritate« auctor de definitione caritatis loquitur: »Caritas est motus animi ad diligendum Deum propter Deum et se et proximum propter Deum.«⁶³ Quam definitionem sic explicat: »Et notandum, quod, quando dicitur »caritas est motus animi«, motus corporis removetur, qui quamvis aliquando sit opus caritatis, tamen non est caritas. Et quia movetur animus ad iudicandum et ad consimilia, additur »ad diligendum«; sed quia movetur animus ad diligendum saeculum, additur »Deum«. Et ne aliquis exspectet aliud praemium a Domino quam ipsum Deum, recte subiungitur »propter Deum«; et item quia nullus debet seipsum diligere propter seipsum, nec proximum propter proximum, sed propter Deum, convenienter subditur »et se et proximum propter Deum«. Et attende, quam recte determinatum sit »propter Deum«. Homo nec per se est, nec per se bonus est; sed a Deo est, a Deo bonus est: similiter dico de angelo et de quacunque creatura. Deus enim per se est et per se bonus est. In eo autem qui per se est et per se bonus est, finis nostrae beatitudinis constituitur: ergo in solo Deo. Quod si homo diligeret seipsum propter seipsum, vel proximum propter proximum, iam non in Deo, sed in creatura finem suae beatitudinis constitueret, quod nefas esset; unde, procul dubio in miseriam laboretur homo, cum sibi ipsi non posset esse beatitudo nec aliquid praeter Deum. Debet ergo unusquisque se ipsum diligere, nec propter se, sed propter Deum.«⁶⁴

⁵⁹ Op. cit. c. 2, n. 4. PL 184, 383.

⁶⁰ Op. cit. c. 7. PL 184, 392.

⁶¹ Op. cit. c. 2, n. 4. PL 184, 383.

⁶² PL 184, 791—812.

⁶³ Pars 3. n. 34. PL 184, 809.

⁶⁴ L. cit.

Guerricus, alius s. **Bernardi** discipulus eodem modo inniti videtur principiis **Abaelardianis** suam proferendo sententiam de necessitate caritatis, quam tamen non sufficiente cum claritate exponit: »Distiguenda etiam erat hoc nomine dilectio sanctorum ab amore hominum sive turpi, qui nec nominandus est inter fideles, sive naturali, quo amantur parentes, sive saeculari, quo se invicem amant propter saeculi necessitates vel cupiditates. Procul ergo, procul; imo nusquam prorsus sub oculis Dei amor turpitudinis; seorsum autem interim cedat amor necessitudinis, solusque regnet amor internae pulchritudinis, quo solum Deum vel propter Deum amant vere pulchri.«⁶⁵ Notetur tamen verba allegata nihil proprie continere contra honestatem amoris necessitudinis.

Ad considerationem extaticam amoris referenda sunt forte etiam sequentia verba »**Libri de modo bene vivendi**«: »Debemus Deum diligere ex toto corde, id est ex toto intellectu et ex tota anima et ex tota voluntate et ex tota mente et ex tota memoria: ut omnem intellectum et omnes cogitationes nostras et omnem vitam nostram ad eum dirigamus, a quo omnia bona habemus; ut nulla pars vitae nostrae otiosa relinquatur, sed quidquid in animam venerit, illuc dirigatur, ubi impetus dilectionis currit. Igitur, soror carissima, dignissimum est et valde nobis necessarium, ut Deum in omnibus et super omnia diligamus, qui est summum bonum.«⁶⁶ Notandum tamen est sermonem hic potius esse de ordine supernaturali. Tunc homo perfectus est, quando est caritate plenus. »Sine amore caritatis, quamvis quisque recte credat, ad beatitudinem pervenire non potest. Tanta est enim virtus caritatis, quae si desit, frustra habentur ceterae virtutes; si adsit, recte habentur omnia. Qui Deum non diligit, nec se ipsum diligit.«⁶⁷

Hugo de Sancto Victore, quamvis quod essentiam caritatis attinet considerationi physicae faveat, tamen similia de necessaria conexione inter caritatem et bonitatem moralem operum docere videtur ac **Abaelardiani**. Amorem naturalem in duas dividit partes: »Sicut igitur amor, cum sit motus mentis naturaliter unus secundum diversas qualitates diversa nomina sortitur, et dicitur aliquando cupiditas, quando scilicet ad mundum est, quando vero ad Deum est, caritas.«⁶⁸ His correspondent, quae inveniuntur in Institutionibus in decalogum: »Unus fons dilectionis intus saliens duos rivos effundit. Alter est amor mundi, cupiditas, alter est amor Dei, caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons

⁶⁵ In nativ. B. Mariae sermo 2, n. 5. PL 185, 206.

⁶⁶ C. 4, n. 12. PL 184, 1206 s.

⁶⁷ C. 4, n. 14. PL 184, 1208.

⁶⁸ De sacramentis l. II, p. 13, c. 4. — PL 176, 527.

amoris erumpit, et cum per appetitum ad exteriora ducitur, cupiditas dicitur; cum vero desiderium suum ad interiora dirigit, caritas nominatur. Ergo duo sunt rivi, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et caritas. Et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas. Ex eo igitur totum est, quod bonum est, et totum quod malum ex eo est. Quidquid ergo illud est, magnum est, quod in nobis est, et ex eo totum est, quod inest nobis; ex hoc autem amor est.⁶⁹ Et iterum: »Nos igitur investigamus et quaerimus, ut sciamus... quid illud in nobis sit, quod desideria nostra sic multifariam dividit et cor nostrum in diversa deducit. Invenimus autem hoc aliud non esse praeter amorem, qui cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem divisus, cum se inordinate movet, id est ad ea quae non debet, cupiditas dicitur, cum vero ordinatus est, caritas appellatur.«⁷⁰

Auctor consequenter exigit: »Ordinate ergo caritatem.«⁷¹ »Est enim amor (sicut dictum est) directio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid: desiderium in appetendo et in perfructuendo gaudium; per desiderium currens et requiescens per gaudium; currens ad illud, requiescens in illo.« »... gaudium uniforme est, quia semper in uno est, nec vicissitudine variari potest. Desiderium autem mutabilitatem suscipit, et idcirco non se continet in uno, sed varias species repraesentat. Omnis namque cursus aut de illo est, aut cum illo, aut in illo, ad quod est.« »Amor namque per desiderium et de Deo et cum Deo et in Deum ordinate currere potest. De Deo currit, quando de ipso accipit, unde eum diligit. Cum Deo currit, quando eius voluntati in nullo contradicit. In Deum currit, quando in ipso requiescere appetit. Haec sunt tria, quae ad Deum pertinent. Duo sunt proximi. Potest enim desiderium de proximo currere, sed in proximum non potest. De proximo, ut de eius salute et profectu gaudeat. Cum proximo, ut eum in via Dei et comitem itineris et socium perventionis habere concupiscat. Sed in proximum non potest, ut in homine spem et fiduciam suam constituat. Unum est mundi, de ipso currere: non cum ipso aut in ipsum. De mundo desiderium currit, quando inspecto foris Dei opere per admirationem et laudem, ardentius intus ad ipsum se convertit. Cum mundo curreret, si se pro mutabilitate temporalium sive deiiciendo in adversis, sive elevando in prosperis, huic saeculo se conformaret. In mundum curreret, si in eius delectationibus semper requiescere vellet.«⁷²

Hisce omnino conformia sunt, quae leguntur in Commentario in cap. 13 epist. ad Rom.: »Non est concedendum, quod

⁶⁹ C. 4. PL 176, 15.

⁷⁰ L. cit.

⁷¹ C. 4. PL 176, 16.

⁷² L. cit.

aliquis diligat proximum, nisi diligat eum propter Deum; aliter enim diligere non est diligere, sed potius odisse; quia qui diligit iniquitatem, odit animam suam (Ps. 10.); et sic nec alium diligit, qui se odit.⁷³

Sic loquitur Hugo, ubi de caritate aliqua generaliter — utrum sit naturalis an supernaturalis, de hoc non curat — sermonem instituit. Aliis utique utitur verbis, si considerat statum supernaturalem.

Duplex series propositionum etiam in *Miscellaneous*, falso Hugoni de Sancto Victore adscriptis invenitur. Ex una enim parte ibi legitur: »Sicut virtutes reliquae bonum naturae sunt, ita caritas bonum est virtutum omnium.« Ex alia parte: »... quia omnis et solus effectus bonus est, cuius causa bona est; bene profectu diligit, qui diligit propter Deum; nihil enim praeter Deum bene diligitur.«⁷⁴ Illud autem »non bene diligitur« pro peccato veniali sumendum esse patet ex Lib. I: »Sunt alii, qui amant aliud praeter Deum (in oppositione ad illos, qui amant solum Deum), tamen nihil contra Deum neque aliquid plus quam Deum. In his fundamentum quidem manet, quia amor Dei non destruitur, sed tamen ex effectu eorum, quae pariter amantur, quia quaedam corruptio contrahitur, ligna et fenum et stipula supraedificantur. In ligno peccatum illiciti operis, in feno sine opere peccatum pravae, in stipula illicitae culpa delectationis.«

Videmus ergo auctores non spernendos ex initio speculationis scholasticae, imo ipsos duces principalium scholarum ad bonitatem operum omnino requirere, ut Deus ingrediatur tamquam obiectum formale eorum. Quae sententia, cum saltem quoad maximam partem fundaretur in principiis philosophicis de essentia caritatis, influxu principiorum ipsorum cessante magis magisque disparuit. Manifestum tamen erit effata auctorum allegatorum apud scholasticos subsequentis aetatis recurrere; attamen translata sunt ad ordinem pure supernaturalem. (Porro tractabitur.)

⁷³ Quaest. 304. PL 175, 506. — Denifle et Hauréau negant Hugonem esse auctorem huius commentarii.

⁷⁴ Lib. I, tit. 19. PL 177, 488. — Lib. V, tit. 38. PL 177, 766.

Dr. P. Angelik Tominec O. F. M. — Ljubljana:

Vera in znanost po nauku Janeza Duns Skota.

(De fide et scientia ad mentem Joannis Duns Scoti.)

Summarium. — F. Veber in suis libris philosophicis nuper editis Scotum iterum accusat, quod dissolvat vinculum harmonicum inter rationem et fidem, immo quod doceat unam eandemque propositionem posse esse veram philosopho, sed falsam theologo et vice versa. — 1. Ex toto ordine, qui secundum Scotum inter naturale est et supernaturale, liquet reiciendam esse affirmationem Scotum negare concordiam inter fidem et scientiam. — 2. Doctrina Scoti, qua plures theses theologicas esse scientificè indemonstrabiles declarat exponitur distinctione a Scoto prolata inter demonstrationem stringentem et moralem. — 3. Falsa est assertio secundum Scotum fidem et scientiam sibi posse contradicere, vel propositionem aliquam posse esse veram secundum philosophiam, sed erroneam secundum theologiam et vice versa. — 4. Non recte Scotus dicitur Kant saeculi XIII. eo sensu, ac si ipse esset propugnator Scepticismi nimis excessivi tum quoad res philosophicas tum quoad quaestiones theologicas.

Med obtožbami, ki se dvigajo zadnji čas tudi med Slovenci proti nauku Janeza Duns Skota, je gotovo ena najtežjih in najdalekosežnejših, da on ruši vez in harmonijo med modroslovjem in bogoslovjem, z drugimi besedami, med vero in znanostjo. Tako n. pr. trdi prof. Veber v svojem Uvodu v filozofijo: »V tem smislu je n. pr. že skolastik Duns Scotus... v svojih »Reportata Parisiensia« učil, da je kak stavek lahko filozofično resničen in teološko napačen.«¹ V recenziji Vebrovega dela je prof. A. Ušeničnik poudaril, da pisatelj po krivici navaja za ta nauk Skota.² Nato pa prof. Veber v svojem Sistemu filozofije še enkrat konstatira, »da se že pri D. Skotu in nuce, deloma pa celo izrecno pričinja nauk o »dvojni resnici«: D. Skot začenja prvi poudarjati v večji meri nasprotje nego skladnost med vero in znanostjo, D. Skot pobija »dokaze« prejšnjih skolastikov in smatra izrecno za nedokazane in znanstvenim potom nedokazljive n. pr. sledeče dogme: Bog živi, je razumen, duša je ustvarjena, neumrjoča, Bog še sedaj eksistira, je potreben za vzdrževanje sveta, povsod navzoč itd. D. Skot stoji po mnenju najresnejših historikov filozofije (Baumgartner, Deussen, Vorländer, Windelband, Willmann i. dr.) s Tomažem Akvinskim v podobnem razmerju kakor Kant z Leibnizom, pri njem se najde že stavek, da je lahko nekaj za filozofa resnično, kar je za teologa napačno.³ Zmotne so te trditve in imajo svoj temelj edinole v nepoznanju Skota in najnovejše tozadevne literature.

¹ Uvod v filozofijo, Ljubljana 1921, str. 28. Isto trdi imenovani pisatelj v »Jutranjih novostih«, št. 127 z dne 1. julija 1923.

² Bogoslovni Vestnik I (1921) 327.

³ Sistem filozofije I., Ljubljana 1921, str. 372.

1. Napačna je predvsem trditev prof. Vebra, da začenja Duns Skot prvi poudarjati v večji meri nasprotje nego skladnost med vero in znanostjo. Razvidno je to iz razmerja, ki vlada po nauku Duns Skota med naravnim in nadnaravnim redom, ki je isto kakor med znanostjo in vero. Med obema ni predvsem nobenega notranjega nasprotja. Poleg popolnosti namreč, katero človek lahko naravnim potom doseže, je še druga vzvišenejša, za dosego katere pa človek nima druge zmožnosti kakor le trpno pokornostno zmožnost (*potentia oboedientialis*). Ta pa nikakor človeka ne ponižuje, marveč ga povzdigne.⁴ Izrecno piše D. Skot: »Nič nadnaravnega ne more biti v formalnem nasprotstvu s čim naravnim.«⁵

Naravno tvori podlago nadnaravnega. Četudi nadnaravno ne spada k bistvu in celotnosti naravnega reda, ker more isti svoj cilj in naravno popolnost sam na sebi doseči tudi brez nadnaravnega, vendar se v slučaju, da je naravni red povzdignjen v nadnaravnega in obogaten s kako višjo popolnostjo, ta popolnost lahko imenuje naravna, ker je naravni red ali naravna možnost popolnjena povsem naravno,⁶ četudi istega ne more doseči sama po sebi.

Človek ima sam po sebi nagnenje do nadnaravnega in s tem, da doseže svoj nadnaravni cilj, doseže obenem tudi svoj naravni cilj. Bog je po nauku Duns Skota naravni cilj človeka, četudi ga bomo dosegli nadnaravnim in ne naravnim potom.⁷ Pravtako tudi nadnaravni red, ko je enkrat razodet, nikakor ni nedosegljiv naravnemu spoznanju. Četudi namreč nadnaravno ne more dobiti svoje biti od drugod, kakor od nadnaravnega vzroka, vendar je dostopno naravnemu spoznanju. Naj si namreč kaka stvar še na tako nadnaravni način dobi svojo bit, postane, kakor hitro je isto dobila, naravno bitje in dostopno naravnemu spoznanju. Iz tega namreč, da kaka stvar ne more početi bivati, kakor le nadnaravnim potom, še ne sledi, da jo je tudi spoznati možno samo na nadnaraven način.⁸

⁴ »Nec per hoc vilifico naturam superiorem, sed dignifico; quia quantum tu, Physice, das potentiae superiori (namreč razumu in volji), tantum ego, quia omnem perfectionem quam tu ponis, quod possit acquirere ex naturalibus, hanc et pono ego; et ultra pono, quod potest recipere perfectionem ultra omnem illam, quam potest ex naturalibus habere; ideo tu magis illam vilificas.« Rep. prol. q. 3, a. 3, n. 7. (Ed. Lugduni, L. Durand, 1639.)

⁵ »Nullum supernaturale est formaliter oppositum alicui naturali.« IV. Rep. d. 16, q. 2, n. 27.

⁶ IV. Rep. d. 12, q. 1, n. 5.

⁷ »Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter.« Oxon. prol. q. 1, n. 12.

⁸ »Licet autem non possit accipere esse, nisi a causa supernaturali, tamen est cognoscibile naturaliter, quia quantumcumque aliquid supernaturaliter ponatur in esse, postquam tamen positum est in esse, est quoddam ens naturale et proportionatum potentiae naturaliter cognoscenti vel cognitivae.« IV. Oxon. d. 10, q. 8, n. 11. Prim. tudi IV. Rep. d. 10, q. 9, n. 8: »Igitur non obstante quod aliquid supernaturale existat, potest tamen eius existentia naturaliter cognosci ab intellectu creato.«

Razodete verske resnice, podane v sv. pismu, more celo nevernik nekoliko razumeti ali vsaj pojmiti pomen izrazov, ker jim drugače ne bi mogel nasprotovati.⁹ Versko spoznanje nam ne nudi namreč po nauku Skotovem navadnega pojma o Bogu, ampak nas le nagiba, da pritrdimo nekaterim nepojmljivim naukom, ki niso razvidni naravnost iz že doumljenih pojmov, in potemtakem po veri ne dosežemo kakega pojmovanja, ki bi presevalo navadni pojem metafizika.¹⁰

Ker je razmerje med naravnim in nadnaravnim redom isto kakor med naravnim in nadnaravnim spoznanjem, ali krajše med vero in znanostjo, je že iz dosedaj navedenih tekstov razvidno, da Skot nikakor ne ruši harmonije med vero in znanostjo, ampak isto morda še v večji meri poudarja kakor njegovi sodobniki.

2. Navidezno nasprotje med vero in znanostjo, ki ga semtertje opazimo v Skotovih spisih in ki je mnoge zapeljalo, da so trdili o Skotu, da v večji meri poudarja nasprotje nego skladnost med vero in znanostjo, pa temelji v tem, da Skot stavi veliko ožje meje znanosti kot taki, kakor smo jih navajeni najti pri njegovih sodobnikih ali pa slišati dandanes. Na vprašanje je-li bogoslovje samo na sebi znanost, odgovarja Skot z Aristotelom, da se za znanost kot tako zahtevajo štirje pogoji: a) da je spoznanje gotovo, to je brez prevare in dvomljivosti, b) da gre za nujen spoznavni predmet, c) da je znanost povzročena po vzroku, ki je razumu razviden, d) da je pot do spoznanega predmeta silogistična.¹¹ Nedvomno v bogoslovni znanosti ne najdemo vseh pogojev, ker se isti uresničujejo le v matematiki in metafiziki. Kajti bogoslovje ne more vseh svojih tez dokazati kot jasno razvidne, ker bi s tem vera prenehala in bi ostala samo znanost. Ravno tako jih ne more predočiti razumu z vzroki, ki bi bili za razum razvidni. Tudi ne obravnava samo vprašanj, ki so sama na sebi potrebna in nujna, kakor o enem in troedinem Bogu, ampak tudi o predmetih, ki so odvisni od proste božje volje, kakor o stvarjenju odrešenju itd.

Toda kljub temu je bogoslovje prava znanost, ne sicer strogo v tem smislu, kakor je bilo ravnokar omenjeno, ampak

⁹ I. Rep. d. 27, q. 6, n. 8.

¹⁰ »Cognitio enim fidei non tribuit conceptum simplicem de Deo, sed tantummodo inclinatur ad assentiendum quibusdam incomplexis, quae non habent evidentiam ex terminis simplicibus apprehensis, et per consequens per fidem non habetur conceptio simplex transcendens omnem conceptum simplicem apud Metaphysicum.« Quodl. q. 7, n. 11.

¹¹ »Ad primum dico, quod quatuor includit scientia stricte sumpta, scilicet, quod sit cognitio certa, hoc est, absque deceptione et dubitatione, de cognito necessario, causata a causa evidente intellectui, applicata ad cognitum per discursum syllogisticum. Haec apparent ex definitione Scire primo Posteriorum.« Oxon. prol. q. 4, 5 lat. n. 26. Prim. Rep. prol. q. 1, a. 1. P. Raymond, Duns Scot (Vacant - Manganot, Dictionnaire de Théologie catholique, Paris t. IV, p. II, col. 1872 nsl.

v kolikor se loči od mnenja in sumnje. Bogoslovna znanost je, kakor pravi Skot, trajna spretnost in razpoloženje, po katerem določno govorimo resnico.¹² Kajti ta znanost obravnava stvari, po katerih se vera rodi, brani in krepi.¹³ Bogoslovje torej po nauku D. Skota ni znanost v strogem pomenu besede, kakor sta to n. pr. matematika in metafizika, pač pa je znanost, v kolikor se razlikuje od mnenja in sumnje, kar za pojem znanosti popolnoma zadostuje. Vsak teolog, pravi D. Skot, priznava, da lahko naravnim potom z umskimi razlogi dokaže, da njegova vera ni nemogoča in da ni nemogoče to, kar verujemo, samo da zna rešiti nasprotno ugovore, ki vero napadajo, to pa, kar ni nemogoče, je možno, torej lahko teolog z umskimi razlogi utrdi in dokaže, da so vse verske resnice možne, kakor n. pr. troedinost v Bogu.¹⁴ To mora za teologa zadostovati, ker če bi hotel več, bi sploh prenehal vsak razloček med vero in znanostjo; ostala bi le pomanjkljiva znanost.

S tega stališča je razumljivo, v kakem smislu smatra Skot razne verske resnice, kakor jih našteva prof. Veber, za nedokazljive. V resnici namreč označuje D. Skot v svojem spisu »De primo principio« božjo vsemogočnost, neizmernost, vsepričujočnost, resničnost, pravičnost, usmiljenost ter božjo previdnost kot predmete vere, ki se ne opirajo na naš slepi in omahljivi razum, ampak na sigurno božje razodetje.¹⁵ In v spisu *Theoremata XIV—XVI*, ki pravzaprav tvorijo posebno razpravo *De creditis*, našteva Skot dolgo vrsto tez, katere je pravtako nemogoče dokazati z umstvenimi razlogi. »Ni mogoče dokazati, da je Bog živ. Ni mogoče dokazati, da je Bog moder ali razumen. Ni mogoče dokazati, da ima Bog voljo.

¹² »Dico quod secundum illam rationem scientiae positam in 1. Posteriorum, quae requirit necessitatem objecti, non potest de eis esse scientia... tamen secundum quod accipit Philosophus scientiam 6. Ethic., ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest esse scientia, quia est habitus, quo determinate verum dicimus.« Oxon. prol. q. 4, 5. lat., n. 28.

¹³ »Ista scientia est de illis, quibus fides gignitur, defenditur et roboratur.« Oxon. prol. q. 2. lat., n. 8.

¹⁴ »Quilibet Theologus fatetur, quod potest ostendere naturaliter, fidem suam non esse impossibilem nec illa esse impossibilia, quae credimus, dum potest solvere rationes in contrarium, fidem impugnantes; sed quod non est impossibile, est possibile; ergo Theologus potest ostendere per rationem naturalem et probare, omnia credibilia esse possible, ut Deum esse trinum.« Collat. 10, n. 4.

¹⁵ »Praeter praedicta de te, a Philosophis probata, saepe Catholicis te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, verum, iustum et misericordem; cunctis creaturis, et specialiter intelligibilibus providentem, quae ad tractatum alium proximum differunt. In hoc quippe tractatu tentavi, quomodo Physica, de te dicta, ratione naturali aliquantulum concluderentur. In sequenti, scilicet in Theorematis ponentur credibilia, quibus, vel ad quorum assensum, ratio captivatur; quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti, et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur.« De primo principio c. IV, n. 37.

Ni mogoče dokazati, da ima Bog kako notranjo delavnost.¹⁶ Potem zopet: »Ni mogoče dokazati, da je človeška duša neumrjoča.«¹⁷ Kakor neumrjočnosti, tako seve tudi postanka duše potom stvarjenja ni mogoče dokazati.¹⁸ Z naravnim razumom se nadalje ne dá dokazati, da je prvi tvorni vzrok en sam, ali da Bog še sedaj biva.¹⁹ Ne dá se dokazati, da je Bog potreben za ohranjenje ustvarjene narave v biti,²⁰ ali da Bog sodeluje pri delovanju vseh stvari.²¹ Ne dá se dalje dokazati, da je Bog s svojim bistvom povsod pričujoč²² ali da je nesprenemljiv ali nepremakljiv²³ ali da je brez velikosti, brez pritlik, brez bistvenih delov,²⁴ da je notranje (intenzivno) neskončen²⁵ ali da si končno brez protislovja ni možno misliti nič boljšega od njega.²⁶

Na razne načine so skušali razlagati komentatorji Duns Skotove teorije. Tako so nekateri mislili, da Skot tu ne pripoveduje svojega mnenja, ampak navaja le nazore nekaterih svojih sodobnikov, o katerih pa ni maral izreči svoje sodbe. Zopet drugi so trdili, da je Skot pač bil teh nazorov v svoji mladosti, ki jih je v zrelejši dobi spremenil in opustil,²⁷ kakor to dokazuje dejstvo, da marsikaj v svojih drugih poznejših spisih dokazuje z umstvenimi razlogi, o čemer tu trdi, da je nedokazljivo. Po mojem mnenju je nespametno, iskati težav ondi, kjer jih ni. Kdor enkrat pozna Skotove nazore o značnosti strogo kot taki in ve, kakšne zahteve stavi Skot za resnično razviden (evidenten) dokaz, temu je jasno, da je Skot le dosledno tem nazorom povedal svoje mnenje tudi o verskih resnicah. Kdorkoli gre z merilom matematične in absolutno nujne razvidnosti (evidence) na imenovane nauke, mora priti do istih rezultatov kakor D. Skot. To mnenje prevladuje pri starih²⁸ in modernih²⁹ poznavateljih D. Skota.

¹⁶ »Non potest probari Deum esse vivum... Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem... Non potest probari, Deum esse volentem... Non potest probari Deum habere aliquam operationem momentem in se.« Theorema XIV. n. 1—4. V novejšem času tega spisa Theoremata sploh ne pripisujejo več Duns Skotu, ampak Mavriciju Portschemu. Prim. P. Hieronymus Spettmann O. F. M., Neuere Forschungen zur Franziskanerschule. (Franziskanische Studien X, 1923, p. 99); P. Deodat Marie de Basly O. F. M., Les »Theoremata« de Scot. (Archivum Franciscanum historicum XI, 1918 (p. 1—31).

¹⁷ »Non potest probari animam rationalem esse immortalem.« Ib. n. 18.

¹⁸ II Oxon. d. 17, q. 1, n. 3.

¹⁹ Theor. XV, n. 3.

²⁰ Theor. XVI, n. 5.

²¹ Ib. n. 6. — ²² Ib. n. 7.

²³ Ib. n. 13. — ²⁴ Ib. n. 14, 15, 16.

²⁵ Ib. n. 17.

²⁶ Ib. n. 18.

²⁷ Cfr. Scholia in Theoremata XIV—XVI.

²⁸ Devet jih našteva Scholium I ad Theorema XIV.

²⁹ P. Parthenius Minges O. F. M., Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus. (Forschungen

Da je ta razlaga pravilna, dokazuje izjava Skota samega, ki pravi ob sklepu svojega petnajstega teorema doslovno: »Et accipiatur proba ratiōne naturali necessaria,« kakor sta v resnici obe deli »De primo principio« in »Theoremata« izdelani po matematično deduktivni metodi. Istinitost našega naziranja potrjuje dalje dejstvo, da Skot iste teze, ki jih v svojih delih »De primo principio« in »Theoremata« označuje kot nedokazljive, dokazuje v drugih svojih spisih z umstvenimi razlogi in jih izrecno opisuje kot take, ki jih je možno naravnim potom spoznati.³⁰ Vsak, kdor vsaj površno pogleda način Skotovega dokazovanja pri posameznih verskih resnicah, lahko spozna, da ne rabi za dokaze samo sv. pisma in svetih očetov, ampak tudi, če količkaj možno, umstvene razloge. Kjer, kakor n. pr. pri verskih skrivnostih, ni možno navesti golih umskih razlogov, rabi vsaj takozvana *argumenta convenientiae et persuasionis*. Na več kot enem mestu beremo sledečo in podobne formule: »Hoc probatum est et auctoritate et ratione.«³¹ Izrečno Skot zavrača mnenje nekaterih, kakor da bi se edinost božja ne dala dokazati naravnim potom, ampak le verovati, ter zatrjuje, da se ta resnica dá dokazati tudi z razumom.³² Ravnotako Skot celo želi, naj se dogme kolikor možno naravno razlagajo, in naj se izločijo iz njih vsi nepotrebni nadnaravni momenti. »Etiam in creditis non sunt plura ponenda sine necessitate nec plura miracula quam oportet.«³³ Kako daleč je bil Skot oddaljen od kakršnekoli omejitve razuma ali prevelikega povzdigovanja gole avtoritete, je razvidno iz dejstva, da ponovno očita poganskim modrijanom, da bi lahko dokazali marsikatere resnice, ki jih taje, in da bi istotako lahko dokazali vsaj možnost mnogih stvari, ki jih mi verujemo, oni pa taje.³⁴

zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte B. VII, H. 4, 5.) Paderborn 1908, p. 139; Friedrich Ueberweg — Matthias Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit¹⁰, Berlin 1915, p. 578.

³⁰ Prim. Minges, *Theologie und Philosophie nach Duns Scotus* p. 140—203.

³¹ IV. Oxon. d. 43, q. 1, n. 10. Ravno tako n. pr. Quodl. q. 3, n. 14: »Hoc declaratur auctoritate et ratione.« Ali ko govori o svobodni volji človeka, pravi, da se ista potrjuje »non tantum ex fide, sed etiam per rationem naturalem.« IV Oxon. d. 43, q. 2, n. 12.

³² »Sed dicunt aliqui, quod haec conclusio non est demonstrabilis, sed tantum accepta per fidem... Videtur tamen, quod ista veritas possit ratione naturali ostendi.« I Oxon. d. 2, q. 3, n. 2.

³³ IV Oxon. d. 11, q. 3, n. 14.

³⁴ »Multa enim non posuerunt Philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem; et multa ponunt quae non possunt demonstrari... II Rep. d. 1, q. 3, n. 11. In drugje: »Facile esset probare ipsis Philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negant, et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum, quae credimus, quae ipsi negant.« I Oxon. d. 42, n. 3.

Iz vsega tega je pač razvidno, da D. Skot nikakor ne ruši harmonije med vero in znanostjo, ampak le radikalneje izpe-ljuje misel, ki jo najdemo že pri sv. Tomažu Akvinskem, ki pravi: »Zelo se je treba varovati, da kdo v prilog verskim resnicam ne prinaša (manjvrednih) dokazov, in sicer iz dveh vzrokov. Prvič zato, ker s tem škoduje vzvišenosti vere, ki presega ves človeški razum, po besedah sv. pisma: Premnoge stvari so ti bile razodete, ki presegajo človeški razum (Sir. 3, 25), reči pa, ki se dajo dokazati, so podvržene človeškemu umu. Drugič pa zato, ker so navadno taki dokazi manj vredni in tako dajejo nevernim priliko, da se nam posmehujejo, češ, kakor da zaradi takih dokazov verujemo.«³⁵ Skot se nad Tomažem jezi ter pravi: »Če so dokazi za verske resnice, ni nevarno jih navajati ne zaradi vernih in ne zaradi nevernih. Ne, kar se tiče vernih, ker katoliški učenjaki, ki so preiskovali verske resnice z umskimi razlogi in ki so skušali razumeti to, kar so verovali, nikakor niso s tem namerjali uničiti zasluženja vere. Da, Avguštin in Anzelm sta bila prepričana, da opravljata zaslužno delo, ko sta skušala razumeti, kar sta verovala po izreku (Iz. 7, 9 po drugem prevodu): »Če ne boste verovali, ne boste razumeli.« Z vero v srcu sta namreč preiskovala, da bi potom umskih razlogov razumela, kar sta verovala... Brez nevarnosti je tudi za neverne, če je možno imeti pravih dokazov. In če ni takih dokazov za verske resnice, so koristni vsaj dokazi, ki kažejo njihovo možnost, da se ne upirajo verskim resnicam, kot bi bile nekaj nemogočega. Nevarno bi bilo seveda za neverne, prinašati sofizme mesto dokazov, ker bi se vera na tak način izpostavljala zasmehovanju. Bolje je namreč priznati, da kake stvari ne vemo, kakor pa zaradi sofizmov domišljevat si, da jih vemo.«³⁶ To posebnost torej ima Skot pred drugimi skolastiki, da razločuje med meta-

³⁵ Quodl. 3, q. 14, a. 31; prim. S. theol. I q. 46, a. 2; q. 32, a. 1.

³⁶ »Si sint rationes aliquae necessariae pro creditis, non est periculum eas adducere nec propter fideles nec propter infideles: Non quantum ad fideles; non enim Doctores Catholici inquirentes veritatem creditorum per rationes, et nitentes intelligere illud quod crediderunt, per hoc intendebant destruere meritum fidei; imo Augustinus et Anselmus crediderunt meritorie laborare, ut intelligerent quod crediderunt secundum illud Isaiae 7 secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis, Credentes enim inquirebant, ut intelligerent ea, quae crediderunt per rationes... Nec periculosum est quantum ad infideles, si rationes necessariae possunt haberi. Et si non possunt haberi rationes necessariae ad probandum esse factum, scilicet articulum fidei, si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset eas adducere contra infidelem, quia per hoc aliquantulum persuaderetur, ne resisteret talibus creditis sicut impossibilibus. Adducere tamen sophismata pro demonstrationibus periculosum esset contra infideles, quia ex hoc exponeretur fides derisioni... Melius est enim ignorantem se scire ignorare quam propter sophismata opinari se scire.« II Oxon. d. 1, q. 3, n. 10. Prim. II Rep. d. 1, q. 4, n. 18.

fizičnimi, strogo stringentnimi dokazi, katerim edino pripisuje značaj stroge znanosti, in pa med takozvanimi moraličnimi dokazi, ki imajo sicer tudi dokazno moč, toda ne sami po sebi, ampak vsled avtoritete, razodetja. Zato, pravi Skot, vera ne more stati v isti vrsti s strogo znanostjo, ker njene premise niso same po sebi razvidne (evidentes) in potemtakem tudi zaključek ne more biti znanstven, sicer bi stala geometrija v isti vrsti z vero.³⁷

3. Ravnotako neosnovana je trditev prof. Vebra, da se pri Skotu in nuce deloma pa celo izrečno pričinja nauk o dvojni resnici. Tekst, na katerega se navadno sklicujejo avtorji, ki mu to očitajo — med njimi ga v svojem Uvodu citira tudi prof. Veber — se nahaja v četrti knjigi Reportata Parisiensia. Ondi razpravlja D. Skot o vprašanju, more li biti narava sama tvorni vzrok vstajenja, in med drugim odgovarja na trditev Aristotelovo: »Vsaki trpni možnosti odgovarja v naravi lastna tvorna možnost,« rekoč: »Drugače se daje na to odgovor po nazorih filozofov, drugače po nazorih teologov. Po naziranju filozofov bi ne bilo povsem resnično, da vsaki trpni naravni možnosti odgovarja kaka naravna tvorna možnost, ker popolna bitja v naravi težijo za tem, da bi imela večjo trpno popolnost, kakor bi jo zamogla imeti s tvorno naravno možnostjo. Toda s tem bi trpna možnost v naravi še nikakor ne bila zastonj, kajti čeprav bi prvotno, po naravnem agensu ne mogla dospeti do deja, bi pa vendar po istem bila zanj usposobljena. To slednje narave nikakor ne ponižuje, ampak jo celo poviša. Vendar bi po nazoru filozofov imenovana trditev bila resnična, če razumemo naravno tvorno možnost za tvorno možnost, ki deluje na naraven način, naj si bo že ustvarjena ali neustvarjena. Po njihovem (filozofov) mnenju namreč Bog enako naravno in z naravno nujnostjo deluje v svojem vzročnem delovanju, kakor agens, ki ima biti šele ustvarjen. Po mnenju teologov pa je stavek, ki trdi, da vsaki naravni trpni možnosti odgovarja naravna tvorna možnost, napačen, kajti narava je v višjih bitjih sposobna za večjo popolnost, kakor je ona, do katere se razteza moč naravne tvorne možnosti. Vendar ta trpna možnost ni zastonj, kajti enako lahko to trpno možnost usposobi za dej naravni, kakor prosti agens, kajti z ozirom na vnanje delovanje ima prosti agens še večjo uspešnost in moč kakor naravni, ker je neskončen, kar naravni agens ni. Imenovano tezo je treba torej tako razumeti, da vsaki trpni naravni možnosti odgovarja kaka

³⁷ »Dico igitur, quod cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei, et per consequens conclusio non est scientifica; alias tota Geometria et fides starent simul.« III Oxon. d. 24, n. 17

naravna ali prosta možnost, ki isto privede do deja, in v tem smislu soglašam z njo.³⁸

Kakor je razvidno iz konteksta, gre tu za vprašanje, more li narava biti tvorni vzrok vstajenja, to se pravi, ali more narava sama iz sebe povzročiti vstajenje. D. Skot to zanikava, toda sam si stavi ugovor: Telo ima naravno trpno možnost za vstajenje, ker sta telo in duša po naravi nagnjena in določena za medsebojno združenje in spolnjenje, toda tej naravni trpni možnosti mora odgovarjati naravna tvorna možnost, posebno ker pravi Aristotel na omenjenem mestu, da vsaki trpni možnosti odgovarja tvorna, kar bi ne bilo resnično, če bi narava sama po sebi ne imela tvorne možnosti, da telo vzbudi od mrtvih. K temu pripominja D. Skot, da na ta ugovor drugače odgovarjajo filozofi, drugače teologi. Lahko se reče, da celo pri filozofih teza — da namreč vsaki trpni možnosti odgovarja tvorna — ni povsem ali vsaj splošno resnična, kajti tudi med njimi priznavajo nekateri, da so naravne stvari sposobne za večjo popolnost, kakor jo v resnici dosežejo. Vendar pa je ta stavek resničen pri onih filozofih, ki pod naravno tvorno možnostjo razumejo tako možnost, ki — naj si že bo ustvarjena ali ne — deluje na naraven način, to se pravi tako, da nujno ali z notranjo nujnostjo deluje, da ne more drugače ali kaj drugega delati, kakor dejansko dela. Kajti po mnenju mnogih nekrščanskih filozofov tudi Bog deluje na naraven način, vsled notranje nujnosti in ne svobodno in ne drugače, kakor naravne stvari, ki jih sam ustvarja. V tem slučaju je seve trditev nedvomno resnična. Napačna pa je za vsakega teologa. Po njihovem naziranju namreč stvari, ki delujejo na-

³⁸ »Et cum probat cuilibet potentiae passivae correspondet propria potentia activa in natura 2. de Anima. Dico quod aliter huic respondetur secundum Philosophos, et aliter secundum Theologos. Apud Philosophos non esset simpliciter verum quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondeat aliqua potentia activa naturalis, quia entia perfecta in natura ordinantur ad maiorem perfectionem passivam habendam, quam in eis possit esse per potentiam activam naturalem. Nec propter hoc est potentia passiva frustra in natura, quia etsi per agens naturale non possit principaliter ad actum pervenire, potest tamen per ipsum dispositio ad talem actum induci; nec hoc vilificat naturam, sed magis dignificat eam, sicut patet in libro primo, ubi de hac re actum est. Tamen apud Philosophos est propositio vera accipiendo potentiam activam naturalem pro potentia activa, modo naturali agente, sive sit creata, sive increata, quia secundum eos, ita causat Deus naturaliter, et necessitate naturali in suo ordine causandi sicut agens creandum. Secundum Theologos illa propositio est falsa, quae dicit quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, quia maioris perfectionis est natura capax in superioribus entibus, quam sit illa, ad quam solum extenditur virtus potentiae activae naturalis; nec tamen illa potentia passiva est frustra, quia aequae potest illa potentia passiva reduci ad actum per agens liberum quam per agens naturale, quia in comparatione ad extra agens liberum est maioris efficaciae et virtutis quam agens naturale. Debet igitur sic illa propositio intelligi, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia naturalis, vel libera reducens ipsam ad actum: et hoc concedo.« IV Rep. d. 43, q. 3, n. 18.

ravno ali nujno vsled božje vsemogočnosti — ki deluje svobodno — morejo biti povišane v veliko višjo popolnost, kakor si jo morejo same dati. Glede na to popolnost se nahajajo vsaj v takozvani pokornostni (*potentia oboedientiali*) možnosti, kakor to D. Skot razlaga v prvi knjigi citiranega komentarja.³⁹

D. Skot torej nikakor ne trdi, da more biti kaka teza resnična za filozofa in napačna za teologa, ampak trdi le, da vlada glede božje zmožnosti in načina delovanja nasprotstvo med teologi in nekaterimi starimi nekrščanskimi filozofi. To našo razlago potrjuje Skot na drugem mestu v svojem prvem komentarju⁴⁰ k Lombardovim sentencam, kjer stavi isto vprašanje, more li narava biti tvorni vzrok vstajenja; stavi si isti ugovor in ga na še jasnejši način reši kakor tu, tako da je vsako tozadevno nespornost glede Skota izključeno.

Res je sicer, da Skot tako kakor na imenovanih dveh mestih, tudi drugače večkrat stavi antitezo med teologi in filozofi ali tudi med filozofi in katoličani. Toda teh filozofov ne smemo zamenjati s filozofi sploh ali s filozofijo samo na sebi. Antiteza ne obstoji v nasprotstvu med teologijo in filozofijo, ampak le med nauki teologov in tedaj najbolj znanih in visoko spoštovanih nekrščanskih filozofov, kakor so bili Aristotel, Avicenna, Averroes itd. Navidezno, pa tudi le navidezno res je tudi, kar nekateri kakor n. pr. Willmann⁴¹ očitajo Skotu, češ da graja tiste, ki mešajo teologijo s filozofijo in tako ne dopadejo ne enim ne drugim.⁴² Iz vseh inkriminiranih mest je jasno razvidno, da Skot nikakor ne graja rabe resnične filozofije za rešitev teoloških vprašanj, pač pa graja napačno rabo⁴³ in uvajanje napačnih filozofskih načel v bogoslovno znanost.⁴⁴ Da Skot

³⁹ Prim. I Rep. d. 5, q. 2, n. 13 ad 3.

⁴⁰ »Dico, quod non est aliqua potentia passiva, cui non respondeat potentia activa in natura, ne ponatur passiva frustra; sed diversimode ponitur illa activa in natura secundum Philosophos et Theologos. Stricte enim accipiendo naturam activam pro natura creata, quia Aristoteles ponit intellectum immediate induci a Deo... non cuilibet potentiae passivae correspondet propria activa in natura; sed accipiendo naturam pro agente naturali necessitate, sic Philosophus diceret, esse potentiam activam in natura, quia primam causam agentem naturam necessitate in istud passum. Sed Theologi negant etiam, in natura esse potentiam activam isto modo, quia primum dicunt agere in istud non naturali necessitate sed libere; et tunc secundum eos, cum dicitur: correspondet aliqua activa in natura, natura debet ibi accipi communiter ad totum ens. Nec etiam ipsi ponunt magis frustra aliquid in esse, quam Philosophus, quia aequè potest potentia passiva reduci ad actum, si reducat non ab agente creato, sed increato, nec naturaliter activo, sed libere, sicut si ab agente alio modo poneretur reduci.« IV Oxon. d. 43, q. 3, n. 23.

⁴¹ Otto Willmann, Geschichte des Idealismus II. B., Braunschweig 1896, p. 506.

⁴² II Oxon. d. 3, q. 7, n. 6; IV Rep. d. 49, q. 5, n. 6.

⁴³ II Oxon. d. 3, q. 7, n. 6; Oxon. prol. q. 4, n. 25.

⁴⁴ IV Rep. d. 49, q. 5, n. 6.

nikakor ne namerava grajati uporabljanje filozofije v bogoslovju, je povsem vidno že iz tega, ker jo celo sam hvali in priporoča.⁴⁵ Nikjer pa v Skotovih delih ni možno najti nasprotstva med teologijo in filozofijo ali krajše nauka v dvojni resnici, kakor trdijo prof. Veber in drugi.

4. Z ozirom na kritični duh, ki veje po vseh spisih D. Skota in katerega je uporabljal do svojih prednikov in vseh sodobnih pisateljev, so razni avtorji, med njimi tudi prof. Veber, mnenja, da je bil Skot Kant 13. stoletja in da stoji s Tomažem Akvinskim v istem razmerju kakor Kant z Leibnizom. Dejstvo je, da Skot ni slepo sprejel vseh trditev in dokazov, ki so mu jih predniki zapustili, ampak je s kritičnim očesom preiskoval, ali res drže, ter prostodušno odkril vse njih pomanjkljivosti in slabosti. Toda to Skotu ni v sramoto, ampak le v čast. V ravnokar izrečenem smislu velja primera Skota s Kantom. Nikakor pa ne velja, če gremo dalje in primerjamo Skotovo in Kantovo spoznavno teorijo. Res je sicer, da govori Skot o primatu volje napram razumu, toda to nima prav nič skupnega s primatom praktičnega razuma ali s takomenovanim kategoričnim imperativom Kantovim. Pomen primata volje se razteza pri Skotu na dušeslovje, bogoslovje in etiko, nikakor pa ne na spoznavno teorijo. V kakem smislu D. Skot govori o teologiji kot praktični vedi, o tem morda drugič več, za sedaj se hočem omejiti le na njegovo naziranje o filozofičnem spoznanju. Že iz tega bo jasno vsakemu, da je bil Skot vse drugo prej kakor pa skeptik v Kantovem smislu.

Predvsem Skot odločno zagovarja tezo, da more človek naravno, potem svojih čutnih in umskih zmožnosti, in sicer po njih samih priti do gotovega in nezmotljivega spoznanja stvari. V posebni kvestiji,⁴⁶ naperjeni proti Henriku Gentskemu, preiskuje Skot, more li človek v sedanjem življenju spoznati kako gotovo resnico brez posebnega razsvetljenja neustvarjene luči, t. j. Boga. Najprej si stavi sam ugovore, katere obenem z razlogi Henrikovimi zavrne, ter končno s trojnim dokazom utemeljuje svoje naziranje, da je možno gotovo in sigurno spoznanje, četudi bi se vsi čuti varali.

Najprej razpravlja o tem, da je možno doseči sigurno spoznanje iz prvih načel, ki so že sama po sebi znana, in iz zaključkov, ki se s silogizmom iz njih izvedejo.⁴⁷

⁴⁵ »Si sciat quis exponere Scripturam et conclusiones explicare et contraria solvere, talis potest esse maior in ecclesia... Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturae Sacrae, quod sine dubio multum valet... III Oxon. d. 24, n. 16. Prim. Minges, Verhältniß zw. Glauben u. Wissen... nach Duns Scotus p. 30—42.

⁴⁶ I Oxon. d. 3, q. 4; »Utrum aliqua veritas certa et sincera cognosci possit naturaliter ab intellectu viatoris absque speciali illustratione lucis increatae?«

⁴⁷ I Oxon. d. 3, q. 4, n. 7.

»Ker ima vsak nezmotljivo gotovost o prvih načelih in je nadalje vsakemu že po naravi razvidna oblika popolnega silogizma... in pa ker je spoznanje zaključka odvisno le od razvidnosti načel in iz razvidnosti silogističnega dokazovanja, zato more vsakdo že po naravi spoznati katerikoli dokazljivi zaključek, ki sledi iz premis, ki so same po sebi znane.«⁴⁸ Nato Skot sam sebi ugovarja, rekoč: Kaj pa, če bi se čuti varali glede vseh pojmov? Na to odgovarja: Kar se tiče spoznanja prvih načel, ga čuti niso povzročili, ampak so bili le nekaka prilika za to, ker razum ne more imeti spoznanja, če ga ni prejel potom čutov. Ko je pa enkrat prišel do spoznanja prvih načel, tedaj lahko razum z lastno močjo in z močjo pojmov pritrди zaključkom brez ozira na čute. Tako bi n. pr. pritrđil aksiomu: celota je večja kakor del, če bi nas varali tudi vsi čuti. »Da, če bi bili tudi vsi čuti v zmoti, od katerih smo prejeli take pojme, ali če bi nas nekateri čuti varali in drugi ne, kar bi bilo še bolj varljivo, bi se vendar razum glede takih načel ne mogel varati, ker bi imel na razpolago pojme, ki bi bili vzrok resnice« itd.⁴⁹

Glede predmetov, ki jih spoznamo po izkušnjih, pravi D. Skot: čeprav nimamo izkušnje o vseh posameznih, ampak le o več predmetih, in tudi ne, da se vselej tako vrši, ampak le, da se je večkrat tako zgodilo, bi vendar nezmotljivo vedeli, da se tako vrši vedno in pri vseh, ker nam počiva v duši načelo: karkoli se dogodi v več predmetih od nesvobodnega vzroka, je naraven učinek onega vzroka.⁵⁰

Izvestno spoznanje imamo po nauku Skota tudi o naših dejanjih, in sicer o mnogih tako izvestno, kakor o prvih principih, n. pr. da bedimo, da razumemo, da slišimo itd. To so dejanja, ki so v naši oblasti, ki so tako sama po sebi znana kakor princip dokaza. Lahko se varamo glede predmeta in drugih reči, toda glede dejstva, da vidimo, je prevara izključena.⁵¹

Tudi čutno spoznanje nam more dati gotovost, ker je lahko prevare enega čuta popraviti s pomočjo razuma z

⁴⁸ »Igitur cum quique habeat certitudinem infallibilem de principiis primis, et ulterius cuilibet est naturaliter evidens forma syllogismi perfecti... Scientia autem conclusionis non dependet nisi ex evidentia principiorum et ex evidentia syllogisticae illationis; igitur cuilibet naturaliter scita potest esse quaecumque conclusio demonstrabilis ex praemissis per se notis.« I Oxon. d. 3, q. 4, n. 5.

⁴⁹ »Imo dico quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus essent falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis.« I Oxon. d. 3, q. 4, n. 8.

⁵⁰ Ib. n. 9.

⁵¹ Ib. n. 10.

drugimi čuti. Razum ima n. pr. načelo: Nobena trda stvar se ne prelomi ob stiku s kako mehkejšo, ki se ji uda. Tako recimo zmotno sodbo o zlomljeni palici, ki jo držim v vodi, lahko popravi čut tipa, ki konstatira, da je cela itd.⁵²

Ravno tako nas opominja, naj z gotovostjo verujemo a vtoriteti drugih, ker bi bilo drugače uničeno vsako družabno življenje. Ako ne smeš verovati nikomur o prigodnih stvareh (ki morejo biti in ne biti), ki jih nisi videl, potem ne smeš verovati, da je svet pred teboj eksistiral, da je kak kraj na svetu, če ti nisi bil ondi, ne smeš verovati, da je ta mož tvoj oče in ona žena tvoja mati, in taka nevernost bi uničila vsako družabno življenje. Če že torej hočeš verovati kakemu človeku o prigodnih stvareh, ki ti niso in niti so bile razvidne, koliko bolj moraš verovati skupnosti, ali onim, ki jih potrdi vsa skupnost.⁵³

Kljub temu pa, da Skot marsikaj odtegne razumu kot nedokazljivo, kakor smo že prej omenili, vendar iz tega ne smemo sklepati, da skuša morda obseg potom razuma spoznanih reči omejiti. Ravno nasprotno. »Vsaka umska sila more razumeti neskončno, ker more razumeti vse, kar je umljivo.«⁵⁴ »Vsak razum ima za predmet celo bitje in tako ne najde počitka v vsaki podstati ali bitju, ampak le v najboljšem bitju.«⁵⁵ Izrečno zametava D. Skot rek: »Nima dokazne moči, kar ne prepriča vsakega razuma, dokaz mora vsak razum prepričati, češ, da to ne velja, ker bi drugače tudi v geometriji ne bilo dokaza, ker ga ni, ki bi prepričal vsak razum.«⁵⁶

Duns Skot torej nikakor ni skeptik, in krivično je v tem smislu primerjati ga s Kantom. Res je sicer razdril in uničil marsikak dokaz svojih prednikov, pa ne morda iz gole želje po razdiranju, ampak da bi ga nadomestil z drugim boljšim. Temelj njegovih raziskavanj ni skepsa, ampak ideal znanstva, ki zahteva za razum meje najstrožje znanosti.

⁵² Ib. n. 11.

⁵³ Oxon. prol. q. 2, n. 6.

⁵⁴ »Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile.« I Oxon. d. 8, q. 2, n. 2.

⁵⁵ »Omnis enim intellectus habet pro objecto totum ens, et sic non quietatur in quacumque substantia vel ente, sed solum in ente optimo.« IV Oxon. d. 49, q. 8, n. 7.

⁵⁶ »Illa non est demonstratio, quia non cogit omnem intellectum, at demonstratio debet omnem intellectum cogere. Sed illud non valet, quia tunc sequitur, quod nulla esset demonstratio in Geometria; nulla enim est, quae cogit omnem intellectum.« II Rep. d. 1, q. 4, n. 12. Prim. Minges, Verhältniß zv. Theologie und Philosophie nach D. Sk. p. 42—77, 118—121. Bertoni, P. Alexandre, O.F.M., Le bienheureux Jean Duns Scot, Levanto 1917, p. 137—141. Fr. Raymond, O. M. C., La philosophie critique de Duns Scot et le criticisme de Kant (Etudes Franciscaines. XXII (1909) p. 117—137.

Glede »najresnejših historikov filozofije«, ki jih navaja prof. Veber v utemeljitvi svoje trditve, da stoji Skot v podobnem razmerju s Tomažem Akvinskim kakor Kant z Leibnizom, naj omenim le, da stoji Baumgartner,⁵⁷ ki ga omenja na prvem mestu, povsem na našem stališču glede pojmovanja o Skotu, ko pravi izrečno: »Sie (die Parallele zwischen Duns Scotus und Kant) würde aber schief und direkt falsch werden, wenn man sie weiter führen und Scotus im Sinne Kants des Skeptizismus gegenüber den Gottesbeweisen und der Metaphysik überhaupt zeihen würde.« To bi bil moral g. profesor omeniti, ker bi drugače kdo utegnil misliti, da stoji Baumgartner na istem stališču kot ostali omenjeni historiki. Deussen⁵⁸ n. pr. očita Skotu »dalekosežen filozofski skepticizem«, Vorländer⁵⁹ nauk o dvojni resnici, kar sklepa iz Skotove antiteze »philosophi et catholici«, Windelband⁶⁰ mu pripisuje ločitev filozofije in teologije namesto medsebojnega spolnjenja ter seve tudi nauk o dvojni resnici, po Willmannu⁶¹ pa Skot graja mešanje teologije in filozofije, ki na tak način ne more ustreči ne teologom ne filozofom, ter dvomi, če je teologija sploh znanost. Koliko so ti očitki vredni, je jasno iz pričujoče razprave. Glede teh historikov, h katerim lahko prištejemo še prof. Vebra, ne morem reči drugega kakor to, da o Skotu in njegovem nauku večkrat pišejo ljudje, ki so Skota komaj v rokah imeli, kaj šele temeljito študirali. Želeti bi bilo tudi njim vsaj glede pojmovanja o Skotu, nekoliko Skotovega kritičnega duha.

⁵⁷ Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit¹⁰, Berlin 1915, p. 577. Če se morda g. profesor ozira na kako starejšo izdajo, bi bil moral to povedati.

⁵⁸ Deussen Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, II. B., II. Abt.², Leipzig 1919, p. 445.

⁵⁹ Vorländer Karl, Geschichte der Philosophie, I. B.⁵, Leipzig 1919, p. 271.

⁶⁰ Windelband Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,⁷ Tübingen 1916, p. 269 sl.

⁶¹ Willmann Otto, Geschichte des Idealismus, II. B., Braunschweig 1896, p. 506.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Nekaj o popolnosti v svetu in v samostanu.

1. Prej ko govorimo o popolnosti, si moramo biti na jasnem o pojmu »svetá«, ker ni kmalu izraza v nabožni literaturi, o katerem bi se toliko govorilo in o katerem precejšen del čitateljev ne zna, kaj prav za prav pomeni.

Svet je slovenski izraz za biblični *κόσμος* lat. mundus. Svetopisemski pisatelji rabijo to besedo v različnem pomenu, ki ga moramo radi tega za ta svoj članek najprej določiti. Značilno za uporabo te besede je mesto Jan. 1, 10: »Na svetu je bil in svet je po njem ustvarjen in svet ga ni spoznal.« V prvem in drugem delu verza je »svet« vox neutra, ali še več: stvarstvo, ki razodeva vsemogočnost Besede božje, katera je tudi luč tega svetá (Jan. 12, 46). Kot stvar božja svet kajpada ne more biti zlo. V kolikor se ta stvor, ali bolje rečeno na njem bivajoča umna bitja drže zakonov, ki jim jih je dal njihov začetnik, ne more pomèniti »svet« nič slabega, marveč samo nekaj dobrega. Izmed teh bitij se jih je veliko odtujilo duhovni postavi ter se vdalo materialističnemu svetovnemu naziranju, ki je v nasprotstvu z lučjo tega sveta; in te nasprotnike ima pred očmi evangelist Janez v tretjem delu verza: »im dritten Versteile ist der Ausdruck (»Welt«) nach johanneischem Sprachgebrauche Bezeichnung der von Gott abgekehrten, in ihrem Sinnen und Tun der sündhaften Lust zugekehrten Menschheit.«¹ Iz tega je jasno, da moramo v bibličnih knjigah pri posameznih verzih vedno preiskati, ali rabi hagiograf besedo »mundus« v indiferentnem, ozir. v dobrem pomenu. Isto velja o besedi »saeculum«, ki igra pri sv. Pavlu slšno vlogo kakor »mundus« pri Janezu. Kvečjemu bi lahko rekli, da vidi Janez v *κόσμος* bolj materialistično miselnost, dočim bi pomenil pavlinski² *αἰών* bolj človeško spremenljivost in vrtoглаvost. Praktično pomenita isto. Važno pa je, da ne zahteva ne joanejska ne pavlinska ideologija, da bi vernik šel iz tega sveta, temveč računa z dejstvom, da tudi Kristusov učenec mora bivati na tem svetu. »Ne prosim, da bi jih vzel z sveta, temveč, da bi jih varoval hudega,« moli Zveličar (Jan. 17, 15) in Pavel zahteva, naj živimo sôbríe et iuste et pié in hoc saeculo (*ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* Tit. 2, 12).

Potemtakem pomeni biblični »svet« ljudi, prebivajoče na tej zemlji, zlasti v kolikor so nagnjeni k hudemu.

2. Povsem drugačen pomen pa je zadobil izraz »saeculum« v kanonistični terminologiji. Članí cerkveno priznanih organi-

¹ F. X. Pözl, Kurzgefasster Kommentar z. Ev. d. hl. Joh.³, Graz und Wien 1914, 13.

² Sicer pa govori tudi sv. Pavel o *κοσμοκαὶ ἀποθνήσκει* Tit. 2, 12.

zacij, ki se zaobljubijo, da bodo držali razen splošno obveznih etičnih in cerkvenih zakonov še tri evangeljske svete v smislu posebnih zanje veljavnih pravil, so se imenovali religiosi ali (sacerdotes) »regulares«. Temu nasproti pa se imenujejo one kultne osebe, ki nimajo takih zaobljub, clerici ali sacerdotes »saeculares«; ta izraz se je vdomačil v vseh živih jezikih, saj govorimo tudi v slovenščini o »svetnih« duhovnikih (Weltpriester), kar pa seveda ne pomeni nikakor posvetnega mišljenja, kakor bi bilo tudi z druge strani smešno in naravno farizaično, če bi kdo hotel sklepati iz lepega izraza »duhovnik« (»Geistlicher«), da je duhovno čuvstvovanje in mišljenje izključna predpravica klerikov.

Liturgija rabi izraz »saecularis« za laiški poklic: licet vobis pro arbitrio ad »saecularia vota« transire (Ordin. Subdiaconi), kar je naravno nekaj drugega nego »saecularia desideria«, ki jih graja sv. Pavel (Tit. 2, 12).

Iz tega sledi, da mora biti vsaka nabožna knjiga v rabi besede »saecularis«, ali ko govori o »svetu«, zelo precizna in — previdna.

3. Za naš predmet je važno, da poudarimo: v s a k v e r n i k , bodisi »in saeculo« ali pa »in religione«, je poklican k p o p o l n o s t i : »Christianum dico, perfectum dico« (Ambros. in ps. 118 exp. sermo 12, PL 15, 1379). Prenehati mora ono čudno naziranje mnogih laiških vernikov, kakor da bi bile samo osebe duhovniškega značaja dolžne stremeti po višji popolnosti; prenehati pa mora tudi ono naivno mnenje, da je višja popolnost le zadeva personarum regularium in ne tudi sacerdotum saecularium.

4. O vprašanju, v čem je popolnost, se mnogo govori in piše, čeprav je po mojem prepričanju odgovor silno lahek: popolnost je v tem, da izvršujemo postavo, ki nam je dana³; atqui najvišja postava v krščanstvu je l j u b e z e n , torej popoln je človek, ki ima ljubezen. Ta stavek se zdi čitatelju znabití jasen kakor beli dan, toda naj le skuša povprašati razne pobožne osebe vseh kategorij in poklicev, kaj je popolnost, pa se bo prepričal, kako redko znajo ljudje odgovoriti na to vprašanje.

Zato naj bo odgovor pribit tukaj z lapidarnimi Tomaževimi besedami: »Per se et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate« (2 II, q. 184, a. 3 corp.).

Ta ljubezen je tako važna, da brez nje vse druge kreposti, oziroma krepostni čini, izgublajo veljavo: caritas, sine qua virtutes caeterae non reputantur esse virtutes (Hieronym. in ep. ad Gal. I. 3, c. 5. PL 26, 418).

Predmet te ljubezni mora biti v prvi vrsti Bog, bodisi da ga motrimo kot a b s o l u t n o popolnost, bodisi kot n a š e najvišje dobro; Kristus hoče, da se koncentrirajo vse višje in nižje moči v človeku na en sam čin, na čin ljubezni do Boga: srce, duša, um in vse druge moči se morajo strniti harmonično v dejanje te ljubezni

³ Illi perfecti, qui legem implent. Augustin. enarr. in ps. 132 n. 9. PL 37, 1734.

(prim. Luk. 10, 27). Kjer ni prave ljubezni do Boga, tam ne more sploh biti govora o popolnosti, pa naj bi kdo delal naravnost čudeže: »Videatis sine illa (scil. caritate) nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis et per illam etiam montem transferre possitis« (Augustin. contra litt. Petiliani l. 2, c. 77. PL 43, 312).

Ta ljubezen pa ni morda kak nasvet, marveč prva in največja zapoved.

5. Ker pa človek ne živi samo v odnosu do Boga, marveč tudi do stvari, nastane vprašanje, ali mora ljubiti tudi stvari; to vprašanje je rešeno v evangelijskem nauku: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« Iz tega je jasno, da moremo ljubiti le osebo (to je: razumno bitje), kajti o ljubezni do drugih vidnih, toda nemih stvari (n. pr. živali) Kristus ne govori; do takih stvari imamo lahko sočutje, ki ga tudi sv. pismo priporoča, predmet prave ljubezni pa ne morejo biti. S tem je tudi podano stališče krščanske etike do takozvane zoofilije. Potemtakem lahko naštevamo s sv. Avguštinom štiri predmete ljubezni: »Quatuor sunt diligenda; unum, quod supra nos est, Deus; alterum, quod nos sumus; tertium, quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum, quod infra nos est, scilicet proprium corpus« (Augustin., De doctr. christ. 23 PL 34, 27).

Izvrševanje te četverne ljubezni je — popolnost.

6. Ljubiti moremo Boga na dva načina: radi njega ali radi sebe. Lepša je ljubezen, v kateri duša ljubi Boga radi njegove absolutne popolnosti, ne da bi iskala pri tem svoje lastne koristi; da so deji take ljubezni ne samo možni, marveč zaukazani, sledi iz poudarka, s katerim objavlja Kristus prvo in največjo zapoved. Nemožno pa je, da bi duša kar stalno tako počivala v Bogu, da bi nikoli ne iskala svoje blaženosti, marveč edino le Boga, tako da bi bila nedostopna za motive upanja in strahu. Tak »amor Dei purissimus«, ki ga je terjal nekaj časa tudi sloviti Fénelon, je psihologični nestvor. Cerkev je radi tega obsodila med drugimi zmotami Fénelonovimi tudi sledeče stavke: »Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem« (Denz.-Bannw.¹² n. 1327). »In statu sanctae indifferentiae nihil nobis, omnia Deo volumus« (ibid. n. 1331). »Purus amor ipse constituit totam vitam interiorem« (ibid. n. 1349).

7. Človek pač ne more dolgo misliti na Boga in njegovo dobroto ter lepoto, ne da bi pri tem zaželel biti tudi deležen njegove blaženosti. Kdor misli, da ni tako, ta pozablja na samoljubje, ki je duši prirojeno; izreke nekaterih svetnikov⁴, ki navidezno nasprotujejo temu stavku, je treba tolmačiti kot izredne trenutke duhovnega poleta ali pa razlagati jih cum grano salis.

Da se da lepo združiti popolna in nepopolna ljubezen, je splošno priznan nauk, ki ga izraža sv. Avguštin v duhovitem stavku: »Si

⁴ Prim. molitev sv. Frančiška Ksav.: »Non amo te, ut salves me, aut quia non amantes te aeterno punis igne.«

amas, gratis ama; si vere amas, ipse sit merces, quem amas« (sermo 165 n. 4. PL 38, 905).

Tu pa bi rad omenil, da nas ljubezen sicer združuje z Bogom, toda ta združitev v sedanjem redu ne more biti vedno aktualna. Osebam, ki se pritožujejo, da niso pri vseh dejanjih mislile na Boga, naj služi v tolažbo beseda sv. Tomaža Akvinskega: »Status praesentis vitae non patitur, ut homo semper actu feratur in Deum« (2 II, q. 184, a. 2 ad 3). Idealna združitev, po kateri nekatere duše (vsaj v besedah) tako hrepene, je pridržana drugemu življenju: »Actualiter semper ferri in Deum est perfectio patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum (2 II, q. 24, a. 8 corp.).

8. Kako pa pokaže človek in concreto, da ljubi Boga, oziroma odkod more spoznati, da je njegov duh na pravi poti? Iz soglasja z božjo voljo. Med človekom in Bogom mora vladati harmonija; to pa moremo doseči le tedaj, ako podredimo svojo končno voljo njegovi neskončni volji: »Rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc, quod subicit suam voluntatem Deo« (2 II, q. 183, a. 1, 1^a). Raditega so mnogi pobožni čini, miloščine, razne molitve itd. precej brezpomembne, ako človek ne zna reči z vsem srcem s Kristusom na Oljiski gori: »Ne moja, temveč tvoja volja se zgodi« (Luk. 22, 42). To je misel, ki bi jo morali prav krepko naglasiti, ko govorimo o popolnosti; da bi nam verniki ne istovetili popolnosti z udeležbo pri kaki procesiji, ki sploh ni obvezna! Ljubezen se kaže v izvrševanju postave; kdor te ne izvršuje, ne ljubi: »Profecto, qui non custodit mandata, non diligit« (August. in ev. Joann. tr. 72, c. 14, n. 2. PL 34, 1823).

Zato proglašata tudi Kristus, da je prišel z nebes, ne da bi delal svojo voljo, temveč voljo njega, ki ga je poslal (Jan. 6, 38). Vernik, ki hoče biti popoln, pa mora biti Kristusu sličen. Seveda ima ta sličnost z našim vzorom razne stopnje; kakor nam nudijo razne podobe istega kralja večjo ali manjšo sličnost z originalom, tako je tudi med verniki v njih podobnosti s Kristusom. Moralisti razlikujejo bistveno tri stopnje ljubezni: »secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per caritatis augmentum«: a) prva stopnja, »amor incipientium«, zahteva »recedere a malo«, torej varovati se smrtnega greha; ta stopnja je obvezna za vse kristjane; b) druga stopnja vsebuje napredek v dobrem, »quod in bono proficiat« in c) tretja, da se duša združi z Bogom ter poglubi v njega, »ut Deo inhaereat et eo fruatur« (2 II, q. 24, a. 9). Teh stopenj pa ne smemo razlikovati strogo matematično, marveč pojmovati jih kot neke glavne tipe popolnosti; prav lahko ima isti človek znake dveh stopenj.

9. Če smo rekli, da je prva stopnja popolnosti za vse obvezna, smo s tem povedali splošni nauk bogoslovcev, za kateri ni treba posebnih dokazov. Kdor nima toliko ljubezni do Boga, da bi se varoval smrtnega greha, je pač mrtev: »Qui non diligit, manet in morte.« Nekoliko težje pa je vprašanje, v čem je druga stopnja

popolnosti ali popolnost onih ljudi, ki jih imenujemo »proficientes«. Sv. Tomaž odgovarja: »Ad hoc principaliter intendunt, ut in eis caritas per augmentum roboretur (2 II, q. 24, a. 9 corp.). Druga stopnja zahteva tedaj, da se v ljubezni utrdimo. K temu spada en negativni in en pozitivni moment.

Negativni moment je v tem, da se varujemo po možnosti malih grehov. Tu bi pa rad opozoril, da je nemogoče vzdržati se vseh malih grehov, kajti taki grehi so spontani izrastek naše sedanje slabotne narave: »Peccata venialia consequuntur ex infirmitate praesentis vitae (2 II, q. 184, a. 2, ad 2).

Lahko (in to je treba vernikom zelo priporočati) se obranimo tega ali onega malega greha, vseh pa se ne bomo nikoli. To dejstvo moramo upoštevati zlasti pri duhovnih vajah, da bi v svojih zadevnih predavanjih preveč ne napeli duhovne strune in dosegi ravno nasproten učinek, nego smo nameravali: računamo s prirojeno človeško šibkostjo, in ko stavimo vernikom zahteve duhovnega življenja, si mislimo: »Non potestis portare modo« (Jan. 16, 12). Vsekakor naj vsak »proficiens« skuša premagati poželjivost, ki se toliko upira duhu: »Hoc debet conari omnis, qui tendit ad perfectionem, ut et ipsa concupiscentia, cui non dantur ad obediendum membra, quotidie in proficiente minuatur (Augustin. in ev. Joann tr. 41, 8, 12. PL 34, 1699). S tem smo prešli k pozitivnemu momentu druge stopnje.

Popolnost namreč ne zahteva, da zgolj rušimo (grehe), marveč da tudi zidamo (kreposti). Vsak človek ima prirojeno nagnjenje do kake kreposti; ta do usmiljenja, oni do pravičnosti, tretji do resničnosti itd. Taka nagnjenja je treba gojiti kakor cvetlice na vrtu, da se more vsaka razviti do svoje specifične lepote. Moramo skrbeti za to, da pridobimo v krščanskem življenju tudi »strokovnjake«, in sicer v raznih krepostih. Nikar pa ne nalagajmo vseh kreposti eni osebi: non possunt portare, in neuspeh nas bo razočaral. Entuziazem, s katerim sklene kaka duša svoje duhovne vaje, jo res zavaja k visokemu poletu, toda kmalu se prepriča, da so njene psihične peruti za tak polet prešibke; zato je dobro, ako duhovni voditelj omeji tak entuziazem v eno ozko strugo, z drugimi besedami, da jo navaja k izvrševanju ene kreposti, na katero naj proficiens osredotoči svoje delovanje; tako se oblikujejo svetniki.

10. Vrhunec popolnosti doseže vernik v tretji stopnji; sem spadajo oni, »qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo« (cfr. Phil. 1, 23). Seveda si to stopnjo težko predstavljamo brez druge stopnje, zakaj tudi v višavah duhovnega življenja ostane borba zoper poželjivost in trudapolno delo za krepost. Tudi svetnik mora napredovati v svetosti, opominja veliki mistik Nove zaveze: »sanctus sanctificetur adhuc« (Apc. 22, 11); tudi svetnik mora rasti naprej »in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi« (Eph. 4, 13); mora biti sličen ognju, ki teži vedno navzgor: »Ignis, quamdiu manet, semper ascendit« (2 II, q. 24, a. 10). Ustaviti se bi pomenilo nazadovati: »Quantumcumque hic vixerimus, quantumcumque hic profecerimus, nemo dicat: sufficit mihi; justus sum. Qui dixerit, remansit in via,

non novit pervenire. Ubi dixerit, Sufficit, ibi haesit« (August. enarr. in ps. 69. PL 36, 873). Čim bolj je kdo podoben Kristusu, toliko popolnejši je; seveda pa je tudi tukaj velika razlika med posameznimi verniki glede intenzivnosti svetosti; lahko rečemo že na tem svetu: »Stella a stella differt in claritate« (1 Cor 15, 41).

11. Če govorimo o popolnosti, je potrebno, da omenimo tudi razna sredstva, ki pospešujejo popolnost, ter opozorimo na nevarnosti, v katere človek lahko pade, ko uporablja ta sredstva.

Razen splošnih sredstev, ki so potrebna vsakemu verniku, n. pr. samozatajevanje, molitev, post, miloščina, moramo poudariti posebno evanĝeljske svete. To so visoke etične ideje, ki z ene strani silno spoštujejo človeško svobodo, z druge strani pa dajo verniku možnost, da se dvigne nad nivô navadne popolnosti.

Ni moj namen, da opišem podrobno, kako koristni so posamezni sveti, marveč hočem naglasiti, da so k evanĝeljskim svetom povabljeni tudi verniki, živeči in saeculo. V evanĝelju ne najdeš nikjer ni besedice, da bi mogel vernik izvrševati te svete le v kaki organizirani družbi, katerih seveda tedaj sploh ni bilo. Toda tudi moralisti, ko govore o svetih, ne zahtevajo nikoli vstopa v kako formalno komuniteto; še za redovni stan prejšnji kanonisti ne zahtevajo brezpogojno skupnega življenja: »Daß vita communis nicht zum Wesen des Ordensstandes³ gehört, wird allgemein zugegeben,« piše Scherer, Kirchenrecht II, § 145, 731³. Kam bi sicer spravili stare puščavnike? Brezdvomno nudi redovna komuniteta svojemu članu mnogo pripomočkov pri udejstvovanju evanĝeljskih svetov in s tega stališča je osebam, ki hrepent po višji popolnosti, priporočljivo, da vstopijo v samostan.

Nastane pa vprašanje, je li vsaka taka oseba po svojem temperamentu sposobna za skupno življenje in je li vsaki vsled posebnih razmer dana moralna možnost, da vstopi v redovno komuniteto. Glede prve točke bi rad omenil, da je marsikdo, zlasti generis feminini, hrepentel po višji popolnosti, da pa bi bil storil bolje, ko bi bil ostal s tem hrepenenjem v — svetu ter nosil svoj križ, mesto da ga nalaga članom komunitete. Sapienti satis! — Kar se pa tiče druge točke, bo vsak dušni pastir priznal, da je večkrat tudi zelo pobožnim

³ Sedanje pravo zahteva za status religiosus skupno življenje (»stabilis in communi vivendi modus«, Can. 487). Naša razpravica pa se ne zanima toliko za status »religiosus«, za katerega veljajo zelo podrobno izdelana pravila, marveč za status »perfectionis«. Sicer pa menim, da vkljub kán. 487 ne bo noben kanonist trdil, da bi redovnik, ki je postal škof ter s tem de facto izstopil iz komunitetnega življenja, ali pa ki vodi leta in leta kako župnijo živč extra claustra, ne pripadal več ad statum religiosum. — Glede anahoretov se novi Codex ne izraža. Da so moralno priznani, nam dokazuje Martyrologium; glavna stvar je, da danes ne postavijo svojega bivališča tako daleč od kake cerkve, da bi ne mogli iti ob nedeljah k maši. Oni, ki mislijo, da je življenje puščavnika v etičnem oziru zelo lahko, naj premišlujejo nekaj časa sledeče besede: »Vita solitiorum, si debite assumatur, praeminet vitae sociali, si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima« (2 II, q. 188, a. 8 corp.).

osebam nemogoče vstopiti v samostan. Predstavimo si dekle, ki ima bolno mater! Le-ta hira in hira ter nima razen hčere nikogar, da bi ji pomagal. Ali naj jo tudi hčerka zapusti? Tak svet bi bil trda beseda! Medtem pa pride dekle v ona leta, radi katerih bi jo imenovali kanonisti superadultam in radi katerih jo po redovnih pravilih ne sprejmejo več za kandidatino. Da bi taka oseba ne mogla živeti po evangelijskih svetih tudi in saeculo, je po mojem mnenju le predsodek. Še zaobljube lahko napravi, in sicer če hoče popolnoma privatno le zase, ali pa, kar je bolj umestno, v roke spovednika, oziroma župnika. Kako izpeljati te obljube, pa ni nikak problem. Glede čistosti imamo že itak in saeculo lepo število gorečih duš, ki žive v resnici sicut liliū inter spinas. Revščino pa lahko izvršuje s tem, da živi prav skromno ter da pri vsakem večjem izdatku prosi za dovoljenje spovednika. Sicer pa ni rečeno, da bi moral vsakdo imeti prav vse tri svete; lahko se drži le enega ali dveh. — Najtežje je seveda odpovedati se lastni volji: »Nihil enim est homini amabilius libertate propriae voluntatis« (Thom., De perfect. vitae spirit. 10). Radi tega je svet pokorščine najbolj vzvišen ter pomeni največjo žrtev, ki jo more prinesiti človek Bogu: »Nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat« (2 II, q. 186, a. 5, ad 5). Ni čudno, da je tak svet in praksi tudi najtežji. Če se človek odpove poroki, družini, bogastvu, ni to sicer lahko, toda se odpove končno le minljivim užitkom; v pokorščini pa se odpove samemu sebi!

12. Da se človek približa Kristusu najbolj potom evangelijskih svetov, je jasno. »Per viam consiliorum« pravi sv. Tomaž (Contra retrah. a relig. 3). S tem pa je povedano, da so sveti le pot, ne pa cilj. Cilj je in ostane ljubezen, ki je vinculum perfectionis. Světi so torej v toliko dobri, v kolikor pospešujejo ljubezen; ne zadostuje torej, da poudarjamo zgolj etično vzvišenost svetov, o kateri že itak noben katoličan ne dvomi, marveč ozirati se je treba tudi na osebe, ter priznati, da niso vsi verniki zmožni ubrati pot evangelijskih svetov: »Consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit, quod alicui expedientia non sunt; quia eorum affectus ad hoc non inclinatur: et ideo Dominus consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum« (1 II, q. 108, a. 4 ad 1). Za one pa, ki so ubrali pot evangelijskih svetov, je važen stavek: »Consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem« (2 II, q. 184, a. 3 ad 1). Napačno, da naravnost usodepolno bi bilo istovetiti svete s popolnostjo. Kakor bi bilo čudno, ko bi kdo trdil, da je popolnoma zdrav, ker ima na svoji mizi izvrstna zdravila, tako bi bilo čudno, ko bi kdo menil da je popoln, ako je obljubil svete. Glavna stvar je, kako človek uporablja zdravila, oziroma kako vernik izvršuje svete. Světi so sredstvo in ne cilj višjega krščanskega življenja.

13. Pri tej priložnosti zasluži nekoliko pojasnila znani skolastični izraz »status perfectionis«. Moram reči, da je pojmovanje tega iz-

raza mnogokrat dokaj nejasno. Razlog tej nejasnosti tiči v tem, da čitatelj, videč besedo »status«, nehote misli na dogmatiko in moralo, kjer je status *gratia* e vsakdanji izraz. Pri tem pa pozablja, da je »status« *gratia* e vsakozki dogmatično-etični pojem, ki označuje razmerje človeka do Boga; to je v slovenščini »stanje« milosti. — »Status« *perfectionis* pa je bolj juridičen izraz, ki bi ga jaz prevel s »stališem« (= poklic) popolnosti. V tak »stališ« vstopijo oni, ki se obvežejo, bodisi v okviru cerkveno potrjenih redovnih pravil, bodisi zgolj *privatno*, da bodo služili Bogu v delih popolnosti, uporabljajoč pri tem evangeljske svete kot najbolj primerno sredstvo. Za strogega jurista bo kaka oseba in »statu« *perfectionis* le tedaj, če ima javne obljube in *facie Ecclesiae*; za moralista obstoja tak »status« tudi tedaj, ako so obljube povsem privatne ali tajne. Toda ne jurist ne moralist ne bosta trdila, da je taka oseba tudi in »actu« *perfectionis*. Je-li taka oseba popolna ali ne, je vprašanje dejstva; take osebe izjavljajo, da hočejo *stremeti* po popolnosti, ne pa da so v njej: »*Homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere*« (2 II, q. 184, a. 5 ad 1), »*sicut etiam illi qui intrat scholas, non profitetur se esse scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam*« (2 II, q. 186, a. 2 ad 1). Iz tega sledi, da je kdo lahko v »stališu« popolnosti, ne da bi bil v »stanju« ter obratno: »*Nihil prohibet, aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti*« (2 II, q. 184, a. 4). To misel pojasnjuje Akvinec s krasnim zgledom iz Mt. 21, 28 nsl., kjer »pridni« sin obljubi očetu, da bo šel na delo, ostane pa doma, »nepridni« se v začetku brani dela, potem pa se skesa in — gre.

14. Prav je, da izpregovorimo tudi besedo o nevarnostih na poti do popolnosti. Take nevarnosti izvirajo dostikrat iz nepoznavanja teoloških načel, kar vodi vernike v enostranske in pretirane smeri, mnogokrat pa iz prevelikega samoljubja, ki zavede človeka, da istoveti neke svoje kaprice z — božjo voljo.

Najprej mora vedeti vernik, kaj je v krščanski morali *zapovedano*, in kaj je samo *nasvetovano*. Pridigar, spovednik, nabožni pisatelj mora govoriti v tem oziru s teološko preciznostjo, ako hočemo, da verniki ne zaidejo v religiozni sentimentalizem, ki ne išče toliko, kako bi izpolnil zapovedi, marveč kako bi dopadal samemu sebi. Dobiš pobožne duše, ki mislijo, da so bogvekaj storile, če so bili kako nedeljo pri dveh blagoslovih, istočasno se pa popolnoma mirno »dispenzirajo« od pozitivnih etičnih zahtev, n. pr. glede osme zapovedi.

Tem ljudem je treba dopovedati, da je »*serva mandata*« prvi predpogoj za vstop v nebeško kraljestvo. V samodopadljivost padejo posebno lahko osebe, ki se drže sveta čistosti. Iz takih krogov izvirajo tudi pretirane metode hiperaskeze, kakor jih opazamo v raznih časih cerkvene zgodovine; protidogmatično pojmovanje o zakonu, preziranje poročenih oseb, ošabnost, svetobežnost. Poučljiv

je v tem oziru kánon X. gangrenskega koncila: »Si quis propter Deum virginitatem professus, in conjugio positus, per arrogantiam vituperaverit, anathema sit« (Mansi II, 1111). Cerkveni očetje brez dvomno zelo visoko cenijo devištvo, saj uči Hieronim, da je zbor devic in mánihov »flos quidam et pretiosissimus lapis inter Ecclesiastica ornamenta« (epist. 46, n. 10. PL 22, 489); nikakor pa niso slepi za nevarnosti, v katerih se nahaja ta zbor. Veliki psiholog in praktični dušni pastir Avguštin se v tej zadevi izraža z vso potrebno jasnostjo. Najprej postavlja temeljni nauk, da devištva ne smemo pojmovati zgolj naturalistično, temveč le z ozirom na Boga. »Neque virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur« (De virginit. c. 8. PL 40, 111). Dalje poudarja, da samo devištvo nikakor ne zadostuje: »Nimium detestanda est, quae continens a nuptiis, id est a concessa, non continet a delictis vel luxuriae, vel superbiae, vel curiositatis et verbositatis« (De bono conj. n. 14. PL 40, 383). Zlasti svari device pred napuhom: ta napuh se kajpada lahko pojavi, če devica gleda na pokvarjeni svet in primerja svoje čisto življenje z življenjem takozvane »družbe«, toda prav pred tem napuhom svari Avguštin: »Quo magis inest, unde sibi (virgo) placeat, eo magis vereor, ne sibi placendo illi discipliceat, qui superbis resistit« (De virgin., n. 34. PL 40, 415); »quia virginitas magnum bonum est in sanctis Dei, vigilantissime cavendum est, ne superbia corrumpatur« (ibid. n. 33). Na drugem mestu se pritožuje: »Multas sacras virgines novimus verbosas, curiosas, ebrias (!), litigiosas, avaras, superbas« (De bono conj. 29. PL 40, 393). Vse kaže, da je Avguštin imel precej sitnosti s temi pobožnimi ženicami, ki niso hotele ravno preveč ubogati; drugače si ne moremo razlagati stavka: »Quis nesciat oboedientem mulierem inobedienti virgini praeponebam?« (De virgin. 44. PL 40, 422.). O naduti devici pravi istotam: »Unde scit ne forte ipsa nondum sit Thecla (ime device mučenke 23. septembra), iam sit illa Crispina« (ime poročene mučenke iz Afrike 5. decembra).

Ker smo ravno pri devištvu, se spomnimo na to, da čistost pri vsej vzvišenosti ni najvišja krepost. Tuintam se slišijo tudi od bogoslovne strani izrazi, kakor da bi bila čistost vrhunec krepostnega življenja (»die schönste Tugend«) in nečistovanje najgrša pregreha (»das schändlichste Laster«). Ne dvomimo o dobrem namenu takih spisov, toda pisatelji, ki tako opravičeno obsojajo poltenost, pozabljajo, da obstoje še hujši grehi (peccata spiritualia) in da med čednostmi zavzema prvo mesto ljubezen, katera je primum et maximum mandatum.

Značilna je za pojmovanje devištva prilika o deseterih devicah (Mt. 25, 1 nsl.). Device so bile vse, toda pred petorico so se duril zaprle, ker niso imele olja ljubezni: »... non sunt receptae, quia ... dum de virginitate sua gloriam foris expetunt in vasis suis oleum habere noluerunt« (Gregorii M. hom. 12. in Evang. PL 76, 1119). Kakor sv. Avguštin, tako obsoja tudi sv. Gregor spolnozdržne vernike, ki iščejo svojo osebno slavo, »qui corpus per abstinentiam affli-

gunt, sed de ipsa sua abstinentia humanos favores expetunt« (ibid.). Pomenljivo je, da nas liturgija opominja na to resnico prav in officio Virginum. »Non solum ergo praedicanda est virginitas, ut ametur: verum etiam monenda, ne inpletur« (Augustin. de virginit. 1. PL 40, 111).

16. Iz tega je razvidno, da popolnosti ne kaže iskati ne med samostanskimi zidovi ne v hrupu svetâ, marveč vedno le v vernikovi notranjosti. Spiritus est qui vivificat, same zunanje oblike, pa naj bodo še tako stroge, ne zadostujejo⁶; ko razlaga Akvinec Gospodove besede Abrahamu: »Ambula coram me et esto perfectus« (Gn. 17, 1), dodaje: »Ambulatur coram Deo non passibus corporis, sed affectibus mentis« (De perf. vitae spir. 2). Že stari cerkveni učenci izrecno uče, da za popolnost ne zadostujejo strogi zunanji čini: »Comprobatur perfectionem non statim nuditate, nec privatione facultatem seu dignitatum abiectione contingi, nisi fuerit charitas« (Cassiani, Coll. I, 6. PL 49, 488). Kar je zunanjega, človek že odloži; toda odložiti samega sebe, to je zelo težko. »Facile abjicitur, quod haeret extrinsecus; intestinum bellum periculosius est« (Hieron. ep. 66, 12. PL 22, 646). Skratka: za popolnost ne zadostujejo takozvane aktivne kreposti, marveč je potrebna vaja v pasivnih. Danes toliko govorimo o delu, ki je brezdvomno velikega etičnega pomena, ker dviga človeka; mnogo priporočamo molitev, ki je najbolj znano sredstvo, da se posvetimo; ora et labora je glasovit izrek, o katerem mislimo često, da vsebuje cel program za doseg popolnosti.⁷ Manjka pa še en element! Res je, da je Kristus delal, res je, da je molil, toda njegova glavna slava je njegovo trpljenje! Bojim se, da ta element premalo naglašamo; in vendarle moremo samo skozi trpljenje v slavo! V tem elementu je najmanj nevarnosti samodopadljivosti, v tem elementu je največja sličnost s Kristusom. Zdaj bomo razumeli apostole, ki pozdravljajo križ: »Salve crux pretiosa, ... o crux desiderabilis« (off. s. Andreae), ali ko zatrjujejo, da je križ njih edina slava: »Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi« (Gal. 6, 14), ko smatrajo trpljenje

⁶ »Nicht die äußere Strenge, nicht die Höhe der Gaben und Leistungen, sondern der Grad der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Lauterkeit und die Kraft der inneren Tugendgesinnung bestimmt das Maß der wesentlichen Vollkommenheit; daher gelangen manche in der Welt zu höherer Heiligkeit als andere im Kloster.« J. Mausbach, Die kath. Moral u. ihre Gegner³ 249.

⁷ Tu bi rad pripomnil, da je razlikovanje med »aktivnimi« in »pasivnimi« krepostmi manj srečno; začelo se je v Ameriki; prim. tozadevno Leona XIII. pismo de Americanismo (»Testem benevolentiae«) v Denzinger-Bannwart¹² n. 1972. — Modernisti so se navduševali bolj za »aktivne« kreposti ter zanemarjali »pasivne«. »In re morum illud asciscunt americanistarum scitum, activas virtutes passivis anteponi oportere«, jim očita Pij X. (Denzing-Bannw.¹² n. 2104). Zato govorim v tekstu o »takozvanih« aktivnih krepostih. — Tudi izrek »ora et labora« je treba pojmovati cum grano salis; saj je brezdvomno molitev tudi delo; premišljevanje Boga je naravno najbolj vzvišeno delo! Čim višje sile človeške se udejstvujejo, čim višji je predmet, tem plemenitejše je tudi »delo«. Napačno bi bilo torej iskati med delom in molitvijo kakega nasprotja.

za posebno čast (Act. 5, 41) ali za poseben dar (Phil. 1, 29). Pavel naravnost »uživa« v stiskah in preganjanju za Kristusa: »Cum enim infirmor, tunc potens sum« (2 Cor. 12, 10). Ta entuziazem bomo razumeli, ako pomislimo, da nas trpljenje najbolj upodobi po Kristusu, tako da so naše bolečine nekako Kristusove bolečine, »passiones Christi in nobis« (2 Cor. 1, 5). Važnost trpljenja za popolnost bomo še bolj razumeli, ako pomislimo sledeče: dočim ima delo vsaj neko, molitev pa bistveno tendenco, da nas združi z Bogom, nas skuša trpljenje ločiti, »separare a charitate Christi« (Rom. 8, 35). Heroizem vernika pa tiči v tem, da premaga vse pojave trpljenja iz ljubezni do Boga: »In his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos« (Rom. 8, 37). Le v luči te resnice nam bo jasen Terezijin program: »Aut pati aut mori.« Tudi sv. Hieronimu ne zadostuje samo »ora et labora«, marveč zahteva posebno »pati«, ko piše v svoji prirojeni živahnosti: »Esto, incedas nudis pedibus, fusca tunica vestiaris, aequeris pauperibus, inopum cellulas dignanter introeas, caecorum oculus sis, manus debilium, pes claudorum, ipse aquam portes, ligna concidas, focum extruas... ubi vincula? ubi alapa? ubi sputa? ubi flagella? ubi patibulum? ubi mors? (epist. 66 n. 13. PL 22, 646).

Brez trpljenja torej dejanski ni popolnosti!

17. Drug važen predpogoj za popolnost je ponižnost. Sveti Avguštín jo priporoča posebno deviškím dušam: »Hoc agite, virgines Dei, hoc agite, sequimini agnum, quocumque ierit. Sed prius ad eum, quem sequamini, venite et discite quoniam mitis est et humilis corde« (De virgin. 52, PL 40, 427). Napuh je pač initium peccatorum in vsled tega najhujši sovražnik popolnega življenja: brez ponižnosti pa ni popolnosti, »ipsa est perfectio nostra, humilitas« (Augustin. enarr. in ps. 130 n. 14. PL 37, 1714). — Varovati se moramo že samodopadljivosti, sicer ostanemo na mrtvi točki. »Semper tibi discipliceas quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti« (Augustin. sermo 169 n. 18. PL 38, 926). Skratka: za popolnost zahteva sv. Avguštín, da priznamo svojo nepopolnost: »Perfectio hominis invenisse se non esse perfectum« (sermo 170, n. 8. PL 38, 931).

Ta ponižnost se ne napihuje, ko gleda na grešnike, marveč jih pomiluje, ter se zaveda, da tudi visoko stoječ vernik lahko pade: »Facilis est enim lapsus ad vitia et fragilitas conditionis humanae quidquid cernit in alio, in se debet pertimescere«, opozarja Hieronim (ep. 97 n. 20. PL 22, 789).

Marsikako »popolno« dušo bi bila milost obvarovala pred hudim, ko bi bila duša ostala v ponižnosti in bi ne gledala z neko rafinirano škodoželjnostjo na »carinika« pri vratih ter se samozavestno šopirila v ospredju. »Omnia vitia in malefactis timenda sunt; superbia in benefactis plus metuenda est,« svari Avguštín (Enarr. in ps. 58, n. 5. PL 36, 709) ter opozarja, da se hudobnemu angelu ne očita ne prešuštvo, ne pijanost, ne nečistost, »sola superbia

lapsus est (ibid.). — Tudi sv. Tomaž svari negrešnike, naj si preveč ne domišljujejo, s pomenljivim stavkom: »Facilius convertuntur ad religionem peccatores, quam illi, qui de sua innocentia praesumunt (2 II, q. 189, a. 1 ad 1).

18. Bogoljuben človek se mora varovati tudi vsake ekscentričnosti. Na žalost moramo reči, da ravno v krogih, ki se štejejo med bogoljubne, zadenemo na miselnosti, katerih moralist ne more odobravati. Ti »svetniki« bi (sicer v dobrem namenu) radi vzbudili pozornost ter pozabljajo pri tem, da vzbujamo največjo pozornost tedaj, če je sploh ne vzbujamo. Ta stavek se zdi paradoksen, pa je resničen. Ta meni, da mora paradirati s svojimi posti, oni z glasnimi molitvami, tretji s čudno obleko... in vsi mislijo, da so dosegli s tem magnum bonum, ako hodijo neko posebno pot, ki običajno ni nič drugega nego osebna »marotte«; za take je napisal sv. Avguštin stavek: »Melius ite claudus in via, quam cursor praeter viam« (Sermo 169. PL 38, 926). Pobožen vernik se mora v obleki, v načinu življenja itd. prilagoditi splošnemu pametnemu običaju, kakor je to storil tudi Kristus: »Christus in victu, et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum, quibus convivebat«, zatrjuje Akvynec (III, q. 40, a. 3, ad 2). S tem, da je familiarno občeval z ljudmi, si je pridobil njihovo zaupanje: »Familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit, ut fiduciam daret ad se accedendi« (III, q. 40, a. 1 corp.). Radi tega naj bi se po Kristusovem zgledu pobožni vernik zdrževal vsake »posebnosti« v obnašanju. Tudi pri posnemanju svetnikov moramo biti razsodni. Nabožne knjige nam žal iz življenja svetnikov pripovedujejo čisto le »originalnosti« in razne čudovitosti, o njih osebnih nedostatkih pa krčevito molče! Na ta način ne bomo mogli posnemati svetnikov razen da postanemo... »originali«, kajti da bi mogli mi živeti brez vsake napake in delati le čudeže, tega menda nihče ne trdi! Sveto pismo in cerkveni očetje so govorili o svetnikih drugače: evangelisti nam podrobno opisujejo Petrov padeč, Tomaževo nevero, in naslov »stulti et tardi corde«, ki ga dobila učenca pri Luk. 24, 25, tudi ni posebna pohvala; da ne govorim, kako nam slika Stara zaveza Davida.

Mnenje, da bi ne smeli omeniti osebnih nedostatkov svetnikov, je pelagijanski predsodek: »Pelagiani novi haeretici, religionis amatores et laudatores videntur sibi esse sanctorum, si non audeant dicere imperfectae illos fuisse virtutis« (Augustin., Contra duas epist. Pelag. I, 3, n. 15. PL 44, 599). Le priznajmo, da so bili svetniki ljudje kakor mi ter prizadevajmo si postati kakršni so bili oni!

Kar se pa tiče čudovitih dogodkov v njihovem življenju, je potrebno dvoje: a) da jih zgodovinsko-kritično ugotovimo, b) da jih ne stavimo za zgled, ki bi ga morali verniki posnemati: »Facta mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda; quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt quam imitari« (Thom., De perf. vitae spir. c. 7). Če se držimo teh pravil, se bodo glasili govori o svetnikih nekoliko drugače. Najbolj pametno je, ako posnemamo na svetnikih njih — ljubezen do Boga in do bližnjega! To ljubezen pa lahko

practiciramo pri vsakem dejanju, bodisi da jemo ali pijemo ali kaj drugega delamo (1 Kor. 10, 31).

19. Na ta način je človek lahko popoln, čeprav ne kaže kakih izrednih činov. Za take čine so sploh usposobljeni samo nekateri, quibus datum est. Kdor bi se hotel »siliti« k takim činom, bi gotovo zanemarjal druge dolžnosti ter padel v kako veliko napako; raje ostanimo na neki umerjeni stopnji popolnosti, kakor da bi plezali previsoko ter potem zdrknili na tla. »Melius est habere omnia bona vel minora, quam magnum bonum cum magno malo quia et in corporis bonis melius est habere Zachaei staturam cum sanitate, quam Goliae cum febre« (August., De bono conjug. n. 30, PL 40, 393). Raditega ne smemo ne v knjigah ne v pridigah staviti prevelikih zahtev na popolnost vernikov: preveč napeta struna počí; kdor bi jim n. pr. priporočal, naj store vedno to, kar spoznajo za boljše, ali naj se zdržijo vseh malih grehov, bi dokazal, da ne pozna ne teologije ne psihologije ter bi tiral duše naravnost v obup.

V notranjosti vernikovi mora seveda vladati vedno ljubezen; notranji akt ljubezni nima mere, glede zunanjih pa uči Tomaž: »Sunt commensurandi secundum charitatem et secundum rationem« (2 II, q. 27, a. 6). Vsega ne zmoremo: s tem ni rečeno, da nečemo visoke popolnosti, marveč, da ne zmoremo vseh sredstev: »Medicus non imponit terminum sanitati . . . sed medicinae imponit terminum« (ibid.). Tudi sv. Avguštin ima slično misel: »Charitas intus non intermittatur; officia charitatis pro tempore exhibeantur« (In ep. Joann. ad Parthos tr. 8, c. 43, PL 35, 2037). To naj služi v ravnanje onim dušam, ki bi rade izpolnile vse, kar vidijo ali čitajo dobrega.⁸

20. H koncu malo pojasnila o kontemplativnem in aktivnem življenju, ker se bojim, da tudi v tem oziru vlada med pobožnimi ljudmi precej nejasnosti.

Da je kontemplativno življenje bolj prikladno, ako hočemo napredovati v popolnosti, je nesporno. To je ona optima pars, ki jo je izbrala Marija. Toda enostransko bi bilo, ko bi kdo iz dejstva, da je kontemplativno življenje boljše, hotel sklepati, da aktivno ni dobro. Saj je Marta tudi svetnica: »Non Dominus opus reprehendit, sed munus distinxit . . . in duabus feminis duae vitae, ambo innocentes, ambo laudabiles, una laboriosa, altera otiosa« (Augustin., Sermo 104, 3, PL 38, 617 ss.). Avguštin pa ne taji nevarnosti, v katere lahko zabrede ena in druga: vita laboriosa lahko postane »facinorosa«, to je zavede človeka v zemske skrbi in končno v svetno čuvstvovanje; ter grešno življenje; otiosa (kontemplativno življenje) pa lahko postane »desidiosa«, to je lenobna, kar je zopet začetek mnogih pregreh. Sv. Avguštin očita n. pr. nekim afrikanskim meni-

⁸ »Omnes tam religiosi quam saeculares tenentur aequaliter facere quidquid boni possint; est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi, quo peccatum vitatur; scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status.« S. Thom. 2 II, q. 186, a. 2 ad 2.

hom, da so prevzetni in da preveč govoré o bližnjem: »Utinam isti qui vacare volunt manibus, omnino vacarent et linguis! Neque enim tam multos ad imitationem invitarent, si eis non tantum exempla pigra, sed etiam muta proponerent« (De op. monach. n. 26. PL 40, 569).

Zato naj bi nabožna literatura zlasti redovnicam ne slikala samo njih status perfectionis, temveč poudarjala, da morajo imeti obenem zelo blago sodbo o vernikih v svetu, ne izvzemši svetnih duhovnikov. Pomislimo, da je duhovnik zunaj izpostavljen mnogim nevarnostim, ki jih in religione ne čutijo, ter da mora biti vsled tega zelo utrjen, ako naj ne pade: »Periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi,« trdi sam sv. Tomaž (2 II, q. 184, a. 8 ad 1). Če pa ne pade, je to znamenje velike kreposti: »Quod enim monachus in claustris habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter, vel episcopus: vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato... unde maior virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione« (Quodlib. III, a. 17 ad 1). Dušni pastir ima pač svoje posebne nevarnosti, svoje posebne skrbi, »innumerabiles ecclesiasticas curas, quas fortasse nemo credit, nisi qui expertus est«, pravi Avguštin (De opere monach. n. 37. PL 40, 577).

Sicer pa ni nikjer rečeno, da bi se kontemplativno in aktivno življenje ne moglo združiti v isti osebi, in sicer v zelo visoki meri. Mar nista bila Pavel in Avguštin izredno aktivna? Kdo pa se bo drznil trditi, da nista bila obenem globoko kontemplativna?

Kontemplacija ni negacija aktivnosti, kakor tudi pasivne čednosti nikakor ne izključujejo aktivnih.

Oba načina se dasta harmonično združiti v isti osebi, oba načina sta do nekere mere tudi potrebna vsakemu verniku, zlasti nam duhovnikom. Saj je vprav duhovniku poverjeno vodstvo vseh duš, naj bodo v burnem svetu, v tihi celici ali pa v samotni puščavi. Radi tega mora osredotočiti v sebi, kolikor le more, elemente aktivnega in kontemplativnega življenja; tedaj bo najbolj sličen Kristusu: »Vita activa, secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior, quam vita quae solum contemplatur: quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis: et ideo Christus taliam vitam elegit« (S. Thom. III, q. 40, a. 1 ad 2).

Za vse vernike brez izjeme pa veija pravilo: kar storimo za Boga, dadi stórimo: »Regnante justitia per caritatem cum magna delectatione faciamus quidquid in ea Deo placere cognoscimus« (August. in ep. ad Gal. 49. PL 35, 2141).

J. Ujčić.

Novoletna epistola v pridigi (Tit. 2, 11—15). — »Razodela se je milost Boga, našega Odrešenika, vsem ljudem in nas poučila, naj se odpovemo brezbožnosti (impietatem, ἀσέβειαν) in svetnim poželjnem ter živimo trezno (σωφρόνως preudarno, vzdržno) in pravično

in bogaboječe na tem svetu in pričakujemo blaženo upanje in razodetje veličastva velikega Boga in našega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki je dal samega sebe za nas, da bi nas rešil vse hudobije in nas očistil sebi v svoje lastno ljudstvo, vneto za dobra dela.« — Za novo leto opominja cerkev z besedami sv. Pavla, naj začnemo novo življenje. Drugje kliče apostol: »Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova compersio... Itaque epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis« (1 Cor. 5, 7. 8). Božični praznik in spomin na Gospodovo obrezovanje, ko je dete dobilo ime Jezus (pomen imenaj), nas spominjata, da je napačil nov čas: »Razodela se je milost Boga, našega Odrešenika, vsem ljudem.« Staro naj mine, vse naj se prenovi. Zato se 1. odpovejmo a) brezbožnosti (zanemarjanju verskih dolžnosti, bogokletstvu) in b) posvjetnim poželenjem (aplikacija na dejanske pojave!). Expurgate vetus fermentum! Staro naj izgine, pride naj novo življenje, zato 2. živimo a) trezno, vzdržno (čistost zakona, čistost med mladino, boj proti pijančevanju), 3. cerkvena zapoved, b) pravično (4., 5., 7., 8. božja zapoved) in c) bogaboječe (1., 2., 3. božja, 1., 2., 4. cerkvena zapoved, pogostno prejetanje sv. zakramentov). Kaj naj nas spodbuja, da začnemo v novem letu novo življenje? Apostol navaja dva nagiba: 1. Kristus je dal samega sebe za nas, da bi nas odrešil, očistil, naj bi bili njegovo ljudstvo, vneto za dobra dela; 2. Kristus bo zopet prišel, se razodel v svojem veličastvu kot sodnik in bo vsakega sodil po njegovih delih ter njim, ki ga pričakujejo, izpolnil njih upanje s povečanjem in blaženostjo.

F. K. Lukman.

Votivna maša v čast presv. Srcu Jezusovemu prvi petek v mesecu. — Če pride prvi petek v januarju na 2. ali 3. ali 4. dan meseca, se v čast presv. Srcu Jezusovemu namesto votivne maše »Miserebatur« vzame mašni formular »Puer natus est nobis«, ki je v misalu določen za dneve med božično osmino (dne 30. decembra). Ko bi pa kje ta petek molili oficij de die infra Octavam Circumcisionis Domini, je mašni formular de die infra Octavam Circumcisionis; maša ima značaj slovesne votivne maše, brez komemoracije o presv. Srcu Jezusovem. (S. C. R. 27. jan. 1923; 26. oktobra 1923; AAS 1923, 379. 561.)

F. U.

Zadnji evangelij pri maši. — V nedeljo 22. julija smo čitali v direktoriju: »ultimum evangelium S. Mariae Magdalenaee«. Marsikdo se je vprašal: Kako to? Ali se ni morda urednik zmotil? — Ne, ni se zmotil. V novem misalu veli rubrika (Addit. et Variat. in Rubricis Missalis, IX 3): Če pri maši zadnji evangelij ni o nedelji, ne o feriji ali vigiliji, ne o dnvu privilegirane osmine, pa smo naredili spomin kake maše ali oficija, ki ima svoj poseben evangelij (evangelium stricte proprium), se ob koncu bere ta posebni evangelij.

Maše, ki imajo svoj poseben evangelij (evangelium stricte proprium), je našela C. Rituum v dekretu z dne 29. aprila 1922 (AAS 1922, 357). Te maše so:

1. Missae Domini, excepta Missa Dedicacionis ecclesiae; 2. B. Mariae Virginis, excepta Missa Assumptionis ipsius B. M. V.; 3. sanctorum Archangelorum et Angelorum Custodum; 4. sancti Joannis Baptistae et sancti Joseph, Sponsi B. V. M.; 5. sanctorum XII Apostolorum; 6. Missae SS. Innocentium Mm., S. Mariae Magdalenae Poenitentis, S. Marthae Virg., Commemoratio Omnium SS. Summorum Pontificum atque omnes Missae votivae, quae in Missali primo loco exstant (to so votivne maše določene za posamezne dni v tednu: za ponedeljek de SS. Trinitate, za torčak de Angelis itd.); non vero Missae votivae »ad diversa«, quae incipunt a Missa pro eligendo Summo Pontifice etc. F. U.

Vprašanje o mašnem štipendiju. — Nekdo je sporočil uredništvu B. V.: 1. Prejel sem iz Amerike 5 dolarjev s prošnjo, naj opravim sv. maše za rajno mater. 2. I. je pisal iz Amerike sorodniku, naj vzame iz hranilnice 600 kron njegovega denarja in dá za sv. maše. — Koliko maš naj opravim v prvem, in koliko v drugem slučaju?

K vprašanju nam odgovarja cerkveni zakonik v kánonu 830: Si quis pecuniae summam obtulerit pro Missarum applicatione, non indicans earundem numerum, hic supputetur secundum eleemosynam loci in quo oblato morabatur, nisi aliam fuisse eius intentionem legitime praesumi debeat.

V prvem slučaju naj mašnik opravi pet sv. maš v namen onega, ki je poslal pet dolarjev iz Amerike. V Ameriki je mašni štipendij en dolar. Kánon pa veli: če kdo dá za sv. maše, pa ne pove koliko sv. maš naj se opravi, se določi štipendij, kakršen je v navadi v tistem kraju, kjer biva daritelj mašnega štipendija. Če je daritelj želel več sv. maš, bi bil to moral izrečno povedati.

Tudi v drugem slučaju biva daritelj mašnega štipendija v Ameriki. Za sv. maše pa ni poslal dolarjev, ampak je naročil sorodniku, naj ta doma dvigne 600 K njegovega denarja v hranilnici in dá za sv. maše. Ta okoliščina očitno kaže, da daritelj ni hotel za sv. mašo štipendija, kakršen je v Ameriki običajen; ampak je hotel, da mašnik dobi štipendij, kakršen je pri nas sedaj v navadi. F. U.

Sedemstoletnica božičnih jaslíc. — Sv. Bonaventura nam pripoveduje, da je sv. Frančišek Asiški tri leta pred smrtjo, l. 1223, v gozdu pri Greccio v božični noči napravil jaslice. Velika množica se je zbrala v gozdu in vso noč prepevala svete pesmi. Sv. Frančišek je kot diakon stregel pri maši in poln svetega veselja pridigal o skrivnosti učlovečenja, o betlehamskem Detetu.

Prvi početek jaslicam so bile dramatične predstave, s katerimi so ponekod že v 11. stoletju v cerkvah slavili skrivnost sv. božične noči. Namesto živih oseb, ki so nastopale v teh duhovnih igrah, so pozneje razpostavljali okrog jaslíc izrezljane podobe iz lesa. Najlepše jaslice so delali v 18. stoletju. — Dušni pastirji naj bi opozorili vernike na vzgojen pomen jaslíc in jim priporočali, naj zopet uvedo lepi, stari običaj in postavljajo jaslice po družinah.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Dogmatični učbeniki.

Bartmannova dogmatika, del Herderjeve »Theol. Bibliothek«, obsega v 4. in 5. izdaji dva zvezka s 984 stranmi teksta.¹ Pred dogmatičnimi traktati, med katere je kot 5. knjiga uvrščen traktat o cerkvi (II 125—213), je 86 strani dolg uvod, v katerem je najboljše 2. poglavje o dogmatičnih spoznavnih počelih. Po vsebini je delo izredno bogato, in to je njega posebna vrлина. Seveda se je moglo marsikaj samo prav na kratko omeniti. Mislim tu na verstveno- in dogemsko-zgodovinska vprašanja, ki jih je avtor zabeležil, kar jih je količkaj važnih.² V tem presega B. delo vse dosežanje dogmatične učbenike in daje obilo pobude za nadaljni študij. Toliko gradiva je bilo mogoče spraviti na prej omenjeno število strani le tako, da se je za dva tretjini knjige porabil drobn tisk. Zelo vestno so izvedeni biblični dokazi, in to je prav, ne le za učne namene, marveč tudi za homiletično prakso. Bolj pičlo je odmerjen prostor dogmatični spekulaciji; ako bi v tem pogledu nudila knjiga več, bi ji bilo le v korist. Registriranje teoloških sentenc ne more nadomestiti teološke spekulacije. Hvalevredni so bogati slovstveni podatki v začetku vsakega poglavja. S posebno pohvalo je treba omeniti, da je B. posameznim dogmam ali vsaj večjim skupinam dodal odstavke, v katerih opozarja na »življenske vrednote« v razloženih dogmah. Kar je tu storil nakratko v okviru dogmatičnega učbenika, je za teologijo v ožjem pomenu, za mariologijo in haritologijo obširno podal v knjigah, ki sem jih naznanil v BV III (1923) 276. B. delo si je s svojimi vrlinami zagotovilo eksistenčno pravico, ki je tako priznana, da bo kmalu v novi izdaji moglo nastopiti pot v svet; založništvo je že pred nekaj tedni naznanilo 6. izdajo prvega zvezka. Dostavki, ki jih nudi nova izdaja, so izšli v posebnem zveščku kot dopolnilo k prejšnjim izdajam.³ Kratko dogmatiko, posnetek učbenika, je B. priredil za zbirko »Theol. Grundrisse«, ki jo je Herderjevo založništvo začelo izdajati, da v sedanjih časih neznosne draginje za silo nadomešča večja dela.⁴

¹ Lehrbuch der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. 4. u. 5. verb. Aufl. I. B. 8^o (XII, 464); II. B. 8^o (X, 544). Freiburg i. B. 1920. Herder & Co.

² Kot dopolnilo more služiti čitanja vredna knjižica; Dogma und Religionsgeschichte. Für weitere Kreise dargestellt von Dr. B. Bartmann. 8^o (VIII, 110). Paderborn 1922, F. Schöningh.

³ Lehrbuch der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. Sonderdruck der Nachträge u. Ergänzungen aus d. 6. Aufl. d. Werkes. 8^o (20). Freiburg i. B. 1923, Herder & Co.

⁴ Grundriß der Dogmatik von Dr. B. Bartmann. 12^o (XVI, 592). Freiburg i. B. 1923, Herder & Co.

V novejšem času kljub težavnim razmeram po vojski nenavadno podjetno Aschendorffovo založništvo v Münstru je ustanovilo svojo teološko biblioteko, »Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium«. V tej zbirki je izdal dogmatiko znani münsterski patolog in dogemski zgodovinar, izdajatelj ugledne »Theologische Revue«, prof. F. r. Diek a m p.⁵ Trije zvezki imajo okroglo 1300 strani teksta; ker so pa strani nekoliko manjše in je drobnega tiska mnogo manj, ni D. dogmatika znatno obsežnejša od Bartmannove. S slovstvenimi podatki je D. nekoliko varčnejši ko B., nudi pa dovolj. Dokazi iz sv. pisma so previdno in solidno sestavljeni. Dokazi iz tradicije pričajo, da jih je podal temeljit poznavatelj patrističnega slovstva. Namesto običajnega dokaza iz tradicije, obstoječega iz večjega ali manjšega števila citatov iz patrističnih del, srečamo večjke dogemsko-historične vložke. Mislim, da bodo dogmatiki v prihodnje morali v tem pogledu še več storiti. S tem, da se jasno pokaže razvojna črta, dobi dokaz pravo moč in se vnaprej odstrani marsikatera težava. Razvoju teološke terminologije posveča D. hvalevredno pozornost. Vsem tem vrlinam se pridružuje še ta, da je spekulativna plat dobro obdelana. To daje delu posebno vrednost. Avtor ne prezira drugih velikih teologov, a pred vsemi sledi Tomažu Akvinskemu. Kdor študira dogmatiko s tem pozitivnim aparatom, se vglubi v spekulativna izvajanja in morda poleg tega še bere Tomaževo teološko sumo, si bo prilastil res solidno in plodno dogmatično znanje. V znanih kontroverznih vprašanjih, v čem Bog spozna prihodnja svobodna dejanja stvari in ona svobodna dejanja, ki bi se pod gotovimi pogoji izvršila, ter kako ostane človeška volja prosta pod vplivom uspešne dejanske mišlosti, gre D. s tomisti ter združuje trezno utemeljevanje svojega naziranja z zmerno in mirno, kritiko nasprotnih sentenc. Isto velja o kontroverzi o načinu, kako podeljujejo zakramenti milost, kjer brani D. fizično kavzalnost. Dala bi se naštetih dolga vrsta vprašanj, kjer zavzema pisatelj drugo, od običajnega razlikujoče se stališče, opiraje se povsod na skrbno odtehtane razloge, n. pr. glede nujnosti evharistije necessitate medii, o bistvu nepopolnega kesanja, potrebnega za odpuščanje grehov v zakramentu sv. pokore, o bližnji materiji sv. birme i. dr.

Dogmatični učbenik v latinskem jeziku je izdal znani orientalist in ekseget Adalbert Š a n d a, prej profesor dogmatike v Litomicah, zdaj že nekaj let univerzitetni profesor v Pragi.⁶ Knjiga se je začela tiskati že pred vojsko, po daljšem prestanku je mogel iziti 1. zvezek, konec je izšel šele lani. Avtor je razdelil tvarino na 14 traktatov in je šel pri tem svoja pota. Tako govori o božji svetosti pri nauku o stvarjenju; v haritologiji podaje najprej nauk o posvečujoči milosti,

⁵ Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen d. hl. Thomas. 3.—5. Aufl. I. B. 8^o (XII, 308); II. B. 8^o (X, 556); III. B. 8^o (VIII, 470). Münster i. W. 1921. 1922, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung.

⁶ Synopsis theologiae dogmaticae specialis auct. Dre Ad. Šanda. Vol. I. 8^o (XXIV, 384); vol. II. 8^o (XVI, 420). Friburgi Brisg. 1916. 1922, Herder & Co.

potem nauk o vlitih čednostih, posebej o božjih, in naposled nauk o dežanski milosti; angelologija je našla mesto kot »appendix« k traktatu o povišanju in padcu prvega človeka; za razpravo o zakramentih vobče sledi bolj obširno obdelan nauk o evharistiji, pokori in zakonu, nato čisto na kratko ostali štirje zakramenti. Ne morem reči, da je ta razdelitev povsem srečna, zlasti kar zadevlje najprej omenjene partije. Moč tega dogmatičnega učbenika je v bibličnih dokazih, kjer so poglobljena dokazilna mesta skrbno in jasno eksegezirana, in je pri drugih, ki se navadno navajajo, dokazilna veljava previdno odtehtana; prav tako dobri so spekulativni deli. Manj zadovoljivi so dokazi iz tradicije, v časovnem redu nanizani izreki svetih očetov. Vsakemu zvezku je pridjana bibliografija k traktatom, ki jih obsega. Zaradi omenjenih dveh vrlin je šandova dogmatika zelo priporočljiva.

Dogmatični kompendij p. Partenija Mingesa O. F. M.⁷ je nekaj novega: dogmatika »secundum mentem Scoti«. Res je, kar pravi M. v uvodu, da je Skotova doktrina »hodie dum non solum minus cognita, sed etiam a permultis minus recte intellecta« in da »non raro ut minus catholica immo ut haeresi saltem favens designatur«. Prav tako gotovo pa je »doctor subtilis« i s kritiko svojih prednikov i s spekulacijo teologijo oplodil. Dobro je poznati Skotov nauk поблиže in vprav zato smo p. Parteniju, ki temeljito pozna filozofijo in teologijo Skotovo, hvaležni za njegovo delo. Vsak dogmatik bo z zanimanjem in pridom bral izvajanja o naravni spoznatosti in naravnem spoznanju božjega bivanja in bistva, o razločbi božjih lastnosti od božjega bistva, o božjem razumu in božji volji, o božjem sodelovanju s stvarmi, o stanju prvega človeka in njegovem grehu, o hipostatičnem zedinjenju, o namenu učlovečenja, o brezmadežnem spočetju Marijinem, o milosti in prosti volji, o vzročnosti zakramentov, o načinu pričujočnosti Kristusove v evharistiji, o nepopolnem kesanju. Razen na Skota se avtor ozira zlasti na Aleksandra Haleškega in sv. Bonaventura, pa tudi na druge teologe, zlasti na sv. Tomaža. Želeti bi bilo, da bi M. v novi izdaji pozitivno dokazovanje iz sv. pisma in tradicije dvignil na višino spekulativnega dela.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Deneffe A., S. J., *Kant und die katholische Wahrheit*. 8^o (VII, 200). Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co.

D. si je postavil za smoter rešitev vprašanja, kako se ima Kant h katoliški resnici. Zdelo se mu je namreč, da ob obilni katoliški literaturi o Kantu in njegovi filozofiji vendarle ni še dela, ki bi vprav na to vprašanje jasno in določno odgovorilo.

Spis je jako skrbno in z znanstveno natančnostjo izdelan. V I. delu podaja Kantovo biografijo, v II. filozofsko kritiko Kantove

⁷ Compendium theologiae dogmaticae specialis auct. P. Parth. Mingesa O. F. M. Ed. II. Pars I. 8^o (XII, 367); pars II. 8^o (VIII, 350). Ratisbonae 1921, 1922, J. Kösel & F. Pustet.

filozofije, v III. teološko sodbo o razmerju Kanta in njegove filozofije do katoliške resnice. Rezultat je: G. ede Kanta samega ni prav do- gnano, ali je ohranil v svoji kritični dobi vero v Boga ali ne. Nekateri mislijo, da, drugi najbrž bolj s pravico, da ne. V »Kritiki praktičnega uma«, ki v njej nekateri nahajajo izraženo prepričanje o Bogu, je logično obrazloženo le to, da je ideja božja postulat etike, kar bržčas pomeni samo to, da je za osnovo etike potrebna umisel, k a k o r d a (als ob) je Bog. Sicer je pa Kantova filozofija v določenem nasprotju s krščanstvom sploh. Kant zanikuje spoznatnost božjo, zanikuje nravni zakon kot božji zakon, zanikuje dolžnosti do Boga, zaničuje molitev, zanikuje možnost in nrvnost vere, racionalistično maliči dogme in oznanja sploh v religioznem oziru popola racionalizem. A. U.

Paulus, Dr. Nik., *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. I. Band 8^o (XII, 392); II. Band 8^o (IV, 364). Paderborn 1922, 1923, Ferd. Schöningh.

Zgodovina odpustkov, prakse in teološkega nauka, je bila že zdavnaj potrebna. Prelat Nik. Paulus (roj. 1853) nam jo je podal za svojo sedemdesetletnico. Izsul je pred nas svoj cornu copiae, ki se je že dolgo vedelo, da je poln, saj nam je avtor mnogokrat ponudil prgišče njega vsebine v temeljitih razpravah, ki jih je objavil v raznih znanstvenih časopisih (Hist. Jahrb. d. Görresgesellschaft, Katholik, Zeitschr. f. kath. Theol. i. dr.). Dva zvezka, ki ju tukaj naznanjamo, tvorita zaokroženo celoto: pojasnjujeta početke odpustkov in njih razvoj v praksi in nauku do srede 14. stol., ko je bil razvoj v bistvu dovršen. Ko pišem te vrste, je zapustilo tiskarno že novo delo, ki nadaljuje zgodovino odpustkov do konca srednjega veka, do izbruha reformacije. Na zunaj se kaže skupnost obeh zvezkov razen v naslovu še v tem, da se v 2. zvezku štejejo poglavja po vrsti naprej (1. zvezek pogl. I—XI, 2. zvezek pogl. XII—XXVIII). V tem poročilu hočem čim krajše opozoriti čitatelje lista na bogato vsebino Paulusovega dela; nekaj vprašanj doktrinarnega razvoja nameravam pozneje obdelati v posebni razpavi.

Živo zanimanje zbuja takoj I. poglavje o početkih odpustkov. Splošni odpustki v današnjem pomenu, t. j. odpuščanje časnih kazni za greh izven zakramenta sv. pokore, ko je greh že odpuščen, se dajo v zgodovini zaslediti šele v 11. stoletju. Pot so jim pripravila odpuščanja pokore, ki so se podeljevala v zgodnjem srednjem veku v posameznih slučajih za darila, naklonjena cerkvam, in za romanja, in pa takozvane redempcije, sprva pravzaprav le zamenjava spokornih del, ki so se pojavile v 7. stoletju na Irskem in Angleškem in se polagoma razširile po kontinentu. Sprejem skesanega krvosramnika v Korintu v cerkveno občino (2 Kor. 2, 5 nsl.), cerkvena rekoniciliacija spokornikov po priprošnji mučencev, rekoniciliacija vnetih spokornikov, rekoniciliacija bolnikov, preden je čas pokore dotekel, sinodalne substitucije milejših spokornih del namesto strožjih: vse to se sme imenovati odpustek le v nekem širšem, ne pa v našem ožjem,

točno določenem pomenu. Ta izvajanja drže. Prav tako dobra so izvajanja o bližnjem zunanem povodu za podeljevanje odpustkov v našem pomenu (proti Königerju) in kritika Gottlobove teorije o postanku odpustkov. V tem poglavju se dotakne pisatelj tudi vprašanja, zakaj se na vzhodu odpustki niso pojavili. Eden glavnih vzrokov, meni, je v tem, da na vzhodu niso poznali redempcij, »abgesehen davon, daß in der orientalischen Kirche das Bußwesen überhaupt eine andere Entwicklung nahm als im Abendlande«. Dvomim, da je to eden glavnih vzrokov. Glavni vzrok je namreč ta, da se je na vzhodu medicinalni in vzgojni pomen spokornih del naglašal mnogo bolj (ne izključno!), ko zadostivni. To je vplivalo tudi na razvoj sporne prakse.

V obsežnem II. poglavju razpravlja pisatelj o absolucijah, ki so jih v zgodnjem srednjem veku podeljevali papeži, škofje, redovni predstojniki, pa tudi navadni duhovniki živim in rajnim izven zakramenta sv. pokore. Mnogim so se zdele te absolucije najstarejši odpustki. Paulus postavlja neoporečno hermenevtično načelo, da se formulam ne sme kratkomalo podtakniti smisel poznejših enakih ali sličnih formul, marveč da se morajo razlagati iz sebe in iz svojega časa. Te absolucije rajnih so zgolj priprošnje zanje, ako ne gre v konkretnem slučaju za odvezo od izobčenja. Živim podeljene absolucije so bile blagoslovi s prošnjo za odpuščanje grehov (prim. našo absolucijo pred obhajilom). Na str. 57. mora pravilno stati »Paulinus, Patriarch von Aquileia«, ne pa »Aquitaniens«. V III. poglavju tolmači avtor formulo, s katero so se mnogokrat nalagala dobra dela: in remissionem peccatorum iniungimus. V posameznih slučajih je morda dvomljivo, ali se mora umevati formula kot podeljenje odpustka; v mnogih listinah se podeljenje odpustka s to formulo le uvaja; mnogokrat se ž njo priporočajo dela, za katera cerkev nikdar ni odpustkov podeljevala; rabijo to formulo tudi osebe, ki niso mogle podeljevati odpustkov. S to formulo se najčeseje priporočajo ali nalagajo dobra dela, ki imajo sama po sebi zadostivno vrednost, ki naj pa naraste, ako jih kdo opravi iz pokorščine in ponižnosti.

V treh poglavjih (1. zv. IV. pogl., 2. zv. XII. in XIV. pogl.) so zbrani odpustki, ki so se do srede 14. stoletja podelili za obisk cerkva in za miloščino. Za starejšo dobo so zabeleženi vsi odpustki te vrste, kar jih je doslej znanih, iz poznejše dobe pa najvažnejši. Papeži niso bili vobče s temi odpustki preveč radodarni. O križarskih odpustkih razpravlja pisatelj v dveh poglavjih (1. zv. V., 2. zv. XIII. pogl.). V prvem našteva najstarejše križarske odpustke, v drugem poznejše (po l. 1216), in tu pojasnjuje velikost odpustkov, izpregled križarske zaobljube proti prispevku v križarske namene, o miloščini za križarske vojske, o načinu podeljevanja križarskih odpustkov (spočetka ne in foro sacramenta'i). V VII. poglavju se ugotavlja pomen najstarejših odpustkov: nihče ni mislil na odpuščanje krivde (culpa), marveč le na odpuščanje časne kazni za greh, četudi se je rabil izraz »remissio peccatorum«. To odpuščanje se je smatralo za veljavno pred Bogom in ne samo za olajšanje ali odpust kanonične kazni in foro ecclesiae.

Ta razprava se nadaljuje v XVIII. poglavju o »odpustku kazni in krivde«, »absolutio a poena et culpa«: kdor je postal deležen odpustka, se je rešil krivde in kazni, krivde v zakramentu sv. pokore, ki je bil predpogoj za odpustek, kazni pa vsled odpustka. Izraz »absolutio a poena et culpa«, misli pisatelj, je nastal med ljudstvom, odkoder so ga sprejeli tudi cerkveni krogi, in to misel utemeljuje z vsekako tehtnimi razlogi.

Več ko dve petini 1. zvezka (pogl. VI., VIII.—XI.) sta odmerjeni pojasnjevanju teološkega nauka o odpustkih v zgodnji skolastiki in pri skolastikih in kanonistih 13. in prve polovice 14. stoletja. Teologi so začeli o odpustkih teoretično razpravljati, ko jih je cerkev že davno podeljevala. Abaelard odreka škofom oblast, o priliki cerkvenih svečanosti podeljevati odpustke. Križarskih odpustkov ne omenja, iz česar se sme sklepati, da njih veljavnost priznava. Decretum Gratiani in Petrus Lombardus o odpustkih molčita. Skolastiki 2. polovice 12. stoletja so začeli o njih razpravljati. Pisatelj uporablja tiskane vire in zajema dragoceno gradivo iz teoloških del, ki so dolej še skrita v rokopisih, ter navaja dolgo vrsto teologov in kanonistov iz zadnjih desetletij 12., iz 13. in iz prve polovice 14. stoletja, — vseh skupaj nad 70 — in poroča, kaj so učili o bistvu odpustkov, njih podlagi in veljavi, o pogojih za podeljevanje in prejemanje, o oblasti podeljevanja. Dopolnilo tem izvajanjem so pogl. XXI.—XXIII. v 2. zvezku, kjer je avtor načrtal razvoj nauka o cerkvenem zakladu in povzel poglavitne točke nauka o bistvu, veljavi in obsegu odpustkov ter pogoje za veljavno podeljevanje in za pridobivanje. Ker se za odpustek vedno terja kako dobro delo, se naštevajo v XXIV. poglavju dela, za katera so se podeljevali odpustki; so to »piae causae« v obsežnem pomenu: opravljanje pobožnih del, pospeševanje cerkvenih in dobrotelčnih namenov, podpiranje drugih občekoristnih naprav. Vsled nalaganja takih del, oziroma vsled podeljevanja odpustkov v prid takim napravam so bili odpustki v srednjem veku kulturni činitelj, čigar važnost se ne sme podcenjevati. V XV. poglavju to mači pisatelj nekatere na prvi pogled nekoliko presenetljive in težje umljive izraze v listinah, s katerimi so se odpustki podeljevali. — Že v 12. stoletju se je čas, ko se je oznanjeval križarski odpustek, označeval kot »jubilejno leto«. Izraz je bil posnet po mozaičnem naročilu Lev. 25. 10; nihče ni mislil na odpustek, ki naj bi se dobival v gotovih letih ali po preteku določenega števila let. V letih 1100 in 1200 res ni bilo nikakega posebnega odpustka. L. 1299 se je pa daleč naokoli raznesla vest, da se bodo prihodnje leto, kakor baje vsakih sto let, dobili v Rimu veliki odpustki. Vsled tega so privrele že za novo leto 1300 velike množice v večno mesto. Po daljšem posvetovanju s kardinali je Bonifacij VIII. dne 22. februarja 1300 proglasil popoln odpustek in odločil, naj se to ponavlja vsakih sto let. XVI. poglavje pripoveduje zgodovino tega jubilejnega leta in jubilejnega odpustka, ki ga je že za l. 1350 dovolil Klement VI. — Confessionalia, litterae indulgentiales, pooblastila, da sme duhovnik, ki si ga adresat izbere za spovednika, dati odvzeto tudi od pridržanih grehov in podeliti

popoln odpustek, so se razvila iz pooblastil, s katerimi se je podeljevala spovedna jurisdikcija kateremukoli duhovniku, ki ni bil spovedenčev sacerdos proprius. Taka pooblastila so se podeljevala že sredi 13. stoletja. Iz l. 1265 je znan prvi slučaj, da je bila s spovednim pooblastilom združena pravica podeliti nepopoln odpustek. Franc. kralj Filip IV. je l. 1294 prvi dobil od Celestina V. privileg, da mu sme spovednik, ki si ga izbere, podeliti poleg odvze tudi popoln odpustek. Zgodovina teh litterae indulgentiales, ki naj bi na koncu srednjega veka imele tako usodepolno vlogo, je vsebina XVII. poglavja. V dveh poglavjih (XIX. in XX.) se pripoveduje začetek in razvoj odpustkov za smrtno uro (začetek v 11. stoletju) in odpustkov za rajne. V 13. stoletju so začeli verniki križarski odpustek naklanjati rajnim; temu so dali povod nekateri oznanjevalci odpustkov, ne da bi bil podan temelj za tako prakso v listinah, s katerimi so se odpustki dovoljevali. Šele v prvi polovici 14. stoletja najdemo prve odpustke, ki se je o njih izrečno izjavilo, da se morejo nakloniti rajnim. Prej so se pogosto podeljevali odpustki, ki naj bi bili rajnim v prid, pa tako, da so jih postali deležni živi, ki naj bi s tem večjo vnemo opravljali dobra dela in ta (ne odpustke!) darovali za duše v vicah. XXV. poglavje o kvestorjih in nabiralcih miloščine kot oznanjevalcih odpustkov nam razkriva mnogo nezdravih pojavov in zlorab. Ostra kritika, ki se je oglašala, je sicer često pretiravala, v mnogih stvareh pa je bila opravičena; senčne strani so priznavali in obsojali tudi tisti, ki so odpustke prav cenili (XXVII. pogl.). Vobče so odpustki ugodno vplivali na povzdigo verske vneme in religioznega življenja. Kjer se je javljal nasprotni uspeh, je bilo krivo pre-pogosto podeljevanje in netočno, teološko nekorektno in pomanjkljivo oznanjevanje (XXVIII. pogl.). V XXVI. poglavju je seznam slovečih, pa nepristnih odpustkov, med katerimi nas najbolj zanima porciunkulski odpustek, ki ga je baje na prošnjo sv. Frančiška Asiškega dovolil papež Honorij III. l. 1216. Temu poročilu iz druge polovice 13. stoletja nasprotujejo zelo tehtni pomisleki in razlogom avtorjevim, ki je prej sam branil začetek odpustka pod Honorijem, bo težko ugovarjati. To seveda ne zadene sedanje veljavnosti porciunkulskega odpustka. Da se mora ta odpustek nakloniti dušam v vicah, je odločil Inocencij XI. l. 1687, da ga je mogoče dobiti toties quoties, je končno izjavil Pij IX. l. 1847.

To je v najsplošnejših obrisih bogata vsebina Paulusovega dela. Občudovanja vredna je marljivost, s katero je pisatelj iz tiskanih in rokopisnih virov zbral ogromno gradivo, a nič manjše priznanje za služi trezna kritika in previdna interpretacija virov ter presodno tehtanje razlogov pro in contra v prepornih vprašanjih. Tako dogmatiki kakor cerkveni, kulturni in dogemski zgodovinarji so učenemu pisatelju dolžni iskreno zahvalo za delo, ki jim ga je podal kot plod dolgoletnega neumornega truda.

F. K. Lukman.

Lippert P., S. J., *Die Sakramente Christi*. [Credo. Darstellungen a. d. Gebiet d. christl. Glaubenslehre. VI. Bändchen.] 12^o (VI, 142). Freiburg i. B. 1923, Herder & Co.

Na vrline Lippertovih razprav, ki jih objavlja pod skupnim naslovom »Credo«, sem v tem listu že enkrat opozoril (II, 191). Pred nami je 6. zvezek o zakramentih. Uvodno poglavje tolmači na lep način bistvo svetstev in njih pomen za posameznega vernika in za cerkveni organizem. Nadaljnja poglavja pojasnjujejo posamezne zakramente. Povsod najde čitatelj lepih, spodbudnih misli, ki ga včas naravnost presenetijo. S posebno ljubeznijo so pisana tri poglavja o evharistiji, »zakramentu Jezusovega srca«. Knjižico, ki uvaja v globoko umevanje svetstev, toplo priporočamo. »Bona pasqua divina sunt sacramenta« (s. Ambros.). F. K. Lukman.

Weiss, Dr. Karl, **Voll Zuversicht!** Zur Parabel Jesu vom zuversichtlichen Sämann, Mk 4, 26—29 (Neutest. Abhandlungen X 1). 8^o, str. 75. Münster i. W. 1922, Aschendorff.

Predmet zanimive razprave je kratka prilika Mark 4, 26—29: »Tako je z božjim kraljestvom, kakor če človek vrže seme v zemljo: in on spi in vstaja po noči in po dnevi, in seme poganja in raste, in on ne ve, kako. Sama od sebe namreč zemlja rodi: najprej bilko, potem klas in nato polno žito v klasu. Ko pa sad dopusti, pošlje (gospodar) takoj srp, ker je prišla žetev.« Prilika je edina, ki je izključno Markova last. Kljub temu, da je zelo kratka, se je že mnogo in na raznovrstne načine interpretirala. Večina eksegetov vidi v njej izraženo tole ravnico: Nebeško kraljestvo, ustanovljeno po Jezusu Kristusu, se bo širilo vsled svoje notranje moči, po evangelijskem nauku in božji milosti, brez vidnega, osebnega delovanja Kristusovega. Šele ko pride sodnji dan, pride zopet Kristus in pospravi svojo žetev.

Weissu dajo besede: »on (človek, ki vrže seme v zemljo) spi in vstaja, po noči in po dnevi« povod za drugačno tolmačenje prilike. V teh besedah namreč vidi izraženo trdno zaupanje orientalskega seljaka, da bo njegova setev v rodovitni zemlji gotovo uspela, kajti le v tem zaupanju more noč porabiti za mirno spanje in dan za vsakdanja opravila, ne da bi si belil glavo, kaj bo s setvijo. To misel, ki je po pisateljevem mnenju osrednja misel cele prilike, nabraja kot tertium comparationis na Kristusa: Kristus ustanovi božje kraljestvo in tudi on je že ob ustanovitvi neomajno prepričan, da bo imel uspeh. Ker je trdno zaupanje na uspeh poglavitna poteza v priliki, zato W. isto tudi nazivlje »Parabel vom zuversichtlichen Sämann« in ne s Fonckom ter drugimi »Parabel von der wachsenden Saat«. Besedi: »seme poganja in raste, in on ne ve, kako. Sama od sebe namreč zemlja rodi«... pisatelj ne naobrača z ostalimi eksegeti na oznanjevalce evangelija ali direktno na Kristusa, temveč samo indirektno na Ustanovitelja božjega kraljestva: »S tisto brezpogojno gotovostjo, s katero se razvija setev in se izpolnjuje tozadevno upanje seljakovo, se razvija tudi božje kraljestvo in se s tem izpolnjuje upanje, s katerim ga je Jezus ustanovil« (52—3). Istotako s Fonckom (Die Parabeln des Herrn², Innsbruck 1904, str. 113) in ostalimi eksegeti žetve ne pojmuje šele kot sodnji dan in vidni pri-

hod Sinu človekovega k sodbi, temveč mu je žetev tisti čas, ko je dosežen cilj Ustanovitelja božjega kraljestva in se izpolnijo njegove nade, to je oni trenutek, ko more Ustanovitelj božjega kraljestva z ozirom na omehčana in pripravljena ljudska srca reči: »Levate oculos vestros et videte regiones, quia albae sunt iam ad mæsem« (Jan. 4, 35).

Lahko je pritrditi pisatelju na njegova stvarna izvajanja. Razlaga prilike je naravna, tudi v podrobnostih pisatelj vedno skuša najti harmonijo med obliko prilike in njeno vsebino, med podobo in med stvarjo, ki jo podoba predstavlja. Moti le sem in tja preveliko kopičenje dokazov za stvari, ki so po enem ali dveh dokazih jasne. Neprimerno za Kristusa kot Boga se nam tudi zdi, če govori pisatelj o njegovem »finem daru za opazovanje« (str. 51). Razlogi, s katerimi pojasnjuje pisatelj, zakaj manjka pričujoča prilika pri Mt in Lk (str. 74 nsl.), niso dovolj prepričevalni. Če sta Luku dovolj dve kratki priliki (o gorčičnem zrnu in o kvasu), ki izražata isto misel kot Markova, in bi se mu zdela še tretja odveč, zakaj pa navaja kar zapored tri daljše prilike, ki vse izražajo ljubezen in usmiljenje nebeškega Očeta do grešnikov (15, 3—32)? A. Snoj.

Opeka, Dr. Michael, **Velika skrivnost**. Sedemnajst govorov o zakonu. 8^o (151). — **O ljubezni**. Dvanajst samaritanskih govorov. 8^o (112). — **Kam greš?** Sedem govorov o božjih klicih. 8^o (67). V Ljubljani 1923, Prodajalna K. T. D. (prej H. Ničman).

V treh novih zbirkah obravnava Opeka v izbrani obliki sama aktualna vprašanja. Prepotrebni so govori o zakonu, korenini človeške družbe. Če se tu notri zaredo kužne, težko ozdravljive bolezni, se širi; naprej in naprej in vsa človeška družba hira in peša. Svet se potaplja v materializmu, egoizmu. Manjka ljubezni do Boga, in kjer ni te, tudi nujno ni ljubezni do bližnjega. Da bi ljudje spet pomislili: človek, ki potrebuje dušne ali telesne pomoči, je moj brat, pomagati mu moram, ljubiti ga moram, izkazovati mu dušna in telesna dela usmiljenja, zato je izdal Opeka svoje samaritanske govore. Staršem, vzgojiteljem, mladim ljudem na razpotju življenja je namenjena tretja zbirka govorov o poklicu, ki me je še posebno zanimala.

O zakonu torej govori prva knjiga. Zakon ni navadna pogodba, ampak velika skrivnost, povišana k časti zakramenta po Jezusu Kristusu. Na to naj bi zlasti mislili tisti, ki nameravajo stopiti v zakon. Pri izbiri zakonske polovice naj bi odločevala volja božja. Po napačni poti pridejo v zakon tisti, katerim je telesna lepota, bogastvo vse, volja božja nič. Zato, da bo zakon srečen, je treba veliko moliti. V zakonu mora vladati pravo razmerje med možem in ženo. Na podlagi sv. pisma, iz izrekov Pavlovih, opredeli stališče moža in žene v zakonu. S posebno ljubeznijo obravnava oni del, ko govori o vzgoji otrok. Veliko veselja pride po otrocih v družino, pa tudi veliko skrbi in odgovornosti. Starši so prejeli otroke od Boga zato, da jih vzgoje za Boga. Od tega, kako jih vzgajajo, je odvisna tudi njihova lastna časna in večna sreča. Za dobro vzgojo je potreben jezik, ki prav poučuje, roka, ki modro strahuje, velika luč lastnega zgleda, ki meče svetlobo na pot krščanskega življenja. Družinsko življenje razdira in zakonsko ljubezen uničuje grdo prešestvo, katero obsojajo Bog in pametni ljudje. V sklepnem govoru dodaja nekaj tolažilnih besedi tistim zakonskim, ki svoje

dolžnosti izvršujejo, lepo krščansko živijo, pa morajo vendar prestati marsikaj bridkega.

Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe: to zapoved ljubezni do bližnjega obravnava zbirka govorov o ljubezni. V uvodnem govoru pojasni, kaj je ljubezen do bližnjega, kdo je naš bližnji, zakaj ga moramo ljubiti. Tudi svoje sovražnike moramo ljubiti, to je predmet drugega govora. Dolžni smo vsako misel na maščevanje opustiti, vsak srd iz srca pregnati. Naša ljubezen do bližnjega mora biti dejanska. Izkazovati moramo telesna in duhovna dela usmiljenja. Posebno radi pomagajmo najbolj pomoči potrebnim: bolnikom. Če je naša ljubezen resnična, sega tudi preko groba. V prelepem govoru, kjer tudi srce dobi svoj delež, nam kliče: Pomagajmo ubogim dušam v vicah! Težki grehi proti ljubezni do bližnjega so: pohujšanje, sovraštvo. Sovražnica ljubezni je tudi nevoščljivost, zavist. Koliko grehov proti ljubezni se stori z jezikom, z opravljanjem, obrekovanjem, predrzno sodbo. Plačilo za pravo krščansko ljubezen do bližnjega ne izostane: veliko in resnično dušno veselje in ljubezen božja.

O poklicu piše v tretji zbirki. Najprej poda splošna načela. Bog vsakega človeka odmeri za gotov stan. Zelo nevarno je, če človek stan, za katerega ga je Bog odločil, izgreši. Ko prideš v leta, da si izbiraš poklic, je glavno, da zadeneš voljo božjo. In to spoznaš po gotovih znamenjih. Duhovniški stan je velik in zelo napačno delajo starši, ki svojim otrokom branijo, da bi služili Bogu pri oltarju. Eden glavnih pomislekov je celibat. In prav celibat, ki ga terja Cerkev od duhovnika, je tako primeren njegovemu stanu. V naslednjem govoru še o drugih manj vrednih pomislekih. Še bolj nego duhovniški črtijo nekateri redovniški stan; njemu v obrambo poda v posebnem govoru nekaj misli. K sklepu še nekaj navodil za tiste, ki so v svojem poklicu oziroma življenjskem poslu izgrešili pravo pot.

Prav isto, kar velja za druge Opekove izdane govore, velja tudi za te. Povsod posega živo v življenje, razkrije rano, preišče, pregleda in nasvetuje pravih zdravil. Vsi govori so lepo retorično obdelani, slog živahen, slikanje plastično. Podlaga vsemu pa je temeljita teološka izobrazba in bogato poznavanje življenja, zlasti še tam, ko govori o dobri vzgoji mladine. Že veliko koristijo bomo prebirali njegove govore duhovniki, prav tako in še več bodo koristili laikom, katerim, mislim, so v prvi vrsti namenjeni.

Posebej me je zanimala zbirka »Kam greš?«. Poglavitno pri poklicu je spoznati voljo božjo. To pa moreš spoznati le po gotovih znamenjih. In prav o teh bi si želel posebnega govora, od katerega bi imeli veliko koristi mladi ljudje, ki si poklic izbirajo, kot tudi starši in vzgojitelji. Saj to je poglavitno spoznati voljo božjo. In tu bi kazalo slediti izjavi komisije kardinalov, ki je glede mašniškega poklica določno izjavila: poleg zunanjega poklica (vocatio externa) se zahteva najprej recta intentio simul cum idoneitate (prim. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I, 11, 12). Recta intentio simul cum idoneitate, mislim, pride tudi pri drugih neduhovniških poklicih vpoštev, nato šele notranje nagnjenje, ki ni potrebno in tudi ne zanesljivo znamenje poklica. (Prim. Ušeničnik, ibid.) Če se držimo te izjave, je morda tretja točka nekoliko preveč poudarjena. Ko pisatelj govori o duhovniškem celibatu, bi radi teološke preciznosti kazalo mesto izraza »deviški« rabiti »čist«, ker cerkev od duhovnikov ne zahteva votum virgininitatis, ampak le castitatem perfectam.

C. Potočnik.

Beleške.

Slovansko bogoslužje in delo za cerkveno zedinjenje.

Letos je minilo 20 let, odkar se je med katoliškimi Slovani pričelo na znanstveni podlagi organizirati delo za cerkveno zedinjenje. Na to organizacijo je nekoliko vplival slovenski članek »Ideja ciril-metodijska«, objavljen s paralelnim češkim prevodom v časopisu »Museum« (glasilo čeških bogoslovcev) 1903/4, str. 2—14. Članek je bil napisan pod vtiskom katoliškega znanstvenega delovanja za proučevanje vzhodne cerkve in pod vtiskom bogoslovskih shodov na Velehradu. Na teh shodih se je mnogo govorilo o ciril-metodijski ideji; pod to idejo se je umevalo predvsem slovansko bogoslužje. Omenjeni članek pa proti temu pojmovanju dokazuje, da je sv. Cirila in Metoda vodila ideja razširjanja krščanstva med Slovani in zedinjenje vseh Slovanov s katoliško cerkvijo, slovansko bogoslužje pa je bilo samo sredstvo, podrejeno višjemu apostolskemu namenu. »Pri ciril-metodijski ideji se mnogokrat na prvem mestu poudarja slovanska liturgija. To kaže jako površno umevanje ciril-metodijske ideje. Na ta način navadno ni mogoče priti do oživljajočega jedra te ideje; s tem ostanemo le bolj pri zunanji obliki, oklepamo se bolj zunanje forme, namesto da bi se oklenili oživljajoče ideje. S tem ne mislimo trditi, da je slovanska liturgija gola formalnost; poudariti hočemo le, da moramo iti globlje, ako hočemo prav umevati ciril-metodijsko idejo... Potrebno je, da poudarjamo ono jedro ciril-metodijske ideje, ki daje življenje njenemu izpremenljivemu zunanjemu izrazu. Ako umevamo ciril-metodijsko idejo samo v njeni zunanosti, to nima velikega praktičnega pomena za naše delo, ne daje poleta našim mislim, ne življenja in vztrajnosti našemu delu, ne gorečnosti našim molitvam« (Museum, str. 3).

Praški kanonik dr. A. Podlaha, organizator češke bogoslovске znanosti, je leta 1904 na Velehradu predložil konkretni načrt za organizacijo bogoslovске znanosti katoliških Slovanov v svrhu proučevanja vzhodne cerkve. Leta 1905 je pričel po tem načrtu izhajati časopis »Slavorum litterae theologicae«, bogata zbirnica znanstvenih informacij o krščanskem vzhodu. Leta 1907, 1909 in 1911 so se na Velehradu vršili veliki mednarodni znanstveni kongresi za cerkveno zedinjenje. Vsi odličnejši zapadni znanstveni delavci na tem polju so se pridružili tej znanstveni organizaciji. Velehradski kongresi so zbudili tudi pozornost pravoslavnih vzhodnih narodov. Kongresa l. 1909 se je udeležil znameniti ruski liturgik A. Maljcev. Po svetovni vojski se je tak kongres vršil leta 1922 (6. do 9. avgusta). Leta 1909 se je ustanovilo znanstveno društvo »Academia Velehradensis«.

Paralelno z znanstvenim delom se je širila tudi bratovščina »Apostolstvo sv. Cirila in Metoda«, ki je idejo cerkvenega zedinjenja zanesla med množice preprostega ljudstva in inteligence. Tako se je

organiziralo veliko gibanje, v katerem se združuje bogoslovska znanost, popularizacija, molitev in praktično apostolsko delo za cerkveno zedinjenje. V tej organizaciji so se združili vsi najboljši teoretični in praktični delavci na tem polju. V dvajsetih letih ni izšel niti en važnejši članek o tem predmetu, ki ne bi bil v zvezi s to organizacijo. L. 1904 sem v »Kat. Obzorniku« (str. 411) pisal: »Resno in trezno pozitivno delo v imenu ideje ciril-metodijske a priori izključuje vse malenkostne in politiške simpatije in antipatije, vsako diletantovsko časnikarsko reševanje važnih bogoslovskih in historičnih znanstvenih vprašanj.« To se je res doseglo. Gibanje se je postavilo na trezno znanstveno, strogo katoliško in versko podlago.

V vprašanju slovanskega bogoslužja smo bili od l. 1903 dalje vedno strogo trezni. Z ozirom na mnoge zlorabe, s katerimi se je mnogo škodilo dobri stvari, smo šli tako daleč, da se slovansko bogoslužje ni naglašalo niti kot podrejeno sredstvo v delu za cerkveno zedinjenje. V resolucijah velehradskih kongresov se slovansko bogoslužje nikoli ne omenja. Prav tako se tudi ni omenjalo v znanstvenih in popularnih spisih o tem predmetu.

Ko so se pričeli za idejo cerkvenega zedinjenja zanimati glagoljši in ko se je Apostolstvo sv. C. M. pod posebnim pokroviteljstvom škofa Mahniča uvedlo na Krku, se je pričelo omenjati, da slovansko bogoslužje ni brez pomena za cerkveno zedinjenje. Poglavitni sodelavci škofa Mahniča so v razgovorih naglašali, da bi bilo treba javnosti pojasniti važnost slovanskega bogoslužja za idejo cerkvenega zedinjenja. Ker je ta misel izšla iz tako odličnih katoliških krogov, je ni bilo mogoče popolnoma odkloniti, posebno zato ne, ker se v teh okoliščinah ni bilo treba bati zlorabe ali diletantske profanacije. Odločilno pa so na to misel vplivali jugoslovanski škofje, ko so jeseni 1918 sklenili prositi, da naj se privilegij slovanskega bogoslužja raztegne na vse jugoslovanske katoličane. Ta korak je bilo treba javnosti pojasniti. V ta namen sem objavil članek »Slovansko bogoslužje« v Času 1919, str. 105—114. Članek so cerkveni in znanstveni krogi splošno odobraval. Djakovski uradni škofijski »Glasnik« je objavil hrvatski prevod članka. V tem članku sem prvokrat kratko in zmerno omenil, da bi bilo slovansko bogoslužje važno tudi za cerkveno edinstvo. Prav tako kratko sem omenil še drugi verski razlog: »Uvedba slovanskega bogoslužja bi izbrisala spomine na tuje nasilje in krivice in bi s tem koristila veri. A treba je paziti, da se ne bodo preveč razburjali narodi, ki nimajo narodnega bogoslužja« (str. 113). Opozoril sem tudi na senčne strani slovanskega bogoslužja s kulturne strani. Podobne misli sem razvijal v uvodnem članku v »Slovincu« 7. julija 1922 (št. 151). Z ozirom na spremenjeno razpoloženje sem še posebej opozoril, da katoliška cerkev z mnogimi sredstvi verskega pouka bogato nadomešča narodno bogoslužje.

Prav verjetno je, da so tudi jugoslovanski škofje navajali omenjena dva verska razloga, ko so Rimu predložili prošnjo za razširjenje privilegija slovanskega bogoslužja. Znano je, da pri reševanju tega vprašanja sodeluje rimska kongregacija za vzhodno cerkev. Ker se

vprašanje že rešuje na strogo cerkveni podlagi, zato se v katoliških listih ni veliko pisalo o tej stvari. Ne vem, da bi bil za slovansko bogoslužje razen zgoraj omenjenih člankov še kdo drugi objavil kak resnejši članek. Zato se dozdeva, da v Času 1923, str. 156—160, niso popolnoma objektivno navedeni razlogi, ki so se dejansko navajali v prilog slovanskemu bogoslužju, da bi se pojasnili koraki jugoslovanskih škofov. Zato mislim, da tudi zavračanje teh razlogov ni niti metodično niti stvarno pravilno. Iz razmerja ruske inteligence k veri (zadnja leta se povrača k veri!) se n. pr. v nobenem slučaju ne more sklepati, da je slovansko bogoslužje za versko življenje »brez najmanjšega pomena« in da je nasprotno mnenje (ki se opira na druge razloge) »skrajno naivno« (str. 157).

Kateri verski razlog še ostane, ako navedena dva nista pravilna? Kot edini verski razlog se je ponovno naglašalo, da je glagolsko bogoslužje relikvija, edina relikvija po sv. Cirilu in Metodu (BV 1923, 305 i. dr.). To ni pravilno. Po sv. Cirilu imamo nekoliko pravih relikvij. Tradicija o Velehradu je zadosti potrjena (Čas 1923, str. 153 in 362). Ohranjeni so doslovni odlomki Ciril-Methodovih govorov. Ohranjene so knjige, ki po jeziku in sestavi mnogo bolje spominjajo na sveta brata, nego bogoslužne knjige hrvatske glagolske recenzije, ki so se po jeziku in ureditvi znatno oddaljile od Ciril-Methodove redakcije. Tudi obred se je od 9. stoletja znatno izpremenil. Dozdevni verski razlog, da je glagolsko bogoslužje edina relikvija po sv. Cirilu in Metodu, torej dejansko ni utemeljen. Ako ni drugih verskih razlogov in ako morejo biti samo verski razlogi merodajni, potem bi sledilo, da ni nobenega razloga za glagolsko bogoslužje niti v sedanjih mejah.

Še bolj bi se temelji glagolskega bogoslužja celo v sedanjih mejah omajali, ako bi se trdilo, da je to bogoslužje tudi s kulturnega stališča sedaj brez pomena ali celo škodljivo. Večkrat se je trdilo, da bi nas slovansko bogoslužje preveč ločilo od latinske kulture. Drugje sem že omenil, da ima staroslovensko bogoslužje tudi senčne strani (Čas 1919, str. 112). A treba je pomisliti, da te senčne strani slovanskemu bogoslužju niso bistvene, marveč so nastale slučajno, ker se je versko in kulturno delo svetih bratov v srednji Evropi nasilno uničilo in se je slovansko bogoslužje ohranjalo v vednih borbah, brez šol, brez kulturnih sredstev, brez državne in cerkvene podpore. Staroslovenski književni jezik sam po sebi ni ovira, marveč sredstvo kulture. Ovire so bile druge. Saj tudi v krščanstvu umetnost in splošna kultura dolgo ni mogla doseči višine grško-rimske poganke kulture, a iz tega ne sledi, da je krščanstvo oviralo kulturo. Za kulturni razvoj so potrebna stoletja mirnega kulturnega dela. V tej točki so metodično večkrat grešili nekateri slavisti, ki so pisali za nemški okus in so se hoteli prilagoditi nemški miselnosti.

Nikakor se ne morem sprijazniti z mislijo, da je staroslovenščina za človeka sedanje dobe brez kulturnega pomena (BV 1923, 308 i. dr.). Staroslovenščina je važna za zgodovino našega jezika; nekoliko znanja staroslovenščine je posebno za humanistično izobrazbo

važno. Nekdaj se je staroslovenščina na naših gimnazijah poučevala; posebno se je gojila v nekdanjem Alojzijevišču. Prav iz one dobe in iz onega kroga so izšli naši najboljši pisatelji in znanstveniki. Izkušnja priča, da je učenje staroslovenščine v lepi harmoniji s humanistično in bogoslovno izobrazbo.

Težavnost staroslovenščine se pretirava. Ne morem pritrditi mnenju, da bi učenje staroslovenščine privedlo v »one toke, ki hočejo klasične jezike iz naših šol odpraviti« (Čas 1923, str. 161). Nasprotno bi se razogi, ki se navajajo proti staroslovenščini, mogli uporabiti proti starim klasičnim in orientalskim jezikom. Nekoliko znanja staroslovenščine jako olajšuje učenje in umevanje slovanskih jezikov, posebno ruščine. Nikakor pa ni resnično, da bi staroslovenščina kaj ovirala učenje modernih jezikov. Iz razlogov, ki so se navajali za to trditev, bi mogel kdo sklepati, da bi se s potujčevanjem Slovanov, posebno Slovencev, pospeševala kultura. Znano je, kako je slavist Brückner s podobnimi razlogi dokazoval, da sta sv. Ciril in Metod Slovanom kulturno in versko škodovala. Zato je treba Ciril-Metodovo književno delo jako previdno ocenjevati in se ogibati skrajnosti, ki bi mogle nehoté privedi k podobnim zaključkom.

Paziti je treba, da ne zamenjavamo pojmov: staroslovenski, cerkvenoslovanski, starobolgarski itd. Staroslovenski jezik v strogem pomenu je ohranjen samo v nekaterih književnih spomenikih iz 10. in 11. stoletja. Ako kdo trdi, da je jezik glagolskega bogoslužja staroslovanski (BV 1923, 304—306), potem rabi ta izraz že v širšem pomenu. V tem širšem pomenu se rabi ta izraz tudi v uradnih cerkvenih odlokih. V tem pomenu spada k staroslovenski književnosti vsa vzhodna slovanska (cerkvenoslovanska) književnost do 18. stoletja. To je jako obširna in raznovrstna književnost, ki ima še za našo dobo znatno kulturno vrednost. Res je, da ima hrvatska, bolgarska, srbska in ruska recenzija staroslovenskega jezika svoje posebnosti, a vendar se vse to šteje k staroslovenski književnosti v širšem smislu. Pod ta širši pojem staroslovenščine spada starobolgarska (staroslovanska v ožjem smislu), starosrbska, staroruska in starejša hrvatska glagolska književnost. V tem širšem pomenu je staroslovenski = cerkvenoslovanski. Namesto izraza *cerkvenoslovanski* rabijo Rusi včasih izraz *slovanski*.

Prav tako se je treba varovati netočnega izražanja o bogoslužju in obredu. Neprimerno je govoriti o staroslovenskem obrednem jeziku. Obred ni bistveno odvisen od jezika; dejstva dokazujejo, da so v istem jeziku možni različni obredi in v istem obredu različni jeziki.¹ Rimski odloki rabijo izražanje: »Raba staroslovenskega (slo-

¹ Grški jezik se je nekdanj rabil v treh obredih; v jeruzalemskem (sv. Jakoba), aleksandrijskem (sv. Marka) in bizantinskem. Polagoma je bizantinski obred izpodrinil jeruzalemskega in aleksandrijskega. Ako se naglašja znanstvena točnost izražanja (BV 1923, 306), potem se ne bi smelo govoriti o grškem obredu. Res je, da se splošno rabi naziv »grški obred«, a to ni znanstveno točno; najboljši znanstveniki rabijo nazivanje: bizantinski obred, grško-bizantinski, slovansko-bizantinski obred. Pač pa je izražanje »slovansko bogoslužje« znanstveno pravilno.

vanskega) jezika v bogoslužju«, »usus linguae palaeoslavicae (slavicae) in sacra liturgia«. To izražanje jako okrajšamo, ako rabimo naziv: »slovansko bogoslužje«. To okrajšano izražanje uradno rabijo jugoslovanski škofje v okrožnici o sv. Cirilu in Metodu (1919); srečuje se pri najboljših katoliških pisateljih. S tem se bogoslužje nikakor ne proglašja za slovansko narodno zadevo. Nikakor ni res, da pisatelji, ki rabijo to izražanje, poudarjajo »le narodni pomen« (BV 1923, 306). Poznam pisatelja, ki vedno rabi izražanje »slovansko bogoslužje«, a se že dvajset let bori proti narodnostni zlorabi tega vprašanja in vztrajno dokazuje, da je bilo sv. Cirilu in Metodu slovansko bogoslužje samo sredstvo za višje verske namene.

Slovansko bogoslužje ni dogmatično, a tudi ne čisto teoretično vprašanje, marveč vprašanje misijonske in pastoralne metode in oportunisti. Zato se je to vprašanje v raznih dobah in v različnih razmerah različno reševalo. Tako je tudi sedaj. Razmere in tradicije v Dalmaciji (tam se bo slovansko bogoslužje znatno razširilo) so drugačne nego v ostalih hrvatskih pokrajinah in v Sloveniji. Tako so v različnih dobah in razmerah različni tudi verski in drugi razlogi, ki govore za slovansko bogoslužje ali proti njemu. Čisto teoretični razlogi torej niso končno odločilni in se težko pojasnjujejo brez ozira na zgodovino in dejanske razmere.

Ob ustanovitvi ljubljanske bogoslovne fakultete so prvi profesorji te fakultete (jaz nisem bil med njimi) kot razlog za ustanovitev te fakultete službeno navajali, da hoče fakulteta gojiti bogoslovno znanost s posebnim ozirom na pravoslavni vzhod. To se je kot »raison d'être« navajalo tudi v javnosti in v parlamentu. To smer (BV 1923, 304) si je fakulteta svobodno izbrala; priporočajo jo tudi inozemski prijatelji naše fakultete. Ker pa je staroslovenski jezik važen za poznavanje slovanskega vzhoda, potem se pač ne sme preveč omejevati krog onih bogoslovcev in znanstvenikov, katerim bi bila staroslovenščina koristna. Ne smemo pozabiti, da spadata sv. Ciril in Metod tudi v zapadno cerkveno zgodovino; prav tako tudi glagolsko bogoslužje. Zato ne bi bilo škodljivo, ako bi vsak slovanski bogoslovni znanstvenik znal nekoliko staroslovenščine. Samo potem bo mogel pravilno znanstveno soditi o slovanskem bogoslužju in o važnih historičnih, bibličnih, dogmatičnih in liturgičnih vprašanjih. A sedaj je učenje staroslovenščine tako redko, da se moramo resno bati za bodočnost naše bogoslovne znanosti, ako bi se načelno odsvetovala gojitev staroslovenščine in sorodnih strok.

Nikakor ni resnično, da bi bila znanstvena smer, za katero se je ljubljanska bogoslovna fakulteta svobodno in preišljeno odločila, kaj težavnejša nego vsaka druga smer, ali da bi zahtevala kakih posebnih žrtev. Izkušnja dokazuje, da moremo ravno v tej smeri z razmerno najmanjšim trudom največ pripomoči k napredku znanosti in koristiti tudi cerkvi. Glavna težava je, da ta smer pri nas še nima tradicij.

Fr. Grivec.

600letnica kanonizacije sv. Tomaža Akvinskega.

Dne 18. julija 1323 je papež Janez XXII. prištel Tomaža Akvinskega svetnikom. Papež Pij XI. je v spomin na ta dogodek izdal dne 29. junija 1923 posebno okrožnico, v kateri je med drugim naročil, naj se 600letnica proslavi tudi z znanstvenimi prireditvami. Med temi zasluži ena, da o njej posebej poročamo, ker je splošnega pomena, namreč »tomistični teden« (settimana tomistica), ki se je vršil v Rimu od 17. do 25. novembra 1923 in je bil v resnici mednarodnen katoliški znanstven shod. Od 17. do 23. novembra so bila vsak popoldan zborovanja v veliki dvorani Cancellarije, kjer so učenjaki raznih narodnosti predavali pred mnogoštevilnim slušateljstvom. Govorili so: 17. nov. kard. L. Billot o filozofiji sv. Tomaža v 20. stoletju; 18. nov. tarantski nadškof O. Mazzella o razmerju Aristotela do skolastike in do sv. Tomaža posebej; 19. nov. nekdanji Bergsonov pristaš J. Maritain o pomenu sv. Tomaža za moderno dobo; 20. nov. madridski nadškof Eijo y Garay o Tomažu kot mistiku; 21. nov. louvainški profesor L. Deplouge o Tomaževem nauku o družini; 22. nov. Münchenski profesor M. Grabmann o vprašanju, je li Tomaž učil stvarno razliko med bistvom in bitkom ustvarjenih bitij¹; 23. nov. milanski profesor Cordovani o naj-novejših panteističnih strujah v italijanski filozofiji.

Poleg teh slavnostnih zborovanj so bili trije sestanki, na katerih se je razpravljalo o razdelitvi filozofije s pedagoškega in znanstvenega stališča, o načelnem odnosu moderne naravoslovne vede do skolastične filozofije in o razmerju med moderno in tomistično filozofijo.

Teden se je zaključil dne 24. novembra s slavnostnim zborovanjem v dvorani nad portikom vatikanske bazilike vpricho papeža Pija XI. Kardinal Laurenti je imel lepo predavanje o Tomažu učenjaku in svetniku; nato je govoril sv. oče in izrazil željo, naj bi se slični kongresi ponavljali.

Tomistični teden je priredila na pobudo sv. očeta rimska akademija sv. Tomaža. Slavnosti se je izmed Jugoslovanov udeležil tudi rektor zagrebške univerze dr. Zimmermann.

V proslavo 600letnice Tomaževe kanonizacije so izdali francoski dominikanci obsežen zbornik, ki združuje 17 znanstvenih razprav². V vrsti pisateljev nahajamo znana imena, kot so Mandonnet, Destrez, Garrigou-Lagrange, Roland-Gosselin, Gillet. F. K. L.

¹ Da je učil sv. Tomaž realno distinkcijo med bistvom in bitkom, je prof. G. dokazal z indirektnimi argumenti. To so: metafizika averoističnega aristotelika Sigerja Brabantskega, Tomaževega nasprotnika, ki jo je G. nedavno našel v Münchenski dvorni in državni biblioteki; neka pariška disputacija iz l. 1279, ki jo je G. pred kratkim odkril; polemični spisi Tomaževih učencev proti Henriku Gentskemu, ki je stvarno razliko odklanjal; stalna tradicija tomistične šole.

² Mélanges Thomistes (Bibliothèque Thomiste III). 8^o, 402 str. Le Saulchoir, Kain (Belgique).

Naznanilo BA in uprave BV.

Za l. 1924 ostane naročnina za BV neizpremenjena, namreč 40 Din, za inozemstvo 50 Din. Uprava se sicer dobro zaveda, da s tako nizko naročnino ne bo mogoče kriti visokih tiskarskih stroškov, a se kljub temu ni mogla odločiti za povišanje naročnine, ker hoče omogočiti naročanje te prepotrebne bogoslovne revije tudi gmotno slabše stoječim duhovnikom. Da se kljub nizki naročnini list vzdrži, apelira uprava tem potom na velikodušnost tistih gg. naročnikov, ki bi poleg naročnine mogli utrpeti še kako večje ali manjše preplačilo. Priporočamo se tudi za preplačila iz tistih krajev inozemstva, kjer imajo dobro valuto. Vsa preplačila kakor tudi darovi za tiskovni fond BA se bodo na ovitku objavili.

Vse gg. naročnike prosimo, da bi se čimprej poslužili priloženih položnic in poslali naročnino. Kdor ne more poslati vsega naenkrat, plača lahko tudi v dveh obrokih.

Tiste gospode, ki še niso poravnali naročnine za l. 1923, prosimo, da svojo dolžnost čimprej store. Ponovno terjanje povzroča upravi samo nepotrebne stroške. Višina dolga je bila označena na položnicah, ki jih je uprava razposlala v poletju svojim dolžnikom.

Komur dopuščajo sredstva, naj pristopi kot podporni član k Bogosl. Akademiji z zneskom 50 Din. Prejemal bo za to BV brezplačno, vse druge publikacije BA pa po znatno znižani ceni.

Letos dobijo podporni člani BA kot književni dar dve knjigi, in sicer Fr. Kovačič, Doctor Angelicus, sv. Tomaž Akvinski, ter obširnejše apologetično delo izpod peresa prof. dr. F. Grivca (Cerkev). Cena prvi knjigi je za podporne člane BA 15 Din, za drugo se bo cena naznanila pozneje, ko bo dotiskana. Podporni člani, ki žele prejeti knjige BA po znižani ceni, naj jih naroče in plačajo znesek naprej pri upravi BV (Ljubljana, Rožna ul. 11), ali pa naj jih vzamejo osebno v trgovini Ničman. Poslužijo se lahko položnic, ki so priložene 1. št. BV.

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena v knjigarnah 40 Din. Za podporne člane BA 30 Din (s poštnino 32 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar vnaprej.

Ta »Uvod« ni navaden uvod v filozofijo s pregledom zgodovine filozofije in nje razdelitve, ampak obravnava življensko vprašanje vse filozofije; ali je filozofija sploh mogoča, ali je mogoča zlasti metafizika? Ob tem vprašanju podaja avtor kritiko naših spoznaj, teorijo spoznanja in kritiko raznih modernih sistemov ter prihaja do končnega rezultata, da je moderni agnosticizem z negacijo metafizike neosnovan. Delo je tako pisano, da si more vsak izobraženec napraviti vsaj neko splošno sodbo o tem silnem problemu naše dobe.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV + 384 str.). Ljubljana 1923. Cena 60 Din, za podporne člane BA 45 Din, po pošti 2 Din več.

3. knjiga: F. Grivec, **Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae**, 8°. (112 pag.) Ljubljana 1921. — Pretium 15 Din.

L'opera di G. è chiara e precisa, ed essendo in parte scritta nella lingua latina (alcuni articoli sono tutti latini, altri hanno annesso un sommario latino) è accessibile anche ai teologi e lettori non slavi (Prof. Spasčič in »Bessarione« 1922, pag. 151).

»Une contribution excellente à l'étude des rapports entre l'Orient et l'Occident.« (M. d'Herbigny in »Gregorianum« 1922, pag. 272).

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8° (IV + 101 str.). Ljubljana 1923. Cena 20 Din; za podporne člane 15 Din (s poštnino vred).

II. Razprave:

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

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

Après une comparaison patiente des plus anciens codices slaves avec le texte grec, l'auteur conclut, à l'encontre de l'opinion commune des philologues slaves et des historiens des livres saints, que la version slave n'a pas été faite sur la recension byzantine de Lucien, mais sur celle d'Alexandrie (Strannik, »Echos d'Orient« 1923, pag. 80).

III. Bogoslovni Vestnik. Naročnina 40 Din; podporna članarina BA 50 Din.

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 14 Din.

6411

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IV

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1924

NATISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Ušeničnik Fr., Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji (De sacris Aquileiensis Ecclesiae ritibus, qui vige-
bant olim in diocesi Labacensi) 97
- Landgraf, De necessaria relatione caritatis ad boni-
tatem moralem actuum humanorum (Continuatio) 127
- Rožman, Cerkveno arhivno pravo (C. J. C. dispositi-
ones de archivis ecclesiasticis) 145

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Notranje življenje — duša vsega dela na zunaj. V. Cadež 156
- Homiletične misli k Efež. 4, 23. 24. F. K. Lukman 160
- Prepovedana knjiga? Fr. Ušeničnik 161
- Abortus artificialis. Jos. Ujčić 163
- Contractus sub fine. Jos. Ujčić 171
- K vprašanju o zadnjem evangeliju pri maši. F. U. 174
- Jejunium eucharisticum. F. U. 176
- Kolikokrat se moli pri oficiju antifona preblažene Device
Marije? F. U. 176

Slovstvo (Literatura):

Žigon, Divus Thomas arbiter controversiae de concursu
divino. — Stuffer, Divi Thomae Aqu. doctrina de Deo
operante in omni operatione naturae creatae praesertim
liberi arbitrii (A. U.) 177. — Pesch, Die selige Jungfrau
Maria als Vermittlerin aller Gnaden (J. Fabijan) 179. —
Spáčil, La teología di S. Anastasio Sinaita (F. K. Luk-
man) 181. — Crnica, Modificationes in tractatu de Cen-
suris per C. I. C. introductae (Rožman) 182. — Knie-
wald, Katoliškim djevojkama (J. Jeraj) 182. — Noppel,
Jugendzeit (R.) 183. — Svetopisemske kateheze za 1. razr.
ljudskih šol. Svetopisemske kateheze za 2. in 3. razr. ljud-
skih šol (A. Cadež) 184. — Haggoney, Der Gottessohn
I—IV (R.) 185.

Beležke (Analecta):

- Še nekaj o metodi spoznavne kritike (A. Ušeničnik) 186.
- Star papirov rokopis Janezovega evangelija (A. S.) 190.
- Misijoni 191.

Inv. številka

674

Omara

VIII

Poica

6

Številka

64/11

Dr. Fr. Ušeničnik — Ljubljana:

Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji.

(De sacris Aquileiensiſ Eccleſiae ritibus, qui vigebant olim in
diocesi Labaceniſi.)

Summarium (continuatio et finis). — IX. In processione in Dominica Palmarum crux sollempniter adoratur. — X. Feria V. in Coena Domini post Laudes processio ter ducta est circa ecclesiam. Vesperae huius diei in ipsa Missa post Communionem dicebantur. — Feria sexta in Parasceve peracta Missa praesancificationum officiator ponit SS. Eucharistiam in sepulchro; ministri collocant ibidem imaginem crucifixi eamque cooperiunt linteaminibus et sudario. — XI. De benedictione ignis, cerei paschalis et fontis baptismalis. — XII. Dominica resurrectionis mane, antequam recitatur Matutinum, sacerdos cum ministris accedit ad sepulchrum. Ministri tollunt de sepulchro imaginem crucifixi, sacerdos vero SS. Sacramentum. Dicto Matutino omnis clerus procedit ad visitandum sepulchrum: diaconus acturus officium angeli, tres sacerdotes figuram mulierum tenentes, duo cantores in persona Petri et Joannis currentes.

XIII. Postquam Missale ac Breviarium ad pristinam normam restituta sunt a Pio V. Summo Pontifice, vetustus ritus Aquileiensiſ in desuetudinem abire coepit. Concilio provinciali Aquileiensi a. 1596. celebrato decretum est, ut in tota Aquileiensi provincia ritus Romanus reciperetur. Cum dioecesis Labacensis immediate S. Sedi subiecta esset, decreta conc. Aquileiensiſ clerum Labacensem non obligaverunt. Sed a. 1621. Visitator Apostolicus Fr. Xistus Carcanus O. Pr. mandavit, ut clerus Labacensis in Missa, in divino officio, in conficiendis sacramentis ritu Romano uteretur. Quod mandatum persecutus est Episcopus Raimundus Scarlichi visitatione dioecesis a. 1631. peracta, et perfecit Episcopus Jos. de Rabatta Synodo dioecesana a. 1666. habita.

IX. Blagoslov palm na cvetno nedeljo.

Obrede cvetne nedelje so na zapadu sprejeli od vzhodne cerkve. — V Jeruzalemu so že v 4. stoletju to nedeljo popoldne šli na Oljisko goro duhovniki in verniki. Tam so peli himne in antifone; proti večeru pa so prečitali iz evangelija ono poglavje, ki nam pripoveduje, kako so otroci z vejicami v rokah šli Gospodu nasproti in mu klicali: »Blagoslovljen, ki prihaja v imenu Gospodovem.« Duhovščina s škofom in vsa množica se je dvignila in se v sprevedu počasi pomikala proti mestu. Spotoma so peli psalme in ponavljali: »Blagoslovljen, ki prihaja v imenu Gospodovem.«⁵⁸

Na zapadu so uvedli procesijo proti koncu 8. stoletja.⁵⁹ Palme, oljike, vrbove veje, ki so jih nosili pri procesiji, so

⁵⁸ Glej F. U. Pastoralno bogosl., II. 146 s.

⁵⁹ Gl. Fr. Lukman, Cvetna nedelja (Voditelj, XII. 1909, 135—154).

posebe blagoslavljali. Molitve, ki jih sedaj moli mašnik po rimskem misalu, so molili tudi že v srednjem veku. Tuintam so molitve drugače razvrstili, dodajali so tudi nove molitve, a v glavnem se formularji v starih obrednikih ujemajo s formularjem v sedanjem rimskem misalu.⁶⁰ V molitvah se prepletata zlasti dve misli. Palma je simbol zmage in oljika simbol miru. Zato gremo v procesiji s palmami in oljikami v rokah, da slavimo Odrešenika Jezusa Kristusa, ki je premagal smrt in hudobnega duha in nam prinesel mir in obilost božjega usmiljenja. Obenem prosi cerkev, naj bi blagoslovljene vejice bile vsem, ki jih bodo pobožno rabili, v obrambo proti dušnim in telesnim nezgodam.

Blagoslavljali pa so oljike, ne v glavni cerkvi, v kateri je bila po procesiji sv. maša, ampak v kaki drugi, bližnji cerkvi. Zato je šel sprevod najprej iz glavne cerkve v tisto drugo cerkev. Tam je bil blagoslov. Ko so se vračali nazaj v glavno cerkev, je bilo med potjo slovesno počeščenje sv. križa. Ljudstvo je stlalo na pot cvetje in zelenje; dečki so pogrnili po tleh svoja oblačila (*casulae, cappae*), duhovniki s škofom so poklekili in molili križanega Jezusa.

Tako se je vršil blagoslov tudi po oglejskem obredniku.⁶¹

Ljudje so se zbrali v glavni cerkvi. Mašnik jih je, kakor običajno, pokropil z blagoslovljeno vodo in odmolil nad njimi molitev: »Praesta nobis quesumus Domine per hanc creature tue aspersionem, sanitatem mentis etc.« Razvrstili so se v sprevod z banderi in se napotili proti cerkvi, kjer je bil blagoslov palm.⁶² Spotoma so peli: »Fratres mei elongaverunt a me et noti mei quasi alieni recesserunt a me etc.« Ko so dospeli na kraj blagoslova, so pevci začeli antifono: »Sicientes venite ad aquas etc.« Mašnik pa je odpel molitev, ki jo poje tudi še danes v početku blagoslova: »Deus, quem diligere et amare, iusticia est etc.« Subdiakon je bral *Lectio libri Exodi* (15, 27—16, 7), vprav tako kakor sedaj: »In diebus illis: Venerunt filii israel in helim ubi erant duodecim fontes aquarum et septuaginta palme etc.« Ko je subdiakon končal, je zbor zapel *graduale*: »Collegerunt pontifices,« vse tako, kakor je v današnjem rimskem misalu. Evangelij, ki ga diakon poje pri blagoslovu palm, govori o prihodu Jezusovem v Jeruzalem. V sedanjem rimskem misalu je poročilo posneto po evangelistu sv. Mateju; v oglejskem obredniku po sv. Marku. Po evange-

⁶⁰ Gl. Franz, *Kirchl. Benediktionen*, I. 490—502. Iz tabel, ki jih je avtor sestavil, se vidi, da se v formularjih iz dobe med 11. in 15. stoletjem mnoge molitve ujemajo.

⁶¹ *Agenda dyoc. Aquil.* 1495, fol. 70 b—87 a; ed. 1575, pg. 92—108.

⁶² Obrednik veli: »ad locum ubi palme sunt benedicende«. V oglejskem misalu (ed. 1508, fol. 56 a; ed. 1519, fol. 71 b) čitamo, da so blagoslavljali palme v bližnji cerkvi. Pevci so peli rezponzorij *Fratres mei etc.*, »quoadusque pervenerint ad ecclesiam, ubi rami arborum sunt benedicendi«.

liju moli mašnik blagoslovne molitve. V sedanjem rimskem misalu je teh molitev sedem po številu; vmes je uvrščen slavospev v obliki prefacije. Po oglejskem obredniku je mašnik začel blagoslov s kratkim eksorcizmom. Molitve so drugače razporejene kakor sedaj. Tri med njimi se doslovno ujemajo z molitvami v rimskem misalu: dve sta prevzeti iz oglejskega procesionala iz 15. stoletja.⁶³ Čisto drugo besedilo pa ima prefacija v oglejskem obredniku. To ni slavospev, ampak molitev za blagoslov v obliki prefacije. V starejših formularjih nahajamo isto besedilo v obliki molitve brez uvodnih klicev: »*Sursum corda, Gratias agamus.*«

Ob koncu je mašnik blagoslovljene palme in oljike poskropil z blagoslovljeno vodo in pokadil, pevci pa so zapeli antifono: »*Ante sex dies sollenis pasce etc.*« Sklepna molitev je druga nego v sedanjem rimskem misalu. Začenja se: »*Omnipotens sempiterna Deus qui Dominum nostrum iesum christum die azimorum super pullum asine sedere fecisti etc.*«⁶⁴

Razvil se je sprevod in se pomikal proti kraju, kjer je bilo na lepo, čisto preprogo položeno sv. razpelo.⁶⁵ Zbor klerikov je pel: »*Cum appropinquaret dominus hierosollimam etc.*« Ko so dospeli do sv. razpela, so zapeli kleriki antifono: »*Cum audisset populus, quia iesus venit etc.*« Dečki so jim odpevali: »*Hic est qui venturus est in salutem populi.*« Zbor je ponavljal: »*Hic est qui venturus est.*« Dečki so povzeli: »*Quantus est iste cui throni et dominationes occurrunt etc.*« Tedaj so pokleknili pred sv. razpelo in peli: »*Salve rex fabricator mundi.*« Zbor je nadaljeval: »*qui venisti redimere nos.*« Odpeli so še antifono: »*Ceperunt omnes turbe descendentium gaudentes laudare etc.*«; in drugo: »*Turba multa que convenerat etc.*« Mašnik, diakon in subdiakon, kleriki in vse ljudstvo so pokleknili in pobožno počastili sv. križ. Vmes so pevci peli: »*Occurrunt turbe cum floribus et palmis etc.; Fulgentibus palmis prosternimur etc.*« Ko so pevci končali, je mašnik vstal, dvignil sveto razpelo in zapel: »*Crux ave spes unica.*« Zbor je povzel in nadaljeval: »*hoc passionis tempore auge piis iusticiam reisque dona veniam.*«

Mašnik je položil sv. razpelo na preprogo, pa ga zopet dvignil in zapel: »*Crux ave spes unica.*« Pevci so nadaljevali: »*hoc passionis tempore etc.*« Zopet je mašnik položil sv. razpelo na tla, dvignil ga v tretje in zapel: »*Crux ave spes*

⁶³ Prim. Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua. (Izdali profesorji videmskega in čedadskega semenišča.) Padova 1907, pg. 5., 6.

⁶⁴ Ista molitev je v starejšem formularju, ki je ponatisnjen v Franz. Kirchl. Benedikt. I 496.

⁶⁵ V izvodu, ki je last ljubljanske stolne cerkve, je nekdo na rob pripisal opombo, ki jo je knjigovez pri prevezanju nekoliko obrezal, a se dá dopolniti, in se čita takole: NB. Processio ad crucem in coemeterio vel alio loco positam.

unica.« Zbor pevcev je odgovarjal kakor prvič in drugič, potem pa nadaljeval: »Te summa deus trinitas collaudet omnis spiritus etc.«

Pristopili so dečki, ki so držali v rokah palmove veje, in so zapeli: »Pueri hebreorum tollentes ramos olivarum etc.« Ko so končali, so vrgli na tla palmove veje, poklekli in počastili sv. razpelo. Zbor pevcev pa je odpeval: »Pueri hebreorum tollentes ramos.«

Dečki, ki so nosili palmove vejice, so se umeknili, in prišli so drugi, ki so nosili v rokah oblačila, in so peli: »Pueri hebreorum vestimenta prosternebant etc.« Razgrnili so oblačila po tleh, poklekli in počastili sv. razpelo. Zbor je odpeval: »Pueri hebreorum vestimenta prosternebant.«

Dečki so se umeknili. Pred sv. razpelo je pokleknil mašnik. Eden izmed klera pa je pristopil in s palmo, ki jo je držal v roki, na rahlo udaril mašnika in pel: »Scriptum est enim percutiam pastorem et dispergentur oves gregis.« Mašnik je vstal in pel: »Postquam surrexero precedam vos in galileam.« Zbor je nadaljeval: »Ibi me videbitis dicit dominus.«

Mašnik je odmolil molitev, ki jo po sedanjem rimskem obredu moli že vmes med blagoslovom: »Deus qui miro dispositionis ordine etc.« Dvignil je sv. razpelo in ga v sprevedu nesel proti cerkvi. Dečki so peli himno: »Gloria laus et honor etc.«; pri vsakem verzcu so se priklonili proti križu. Zbor je za njimi ponavljal verz za verzom. V cerkev gredê je zbor pel rezponzorij: »Ingrediente domino in sanctam civitatem etc.« Mašnik je odpel še zadnjo molitev: »Adjuva nos deus salutaris noster etc.« — Začela se je sv. maša.⁶⁶

V prvem ljubljanskem obredniku (1706) o dramatičnih prizorih med procesijo na cvetno nedeljo ni več sledu.

X. Obred velikega četrta in velikega petka.

Če gre romar iz naših krajev veliki teden v Rim, pa tam hodi po cerkvah, vidi, da je tam doli te dni vse tako kakor pri nas doma: petje in molitve, počeščenje sv. križa, veliki petek, blagoslov ognja in krstne vode na veliko soboto. Le to se romarju čudno zdi, da v Rimu nimajo božjega groba v petek in soboto; in v soboto popoldne je tako nekam tiho in prazno po cerkvah: v Rimu ni »vstajenja«, ne velikonočnih procesij. — Nekdaj, ko so rabili pri nas oglejske liturgične knjige, je bilo zadnje dni velikega tedna še to in ono v naših krajih drugače nego v cerkvah z rimskim obredom.

Poseben običaj oglejskega obreda je bila procesija okoli cerkve na veliki četrtek po jutranjicah.⁶⁷ Zbor je končal antifono po »Benedictus«, tedaj pa je deček ali klerik zapel na-

⁶⁶ O običajih, ki so bili med procesijo drugod v navadi, gl. Fr. Lukman, Cvetna nedelja (Voditelj XII. 1909, 148—154).

⁶⁷ Agenda dyoc. Aquil., 1495, fol. 87 b—90 b; ed. 1575, pg. 108—123.

glas: »Kyrie eleyson.« Zbor je ponovil: Kyrie eleison. Deček: »Christe eleyson.« Zbor za njim: »Christe eleyson.« Deček še enkrat: »Kyrie eleyson.« In zbor vprav tako. Oficiator je zapel: »Jesu christe qui passurus advenisti propter nos.« — Zbor mu je odgovarjal: »Domine miserere. Christus dominus factus est obediens usque ad mortem.« — Vmes so tolkli ob deske in delali ropot.

Zopet je začel klerik: »Kyrie eleyson.« In zbor mu je odpeval. Oficiator je zapel: »Qui propheticę prompsisti: ero mors tua o mors.« Zbor je odgovarjal kakor prej: »Domine miserere etc.«, in vmes so ropotali z deskami.

Vtretje je povzel klerik: »Kyrie eleyson;« zbor mu je odpeval. — Oficiator: »Qui expansis in cruce manibus traxisti omnia ad te secula.« Zopet so ropotali, vmes pa peli: »Domine miserere.«

Ko so pevci končali, je prinesel klerik iz zakristije luč, ki so jo bili tja skrili, potem ko so ob koncu »Laudes« zadnjo svečo v cerkvi ugasili. In šli so v sprevedu trikrat okoli cerkve, vmes pa so peli himno: »Rex christe factor omnium.«⁶⁸ V cerkev so se vračali pojoč: »Protege domine plebem tuam per signum sanctę crucis etc.« Oficiator je z mašniki pokleknil pri velikem oltarju in rekel: »Kyrie eleyson. Pater noster.« Odmolil je po tihem Očenaš, potem pa glasno začel psalm »Miserere«. Ob koncu je dodal vrstico: »Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.« Mašniki so odgovorili: »mortem autem crucis.«

Rubrika v obredniku veli, da bodi procesija na veliki četrtek tam, kjer je taka navada. Da je pri nas bila ta navada, nam priča naša knjiga, izvod, ki ga hrani stolna cerkev ljubljanska: listi, ki obsegajo molitve in himno za procesijo, so vsi zamazani, z voskom pokapani in ob robu z opombami popisani.

Kakor pri nas so hodili veliki četrtek po jutranjicah mašniki in kleriki v procesiji zunaj cerkve tudi v Čedadu. O tem govore liturgični kodiki iz 14. stoletja. V mestu Ogleju samem, pa se zdi, da v 15. stoletju procesija ni bila v navadi.⁶⁹

Majhna razlika med oglejskim in rimskim obredom se kaže tudi pri sv. maši na veliki četrtek. V cerkvah oglejskega obreda so bile na veliki četrtek večernice med sv. mašo, tako kakor je to še sedaj običajno po rimskem obredu na veliko soboto. Ko so kleriki in laiki prejeli sv. obhajilo, je diakon pri oltarju vzel v roko kelih in začel antifono za vespere: »Calicem salutaris accipiam et nomen domini invocabo.« Psalmi in antifone so bile iste, ki jih še danes molimo. Kapitlja,

⁶⁸ Himno pripisujejo nekateri sv. Gregoriju Vel., drugi sv. Ambroziju. Molili so jo v oficiju pri Laudes zlasti v nemških deželah, in sicer ponekod na tiho nedeljo, drugje na cvetno nedeljo ali veliki četrtek ali na veliko noč. Cf. U. Chevalier, Repertorium hymnologicum, tom. 2 (Louvain 1897) pg. 471, n. 17408. Ponatisnjena je v Migne, P. L. 78, 850—852.

⁶⁹ Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d' Aquileia (Padova 1907), 23, 24.

himne in rezponzorija pri teh večernicah ni bilo, kakor jih tudi danes ni. Kor je odmolil vse do kraja in končal z antifono po Magnificat. Tedaj pa je škof (mašnik) molil »complendam« (postcommunio) sv. maše: »Refecti vitalibus alimentis etc.« Molitev je ista kakor postcommunio v sedanjem rimskem misalu.

Pred obhajilom je škof (mašnik) razlomil svete hostije za obhajanje klerikov in laikov; odbral pa je dve celi sveti hostiji za veliki petek. Ti dve sveti hostiji je po maši prenesel »ad sacrarium sub camerorum custodia.«⁷⁰ Eno od teh svetih hostij je veliki petek zaužil pri maši praesantificatorum, drugo je položil v božji grob. Po rimskem obredu mašnik veliki četrtek ohrani samo eno veliko sv. hostijo; to užije pri svetem opravilu velikega petka; božjega groba v rimskem obredu ni. Pri nas smo v tej reči ohranili do danes obred oglejske cerkve, dasi je naš božji grob sedaj drugačen, nego je bil takrat, ko smo rabili oglejski misal in ritual.

Po rimskem obredu molijo večernice veliki četrtek potem, ko so prenesli presv. Rešnje Telo; po večernicah pa gre mašnik s kleriki in odgrne oltarje. O tem običaju rimske cerkve nam poroča že prvi rimski Ordo (iz 8. stoletja).⁷¹ Oglejski obrednik ne govori o odgrinjanju oltarjev; veli pa naš obrednik, naj se oltarji ta dan očistijo in umijejo in z vejicami otarajo; v sredi in na štirih oglih pa naj mašnik vlije v podobi križa vina na oltar; na ista mesta se potem postavijo goreče svečice, spletene v podobo križa. — Sv. Izidor, škof sevillski († 636), nam pripoveduje, da so v njegovem času umivali ne samo oltarje, ampak tudi cerkvene stene in tla.⁷² Bržkone so prvotno hoteli cerkev osnažiti za velikonočne praznike. V srednjem veku pa so to umivanje tolmačili simbolično: oltar se oblije z vinom in vodo, ker je iz strani telesa Gospodovega na križu tekla kri in voda.⁷³ — Pri sv. Petru v Rimu še sedaj veliki četrtek zvečer po končanem matutinu kardinal arhiprezbiter umije oltar nad grobom sv. Petra z vinom, pomešanim z vodo.

Rubrika v oglejskem misalu tudi veleva, da naj se veliki četrtek zunaj cerkve ukreše iz kremenca ogenj in blagoslovi; ob tem ognju se prižge svetilka, ki naj gori do velike sobote; veliko soboto pa bodo s to svetilko prižgali velikonočno svečo. Oglejski obred nas spominja na star običaj rimske cerkve, ko še niso blagoslavljali ognja na veliko soboto. Če ne prej, vsaj v 10. stoletju je bila v Rimu navada, da so ukresali ogenj veliki četrtek in z njim prižgali svetilko, ki je gorela do velike sobote.⁷⁴ Pozneje so blagoslavljali ogenj veliki četrtek in ve-

⁷⁰ Missale Aquil. a. 1508, fol. 47; a. 1519, fol. 85.

⁷¹ Ordo Rom. I 32 (Migne, P. L. 78, 953).

⁷² S. Isid., De eccles. off. l. 1, c. 29 (Migne, P. L. 83, 764).

⁷³ Durandus, Rationale div. offic. lib. 6, c. 76 (ed. Venet. 1577, f. 226 b).

⁷⁴ Ordo Rom. I 32 (Migne, P. L. 78, 952).

liko soboto. Ob koncu 12. stoletja pa je v Rimu samo še veliko soboto bil običajen blagoslov ognja. V severnih deželah, v Nemčiji, pa so še v 15. stoletju blagoslavljali ogenj veliki četrtek in veliko soboto.⁷⁵ In tako je bilo tudi v pokrajinah oglejskega patriarhata, kakor nam priča oglejski obrednik. Vendar posebne molitve za blagoslov ognja imamo v oglejskem obredniku samo za veliko soboto; za veliki četrtek veli rubrika: »excutiatur ignis de silice et benedicatur;« kako naj se blagoslov izvrši, s katerimi molitvami, to v rubriki ni označeno.

Za veliki petek čitamo v oglejskem obredniku, da se vrši sveto opravilo, kakor določajo rubrike v misalu: »In magna sexta feria fiant omnia secundum rubricam in missali positam.«⁷⁶ Obrednik sam govori bolj podrobno le o počesčenju sv. razpela in o prenašanju presv. Rešnjega Telesa v božji grob. Navodilo in liturgično besedilo za druge dele svetega opravila velikega petka moramo torej proučiti po oglejskem misalu iz l. 1508 in 1519.

V liturgiji velikega petka po rimskem obredu ločimo tri dele: čitanje sv. pisma in molitve, počesčenje sv. križa in missa praesantificatorum. Vprav tako se deli sv. opravilo tega dne tudi v oglejskem obredu. Glavni razloček med enim in drugim obredom je ta, da v cerkvah z oglejskim obredom po maši praesantificatorum preneso Najsvetejše v božji grob, kjer ostane sv. Rešnje Telo do vstajenja v velikonočnem jutru; v cerkvah z rimskim obredom pa v petek in soboto ni božjega groba in zato tudi ne vstajenja velikonočno jutro.

Ko pridejo veliki petek mašnik in leviti k oltarju, čita lektor (subdiakon) odlomke iz preroka Ozeja (cap. 6) in odlomek iz druge Mozesove knjige (Exod. 12). Lektorju odgovarja zbor v traktu. Mašnik pa odmoli molitev: »Deus, a quo et Judas etc.« Tretja lekcija je pasijon po evangeliju sv. Janeza. Za pasijon so uvrščene slovesne molitve, kakršne so nekad molili pri vsaki sv. maši med evangelijem in darovanjem. V vseh teh rečeh se natanko ujemata rimski in oglejski obred, samo da so v oglejski cerkvi vpletli v pasijon kratek dramatični prizor, ki ga v rimskem obredu ne nahajamo. Rubrika v oglejskem ritualu in misalu namreč veli, naj se na velikem oltarju pripravita dva prtova, skupaj speta ali drug vrhu drugega položita (due syndones sibi invicem coherentes, Agenda 1495, fol. 90 b; 1575, pg. 112; duo panniculi, Miss. 1508, 68 a; 1519, fol. 86 a). Ko med pasijonom pojo: »Partiti sunt vestimenta mea«, prideta dva klerika in siloma raztrgata prtova in ju odneseta (»duo clerici scindant eas vehementer et auferant.« Agenda; »duo diaconi abstrahant illos duos panniculos«, Miss.).

⁷⁵ Franz, Die kirchl. Benediktionen, I 509—511.

⁷⁶ Agenda dyoc. Aquil. 1495, fol. 90 b; ed. 1575, pg. 112.

Drugi del sv. opravila, počeščenje sv. križa, se vrši nekoliko drugače po oglejskem obredniku, drugače po oglejskem misalu in zopet nekoliko drugače po rimskem misalu.

Nas zanima najbolj počeščenje sv. križa po starem oglejskem obredu.

Mašnik je odmolil slovesne molitve za razne potrebe, kakor jih našteva misal. Tedaj so se razvrstili v spreved mašnik z leviti in pevci in šli proti kraju, kamor bodo položili sv. razpelo v počeščenje. Zagrnjeno razpelo je nesel mašnik sam in začel z rahlim glasom antifono: »Popule meus, quid feci tibi.« Dva klerika sta mu odgovorjela: »Agyos, otheos, yschyros, athanatos eleyson ymas.« Zbor je pokleknil in pel: »Sanctus Deus etc.« Iznova je povzel mašnik: »Quia eduxi te per desertum etc.« Dva klerika: »Agyos.« Zbor zopet klečé: »Sanctus Deus.« Vtretje je govoril mašnik: »Quid ultra debui facere tibi etc.« Klerika: »Agyos.« Zbor: »Sanctus Deus.« Dospeli so na kraj, kamor bodo položili sv. križ, in tedaj je mašnik z levitom dvignil križ in zapel: »Ecce lignum crucis.« Zbor pevcev mu je odgovoril: »In quo salus mundi pependit. Venite adoremus.« To se je ponavljalo vdruči in tretjič. Ko je zbor vtretje odpel: »Venite, adoremus,« je nadaljeval: »Beati immaculati in via, qui ambulat in lege domini,« in ob koncu ponovil: »Ecce lignum.« Mašnik je pokleknil pred sv. razpelo in klečé čital antifono: »Cum fabricator mundi mortis supplicium pateretur etc.: in drugo: »O admirabile precium, cuius pondere captivitas redempta est etc.« Zbor je obe antifoni pel. Mašnik je še odmolil tri daljše molitve: »Domine Jesu christe verus deus de deo vero etc.;« »Deus qui famulo tuo moysi etc.;« »Domine Jesu christe qui nos per crucis passionem etc.« Potem pa je pobožno poljubil sv. razpelo. Za mašnikom so prišli kleriki in verniki in s pobožnim poljubom počastili sveti križ. Vmes so peli pevci, kakor še sedaj pojo na veliki petek med počeščenjem sv. križa: »Crux fidelis. Ecce lignum. Pange lingua gloriosi.«

Obrednik ne omenja posebej, da bi mašnik sv. razpelo razgrinjal. Velí samo, da mašnik sv. razpelo trikrat dvigne, govoreč: »Ecce lignum crucis.« A ker je bilo razpelo zagrnjeno, je samo po sebi umevno, da ga je moral mašnik razkriti, potem šele ga je položil na tla in poljubil. Star oglejski processionale iz 15. stoletja govori posebej tudi o tem, kako je mašnik sv. razpelo odgrinjal.⁷⁷ S procesionalom se ujema tudi misal.

V misalu čitamo (ed. 1508, fol. 71; ed. 1519, fol. 89): Po slovesnih molitvah začneta dva klerika antifono: »Popule meus, quid feci tibi.« Zbor odpeva: »Quia eduxi te per desertum. Quid ultra debui facere tibi.« Štirje mašniki, oblečeni v kazulo, hité na kraj (v zakristijo), kjer je pripravljeno sv. razpelo,

⁷⁷ Cf. Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d' Aquileia, (Padova 1907) 32.

zagrnjeno s svilenim prtom. Pevci nehajo, mašniki dvignejo sv. razpelo in ga neso k oltarju, vmes pa pojo: »Agyos, otheos.« Zbor poklekne in odgovarja: »Sanctus Deus.« Mašniki, ki neso sv. razpelo, povzamejo drugič in tretjič: »Agyos, otheos.« Zbor jim kleče odpeva: »Sanctus Deus.« Pri oltarju sprejme sv. razpelo oficiator (mašnik ali škof). Na listni strani stoječ odgrne najprej sv. glavo križanega. Potem gre na evangelijsko stran in razgrne desno roko. Sredi oltarja popolnoma razkrije sv. razpelo. Med razgrinjanjem je zapel trikrat, vselej nekoliko više: »Ecce lignum crucis.« Zbor je odgovarjal: »Venite adoremus.« Križ so položili na določen kraj, ki je bil pogrnjen s svilenim blagom. Oficiator (škof ali mašnik) je sezul obutalo in šel poljubiti sv. razpelo: spotoma je trikrat pokleknil. Za njim so prišli kleriki in potem ljudstvo. Zbor je vmes pel psalm »Beati immaculati in via« in za vsako vrstico ponavljal: »Ecce lignum.« Ko so dospeli do konca, so dodali še antifoni: »Dum fabricator mundi etc.« in »O admirabile precium etc.« S himno »Pange lingua gloriosi« in verzikljem »Cruce fidelis« se je končalo slovesno počestvenje sv. razpela.

Kdor pozna sedanje pobožne običaje pri češčenju sv. križa na veliki petek, more z lahkoto razbrati, v čem se loči v tej reči rimski in oglejski obred. Obred v sedanjem rimskem misalu je isti kakor v rimskem Sacerdotalu. In rimski Sacerdotale se v glavnem ujema s XIV. Ordo Romanus, kjer je prvič opisan sedanji obred.⁷⁸

Pri maši praesantificatorum so iste molitve in isti obredi v oglejskem in rimskem misalu. Le začetek je nekoliko drugačen. Po oglejskem običaju je šel sprevid v zakristijo, da je od tam prenesel dve sveti hostiji, posvečeni veliki četrtek. V zakristiji je diakon položil sv. hostiji na pateno in ji zakril z majhnim korporalom; potem je vlil v kelih vina in na kelih je dejal pateno s posvečenima hostijama. Subdiakon je vzel posodico z vodo, a vode ni vlil v kelih. Sprevid se je vrnil k oltarju. Med potjo so peli antifono: »Hoc corpus quod.« Pri oltarju je diakon dal škofu (mašniku) pateno s svetima hostijama in potem kelih z vinom; in škof (mašnik) je vlil malo vode v kelih. Po rimskem obredu prenese mašnik eno samo sv. hostijo na oltar; položi jo na korporal, in tedaj vlije diakon vina v kelih, subdiakon pa malo vode.

Eno izmed dveh svetih hostij je mašnik zaužil, drugo so po maši svečano prenesli v božji grob. To prenašanje in polaganje sv. hostije v grob pa se je vršilo nekoliko drugače po oglejskem obredniku in drugače po oglejskem misalu.

Obrednik veli: Pripravi naj se grob in lepo okraši; pri rokah naj bodo tri kadilnice in štiri goreče sveče. Mašniki in leviti neso sv. razpelo proti božjemu grobu. Za njimi gre ofi-

⁷⁸ Sacerdotale Romanum, ed. 1585, fol. 242 b—249 a. Ordo Romanus XIV v Migne. P. L. 78, 1215 s.

ciator in nese v piksidi sv. Evharistijo. Zbor poje spotoma z otožnim glasom: »Ecce quomodo moritur justus etc.« Ko dosepejo do groba, dene oficiator najsvetejši zakrament v piksidi na kraj, ki je v grobu za to pripravljen; mašniki z leviti pa položijo v grob sv. razpelo in ga pokrijejo s prtovi in naličjem. Pevci pojo responzorij: »Recessit pastor bonus,« in verzikelj: »Ante cuius conspectum mors fugit.« Oficiator pokadi podobno križanega v grobu in jo pokropi z blagoslovljeno vodo. Grob zapro in zapečatijo s pečatnikom oficiatorjevim in s pečatnikom svetnega, laiškega predstojnika. Zbor poje: »Sepulto domino signatum est monumentum,« in »Ne forte veniant discipuli.«

Ko pevci nehajo, reče oficiator: »In pace factus est locus eius.« Leviti in mašniki odgovore: »Et habitatio eius in syon.« Potem molijo večernice pri grobu. Med Magnificat pokadé grob oficiator in leviti, in mašnik ga pokropi z blagoslovljeno vodo. Po večernicah začno kleriki, kjer je taka navada, čitati psalterij.⁷⁹

Nekoliko drugače govori o božjem grobu rubrika v oglejskem misalu. Maša praesanctificatorum je pri kraju. Tedaj so leviti prinesli sv. razpelo na oltar. Škof (mašnik) je položil sv. hostijo na prsi križanega Jezusa in jo krog in krog ovil s prtom. Leviti so dvignili razpelo s sveto hostijo in ga v sprevodu nesli k božjemu grobu. Spotoma so peli: »Ecce quomodo moritur justus.« Razpelo s sv. hostijo so položili v grob, grob zaprli in zapečatili. Škof (mašnik) je zavalil kamen pred vhod v grob in strežnikom pod prisego ukazal, naj čuvajo razpelo in sveto hostijo do dneva vstajenja. Sprevod se je vrnil v zakristijo pojoč: »Sepulto Domino.« Potem so molili večernice.⁸⁰

V Benetkah in drugje so Gospodov pogreb na veliki petek še bolj dramatično in bolj svečano obnavljali. Benečan Albertus Castellanus O. Pr. nam pripoveduje v *Sacerdotale Romanum*:⁸¹

Veliki petek po sv. maši ali popoldne je slovesna žalna procesija. Oficiator si ogrne črn pluvial; diakon in subdiakon oblečeta črno dalmatiko. Štirje mašniki, ali vsaj dva, si pokrijejo glavo s črnim amiktom, oblečejo črno albo in se prepašajo s črnim pasom. Tudi baldahin je črn.

Ko so se zbrali kleriki in pobožni verniki, vzame mašnik-oficiator presv. Rešnje Telo z oltarja in se obrne proti ljudstvu. Vsi pokleknejo, mašnik sam stoji in držeč najsvetejši zakrament v rokah začne verzikelj: »Plange quasi virgo plebs mea.« Kleriki odpevajo izmenoma: »Accingite vos sacerdotes; Popule meus, quid feci tibi; Sanctus Deus, Sanctus fortis.« Ko so odpeli zadnji verzikelj, položi oficiator presv. Rešnje Telo na nosila; mašniki v črnih albah dvignejo nosila. Razvije se sprevod. Naprej gredo kleriki in pevci. Ob baldahinu spremljajo Najsvetejšo

⁷⁹ Agenda dyoc. Aquil. 1495, fol. 98 b—101 a; 1575, pg. 123.

⁸⁰ Missale Aquil. ed. 1508, fol. 71; ed. 1519, fol. 90 b.

⁸¹ Sacerdotale Rom. ed. Venet. 1585, fol. 249 b—256 b.

akoliti s kadilnicami in svečami. Za baldahinom stopa oficiator, diakon in subdiakon. Nazadnje se uvrste v procesijo laiki. Pevci pojo: »Recessit pastor noster.« Ko dopojo do konca, se sprevod ustavi. Vsi pokleknejo, razen mašnikov, ki nosijo nosila, in dveh pevcev, ki pojeta: »Quia eduxi te per desertum.« Zbor klečê odpeva: »Sanctus Deus.« Sprevod gre do druge postaje. Vmes pojo: »Ecce vidimus eum non habentem speciem.« Pri drugi postaji zopet vsi pokleknejo. Dva pevca pojeta improperije, zbor jima odgovarja. Isto se ponavlja pri tretji in četrti postaji. Dospeli so do groba. Oficiator vzame presv. Rešnje Telo z nosil, drži ga v rokah in se obrne proti ljudstvu. Dva klerika začneta: »Cum autem venissent ad locum, ubi crucifigendus erat etc.« Zbor odgovarja. Odpeli so zadnjo vrstico: »O dulcissimae filiae Sion, o dulcissimae, videte dolorem meum. Inspicite nudum in medio omnis populi filium meum dulcissimum: vulneratus est in medio eorum.« Tedaj oficiator ljudstvo blagoslovi s presv. Rešnjim Telesom. Po blagoslovu položi presveto Rešnje Telo v grob; grob zapre in zapečati. (V baziliki svetega Marka v Benetkah so zapečatili grob z dožejevimi prstanom.)⁸² Zbor zapoje: »Sepulto Domino signatum est monumentum.« Ob koncu rečeta dva klerika: »In pace factus est locus eius.« Mašnik odmoli molitev: »Respice, quaesumus Domine, super hanc familiam tuam.«

V nemških deželah so tu in tam veliki petek presv. Rešnje Telo polagali v grob že v 10. stoletju. V življenju sv. Ulrika, avgsburškega škofa († 973), čitamo, da je veliki petek vernike obhajal, potem pa sv. hostije, ki so ostale, »pokopal«, kakor je bilo običajno (consuetudinario more).⁸³ Sredi 13. stoletja so bili božji grobovi v Nemčiji povsod v navadi. Da bi pogreb Gospodov še bolj dramatično predstavljali, so začeli v 14. stoletju poleg presv. Rešnjega Telesa polagati v grob tudi sv. razpelo.⁸⁴ Ta običaj so sprejeli tudi v oglejski cerkvi, kakor nam pričata oglejski obrednik in misal. V paderbornski in kolinski škofiji na Nemškem še dandanašnji mašnik veliki petek po večernicah vzame križ z oltarja in ga nese v božji grob. Ko je položil sv. razpelo na pripravljeno mesto, ga trikrat pokadi in potem reče: »In pace factus est locus eius.« Strežniki odgovore: »Et in Sion habitatio eius.« Mašnik odmoli: »Respice, quaesumus etc.«⁸⁵

Sv. Rešnje Telo so polagali v grob tja do konca 16. stoletja. Leta 1577 so jezuiti v Monakovem prvič na veliki petek presv. Rešnje Telo slovesno izpostavili v monštranci.⁸⁶ Novi običaj se je v 17. stoletja hitro razširil. Svete hostije niso več devali v

⁸² Gli antichi usi liturgici etc. pg. 38.

⁸³ Acta SS. Julii II 103.

⁸⁴ O božjem grobu podrobno govori razprava v Decreta authentica C. S. R., vol. IV, suffragium super decreto 3939, qu. III, pg. 429 s.

⁸⁵ Ph. Hartmann, Repertorium Rituum¹⁰, (Paderborn 1904) 718.

⁸⁶ Decr. authent. C. S. R., vol. IV pg. 433.

zaprti grob, ampak jo v monštranci ali pa v zagrnjenem kelihu postavljali na tron. Na Solnograškem so v drugi polovici 17. stoletja izpostavljali presv. Rešnje Telo v monštranci veliki četrtki. Veliki petek pa je mašnik po dovršenem opraviilu prenesel sv. hostijo v zagrnjenem kelihu v božji grob. Med potjo je zbor pel rezponzorij, ki so ga nekda v oglejskih cerkvah peli pri božjem grobu: »Recessit pastor noster.« Ko je mašnik del kelih s sv. hostijo na pripravljen prostor, so pevci zapeli: »Tenebrae factae sunt.« Ob koncu je mašnik rekel: »Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.« Kleriki so odgovorili: »Mortem autem crucis.« Mašnik je sklenil z molitvijo: »Respice, quaesumus Domine etc.«⁸⁷

V prvem ljubljanskem obredniku (l. 1706) ni več nobenega spomina na dramatične prizore Gospodovega pogreba na veliki petek. Rubrike so do besede posnete po solnograškem obredniku, a izpuščeno je vse tisto, kar nas v solnograškem obredniku še spominja na oglejske običaje. Kakor na Solnograškem, so tudi pri nas veliki četrtki presv. Rešnje Telo izpostavljali v monštranci. Za veliki petek pa veli rubrika, da po končanem opraviilu mašnik v črni kazuli prenese sv. hostijo v kelihu ali v monštranci v božji grob. Spremljali so mašnika kleriki s svečami in dva akolita ali vsaj eden s kadilnico. Namesto zvončka je imel strežnik leseno kladivce. Rubrika imenuje spreved žalno procesijo (lugubris processio), molči pa o tem, da bi bil zbor pevcev med potjo prepeval tiste pomenljive rezponzorije, ki nam v pretresljivih koralnih melodijah pripovedujejo dogodke ob Gospodovi smrti. Kraj, ki je bil pripravljen za božji grob, je bil odet s preprogami, bogato razsvetljen in okrašen. Kam je mašnik del presv. Rešnje Telo, tega rubrika posebe ne omenja. Ko bi kdo čital samo naslov v početku rubrike: ordo ponendi Ss. Corpus Domini in sepulchrum, in za veliko noč: ordo recipiendi Ss. Christi corpus e sepulchro, — bi utegnil soditi, da so polagali Najsvetejše v grob, kakor nekda v cerkvah z oglejskim obredom. A pomisliti treba, da so v tej dobi prenašali presv. Rešnje Telo v zagrnjenem kelihu ali pa v monštranci. Monštranco pa so mogli postavljati samo na vidno, vzvišeno mesto, kakor to delamo tudi sedaj.

Pri božjem grobu je morala noč in dan stražiti straža. Veli pa rubrika: Če v cerkvah na kmetih ali tudi drugje ni dobiti zanesljivih čuvajev in takih, ki bi mogli pobožno moliti psalme, je bolje, če mašnik po končanem oficiju prenese presv. Rešnje Telo na svoj kraj, v tabernakelj, in ga tam zapre in varno shrani.⁸⁸

Tako govori prvi ljubljanski obrednik. V Petazzijevi izdaji (l. 1767) so rubrike za sv. opravila velikega tedna ostale nespremenjene. Ko so pa za škofa Kavčiča obrednik prenavljali

⁸⁷ Rit. Salisburg. ed. 1657, pg. 337—343.

⁸⁸ Rit. Labac. ed. 1706, 307.

in krajšali, so te rubrike kar izpustili. Tudi v Wolfov obrednik jih niso več sprejeli. Tako se je zgodilo, da v naši dobi v diecezanskih obrednih knjigah nimamo več nobenega navodila, kako naj se veliki petek pripravi božji grob in kako naj se po končani maši prenese tjã presv. Rešnje Telo. Med nami živi le še stara tradicija; ta se deduje med duhovniki od roda do roda.

XI. Velika sobota.

Na veliko soboto blagoslavljam ogenj, velikonočno svečo in krstno vodo.⁸⁹ Vse te reči so blagoslavljali tudi v oni dobi, ko so rabili pri nas oglejski obrednik. Liturgični običaji pri tem blagoslavljanju pa so bili takrat nekoliko drugačni od sedanjih.⁹⁰

Rubrika v oglejskem obredniku veli, naj se za veliko soboto cerkev okraši, oltarji zopet pregrnejo, stara krstna voda se izlije na pokopališče, krstilnik naj se dobro očisti in napolni z novo vodo; pripravi naj se tudi zelen trst in okoli njega se ovije trostroka sveča, ki se na vrhu cepi na troje. Oficiator si ogrne pluvial, leviti in drugi mašniki si nadenejo planete. Uvrstili so se v sprevod; poleg trsta s svečo so nesli v sprevodu tudi bandera. Ko so dospeli na kraj, kjer so prejšnji dan iz kremenca ukresali ogenj, so odmolili najprej sedem spokornih psalmov. Potem pa je mašnik-oficiator začel blagoslov. Molil je dve molitvi; eno daljšo: »Deus mundi conditor, auctor luminis, syderum fabricator etc.«; in drugo krajšo: »Domine sancte, pater omnipotens eterne Deus in nomine tuo... benedicimus hunc ignem etc.«

Odkod so sprejeli ti molitvi v oglejski obrednik? — Če prečitamo prvo, daljšo molitev do konca, takoj uganemo, da je molitev praeconium cerei, hvalnica za velikonočno svečo, kakršna se nam je ohranila v Gelazijevelem zakramentariju.⁹¹ Sedanji velečastni ritmični spev »Exultet« so uvedli v liturgijo velikonočne vigilije v 7. in 8. stoletju. Zato pa so staro hvalnico iz Gelazijevega zakramentarija ponekod prevzeli za blagoslov ognja. V oglejskem obredniku je mašnik, ki je blagoslavljal ogenj, pel tudi slavo čebelam, ki so pripravile vosek za svečo. Le konec stare hvalnice so v našem obredniku okrnili. Gelazijev praeconium cerei se konča s prošnjo za blagoslov: »Veniat ergo, omnipotens Deus, super hunc incensum (sc. cereum) largä tuæ benedictionis infusio etc.« Te prošnje v oglejskem obredniku ni. Sprejeli pa so sklep stare hvalnice v rimski obrednik. Po rimskem obredu blagoslovi mašnik obenem z ognjem tudi pet zrn kadila, »quinque grana incensä ponenda in cereo«. Ko so prirejali formular za blagoslov kadila, so v molitvi iz Gelazijevega zakramentarija pre-

⁸⁹ O početku teh blagoslovov gl. F. U. Past. bogosl. II, 161—164.

⁹⁰ Agenda dyoc. Aquil., 1495, fol. 101 b—123 b; ed. 1575, pg. 123—143.

⁹¹ Sacrament. Gelas. I 42 (Migne, P. L. 74, 1106, 1107).

menili besedilo »hunc incensum (cereum)« v »hoc incensum,« vse drugo pa so pustili, kakor je bilo. Molitev je ostala nespremenjena tudi v misalu Pija V. do danes. Zato je nekako težko umljiva. Blagoslavlja se kadilo, molitev pa govori o nočni svetlobi in luči.

Praeconium cerei iz Gelazijevega zakramentarija so porabili za blagoslov ognja na veliko soboto posebno v nemških deželah. Skoraj povsod pa so formular zelo skrajšali; zlasti so hvalo čebel redno izpuščali. Le v malo kodikih in tiskanih obrednikih so ohranili staro hvalnico v celoti.⁹²

V drugi molitvi (Domine sancte pater omnipotens) prosi mašnik blagoslova za ogenj. Obenem z ognjem blagoslavlja tudi vosek in vsako tvarino, ki služi ljudem za svetivo ali gorivo. Kar ljudje potrebujejo za življenje, vse naj blagoslovljeni ogenj ogreva ali razsvetluje. In vse, kar bo ta ogenj segrel, stopil, zvaril, naj bo blagoslovljeno in ljudem v korist.

V rimskem obredniku ni te molitve. Uporabljali pa so jo za blagoslov ognja v mnogih francoskih diecezah in skoraj povsod po nemških deželah.⁹³

Ko je mašnik blagoslovil ogenj, je del v kadilnico žerjavice in vsul na žerjavico mire, kadila in dišav. Pokadil je blagoslovljen ogenj in ga pokropil z blagoslovljeno vodo.

Rubrika pomenljivo veli: od tega ognja naj neso v vsako hišo, z njim se zaneti ogenj. Vprav tako kakor oglejski obrednik govori že prvi rimski Ordo:⁹⁴ ogenj, ki so ga morali prej po hišah pogasiti, naj se ta dan nanovo zažge z blagoslovljenim ognjem.

Navada, da verniki veliko soboto nosijo domov žerjavico blagoslovljenega ognja, sega torej daleč nazaj v srednji vek. Kakor so po cerkvah ta dan pogasili vse luči in novo luč prižgali z blagoslovljenim ognjem, tako vevajo rubrike v obrednikih, naj ljudje po hišah pogasé ogenj in z blagoslovljeno žerjavico zakurijo nov ogenj. Piruhi in velikonočne jestvine in vse, kar se pri tem ognju kuha, je nekako blagoslovljeno. Saj tako je mašnik nekdam molil pri blagoslovu ognja: »que ex hoc igne fuerint conflata vel calefacta, sint benedicta et omni humane salutis utilia.«

Z blagoslovljenim ognjem so prižgali na troje razdeljeno svečo na trstu in se v sprevodu vrnili v cerkev. Med potjo sta dva klerika pela Prudencijevo himno: »Inventor rutili dux bone luminis, qui certis vicibus tempora dividis, Merso sole chaos ingruit horridum, lumen redde tuis Christe fidelibus.«⁹⁵

⁹² Franz, Die kirchl. Benedikt. I, 515. Celotno besedilo Gelazijeve hvalnice se nahaja v pasavski in solnograški agendi (iz l. 1490 in 1495) in še ponekod. Vidj se zopet vez med oglejsko in solnograško cerkvijo.

⁹³ Franz, o. c. 514.

⁹⁴ Ordo Rom. I n. 39 (Migne, P. L. 78, 955).

⁹⁵ Aurelius Prudentius, Cathemerinon V. (Migne, P. L. 59, 818—820; Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung I [Leipzig 1909] 20).

Zbor je povzel iste vrstice; in za vsako novo kitico, ki sta jo odpela klerika, je zbor ponavljal prvo kitico: »Inventor rutili.«

Prudencijevo himno so, vračajoč se v cerkev po blagoslovu ognja, peli tudi v Čedadu in nekaterih krajih na Francoskem.⁹⁶

Ko so dospeli do oltarja, so s svečo ovito okoli trsta prižgali sedem sveč na oltarju. Velikonočno svečo pa so postavili pred oltar in mašnik je s črtalom zapisal vanjo leto Gospodovega učlovečenja in ji vtisnil znamenje križa.

O običaju, da so v velikonočno svečo pisali letnico našega odrešenja, poroča že sv. Beda Venerabilis († 735). Ko namreč razpravlja o tem, kako se štejejo leta po Gospodovem učlovečenju, pripoveduje: Redovni bratje, ki so se l. 701 o Božiču mudili v Rimu, so čitali na sveči v cerkvi Sanctae Mariae: »A passione Domini nostri Jesu Christi anni sunt DCLXVIII.« Po štetvi Dionizijevi, razlaga sv. Beda, so pisali takrat 701; a v Rimu štejejo leta od Gospodove smrti, torej 33 let manj kakor Dionizij, ki je preračunal leta od Gospodovega učlovečenja. Leta po Gospodovi smrti pa »Sancta Romana et Apostolica Ecclesia ... suis in cereis annuatim scribere solet.«⁹⁷

V poznejši dobi so tu in tam poleg letnice našega odrešenja označevali na velikonočni sveči še druge reči. Ker ni bilo za vse prostora, so privezavali na svečo tablico, ki je naznanjala letna števila iz koledarja (indictio Romana, littera dominicalis, epacta etc.), premične praznike, važne dogodke iz cerkvene in svetne zgodovine.⁹⁸

Ko je mašnik zapisal v svečo letnico odrešenja, je diakon slovesno začel hvalnico »Exultet«. Oglejski obrednik veli, da Exultet poje »officians«; a beseda v tej zvezi ne more pomeniti mašnika oficiatorja, temveč »officians« je diakon, ki je že od nekdanj po stari rimski tradiciji blagoslavljal velikonočno svečo.⁹⁹

Med prepevanjem hvalnice so bili v oglejski cerkvi v navadi isti običaji kakor v rimski cerkvi: diakon je vteknil v svečo v podobi križa petero zrn kadila, prižgal je velikonočno svečo, prižgali so svetilke v cerkvi.

⁹⁶ De Rubeis, De sacris Forojul. ritib., pg. 327. Gli usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia, pg. 42. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, tom. 3. (ed Antuerpiae 1764) 145.

⁹⁷ S. Beda Venerab., De temporum ratione, cap. 47 (Migne, P. L. 90, 494 s); Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, tom. 3, (ed Antuerpiae 1764) 146. — Dionizij, o katerem govori sv. Beda, je Dionysius Exiguus, ki je (l. 532) prvi štel leta post incarnationem Domini.

⁹⁸ Edm. Martène je ponatisnil v knjigi de antiquis eccl. ritib., tom. 3. (ed. Antuerpiae 1764) str. 146, 147 nekatere take napise: Ecclesiae Rothomagensis (Rouen) a. 1678: ecclesiae Remensis a. 1585; ecclesiae Cathalau-nensis (Châlon sur Marne) a. 1709.

⁹⁹ De Rubeis, De sacr. Forojul. ritib. 328.

Prej že sem omenil, da so v severnih deželah in v oglejskem patriarhatu blagoslavljali ogenj veliki četrtek in veliko soboto. Ob blagoslovljenem ognju so veliki četrtek prižgali svetilko, ki je morala goreti do velike sobote. Veliko soboto pa so ob tej svetilki prižgali velikonočno svečo. Tako veli rubrika v oglejskem obredniku za veliki četrtek. Iz rubrike za veliko soboto pa ni razvidno, da bi bili prižigali svečo ob tej svetilki; prižgali so jo z ognjem, ki so ga blagoslovili ta dan.

Po rimskem obredu prižiga diakon sveče na trorogljatem trstu spotoma, ko se vrača sprevod v cerkev. Prvo svečo prižge, ko so stopili v cerkev, drugo sredi cerkve, tretjo pri oltarju; in vselej, ko prižge svečo, zapoje: »Lumen Christi;« zbor odgovori: »Deo gratias.« V oglejskem obredniku ni tega običaja. Oglejski misal (iz l. 1508 in 1519) pa veli: ko so dospeli do oltarja, stopi diakon na vzvišen prostor in držeč trst s trojo svečo prižgano ob novem ognju zakliče trikrat: »Lumen Christi;« zbor mu odgovori: »Deo gratias.«

Diakon je končal *praeconium paschale*. Začeli so čitati lekcije, prerokbe starega zakona. Vse kakor v Rimu. Le da je v rimskem misalu dvanajst lekcij, v oglejskem pa so samo štiri (1. 4. 8. in 5. v rimskem misalu). Pa v tej reči se tudi druge cerkve v oni dobi niso ujemale. Liturgik Viljem Durandus († 1296) nam pripoveduje, da so bile ponekod samo 4 prerokbe v navadi; drugje so čitali po 6, 12, 14 lekcij.¹⁰⁰

Ko je mašnik odmolil molitev po zadnji lekciji, se kleriki uvrsté v sprevod in gredo z oficiatorjem h krstilniku. Med potjo pojo trakt: »Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum.« Pri krstilniku moli oficiator dvoje molitev: »Omnipotens sempiternus Deus, respice propitius ad devotionem populi renascentis etc;« in pa: »Omnipotens sempiternus Deus, adesto magnae pietatis tuae mysteriis etc.« Potem začne blagoslavlja krstno vodo.

V slovesni molitvi, ki nas po svojem ustroju spominja na prefacijo pri maši, prosi mašnik, naj Sv. Duh podeli vodi nadnaravno moč, ki bo katehumene osvobodila iz oblasti hudobnega duha, jih očistila greha in prerodila v božje otroke. Vmes, ko moli, se dotakne vode z roko, diha vanjo, potopi vanjo velikonočno svečo in vlije vanjo sv. olja za katehumene in sv. krizme. Nazaj gredé k velikemu oltarju pojo kleriki litanije vseh svetnikov.

Tako se blagoslavlja krstna voda po rimskem misalu. V oglejskem obredniku je slovesna blagoslovna molitev do besede ista, tudi simbolična dejanja, ki jih mašnik izvršuje med blagoslovom, so enaka v obojem obredu. Loči pa se oglejski obred od rimskega v uvodu k temu blagoslovu. V cerkvah z oglejskim obredom kleriki gredé h krstilniku niso peli trakta

¹⁰⁰ Durandus, *Rationale divin. offic.* lib. 6, c. 80 (ed. Venet. 1577 fol. 233 b). —

»Sicut cervus desiderat,« ampak so slovesno (sub solemni nota) molili litanije, v katere so uvrstili tudi oglejske svetnike. Litanije pojoč je ves spreved šel sedemkrat okoli krstilnika. Da se oficiator ne bi zmotil, kolikokrat so že šli okoli, je bilo na robu krstilnika položenih sedem kamenčkov, in po vsakem obhodu je oficiator vrgel en kamenček proč.

O tem običaju, da so pri blagoslovu krsne vode hodili v sprevedu okoli krstilnika, govore tudi nemški obredniki iz 15. stoletja. V Freisingu so šli devetkrat okoli krstilnika. Kakor v oglejski cerkvi so obhode šteli s kamenčki tudi v pasavski škofiji.¹⁰¹

Ob koncu litanij so vpletli trojno prošnjo za blagoslov krsne vode: »ut fontem istum benedicere digneris; ut fontem istum benedicere et consecrare digneris; ut fontem istum benedicere, consecrare et sanctificare digneris.« Po zadnji prošnji: »Ut nos exaudire digneris«, je rekel oficiator: Pater noster, Ave Maria, Credo in deum. Dodal je vrstico: »Domine apud te est fons vite,« z odgovorom: »Et in lumine tuo videbimus lumen,« potem pa molil molitev, ki jo molí mašnik tudi po rimskem misalu: »Omnipotens sempiterne deus adesto magne pietatis tue mysteriis etc.« Začel se je slovesen blagoslov krsne vode. Pri mešanju vode s sv. oljem in krizmo je vzel mašnik v vsako roko lopatico iz blagoslovljenega oljiko-vega lesa, pomočil eno lopatico v sv. olje za katehumene, drugo v sv. krizmo, in od srede v vodi z lopaticama naredil križ, govoreč: »Fecundetur et sanctificetur fons iste renascentibus ex eo in vitam eternam Amen.« Lopatici je spustil v vodo. To je ponovil v drugič in tretjič. Vsak pot je vzel novi lopatici in ji spustil v vodo. Ko je tretjič govoril: »Fecundetur etc.«, je nazadnje dodal: »Infusio crismatis salutaris aque huic in nomine patris et filii et spiritus sancti fiat fons salientis in vitam eternam Amen.« Blagoslov je bil končan. Kleriki so se razvrstili v spreved in šli nazaj k velikemu oltarju; dva sta pela sklep litanij: »Fili Dei, Te rogamus audi nos. Agne Dei qui tollis peccata, mundi etc.« Po tretjem »Agne Dei« etc. sta pevca še zapela: »Christe audi nos.« Tedaj pa se je diakon obrnil do zbora in glasno zaklical: »Attendite.« To je bil za pevce opomin, da začno »Kyrie eleison« na velikonočno melodijo (Kyrie eleyson »pascale«, veli rubrika); cerkev so razsvetlili in pri Gloriji so zapeli zvonovi.

Nekoliko drugačen je početek obreda v oglejskem misalu.¹⁰² Med potjo do krstilnika so zapeli pevci najprej trakt »Sicut cervus«, tako kakor to hoče rimski obred. Potem pa so začeli himno: »Rex sanctorum angelorum, totum mundum adjuva.« — Himno je zložil šentgalenski menih Ratpertus proti

¹⁰¹ Gl. H. Mayer, Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg (Zeitschrift f. kath. Theol. Innsbruck 1914, 26).

¹⁰² Missale Aquil., ed. 1508, fol. 86 a; ed. 1519, fol. 98 a.

koncu 9. stoletja. Prepevali so jo veliko soboto pri blagoslovu krsne vode ne samo v cerkvah z oglejskim obredom, ampak tudi drugje.¹⁰³

Ko so himno dopeli do konca, so molili litanije vseh svetnikov. Vse drugo se je vršilo, kakor velewa obrednik.

XII. Velikonočno jutro.

Vstajenje Gospodovo se vrši pri nas povsod svečano; obred sam pa je sedaj zelo preprost. Po jutrnjicah gre mašnik s kleriki k božjemu grobu, tam vzame v roko monštranco z Najsvetejšim, obrne se do ljudstva in zapoje trikrat: »Aleluja.« Potem je procesija, po procesiji »Te Deum« in blagoslov. Nekdaj je bil obred vstajenja mnogo bolj dramatičen.¹⁰⁴

Velikonočno jutro so prišli mašniki in kleriki po tihem v cerkev; prišel je tudi krajevni predstojnik, laik, ki je bil veliki petek božji grob zapečatil. Napotili so se h grobu. Trije kleriki so nosili kadilnice z miro in dišavami. Laiški predstojnik je spoštljivo odprl grob. Oficiator, mašniki in kleriki so molili tri psalme: ps. 3. Domine quid multiplicati sunt, qui tribulant me; ps. 138. Domine probasti me et cognovisti me; in ps. 56. Miserere mei, Deus, miserere mei. Potem je oficiator pokadil podobo križanega. Mašniki so spoštljivo dvignili sv. razpelo in ga nesli na veliki oltar; prtove, v katere je bilo zavito telo Gospodovo, in naličje so pustili v grobu. Oficiator pa je vzel iz groba Najsvetejši zakrament in ga prenesel na svoje mesto, v tabernakelj. Pred njim so šli kleriki s prižganimi svečami. Oni, ki so nesli sv. razpelo, so peli: »Surrexit pastor bonus, qui posuit animam suam pro ovibus etc.« Ko je bilo vse to končano, so šli v kor in tam je oficiator oznanil Gospodovo vstajenje z besedami: »Surrexit dominus vere.« Zbor je odgovoril: »Et apparuit symoni petro.« Oficiator je odmolil petero molitev in prosil: Jezus Kristus, ki je ta dan strl peklena vrata in rešil duše pravičnih, naj nam odpusti naše grehe in nas v prihodnji dan vstajenja sprejme v družbo blaženih duhov; v spomin častitljivega vstajenja naj poje Gospodu hvalo vsaka stvar, in tudi mi ga hvalimo in poveljučimo.

Zapeli so zvonovi; kleriki v koru so začeli moliti jutrnjice. Ob koncu jutrnjic, po tretjem rezponzoriju pa se je razvil nanovo dvojni dramatični prizor, v katerem so kleriki predstavljali dogodek ob praznem Jezusovem grobu, ko so velikonočno jutro prišle tja pobožne žene in za njimi apostol Peter in Janez.

Ves zbor se je s prižganimi svečami napotil k božjemu grobu. Na desni strani groba je že sedel diakon v belo oblečen,

¹⁰³ U. Chevalier, Repertorium hymnolog., II (Louvain 1897) n. 17513, Martène De antiq. eccl. ritib., tom. III (Antuerpiae 1764) pg. 194. De Rubeis, De sacr. Forojul. ritib., pg. 336, 337. Migne, P. L. 87, 29.

¹⁰⁴ Agenda dyoc. Aquil., 1495, fol. 123 b—127 b. ed. 1575, pg. 144—149.

ki naj bi vršil angelovo službo (*acturus officium angeli*). Pevci so zapeli antifono: »*Maria magdalena et alia maria ferebant diluculo aromata dominum queres in monumento.*« Trije mašniki, vsak s kadilnico v roki, so predstavljali tri pobožne žene (*figuram mulierum tenentes*). Stopili so naprej, bliže groba, in peli: »*Quis revolvat nobis ab ostio lapidem quem tegere sanctum cernimus sepulchrum.*« Angel jih ogovori, pojoč: »*Quem queritis o tremule mulieres in hoc tumultu plorantes.*« Žene mu odgovarjajo: »*Jesum nazarenum crucifixum querimus.*« Angel: »*Non est hic quem queritis, sed cito euntes renunciate discipulis eius et petro quia surrexit jesus.*« Ko je angel pel »*sed cito euntes,*« so žene pokadile grob, potem pa se obrnile in hitele nazaj, ustavile se pred zborom in pele: »*Ad monumentum venimus gementes, angelum domini sedentem vidimus et dicentem quia surrexit jesus.*«

Prvi prizor je končan. Drugi prizor so uvedli pevci z antifono: »*Currebant duo simul et ille alius discipulus precurrit citius petro et venit prior ad monumentum, alleluia.*« Dva klerika, pevca, sta kakor Peter in Janez tekla proti grobu, pa Janez je prehitel Petra. Iz groba sta vzela prtove in naličje, ki so pokrivali podobo križanega, obrnila se proti zboru, pokazala sveto odelo in pela: »*Cernitis o socii ecce lintheamina et sudarium et corpus non est in sepulchro inventum.*« Zbor je odgovoril: »*Surrexit enim sicut dixit dominus; precedet vos in galileam alleluia; ibi eum videbitis alleluia, alleluia, alleluia.*« Vrnili so se k velikemu oltarju. Ljudstvo, zbrano v cerkvi, ki je do tedaj molčê spremljalo svete obrede, je ta čas v velikonočnem veselju poseglo vmes in zapelo: »*Christus surrexit.*« S slovesnim »*Te Deum*« so svečanost završili.

Podobno kakor pri nas so tudi v Nemčiji in na Francoskem dramatično predstavljali zgodbo pobožnih žena, ki so velikonočno jutro z dišavami hitele h Gospodovemu grobu. V cerkvah narbonske škofije se žene razgovarjajo z angelom, potem pa Marija Magdalena zapoje sekvenco: »*Victimae paschali laudes.*« Salome povzame: »*Mors et vita duello conflixere mirando.*« V podobi dveh apostolov vprašata dva kanonika: »*Dic nobis Maria, quid vidisti in via?*«¹⁰⁵

O posebnem obredu nam pripoveduje *Sacerdotale Romanum*.¹⁰⁶ Sveto Rešnje Telo se prenese iz groba v tabernakelj tako, kakor je bilo običajno v oglejskih cerkvah. Ko pa je oficiator oznanil v koru vstajenje Gospodovo in odmolil sklepne molitve, se je umaknil iz prezbiterija in s kleriki vred pri stranskih vratih zapustil cerkev. V cerkvi sta ostala dva diakona, oblečena v belo dalmatiko. Zbor klerikov z oficiatorjem je šel od stranskih vrat proti glavnemu vhodu in pel responzorij:

¹⁰⁵ Edm. Martène, *De antiq. Eccl. ritib.* tom. 3 (Antwerp. 1764) pg. 172.

¹⁰⁶ Ed. Venet. 1585 fol. 262 b—266 a.

»Cum transisset sabbatum, Maria Magdalene etc.« Dospevši do glavnega vhoda so našli vrata zaprta. Oficiator je potrkal na vrata in glasno zaklical: »Atollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae.« A v cerkvi je bilo vse tiho, nihče se ni oglasil. Oficiator potrka in zakliče drugič. Iz cerkve ni nobenega odgovora. Mašnik potrka v tretje bolj krepko in zakliče bolj glasno. Tedaj se odzoveta diakona v cerkvi, pojoč: »Quem quaeritis in sepulcro Christicolae.« Zunaj odgovoré: »Jesum Nazarenum crucifixum coelicolae«. Diakona v cerkvi: »Non est hic, surrexit etc.« Vrata se odpró, vsi vstopijo. Diakona jih povabita: »Venite et videte locum, ubi positus erat dominus.« Kleriki se razdele v dva zbora. Oficiator gre do groba, pogleda skozi odprtino pri grobu, potem pa se obrne do ljudstva in reče: »Surrexit Christus.« Zbor odgovori: »Deo gratias.« Tedaj se vsi približajo grobu, oficiator stopi do vhoda, pa se precej zopet vrne in vošči prvemu mašniku ali kleriku mir: »Surrexit dominus;« mašnik ali klerik odgovori: »Deo gratias.« In potem vsi drug drugemu voščijo mir (dant pacem). Nazadnje gredo vsi k oltarju Matere božje in zapoje antifono: »Regina coeli.« Ko je vse pri kraju, se vrnejo v kor in začno moliti jutrnjice.

Tako so praznovali velikonočno jutro. Popolne po večernicah pa so šli v sprevedu še enkrat h krstilniku. Med potjo so peli psalm »Laudate pueri Dominum«. Antifona govori o straži, ki je pobegnila od groba. Mašnik je krstilnik krog in krog pokadil. Vmes so kleriki prepevali responzorij, v katerem pozivljajo Jude, naj povedo, zakaj vojaki niso čuvali groba, ali pa naj verujejo v Jezusa od smrti vstalega. Nazaj gredé so peli psalm »In exitu Israel de Aegypto«. Ko so šli mimo božjega groba, sta dva pevca začela himno: »Surrexit Christus hodie, humano pro solamine etc.«

Dramatično predstavljanje dogodkov ob Gospodovem grobu je prenehalo, ko so sprejeli rimski ritual. Ohranili so še obred vstajenja, a obred je tako preprost, da skoraj ni niti spomina na svečano praznovanje velikonočnega jutra v prejšnjih časih. Prvi ljubljanski obrednik (l. 1706, str. 307) veli: Ko so odmolili jutrnjice in Te Deum, gre mašnik s kleriki k božjemu grobu, vzame v roke najsvetejši zakrament, se obrne proti ljudstvu in zapoje trikrat kakor pri maši, a vsak pot nekoliko više: Alleluja. Zbor odgovarja: Alleluja. Potem prenese v sprevedu presveto Rešnje Telo na veliki oltar, zbor pa poje velikonočno pesem v domačem jeziku: »Jezus je od smrti vstal etc.«, »Christus ist erstanden etc.« Za velikonočno pesmijo v narodnem jeziku zapoje v koru latinsko: »Regina coeli etc.«. Mašnik dá blagoslov z: Najsvetejšim. Obred je končan.

Rubrika v našem obredniku je posneta po solnograškem, z majhnimi premembami.¹⁰⁷ Po običaju starejše dobe so v solno-

¹⁰⁷ Rit. Salisburg. ed. 1657, pg. 343 s.

graških cerkvah prenesli sv. Rešnje Telo iz božjega groba na veliki oltar še pred jutrnjicami. Med potjo so peli himno: »Aurora coelum purpurat« (ad Laudes in Dominicis post Pascha). Ko je mašnik dal blagoslov z Najsvetejšim, so zapeli velikonočno latinsko: »Surrexit Christus hodie,« potem pa ali izmenoma nemško: »Christ ist erstanden,« ali: »Erstanden ist der heilig Christ.«

O velikonočnici »Jezus je od smrti vstal« so pri nas že pisali filologi, slovstveni zgodovinarji in tudi glasbeniki.¹⁰⁸ Dognali so, da so Slovenci to velikonočno pesem prepevali davno pred reformacijsko dobo. To nam priča menih, ki je okoli leta 1440. ob koncu »stiškega rokopisa« zapisal prvo kitico naše pesmi.¹⁰⁹ Trubar jo je sprejel v svojo pesmarico, a na čelu je dostavil opombo: »Vulgaris Slavorum in die resurrectionis Domini Cantus, variisque modis seu vocibus canitur. Ta stara velikanožna Pejßen, v nekuliku mejtjeh popraulena, na mnogotero visho.«¹¹⁰ Pesem je bila torej že takrat »stara«

¹⁰⁸ Vatroslav Oblak, Starejši slovenski teksti (Letopis Slov. Mat. 1889, str. 123, 156, 159). — Iv. Grafenauer, Stiški (ljubljanjski) rokopis (Dom in Svet 1916, 239—243, 311—316). — Josip Čerin, Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih (Trubarjev Zbornik [Zbornik »Slov. Mat.«, X. zv.] V Ljubljani 1908, 126—244, posebej na str. 135, 136, 142, 145, 183, 232). — Jos. Mantuani, Zgodovinski razvoj slovenske cerkvene pesmi. V Ljubljani 1913, str. 7, 10, 23. (Gospod dvorni svetnik mi je radevolje dal v uporabo tudi svoje izpiske iz nemških pesmaric z inačicami velikonočne pesmi in prepis iz Pavlinske pesmarice [rokopis iz l. 1644 v univerzitetni knjižnici v Zagrebu]. Bodi mu za to uslugo tukaj izrečena srčna hvala!) — Fr. Kimovec, Zunanji vplivi na slov. narodno pesem (Dom in Svet 1917, 163—167).

¹⁰⁹ O »stiškem rokopisu« glej navedeno Grafenauerjevo razpravo. Rokopis, ki so ga ok. l. 1428—1440 napisali stiški menihi, hranijo sedaj v ljubljanski študijski knjižnici. Glavna vsebina so mu pridige in snov (primere, zgledi) za pridige. Pridige so pisane v latinskem jeziku, tu in tam pa je pripisana kaka slovenska beseda. Ob koncu so dodani v slovenskem jeziku nekateri molitveni formularji (očitna izpoved, češčena bodi Kraljica, kratka molitev pred pridigo) in prva kitica velikonočne pesmi. Grafenauer je slovenski tekst natanko prepisal in z opombami ponatisnil v prilogi k svoji razpravi; oskrbel je tudi jasne fotografične snjčke. — Zbirka je služila stiškim menihom, ko so oznanjali božjo besedo v slovenskem jeziku. To kažejo slovenske besede, ki so uvrščene med latinski tekst, in slovenske molitve ob koncu. Pisali pa so pridige latinski, ker je bila takrat taka navada. Grafenauer je vse to bistro dokazal. K primeru, ki ga navaja iz nemškega slovstva, naj dodam še enega iz poznejše dobe iz naše domače homiletične literature. Janez Ludovik Schönleben (1618—1681) je pridigal slovensko in nemško; izdal pa je pridige nekaj v nemškem, nekaj v latinskem jeziku. In zakaj v latinskem? Sam nam pripoveduje, da mu nemščina ni bila materin jezik in da laglje piše latinski nego nemški; razen tega, in to je glavno, pa s knjigo pisano latinski ustreže več čitateljem (J. L. Schönleben, Fasten-, Freytag- und Sontag-Predigen. Saltzburg 1668. Vorspruch deß Authoris an den günstigen Leser). Če je torej še proti koncu 17. stol. tako izobraženemu možu, kakor je bil Schönleben, bilo laglje pisati v latinskem nego v narodnem jeziku, in je latinska knjiga našla več čitateljev nego-li knjiga pisana v narodnem jeziku, potem je umevno, zakaj so stiški menihi v 15. stol. pisali pridige v latinskem jeziku, dasi so pridigovali slovenski.

¹¹⁰ Ta celi catechismus... od P. Truberja. Tibingi 1595, pg. 217, 218.

in Slovencem obče znana. Trubar jo je v mladih letih brez dvoma slišal med katoliškim narodom v domačem kraju. V opombi pravi, da je pesem v nekoliko mestih popravljena, vendar se besedilo prve kitice v pesmarici le malo loči od besedila v stiškem rokopisu.¹¹¹

Ta »stara velikonočna pesem« pa prvotno ni slovenska, ampak je prevedena iz nemške. Kryst ist herstanden, čitamo v stiškem rokopisu na čelu slovenski velikonočnici. Nemška pesem, ki jo imenuje rokopis, se glasi: Christ ist erstanden Von der Marter alle, Des solln wir alle froh sein, Christ will unser trost sein. Kyrie eleison. O tej nemški velikonočnici pravijo, da je najstarejša nemška cerkvena pesem; že v 13. stoletju da je bila obče znana.¹¹² Spominja nas na latinsko velikonočno: Christus surrexit hodie, humano pro solamine, Mortem qui passus corpore, miserrimo pro homine etc.¹¹³ Ni še dognano, katero besedilo je prvotno, nemško ali latinsko.¹¹⁴ Očitno pa je prevod latinske himne druga nemška velikonočnica: Erstanden ist der heilige Christ, Der aller welt ein tröster ist, Der nu den tod erlitten hat, um aller menschen missetat. — Solnograški obrednik (ed. 1657, pg. 346) omenja začetek oboje pesmi: »Christ ist erstanden« in »Erstanden ist der heilige Christ«.

Tisti, ki je prvi zložil slovensko velikonočnico, je torej ni naredil po latinskem vzorcu, ampak jo je prevedel po stari nemški pesmi. Prevedel pa jo je, ker je po oglejskem obredniku v liturgiji velikonočnega jutra pel tudi narod. Ko so bili pri kraju dramatični prizori ob Gospodovem grobu in se je zbor klerikov vračal k velikemu oltarju, tedaj je narod, zbran v cerkvi, zapel velikonočnico. »Populus cantet: Christus surrexit«, — tako veli Agenda Aquilegiensis (1495, f. 127 b, ed. 1575, pg. 149). Populus niso kleriki ali zbor pevcev, ampak navadni verniki. Rubrika sama natanko loči klerike in druge ljudi, ko govori: »Clerus redit ad chorum et populus cantet«. Navadni verniki, preprosti ljudje, so prepevali pri vstajenju velikonočno pesem. Peti pa so jo mogli samo v narodnem jeziku.

Ta misel poteka logično iz rubrike v oglejskem obredniku. Seveda je drugo vprašanje, če je tudi v resnici bilo tako, če je naš narod res že v oni dobi, v 15. stoletju, pel slovensko v cerkvi? — Zdi se, da moremo odgovor k vprašanju najti v stiškem rokopisu.

Oglejski obred je bil v naših krajih udomačen, še preden so ustanovili ljubljansko škofijo. Da so se mogli ljudje udeleževati liturgije velikonočnega jutra, kakor hoče obrednik, so morali duhovniki poskrbeti za pesem v domačem jeziku. Stiški rokopis nam priča, da se je to v resnici zgodilo, če ne prej, vsaj v prvi polovici 15. stoletja.

¹¹¹ V Trubarjevi pesmarici čitamo: Jesus ta je od Smerti vftal. Od svoje britke Martre. Nam le je vefseliti, Nam hozhe h' troshtu pritit Kyrie eleison. — Stiški menih je zapisal: Nas gofpud ye od Imerti ftwal, od nega brittke martre, nam ye le vefseliti, onam (on nam) chocchtsche (hoče) trofti biti. Kyrie eleison.

¹¹² Grafenauer, Stiški rokopis, l. c. 242.

¹¹³ V Sacerdotale Rom. (ed. 1585, f. 268 a) se glasi tretja vrstica: mortem compassus corpore.

¹¹⁴ J. Mantuani, Zgod. razvoj sl. cerkv. pesmi, 10.

Iz zveze z drugim tekstom v rokopisu moremo sklepati, da je pesem že v oni dobi imela nekako liturgični značaj. Združena je v rokopisu z latinsko pisanim liturgičnim seznamom nedelj in praznikov od Velike noči do sv. Rešnjega Telesa. Navadne nedelje so označene po številu in začetku introita (n. pr. prima dominica post festum pasche — Quasi modo geniti). Velikonočna nedelja sama, ki bi bila prva v tem seznamu, se ne imenuje; ampak za označitev velikonočne nedelje je zapisal avtor prvo kitico velikonočne pesmi v slovenskem jeziku. Kakor nam torej navadne nedelje označuje introit iz sv. maše, tako nam značaj velikonočne nedelje oznanja velikonočna pesem. Pesem je torej morala biti v neki zvezi z liturgijo velikonočne nedelje. V kakšni zvezi, o tem nam govori oglejski obrednik.¹¹⁵

Kot spomin na stari obred se nam je slovenska pesem v velikonočni liturgiji ohranila tudi še potem, ko so uvedli pri nas rimski obred. Küenburgov obrednik (l. 1706, str. 308) veli: Ko prenašajo sv. Rešnje Telo od božjega groba k velikemu oltarju, pojo pevci v narodnem jeziku: Jezus je od smrti vstal.

Razen pri vstajenju so vsaj v poznejši dobi našo velikonočno pesem peli tudi pred pridigo. Schönleben jo našteva med tistimi pesmimi, »katere se po navadi pred pridigo imajo peti« (Evangelia inu Lystovi, 1672, str. 387, 396). O tem običaju nam poroča še Slomšek, ki v »Zgodnji Danici« (1849, str. 11) toži: »Bila je v starih časih lepa šega na vsak Gospodov god pred pridgo posebno sveto pesem zapeti, kakor za advent: Poslan je angel Gabriel; za Božič: Eno dete je rojeno; za Velikonoč: Jezus je od smrti vstal. Že ene dni poprej smo jo doma poskušali; stari so mlade peti učili.«¹¹⁶ Ali niso morda slovenske velikonočnice že v 15. stoletju peli tudi v zvezi s pridigo, ko je stiški menih zapisal prvo kitico ob koncu zbirke pridig? —

XIII. Kdaj je v ljubljanski škofiji prenehal oglejski obred.

Leta 1570, je izšel nov rimski misal, popravljen in sestavljen po najboljših starih kodikih. Da bi se v prihodnje presv. daritev vršila povsod po istem, enotnem obredu, je papež Pij V. s konstitucijo »Quo primum« dne 14. julija istega leta ukazal, da morajo novi misal sprejeti vse cerkve latinskega obreda; le onim cerkvam, ki so imele že nad 200 let svoj posebni obred, daje papeževo pismo na voljo, da sprejmejo novi misal ali pa ohranijo svoje stare knjige.¹¹⁷

¹¹⁵ Na to okolnost v stškem rokopisu je opozoril že Iv. Grafenauer in iz zveze med pesmijo in seznamom nedelj sklepal, da je slovenska velikonočna pesem že takrat imela »v cerkvi nekak oficialen liturgični pomen« (D. i. Sv. 1916, 241).

¹¹⁶ Gl. Fr. Kimovec, Zunanji vplivi na sloven. narod. pesem (D. i. Sv. 1917, 163).

¹¹⁷ Konstitucijo Pija V. je prezrl rajni kanonik dr. Josip Gruden, ki je l. 1917 o reformi misala pisal profesorju dr. Ant. Brezniku: »Reforma misala se je izvršila pod Klemenom VIII. in Urbanom VIII. in je bila z bulo »Si quid est« z dne 2. sept. 1634 objavljena kot avtentična predloga za vse poznejše natise. Takrat se je tudi na novo določila oblika epistol

Oglejska cerkev je imela že stoletja svoj posebni obred: zato je konstitucija Pija V. ni vezala. Vendar so malone v vseh diecezah oglejskega patriarhata v nekaj desetletjih uvedli novi misal. Med glavnimi razlogi za premembo je bil ta, da v onem času oglejskih misalov skoraj ni bilo več dobiti. Franciscus Bonhomius, škof verčellski (Vercelli) je po ukazu Gregorija XIII. l. 1579. izvršil vizitacijo v kromski škofiji (Como), ki je tudi imela oglejski obred. Bonhomius veli v svojem poročilu, da je našel zelo malo oglejskih misalov in še ti so bili z roko pisani.¹¹⁸ L. 1583. je Paulus Bizantius kot vizitator oglejskega patriarha prepotoval Goriško. O vizitaciji je 12. julija 1583 iz Vidma pisal patriarhu Grimaniju: »Brevirja nekateri duhovniki niti ne znajo opravljati, drugi pa nimajo knjig. Sv. mašo vrši eden na ta način, drugi na drugi način. Kdor bo hotel to izboljšati, bo moral dati iznova natisniti misal in brevir, prej pa oba popraviti, ker je v njih mnogo takega, kar je treba izločiti. Zadnji misali so bili tiskani l. 1519. Pozneje se niso več izdali, zato jih zelò primanjkuje.«¹¹⁹ Isto poročila poreški škof Caesar de Nores, ki je l. 1585. po ukazu Gregorija XIII. izvršil vizitacijo oglejske in čedadске cerkve. V Čedadu da imajo z roko pisane misale, ki pa so radi starosti in pogostne rabe že razdejani, in še teh je zelò malo.¹²⁰

Oglejskih knjig ni bilo; papež pa je dovolil, da tudi v takih krajih, kjer imajo že od davnine svoj posebni obred, lahko sprejmejo novi rimski misal. Zato se je dogajalo, da so v eni in isti cerkvi nekateri mašniki opravljali presv. daritev po starem obredu, drugi po rimskem reformiranem misalu. Tako je bilo celò v metropolitanski cerkvi v Ogleju. Prej imenovani vizitator Caesar de Nores pravi v svojem poročilu z dne 17. febr. 1585: Oglejska patriarhalna cerkev ima svoj brevir in svoj misal, različen od rimskega. Mašniki mansionarii in nekateri drugi kleriki opravljajo oficij po oglejskem obredu, kanoniki pa privatno v koru molijo po rimskem brevirju. Konventna maša se vrši samo po oglejskem obredu, druge maše se bero po oglejskem ali po rimskem obredu. Tako v isti cerkvi isti mašniki opravljajo božjo službo na dvojen način, »quasi in

in evangelijev. Pri nas se je ta reforma misala vpeljala pod Scharlichijem, Hrenovim naslednikom, umrlim 1640.« (Ant. Breznik, Dom in Svet 1917, 282). Iz Breznikovega spisa je Grudnovno sporočilo sprejel univerzitetni profesor Fr. Kidrič v razpravo »Opombe k protiref. (kat.) dobi v zgodov. slovenskega pismenstva« (Časopis za slov. jezik etc. 1922, 115). — Papeža Klemen VIII. (constit. »Cum Sanctissimum« 7. jul. 1604) in Urban VIII (const. »Si quid est« 2. sept. 1634) sta dala misal na novo pregledati in iztrebiti pomote, ki so se bile zopet vrinile v razne izdaje že reformiranega misala; pravo reformo misala je bil izvršil in objavil že Pij V.

¹¹⁸ Bona, *Rer. liturg.* l. 1, cap. 12, appendix, ed. Aug. Taur. 1747, tom. 1, pg. 260.

¹¹⁹ J. Gruden, *Doneski k zgodovini protestantstva na Slovenskem* (Izv. muz. dr. za Kr. XVII, 1907, 105).

¹²⁰ De Rubeis, *De sacr. Forojul. rit.*, 179.

asino et bove arantes«. Pobožnim vernikom je to v pohujšanje. — Vprav tako je bilo v Čedadu: v isti cerkvi dvojen obred, oglejski in rimski.¹²¹

Oglejskih knjig nanovo niso natisnili. V desetih letih po vizitaciji je v Ogleju samem prenehal oglejski obred. L. 1596. je patriarh Franciscus Barbarus sklical provincialno sinodo v Videm. Zbralo se je poleg patriarha deset škofov; štirje so poslali svoje delegate. Iz Istre so prišli: škof poreški Caesar de Nores, škof pedenski Georgius Reitgeber (Reutgartler), škof puljski Claudius Sozomeno. Koprski škof Joannes Ingenerio (Ingegneri) je pooblastil za svojega zastopnika videmskega kanonika Franciška de Pampero. Tržaški škof Joannes VIII. Bogarino pa se je opravičil po posebnem slu, ki je dospel v Videm 28. oktobra.¹²² Med stvarmi, ki so se o njih posvetovali in sklepali, je bil tudi oglejski obred. Priznati so morali, da starega obreda skoraj ni več. Izdali so o tem dekret, ki veli: Oglejska cerkev je imela svoj brevir, svoj misal, svoje posebne obrede. Pa stari obredi so prenehali, umaknili so se novim (vetera... recesserunt, et iam nova sunt omnia). Zato zbrani škofje ukazujejo, naj se poslej v vsej oglejski cerkveni provinciji vrši božja služba po rimskem obredu. »Decernimus igitur, ut in tota Aquilejensi provincia... in posterum horae canonicae ex Breviario Romano sub Pio V. edito recitentur...; quod item decernimus in missali, rituali sacramentorum et aliis observandum.«

Izjemo dovoljuje sinoda za ilirske pokrajine, kjer rabijo v liturgiji »ilirski jezik«. Škofje naj poskrbé, da bodo učeni in pobožni možje, ki razumejo jezik, brevir, misal in ritual pregledali in popravili. Želi pa sinoda, da bi ilirski škofje polagoma tudi v te kraje uvedli rimski brevir, misal in ritual. »Haec in optatis; executio praescribi non potest.«¹²³

Edini, ki je proti sklepu sinode ugovarjal, je bil kornski škof Filip Archinti. Za kornsko škofijo so l. 1585 natisnili brevir, ki ga je rimska stolica potrdila. Bilo bi torej pretežno breme za duhovščino, ko bi morala zopet kupovati nove knjige. A patriarh in z njim ves zbor je sodil drugače. O oglejskem oficiju, ki bi bil potrjen, da se ne more več govoriti. Patriarhalna cerkev in druge stolne cerkve v pokrajini imajo samo rimski obred in tega se držé. Ko pa škof Archinti ni odnehal, je zbor njegovim želji v toliko ustregel, da se izvršitev sinodalnega sklepa za kornsko škofijo odloži za eno leto.¹²⁴

¹²¹ De Rubeis, De sacr. Forojul. rit. 177—179.

¹²² Mansi, Coll. Concil. 34, 1426 s. Gams, Series episcoporum Eccl. cathol. (Ratisb. 1873) 320, 774, 783, 802, 803.

¹²³ Mansi, Coll. Conc. 34, 1378. — V zvezi z liturgičnimi knjigami v ilirskem jeziku govori sinoda tudi o slovenskem katekizmu. Gl. o tem Fr. Kidrič, Opombe k protiref. (kat.) dobi v zgod. slov. pismenstva (Časopis za slov. jezik etc. 1922, 80 s.). O. Braunsberger, Petrus Canisius, Freiburg im Breisgau 1917, 66.

¹²⁴ De Rubeis, De sacr. Forojul. rit. 181—182.

Za patriarhalno cerkev v Ogleju in druge stolne cerkve v pokrajini sinoda l. 1596. torej ni šele uvedla rimskega obreda, ampak je rimski obred, ki je bil že udomačen, samo priznala za zakonit, za prihodnje pa vsak drugi obred prepovedala.

Kako je bilo pri nas v oni dobi? Ali se je tudi v naših cerkvah v onem času oglejski obred že umikal rimskemu?

Ločiti treba župnije, ki so bile pod ljubljansko škofijo, in župnije, ki so bile pod oglejski patriarhat. Ljubljansko škofijo so tvorile prvotno župnije: Sv. Peter v Ljubljani, Št. Vid pri Ljubljani, Smartin pri Kranju, Naklo, Vodice, Radoljica, kapela sv. Petra na Pešati, sv. Mihaela pri Plibergu na Koroškem, Sv. Miklavž pri Beljaku, opatija Gornji Grad (Braslovče, Skale, Vransko, Piljštajn), Svibno in Št. Jernej na Dolenjskem. L. 1507 se je priklopila župnija Kranj, 1518 Dob, 1533 Slovenji Gradec na Štajerskem in 1628 Kamnik. Drugi kraji Kranjske so pripadali oglejskemu patriarhatu, namreč: skoraj vsa Dolenjska; na Gorenjskem: Moravče, Velesovo, Loka; del Notranjske: Cirknica, Ipava, Idrija. Drugi del Notranjske je bil pod tržaško škofijo, namreč: Košana, Hrenovice, Senožeče, Slavina, Trnovo.¹²⁵

Za oglejske župnije na Kranjskem se nam je ohranilo poročilo, ki ga je 1593 sestavil vizitator Francesco Barbaro (Franciscus Barbarus), koadjutor patriarha Ivana Grimanija in njegov naslednik. Barbaro pripoveduje, da je vsem dušnim pastirjem dal obrednik *Sacerdotale Romanum* in ukazal pod kaznijo, da morajo po tem obredniku deliti sv. zakramente; vse druge obrednike je velel uničiti in sežgati.¹²⁶ Iz poročila je razvidno, da je patriarhov vizitator v oglejskem delu naše Kranjske uvajal rimski obred, še preden se je sešla sinoda v Vidmu. Ko pa so bili objavljeni sklepi sinode, je bila skrb dolenjskega arhidiakona, da bo sklepe tudi izvedel. Vprav tisto leto 1596., ko je zborovala sinoda v Vidmu, je bil imenovan za arhidiakona trebanjski župnik Ivan Friderik Clemens (Klemen). Že 29. marca 1597 je pisal patriarhu o duhovnikih na Dolenjskem: Nihče ne mašuje in ne moli brevirja po novem rimskem načinu, ampak po starem oglejskem obredu... Potrudil se bom, da bodo vsi duhovniki maševali natančno po rimskem obredu. — L. 1598. 16. maja je posebe poročal za obrednik, da so stare oglejske knjige polne pomot, naj se torej uvedo rimski obredniki, da ne bo zmešnjav.¹²⁷ — Vidi se, da je bil arhidiakon Klemen goreč v svojem poslu.

Za reformo v obredih še je zanimal tudi nadvojvoda Ferdinand. Isti arhidiakon Klemen je 15. marca 1598 pisal patri-

¹²⁵ V. Steska, *Izv. muz. dr. za Kr. XVI 1906*, 53—70.

¹²⁶ Gruden, *Izv. muz. dr. za Kr. XVI 1906*, 32. Obrednik, ki ga je izročil Barbaro našim duhovnikom, imenuje Gruden »*sacerdotio Romano*«. A ves tisti citat, ki ga Gruden navaja v laškem jeziku, je precej izkvarjen, in čitati treba brez dvoma *Sacerdotale Romano*. To je znana knjiga Alberta Castellana, ki smo jo v razpravi pogosto omenjali.

¹²⁷ A. Koblar, *Drobtinice iz furl. arhivov*. (*Izv. muz. dr. za Kr. III 1893*, 251.)

arhu, da je dobil od nadvojvoda ukaz, naj se odpravijo po arhidiaconatu vse stare oglejske knjige ter se nadomesté z rimskimi. — Bržkone pa se novi obredi v naše cerkve niso tako hitro uvajali, kakor je želel nadvojvoda. Leta 1599, 22. februarja se je nadvojvoda obrnil naravnost do patriarha, naj izda ukaz, da se po Kranjskem odpravijo stari oglejski misali, graduali, antifonarji in brevirji in se kupijo nove knjige z rimskim obredom. Kar je starih mašnikov, naj bi ostali do smrti pri starih knjigah, da ne bo nereda, mladi mašniki pa naj se izučé po rimskem obredu.¹²⁸

Nekako dve tretjini kranjske dežele sta v onem času pripadali oglejski škofiji. Človek bi mislil, da je moral odlok oglejske sinode in uvajanje rimskega obreda v deželi vplivati tudi na župnije ljubljanske škofije. Pa dejstva govoré drugače. Ljubljanska škofija je bila od početka eksemptna, podrejena, ne oglejskemu patriarhu, ampak neposredno rimski stolici. Zato sklepi oglejske sinode duhovnikov ljubljanske škofije niso vezali. Vladal je škofijo v tistem času Tomaž Hren (1598—1630). Hren je skrbno čuval pravice ljubljanske škofije pred oglejskim patriarhom. V zapiskih (l. 1610) opominja celo svoje naslednike, naj pazijo, da jih oglejski patriarh ne bo naredil za sufragane in jih uklonil pod svoj jarem.¹²⁹ Kakor da je hotel označiti svojo eksemptnost in oglejski obred v diecezi braniti proti pritisku od zunaj, je uredil evangelije in liste, ki jih je izdal l. 1613, ne po rimskem, ampak po oglejskem misalu.

Leta 1620. in 1621. se je mudil v Ljubljani apostolski vizitator Fr. Sixtus Carcanus O. Pr., titularni škof germanicijski.¹³⁰ Prišel je, da bi poleg drugih stvari uredil tudi liturgijo. Med odloki, ki jih je dal po dovršeni vizitaciji, čitamo: »Missali, Breviario et Rituali Romano in divinis officiis, in ceremoniis, in conficiendis et administrandis Sacramentis utatur (clerus), nec Reverendissimus nec dioecesani praesumant alio uti, sub poena suspensionis a divinis ipso facto incurrenda toties quoties.«¹³¹ Vizitator grozi s kaznijo, s suspenzijo, ki zadene ipso facto vsakega, kdor bi se predrznil izvršiti kako liturgično dejanje v drugem nego rimskem obredu. Iz te stroge odredbe moramo sklepati, da je bil takrat oglejski obred v naši škofiji še močno ukoreninjen. Poseben odlok ukazuje, naj se opusti stara navada,

¹²⁸ A. Koblar, l. c. — Podružnica sv. Neže v Slivni v vaški župniji hrani *Missale Romanum*, ki je bil natisnjen Venetiis apud Juntas 1597. Če je bila knjiga prvotno kupljena za podružnico, bi to kazalo, da trud cerkvene in svetne oblasti za razširjanje rimskega obreda ni bil brez uspeha. (J. Smrekar, Zgod. Zbornik 1888, 91.)

¹²⁹ Volumen I *Pontificalium... peractorum a Thoma Epo Labacensi*, pg. 283 (šk. arhiv v Ljubljani).

¹³⁰ Germanicia in provincia Augusta Euphratensi, Patriarchatus Antiocheni (Gams, Ser. episc., 436).

¹³¹ Ta odlok in nekateri drugi so priobčeni v *Mittheilungen des hist. Vereins für Krain*, 1862, pg. 11. 30. Gl. tudi J. Smrekar, Zgod. zbornik, 1888, 91.

da bi pri blagoslovu krstne vode hodili sedemkrat okolo krstilnika.¹³²

Koliko se je po tej vizitaciji v naših cerkvah premenilo, dokler je vladal škofijo Tomaž Hren, nisem mogel dognati. Zdi pa se, da ne mnogo.¹³³ Ksista Carcana odloke je izvedel Hrenov naslednik, Rainaldus Scarlichi (1630—1640). Že drugo leto svojega vladanja je začel z vizitacijo cele škofije in jo dokončal pomladi 1632.¹³⁴ Posebej je pri vizitaciji pregledoval liturgične knjige po cerkvah. V vizitacijskem zapisniku čitamo pogosto, naj se oglejske knjige odpravijo in kupijo nove, rimski misal, rimski obrednik. Za cerkev v Polhovem Gradcu veli zapisnik (str. 162): v nastavku pri krstilniku se lahko hrani rimski obrednik, »Rituale Romanum, cuius in posterum ritibus, abrogatis Aquiliensibus caeremoniis, utetur«. Za Šmartin pri Kranju (str. 199) ukazuje: kupi naj se Rituale Romanum. Za Križe pri Trziču (str. 235): kupi naj se rimski misal in ritual. Časih hoče zapisnik, naj se stare knjige sežgó. Tako čitamo v poročilu o cerkvi na Rožniku pri Ljubljani (str. 77): »Missalia antiqua comburantur.« Bogat inventar liturgičnih knjig je imela cerkev v Gornjem Gradu. Poročilo pripoveduje, da so našli poleg starih in novih misalov in poleg rimskega sacerdotala: Missalia Aquileiensa duo: Agenda Aquileiensa tria lacera. Zapisnik dostavlja: »Qui libri, cum non sint secundum ritum Romanum, in ipso Visitationis actu ablati sunt.«

Škof Scarlichi je delal temeljito, vendar oglejski obred tudi po tej vizitaciji ni ugasnil v naši deželi, ampak se je ohranil, ne povsod, gotovo pa mnogokje, še več nego 30 let. To nam priča diecezanska sinoda, ki jo je l. 1666 sklical v Ljubljano škof Josephus ex comitibus de Rabatta. Na tej sinodi je škof izdal celo vrsto odlokov, ki z njimi iznova prepoveduje oglejski obred in rabo oglejskih knjig.¹³⁵

Najvažnejši odlok denimo sèm kar v celoti (Syn. Labac. 1666, cap. 3, de caeremoniis ecclesiasticis): »Nos illas (caeremonias), quae in Missali, Rituali, Pontificali, Caeremoniali Romanis praescribuntur, debita cum reverentia et obedientia recipientes omnibus nostrae Episcopali curae quomodolibet subjectis in virtute s. obedientiae et sub poenis expressis in bullis, quae praefatis Romanae Ecclesiae libris initio praefiguntur (sc.

¹³² O tej navadi smo govorili v poglavju o obredih velike sobote. Gl. Agenda Aquil. 1495, f. 111 a; 1575, pg. 102 (recte 134).

¹³³ V svojih zapiskih poroča Hren o vizitaciji Ksista Carcana. Kaj se je sklenilo in kaj izvedlo, o tem ne govori. V opombi ob koncu poročila pravi samo, da boš o vizitaciji čital bolj natanko v posebni knjigi. Te knjige pa menda ni napisal. (Vol. II Pontificalium etc. pg. 262.)

¹³⁴ Vizitacijski zapisniki tvorijo celo knjigo v arhivu ljubljanskega škofijskega ordinariata pod naslovom: Visitatio generalis prima dioecesis Labacensis 1631. Reinaldi Episcopi ac Principis. Napoved vizitacije (v Gornjem Gradu 24. apr. 1631) je pisana tudi slovensko.

¹³⁵ Acta Synodi Labacensis a. 1666 hranijo v arhivu stolne cerkve v Ljubljani, fasc. 24, n. 37.

in Missali, Rituali, Pontificali, Caeremoniali Romanis), praecipimus, ut omni qua possunt et debent reverentia et obedientia easdem (caeremonias) recipiant et observent... Alias autem caeremonias... omnino prohibitas et abolitas declaramus, easque in posterum in administratione Sacramentorum sive aliis ecclesiasticis functionibus adhibentes nostris censuris et poenis subijcimus. Et licet aliquando Ritus Aquileiensis receptus fuerit in dioecesi Labacensi, cum ipsamet Ecclesia Aquileiensis, cap. de divinis officiis, § humanis, in Concilio Aquileiensi, decrevit S. Romanam Ecclesiam Magistram et Matrem agnoscere etiam in Ritu et ministeriis ecclesiasticis suos omnes ad Breviarium, Missale et Rituale Romanum obligando: non esset conveniens, ut nos Apostolicae Sedi immediate subjecti, retineremus Ritus ab Ordine Romanae Ecclesiae alienos.»

Škof strogo ukazuje, naj vsi mašniki spoštljivo in pokorno sprejmejo rimski obred pri maši in pri delitvi zakramentov in zakramentalov. Drug obred proglašaja za prepovedan in odpravljen; in ko bi kdo v prihodnje liturgična opravila vršil v drugem nego rimskem obredu, ga bo škof kaznoval. Oglejska cerkev sama je opustila svoj stari obred in sprejela rimske knjige (škof se sklicuje na odlok oglejske sinode l. 1596¹³⁶): zato bi ne bilo primerno, da bi ljubljanska škofija, ki je apostolski stolici neposredno podrejena, ohranila obred, ki je tuj rimski cerkvi.

Ko govori sinoda o zakramentu sv. pokore, veli zopet, naj se dušni pastirji pri nalaganju pokore, pri odvezavanju spokornikov ravnajo po navodilih rimskega obrednika (cap. 8). Isto ponavlja odlok o zakramentu sv. poslednjega olja (cap. 10).

V poglavju (14) »de vita et honestate clericorum« ukazuje sinoda rimski obred tudi v zakramentalih in drugih liturgičnih opravilih: »Uniformitas observetur in benedictionibus palmarum, Caerimoniis hebdomadae sanctae, in officio defunctorum, in sepeliendis et conducendis funeribus etc: ut non secundum Ritus Agendae Aquilegiensis aut morem aliquem exoticum, sed juxta praescriptum Missalis et Ritualis Romani singula peragantur.«

Veliki četrtek so po oglejskem obredu oltarje umivali z vodo in vinom in na štirih oglih in v sredi prizigali svečice spletene v podobo križa.¹³⁷ Sinoda (cap. 16) to navado posebej prepoveduje »sub irremissibili castigatione«.

Za opravo cerkve ukazuje sinoda (cap. 17), da bodi pri cerkvi toliko misalov, kolikor je kelihov ali oltarjev, in sicer rimskih misalov, ne pa starih oglejskih ali solnograških, »non ea vetera Aquileiensa vel Salisburgensia, quae etiam a propriis Ordinariis deserta sunt, sed Romana«.

Slednjič hoče sinoda (cap. 23), da se z rimskim misalom in brevijem, ki jih je uvedel apostolski vizitator l. 1621, sprejme

¹³⁶ Mansi, Coll. Conc., 34, 1378. Odlok smo prej navedli.

¹³⁷ Agenda Aquil. 1495, f. 90 b; 1575, pg. 112.

tudi rimski cerkveni koledar. »*Visitator Apostolicus anno 1621 in Labacensem dioecesim Missale et Breviarium Romanum (cum prius de Ritu et caerimoniis Aquileiensibus vetera servarentur) in usum induxit: adeoque cum illis etiam Romanum Calendarium.*« Sinodalne določbe, ki so bile proglašene l. 1666, so bile spisane že l. 1665. In že za to leto 1665. je izšel prvič direktorij, cerkveni koledar, urejen po rimskem brevirju in misalu: *Calendarium Romano-Labacense pro dioecesi Labacensi editum. Ad annum MDCLXV. Jussu et auctoritate Josephi ex comitibus de Rabatta principis episcopi Labacensis. Graecii. Typis Widmanstadii.*¹³⁸

Vse te mnoge in podrobne določbe sinode l. 1666. nam kažejo, da oglejski obred v oni dobi v naših krajih nikakor še ni bil tako iztrebljen, kakor bi kdo utegnil misliti, če čita vizi-tacijske zapiske škofa Scarlichija iz l. 1631. Jasnim in natančnim določbam, ki so bile pri sinodi l. 1666. slovesno proglašene za obvezne v vsej diecezi pa se duhovniki niso mogli več upirati. Za sv. mašo in brevir prav za prav ni bilo nobene težave, da ne bi sprejeli rimskega obreda. Treba je bilo samo oskrbeti nove knjige, kjer jih še niso imeli. Šest let po sinodi je izšla Schönlebnova knjiga evangelijev in listov (1672). Knjiga je urejena po rimskem misalu. Neprilike pa so se morale pojaviti z uvajanjem rimskega obrednika. Z oglejskim obrednikom, ki je bil pri nas toliko časa v rabi, so se udomačili in vernemu narodu priljubili nekateri liturgični običaji, ki jih v rimskem obredniku ni. Pomislimo na obrede velikega tedna, na božji grob in vstajenje na velikonočno nedeljo, na procesijo sv. Rešnjega Telesa s štirimi evangeliji, blagoslovi in molitvami zoper hudo uro. Teh starih običajev duhovniki niso mogli opustiti. Ljudje ne bi bili mogli umeti, zakaj to, in bi se bili ob premembi pohujševali. Zato so duhovniki ohranili stare velikonočne obrede, ohranili so tudi nekatere obrede pri zakramentih in blagoslove iz oglejskega rituala. Ker pa je starih knjig bilo vedno manj, mnogokje jih sploh ni bilo več, so mlajši duhovniki obrede izvrševali, kakor so se naučili pri starejših. Čisto naravno je bilo, da je ta in oni naredil kaj po svoje. Pojavile so se razvade v liturgičnih običajih. Če so poglavarji hoteli enoten obred v škofiji, so morali izdati novo knjigo, ki bi z rimskim obredom družila nekatere stare oglejske običaje, udomačene v našem narodu. Rimski obrednik ima samo latinsko besedilo. A pri sv. krstu more katehumen krstno obljubo narediti in željo po sv. krstu izraziti samo v tistem jeziku, ki ga umeje. Takisto moreta pri sklepanju sv. zakona ženin in nevesta privoljenje v zakon izreči samo v jeziku, ki ga umejeta. V obrednik, ki bi ustrezal potrebam naše škofije, so morali torej nujno sprejeti nekatere formularje, nekatera vprašanja in odgovore v slovenskem, pa tudi

¹³⁸ Gl. V. Steska, *Cerkvena pratika ljublj. škofije* (Izv. muz. dr. za Kr. XIX, 1909, 165 s.).

v nemškem jeziku. Tak obrednik je za ljubljansko škofijo prvi oskrbel škof Ferdinand Küenburg, v letu 1706, ko je bila do-
zidana nova stolna cerkev sv. Nikolaja.

V uvodu piše Küenburg: Zgradba stolne cerkve, ki je bila do tal porušena, se je mogočno dvignila iz podrtin. Sedaj, ko je stavba zgrajena in, kolikor je mogoče, okrašena, želi škof, da bi se v novi stolnici in vseh cerkvah v diecezi vse vršilo po enotnem obredu. Ker škofija ni imela svojega obrednika, so se v nekatera sveta opravila polagoma vrinile razvade. Te razvade pa se morajo iztrebiti. Zato je dal škof natisniti ta obrednik, ki je prilagojen rimskemu, a prirejen za mašnike, ki delé zakramente in izvršujejo druga sveta opravila v nemškem in slovenskem jeziku. Škof ukazuje, da mašniki poslej opusté druge obrednike in se pri zakramentih in drugih svetih opravilih držé enotnega obreda, kakršen je določen v novem obredniku.

Küenburgov obrednik je bil vzorec za vse poznejše izdaje ljubljanskega obrednika. Vse izdaje so urejene po istem načelu: obred v njih je rimski, jezik latinski, a v rimski obred so uvrščeni nekateri stari oglejski običaji in latinskemu besedilu je dodano slovensko in nemško besedilo tam, kjer je to nujno potrebno. Sedaj pripravljajo novo izdajo. Obred bo ostal nezpremenjen, jezik pa bo za vsa sv. opravila slovenski. Cerkev je živ organizem, sam v sebi vedno isti, ki pa se tudi vedno skuša v zunanjih oblikah prilagoditi potrebam časa.

Dr. Arturus Landgraf — Bamberg:

De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum.

III. Doctrina de necessitate caritatis supernaturalis.

1. Finis, qui est norma bonitatis actionum,
est finis possidendus.

Mirabimur apud primos scholasticos, etiam apud s. Thomam, nunquam admitti veram virtutem et verum bonum morale, quod non sit simul meritorium. Falsum tamen omnino esset, si quis putaret, agi hic mere de ludo verborum nec quidquam fieri nisi aequipositionem boni et meritorii. Revera enim bonitas moralis denegatur ex. gr. actionibus iustis, quae non fierent ex caritate.

Ad quaestionem hanc sufficienter disquirendam necessarium est praeambulum de norma bonitatis moralis, de ipso principio ordinis moralis.

Ob praevalentiam conceptionis physicae amoris inter scholasticos systematice tractantes theologiam speculativam orta est consideratio ultimi finis ut principii ordinis moralis, non pure et abstrahendo ab eius possessione, sed semper etiam agitur de eo possidendo. Cum haec consideratio omnino fundamentalis sit statuenda conexione inter caritatem et opus bonum, augeantur testimonia ad hoc assertum confirmandum⁷⁵.

Praeterito Halitgario Cameracensi⁷⁶ audiatur Paschasius Radbertus: »... quoniam excellentior supra nos est divina natura, distincta est Dei dilectio a dilectione proximi: quoniam ipse solus sua bonitate praebet nobis opus misericordiae, quia summum bonum est; nos vero nobis in invicem propter ipsius gratiam, ut in illo nos inveniamur, qui perditum eramus. Ille siquidem agit, ut eo perfruamur bono, quod ipse est, nos vero in invicem diligimus ac miseremur nostri, ut perfruamur illo cui culpis exigentibus nobismet in invicem male abusi sumus.«⁷⁷ Vel alibi: »Omnis igitur dilectio nostra ad eum referenda est, ex quo et per quem et in quo solummodo boni esse possumus; quia neque qui plantat neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat, Deus. Quare cum homine frueris in Deo, Deo potius frueris quam homine.«⁷⁸ Similiter Haymo Halberstadensis⁷⁹.

Hugo Victorinus, ut videtur in pugna contra Abaelardum⁸⁰, praeter multa alia⁸¹ sic loquitur: »Sed forte mercenarius eris, si diligis Deum et servis ei, ut praemium ab illo accipias. Dicunt hoc stulti quidam, et tam stulti, ut se ipsos non intelligant. Diligimus Deum et servimus illi; sed non quaerimus praemium, ne mercenarii simus; etiam ipsum non quaerimus... Audite homines sapientes. Diligimus, inquit, ipsum, sed non quaerimus ipsum. Hoc est dicere, diligimus ipsum, sed non curamus de ipso... Quomodo, inquit, mercenarii non sumus, si Deum propter hoc diligimus, ut praemium ab eo accipiamus. Non est gratis hoc amare neque amor iste filialis, sed mercenarii et servi, qui pretium quaerit pro servitute sua. Qui hoc dicunt, virtutem dilectionis non intelligunt. Quid est diligere, nisi ipsum velle habere? Non

⁷⁵ Afferuntur illi tantum textus, in quibus certum est agi de fine ut norma bonitatis moralis.

⁷⁶ De poenit. II, 5. PL 105, 672 s.

⁷⁷ De fide, spe et caritate III, 6. PL 120, 1470.

⁷⁸ Op. cit. III, 10. PL 120, 1477. — P. Rousselot 36¹ ad hunc locum dicit: »Un passage comme chap. XIII 1486 C fait bien voir en quel sens un disciple d'Augustin pouvait facilement concéder l'unité naturelle de tous les appétits mis par le créateur dans l'âme, et quelle répugnance il devait pourtant sentir à entendre parler d'un amour légitime et vrai des choses sensibles.«

⁷⁹ De varietate librorum II, 1. PL 118, 889.

⁸⁰ A. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor (Paris 1895) II, 104 s.

⁸¹ P. Rousselot 44—49.

aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis. Si aliud quaereres ab ipso, gratis non amares. Nunc autem non aliud quaeris pro eo, quod non desiderares. Sed aliud est pro ipso, aliud in ipso. Si pro ipso aliquid amas, mercenarius; si in ipso amas et ipsum amas, filius es, etiamsi vitam aeternam aliud aliquid esse cogitaveris et diversum ab ipso bono, quod Deus est, et pro ipso adipiscendo tantum servieris, non est pura servitus, neque dilectio gratuita.⁸²

Obiectum beatificans qua tale ut obiectum omnis amoris supponunt etiam *Miscellanea spuria* Hugoni de S. Victore adscripta: »Vita cordis amor est, et idcirco impossibile est, ut sine amore sit cor, quod vivere cupit. Quid hinc sequatur, considera. Si enim humana mens sine amore esse non potest, aut se ipsam aut certe aliud aliquid a se diligit necesse est. Quia vero in se ipsa perfectum bonum non invenit, si se solam diligeret, felix amor non esset... Feliciter ergo non diligit, donec ad verum et summum bonum per amoris desiderium se convertit.«⁸³

Petrus Lombardus statuit quod finis, cuius intentio ad omne opus bonum requiritur et qui est »illud quod volumus et illud propter quod volumus«, »est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire«. »Finis vero supremum est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.«⁸⁴ Similiter Petrus Pictaviensis⁸⁵ et Petrus de Capua⁸⁶. Udo fere ad verbum repetit sententiam Lombardi et Petri Pictaviensis⁸⁷. Etiam Radulphus Ardens exclusive de fine possidendo loquitur sive in *Homiliis*⁸⁸ sive in *Speculo Universali*⁸⁹.

⁸² De sacramentis l. 2, p. 13, c. 8. — PL 176, 534. — Cf. quae habet P. Rousselot 46 de incohaerentia inter Hugonis explicationem amoris Dei et proximi.

⁸³ L. I, tit. 171. PL 177, 563 s.

⁸⁴ Sent. II, dist. 38, c. 4.

⁸⁵ Sent. II, c. 13. PL 211, 978.

⁸⁶ Summa II, c. 30. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 30; cod. Vatic. lat. 4296 fol. 29. »Responsio: Possunt quidem bonae voluntates plures habere fines, si tamen et ipsi referantur ad illum supremum finem. Et ideo nihilominus verum est, quod omnes bonae voluntates ad unum finem referuntur. Potest enim quis sibi licite temporalia proponere finem alicuius boni operis, ut si det elemosinam eo fine aliquis, ut Deus det ei temporalia, si tamen sic appetat, ut per ea veniat ad aeterna, ut ecclesiae orat pro temporalibus.«

⁸⁷ In II, dist. 38. Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 38: »Sciendum est ergo, quod omnis voluntas bona vel mala ex fine dinoscitur. Finis autem voluntatis delectatio bona vel mala est, ad quam cura et cogitatione homo nititur pervenire.«

⁸⁸ Homiliae in Epist. et Evang. Dominjc. Pars I, hom. 26, Dom. in Septuagesima. PL 155, 1760. Hic praecise de venialiter peccantibus videtur loqui.

⁸⁹ L. XI, c. 12. Cod. Vatic. lat. 1175 II fol. 224 v: »Porro quatuor sunt gradus dilectionis: Primus est se diligere propter se. Secundus est diligere Deum et proximum; tertius diligere Deum et proximum propter Deum; quartus diligere etiam se propter Deum. — Sane primus gradus est carnalium

Guilelmus Altissiodorensis quamvis non simpliciter pro conceptione physica amoris possit citari, tamen eximie explicat, quomodo etiam motus caritatis versetur circa ultimum finem possidendum⁹⁰. Textum Guilelmi refert Ioannes de Trevisio, cum finem virtutum dicit, ut

et bestialium, secundus mercenariorum, tertius filiorum, quartus spiritualium. Et primi quidem nihil boni merentur, secundi praemium temporale merentur, tertii ipsum Deum promerentur, quarti ipsum consequuntur. — Quod autem dicitur quis se diligere propter se, duplicem causam potest significare, videlicet meritoriam vel finalem. Meritoriam, cum quis diligit se, quoniam putat se valere et dignum amore, quod superbiae est. Finale, cum quis diligit se, ut suam faciat voluntatem, quod est malitiae, vel ut vivat temporaliter, quod est naturale. — Cum autem dicitur quis diligere Deum propter se ipsum, quadruplex causa potest designari: naturalis, meritoria, finalis et efficiens. Naturalis quippe causa est Deum diligendi, quia naturaliter bonus est. Meritoria vero causa est Deum diligendi, quia se in praemium dabit. Efficiens vero causa est Deum diligendi, quoniam ipse dilectionem suam in nobis creat et perficit. — Cum autem dicitur quis diligere proximum propter Deum, potest denotare propter causam quadruplicem: auctorizabilem, meritoriam, finalem et efficientem. Auctorizabilis enim causa proximum diligendi Deus est, quoniam ipse creavit et diligi praecepit. Meritoria causa proximum diligendi Deus est, quoniam ipse proximum dignum facit, ut diligi promereatur. Finalis vero causa proximum diligendi Deus est, quia ad hoc diligimus proximum, ut adipiscatur Deum et nos diligendo ipsum propter Deum. Efficiens etiam causa diligendi proximum Deus est, quoniam ipse dilectionem proximi creat in nobis et perficit. — Cum vero dicitur quis diligere se propter Deum, triplex causa potest designari: auctorizabilis, finalis et efficiens. Auctorizabilis quidem causa diligendi nos Deus est, si diligimus tantum ideo, quia eius opus sumus et eius gratia boni sumus, et ut eadem gratia meliores simus. Finalis quoque causa nos diligendi Deus est, si ad hoc nos tantum diligimus, ut eum in praemium consequamur. Et efficiens [ms. finalis] etiam causa diligendi nos Deus est, quoniam ipse hanc in nobis dilectionem creat et confirmat.

⁹⁰ Summa aurea III, tract. 6, q. 4 (154v). In quaestione, utrum »aliqua creatura ex caritate potest diligi aequaliter Deo vel magis« respondet: »Solutio: Notandum, quod haec propositio: Iste diligit Deum propter Deum, sex habet significationes ad minus, quia haec dictio »propter« potest notare causam motivam, sive efficientem, ut sit sensus: Deus, dulcedo Dei est causa movens, quare iste diligit illum. Secundum potest haec dictio »propter« notare causam finalem, ut notet ipsum Deum esse finem dilectionis significatae, sicut ursus diligit mel propter dulcedinem; vel potest esse sensus: iste diligit Deum propter Deum, id est, ut habeat Deum ita quod notetur habitus Dei sive fruitio Dei causa finalis huius dilectionis et secundum duplex, quoniam fruitio potest notari ut finis in quo quiescitur, et secundum hoc talis motus est mercenarius pure et peccatum, nec posset esse caritatis; vel potest notari, quod fruitio Dei sit causa finalis illius dilectionis, non ut in qua quiescitur, sed qua quiescitur. Et secundum hoc talis motus est motus caritatis. Quinta significatio est, ut haec dictio »propter« notet gratitudinem, ut sit sensus: Iste diligit Deum propter Deum, id est non propter aliud, quod est gratis diligere, et sic significat exclusionem alterius finis et omnis commodi extrinseci. Sexto potest esse talis sensus: Iste diligit Deum propter Deum, id est propter honorem et gloriam Dei. — Notandum igitur, quod duo sunt modi caritatis; unus qui diligitur Deus gratis, ut dictum est: iste est excellentissimus modus. Alius modus diligendi Deum est, quo diligimus Deum, ut fruamur Deo, ut dictum est: et iste dicitur mercenarius uno modo, quoniam quaerit in hoc utilitatem suam. Sed quoniam quaerit eam, ubi vere est utilitas sua scilicet in Deo;

adquiratur beatitudo⁹¹. Explicatio eius, quomodo uniantur caritas et amor concupiscentiae, est clarissima. Distinctio ab ipso primo proposita inter finem in quo et quo reedit adhuc apud s. Bonaventuram. Habetur in quaestione »An liceat nos uti Deo«. »Solutio: Non, sed tantum frui. Augustinus: Animi humani est frui fruendis et uti utendis. Nec obstat, quod cum dicitur: Deus diligitur, quia bonus, dictio bonus praeter divinam essentiam connotat aliquid creatum, scilicet beatitudinem creatam; quia connotat eam ut finem non in quo, sed quo quiescitur, nec est finis in quo. Licet ergo diligens ex caritate referat dilectionem illam ad alium quam ad Deum, non tamen unitor Deo, quia illud aliud non est finis supremus [ms. supra], scilicet [ms. secundum] in quo, sed tantum quo quiescendum est in Deo. Sed si refert dilectionem, quam habet in Deum, ad alium, non ad finem, in quo quiescitur, tunc utitur; ut qui diligit Deum propter temporalia.«⁹² — Item sex sensus dilectionis Dei propter Deum affert ad modum Altissiodorensis⁹³.

ideo non peccat. Hoc enim vult Deus, ut in ipso sabbatisemus et delectemur, et secundum hunc sensum non valet haec argumentatio: iste motus est mercenarius; ergo non est caritatis. In alia significatione esset necessaria [mercenarius?], secundum quod mercenarius dicitur ille, qui servit pro lucro temporali. Beatus Ambrosius sumit hoc nomen mercenarius in prima significatione, sicut sumitur ibi: Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus spiritualibus, scilicet fide, spe et caritate et aliis virtutibus, quibus spiritualiter reficiuntur; et tales mercenarii sunt diligendi.« — Similiter quoque II, tract. 1, c. 3 (39a): »Cum [homo] diligit creaturam propter naturalem aliquam utilitatem, talis dilectio non excludit ultimum finem: sed ex hoc, quod se diligit propter suam utilitatem, potest pervenire ad hoc, ut vere diligit Deum. Cum autem vere diligit Deum, tunc perfecte diligit se propter suam utilitatem, quoniam omne animal mundum findit unquam. Per unquam significatur finis voluntatis sive operis, quia omnia desideria et opera nostra debemus referre ad gloriam Dei et utilitatem nostram.« Cf. etiam III, tr. 2, c. 2, q. 2 (143).

⁹¹ Ex Guilelmi Altissiodorensis Summa aurea III, tr. 2, c. 2, q. 2 haustum est in Trevisani Summa I, III, c. 49 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 26v): »Secundo de speciebus virtutum, et quaeritur, an unica sit species virtutum an plures. — Solutio: plures et diversae, quia virtutes distinguuntur non secundum ultimum finem, scilicet Deum, sed secundum primos et substantiales, ut credere, sperare, diligere. Et sic in aliis sicut in homine primo [proprio] est, ut ratiocinetur; secundo, ut per ratiocinari adquirat sibi virtutes; tertio, ut per virtutes adquirat beatitudinem. Secundum primum finem, scilicet rationis, sumitur differentia substantialis, ut dicitur rationalis; secundus enim finis dicitur accidentalis, ut in illo qui vadit ad fenestram, ut videat transeuntes; sed prius substantialis, scilicet ire ad fenestram, ut dicit Augustinus.«

⁹² Summa I, III, c. 85. Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 41v.

⁹³ Joannes de Trevisio, Summa I, III, c. 52 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 28v): »Item licet sancti diligant Deum propter beatitudinem creatam, ut aeternam vitam omnis... non ideo tamen magis creaturam, quia haec dictio »propter« notat finem, non in quo, sed quo quiescitur. — Item licet diligant Deum propter Deum, non ideo sequitur, quod magis vel aequè diligant commodum suum, et Deum non gratis, quia cum dicitur, iste diligit Deum propter Deum, dictio »propter« sex ad minus

Philippus de Grève caritati distinctissime sua munera assignat⁹⁴. »Respondeo quod diligere est multipliciter dictum secundum prius et posterius⁹⁵, ut cum dicitur Deus diligere, diligere beatitudo increata, diligere creatura participativa beatitudinis. Et si volumus ipsum per rationem similiter dictam secundum prius et posterius, dicemus, quod diligere ex caritate est uniri voluntate divino bono propter Deum. Qui enim diligit Deum ex caritate unum est voluntate, vel unitur Deo propter ipsum, scilicet ponendo ipsum finem. Similiter qui diligit proximum unitur ei voluntate, prout est ymago Dei, ponendo Deum finem et similiter ipsi beatitudini unitur ponendo finem Deum. Una ergo est ratio diligendi scilicet Deus, et ideo dicitur bono divino, quia vocatur bonum divinum, in quo simpliciter relucet Dei similitudo. Sed licet una sit ratio diligendi, non tamen unum est diligibile.« Quae forte non immediate elucent ex dictis, clara fiunt ex solutione difficultatum. Sic sibi obiicit: »Augustinus quidem dicit in libro de Trinitate: Quid est amare nisi presto sibi velle aliquid ad fruendum se. Sed sic non est commune, quia sic non contingitur diligere proximum ex caritate, neque aliquam rem creatam.« Et respondet: »Cum ergo ponitur ratio eius, quod est diligere, ab Augustino in libro de Trinitate, intelligitur de eo tantum, quod est amare Deum. Intendit enim de trinitate creata in anima, quia ipso toto fruitur tota anima secundum omnem vim, secundum quam trinitatem creatam gerit divinae similitudinem Trinitatis. Et non est verum, quod propter hoc se magis vel potius diligit quam Deum. Sed ex hoc sequitur, quod diligit Deum et se diligit; sed Deum ut suum optimum et rei cuiuslibet et se ut participativum. Non enim vocatur per hoc quod dicitur sibi causa finalis, sed quasi causa materialis, quae est beatitudinis receptiva. Sic enim accipitur de proximo.« — Adhuc clarius ex secunda obiectione: »Item frui diffinitur: frui est amore inhaerere alicui rei propter rem ipsam. Sed prius in ratione eius, quod est amare, sumitur frui. Ergo ibi est circulus in diffinitionibus. Si vero dicatur, quod diligere est velle ei bonum, et ita diligere Deum est Deo velle se ipsum, diligere proximum est ipsi velle

habet significationes. Prima, quia potest notare causam motivam sive efficientem, ut sit sensus, Deus sive dulcedo Dei est causa, quare iste diligit Deum, sicut beneficia sunt causa, quare diligo beneficium. Secundo ut notet causam finalem, ita ut Deus sit finis dilectionis, Tertio, id est, ut habeat Deum, id est ut fructio Dei sit finalis causa dilectionis, vel in qua quiescat, et tunc est mercenaria et peccatum, non potest esse caritas; vel qua quiescat et sic est caritas. Quinto ut notet gratitudinem, id est non propter alium, et hoc est gratis diligere. Sexto id est ad honorem et gloriam Dei. — Quartus [!] motus mercenarius, quia quaerit propriam utilitatem... et quintus excellentissimus sunt duo modi caritatis.«

⁹⁴ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 94v.

⁹⁵ »Respondeo — posterius« in margine.

Deum, et ita de aliis. Et responsio est: »Ad aliud respondetur, quod non est circulus, sed reflexio. Accipitur enim frui in ratione eius, quod est amare tamquam finis; cum dicitur amare est velle presto sibi esse ad fruendum se in ratione eius, quod est ad finem, et intelligitur finis terminus, non finis simpliciter. Finis simpliciter est Deus, qui est beatitudo in-creata qui recipitur simul in ratione. Beatitudo enim creata est terminus; Deus est finis; nam est haec ratio, quod terminus est in terminato, finis vero extra voluntatem, cuius est finis. — Cum vero amor accipitur in ratione eius quod est frui, intelligitur sicut dispositio ad finem sive terminum, cum dicitur frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Et ita unum accipitur in ratione causae finalis, et prius quam ad diffinitionem datam per finem, reliquum vero quantum ad causam materialem. Unde non est circulus, cum idem alio modo secundum diversam rationem et recipit et recipitur in diffinitione. Et sic est in relativis. Nam pater suo modo est causa filii scilicet efficiens, filius alio modo est causa patris scilicet finalis veluti finis. — Circulus esset, si secundum eandem rationem causa reciperet et reciperetur in alterius diffinitione. — Ad aliud vero respondendum, quod cum diffinitur diligere per hoc, quod est velle bonum, datur diffinitio per intentionem consequentem et non secundum formalem intentionem. Qui enim diligit proximum in quantum est ymago Dei, propter Deum vult eum frui Deo. Similiter qui vult Deo se ipsum, hoc dicitur per rationem consequentem, sed non extenditur ad beatitudinem neque ad virtutes, quibus non potest optari Deus, quia non sunt participativae ipsius.«⁹⁶

Notatu quoque dignum est in hac re axioma Philippi de Grève quoad virtutem: »Quantum autem ad finem dicitur dispositio ad ipsum.«⁹⁷ Ex quo dein deducit caritatem esse formam omnium virtutum, quia omnes cum fine conectit.

Hugo de S. Charo notat in quaestione »Utrum idem sit motus, quo quis naturaliter vult bonum et quo vult malum« hanc sententiam: »Alii dicunt, quod idem est motus, quo homo vult malum et quo vult bonum naturaliter, sicut si quis exul tendens ex proposito in patriam procedit recto itinere illuc, sed oblitus patriae suae sistit in via aliqua pulcritudine delectatus, et ibi, quasi esset in patria sua, moram facit; quolibet motu, quo iste tendebat illuc, non moratur. Modo tendebat in patriam suam, sed erravit in hoc, quod in via sistens, non venit in patriam. Penitus eodem modo secundum hanc opinionem eo motu, quo luxuriosus vult carnis delicias et avarus divitias,

⁹⁶ Ubi de necessitate amoris specialis ut praesuppositi amoris generalis, tamquam rationem eius affert (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 150v): »Eo enim quod amat Deum sive summum bonum super omnia, propter ipsum solum etiam amat omne bonum, quod est via ad ipsum.«

⁹⁷ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96.

eodem vult bonum naturaliter, id est vult bonum, qui [motus] est naturalis. Venter enim appetit usque quod credit esse bonum. Omnia sunt naturaliter via ad summum bonum. Sed quidam sistunt in via inhaerentes creaturae pro creatore; de quibus Augustinus in libro de libero arbitrio dicit: Vae illis, Domine, qui diligunt nutus tuos pro te. — Sic ergo omnes mali motus sunt ad bonum naturaliter, quia movens illud intendit et ad illud movet. Sed ideo malus, quia sistit in malo, quod est defectus rationis. Nec tamen potest ibi perfecte quiescere anima. Unde Augustinus in libro confessionum: Inquietum est cor meum, Domine, donec perveniat ad te, cuius causam dicit Jeronimus super Osee: Iniquitas, inquit, substantiam non habet et ideo ventres devorantium vacuos relinquat. In fornicatione ergo luxuriosus quaerit naturaliter illud bonum et decipitur ex vitio fornicationis, quia credit illud ibi esse. Non autem quiescit ibi, quia non est ibi nisi quaedam falsa pictura boni, et hoc est quod dicit Jeronimus: Iniquitas substantiam non habet etc. Patet ergo quod in appetitu omnis boni voluntas ad sui satietatem tendit.⁹⁸ — Similiter Alexander Alensis⁹⁹ et Ioannes de Rupella¹⁰⁰. Alludit quoque ad hanc quaestionem Gerardus de Abbativilla¹⁰¹, ubi ostendit, quod rebus creatis sit utendum

⁹⁸ In II Sent. dist. 38. — Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 78v.

⁹⁹ Summa III, q. 60, m. 2, a. 2: »Aliquid quaeritur, quia bonum; aliquid quaeritur necessarium. Proprie illud, quod quaeritur quia bonum, quaeritur ut finis voluntatis; illud vero, quod quaeritur ut necessarium, quaeritur ut adminiculum perventionis ad finem voluntatis. Dicendum igitur, quod temporalia sunt quaerenda ut necessaria, non ut bona; et ideo proprie ibi non est constituendus finis, nec motus intentionis; intentio enim dicitur quasi »tentio« »in« scilicet finem. Et hoc est, quod dicit Augustinus in sermone Domini in monte; Primum quaerite regnum Dei etc. Cum dicit primum, significavit, quia hoc posterius quaerendum est non tempore, sed dignitate. Illud, scilicet regnum et iustitia, tamquam bonum nostrum; hoc, scilicet temporale, tamquam nostrum necessarium, necessarium autem propter illud bonum.«

¹⁰⁰ Summa de vitiis q. 351. Cod. Vat. lat. 4293 fol. 158v: »Finis bonarum actionum est delectatio, quae in Deo est, quae diversificatur non propter diversitatem quae in Deo est, sed propter diversitatem, quae est ex parte rationabilis creaturae delectantis in Deum [!]. Praebet ergo se Deus ut veritatem, in qua summe delectatur intellectus, hic per fidem, in futuro per spem. Praebet se ut dulcedinem, in qua quiescit affectus per caritatem. Praebet se ut potestatem, qua confidit libertas rationis spe[ci]em.«

¹⁰¹ Quodlibet XI, q. 10. Cod. Vatic. lat. 1015 fol. 80v: »Dic quod actiones spirituales possunt referri ad finem temporalem, ad utendum fine temporali, non ad fruendum, quia non est quiescendum huius fine. Illae vero res, quibus fruendum est, nos beatos faciunt X De Trin. c. X. Sed res temporales nos potius liberos faciunt vel ostendunt. Ideo actiones spirituales non possunt referri ad finem temporalem nisi tamquam ad finem, quo utendum est, et non fruendum, quo scilicet transeundum, et non quo permanendum, ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna.« — Considerat ergo actiones nostras circa temporalia ut bonas tantum, si per ipsas fit transitus ad aeterna. De alia consideratione finis ultimi hic non cogitat.

tantum, quia fruendum tantum est supremo fine, in quo quiescendum. Nec discedit a communi sententia Petrus de Tarantasia¹⁰².

Albertus Magnus expresse ponit quaestionem: »An caritas habeat oculum ad aliquam remunerationem.«¹⁰³ Respondet, quod »caritas non respicit mercedem aeternam ut merces est, sed ut amatum ad fruendum«. Nam »est merces, quae nihil aliud est quam Deus et ea, quae Deum coniungunt nobis, et intuitum illius mercedis non excludit caritas, licet non respiciat eam ut merces est, sed ut dilectum ad perfruendum. Et est merces temporalis, et illam excludit caritas; quia licet accipiat sustentationem a temporalibus, tamen non obsequitur pro illis.«

S. Bonaventura statuit sine restrictione, quod »amor amicitiae quodam modo includit amorem concupiscentiae. Qui enim est amicus alii, optat ei aliquod bonum; et dum optat ei illud bonum, et ipsum bonum optatum facit concupiscere et eidem facit adhaerere. Unde sicut spes innititur summae Immensitati sive Potestati, sic caritas adhaeret et adhaerere facit summae Bonitati et iste est eius actus primus et unicus, ex quo oritur et in quo includitur amor concupiscentiae et amor amicitiae.«¹⁰⁴

S. Thomas tandem hanc quaestionem, psychologicè eam considerando, perpulcre dilucidavit. »Dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta, cum amatum praesentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem: cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est, quod amicus dicitur esse alter ipse; et Augustinus dicit: Bene quidam dixit de amico suo dimidium animae suae.«¹⁰⁵

Ne tamen videatur amor amicitiae simpliciter transformatus in amorem concupiscentiae, notetur, »quod cum dicitur, quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicat finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter

¹⁰² In III Sent. dist. 27, a. 2 corp.; dist. 28, q. 1, a. 7; dist. 29, q. 1, a. 5.

¹⁰³ In III Sent. dist. 29, a. 4.

¹⁰⁴ In III Sent. dist. 27, a. 1, q. 2 ad 6 (595b). Cf. etiam dist. 27, a. 2, q. 2 corp. (606b), ad 3 (607b); dist. 29, a. 1, q. 2 ad 4 (642b).

¹⁰⁵ I II, q. 28, a. 1 corp. — Denominatio amici ut »alter ipse« invenitur etiam apud Petrum de Tarantasia in III dist. 28 q. 1, a. 7.

Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum; si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum nisi ex eo, quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.¹⁰⁶ Et sic est intelligendum, quod »motus . . . humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperentur a caritate«¹⁰⁷.

Ex auctoribus post s. Thomam sufficiat adducere Richardum de Mediavilla, qui similiter ac praecedentes omnes intimam connexionem inter caritatem et amorem concupiscentiae statuit, quamvis ut textus sequens docet s. Thomae omnino non consentiat. Nam »respectu nobilissimi amati, quod est Deus, amor concupiscentiae ordinatur sicut ad finem ad amorem amicitiae. Qui enim ex caritate vult frui Deo, quod est ipsum amare amore concupiscentiae, hoc ideo vult, ut Deus honorificetur et glorificetur in se, quod est ipsum amare amore amicitiae. Sic enim vult amans Deo principaliter gloriam et honorem.«¹⁰⁸ Et sic »per amorem amicitiae magis unitur amans amato quam per amorem concupiscentiae, quia sic unitur amato propter ipsum amatum reputans eum quasi alterum se. Sed amore concupiscentiae amans tendit ad unionem cum amato non propter ipsum amatum, sed propter se. Non enim opto vinum uniri mihi propter vinum, sed propter me.«¹⁰⁹

His omnibus suppositis mirum non erit significationem »finis« in actionibus moralibus per se vix aliam apparere ac finis possidendi. Distinctio tantum inter finem quo et in quo introducta est, quae nihil in fine possidendo ut unico mutavit, sed solum id, quod possidetur, ab actione, qua possidetur, distinxit.

2. Relatio ontologica inter caritatem et opus bonum.

Novimus iam, quid diversae scholae docuerint de necessaria connexionem inter caritatem et opus bonum in ordine pure naturali. Nunc de ordine supernaturali dicendum. Systema hac de re omnino perfectum ante s. Thomam vix invenitur. Tamen quod partem eius psychologiam attinet, iam sat clare indigitatum apparet apud antiquiores scholasticos in quaestione de relatione fervoris caritatis ad peccatum veniale¹¹⁰. Apparet tamen ab initiis etiam quoad considerationem magis ontologicam, nempe

¹⁰⁶ I, q. 60, a. 5 ad 2. — Cf. etiam 2 II, q. 26, a. 13 ad 3.

¹⁰⁷ 1 II, q. 114, a. 4 corp.

¹⁰⁸ In III Sent. dist. 27, a. 2, q. 2 corp. resp.

¹⁰⁹ L. cit. ad 2.

¹¹⁰ Cf. A. Landgraf, Die Lehre vom Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin. Bamberg 1923.

considerationem ordinationis omnium virtutem in ultimum finem per caritatem, ita ut simpliciter bonus sit tantum actus per caritatem in Deum ordinatus. Notavimus iam hoc argui ex omnibus dictis, quibus caritas exhibetur tamquam omnes virtutes in se comprehendens, tamquam mater et forma et motrix virtutum. In hac quaestione manifestus est influxus patrum, praesertim s. Augustini. Scholastici saec. XII. et XIII. textus patristicos invenerunt imprimis in glossa interlineari Wallafridi Strabonis et in commentariis Petri Lombardi in epistolas s. Pauli. Testimonium praeclarum huius facti est in capitibus speculative eminentibus Summae de bono Philippi de Grève¹¹¹.

Distincta inquisitio in hanc doctrinam in ipsis initiis speculationis scholasticae difficilis est ob modum indeterminatum, quo fit sermo de caritate naturali et supernaturali. Istis etiam temporibus saepe difficile distinguitur, utrum agatur de bonitate actuum morali an de eorum meritorietate. Nondum enim sufficiebat labor trium saeculorum (800—1100) ad perpenetrandum speculative ea quae a patribus erant tradita. Hanc ob rationem difficile est dictu, quid cogitaverit in nostra quaestione Alcuinus dicens: »In praeceptis vero Dei caritas obtinet principatum, sine cuius principatu nihil Deo placere posse Paulus testatur apostolus (1 Cor. 13), qui nec martyrium nec saeculi contemptum nec eleemosynarum largitionem sine caritatis officio quidquam proficere posse [al. prodesse] ostendit. Inde et ipse Dominus a quodam scriba interrogatus, quod esset mandatum maximum, respondit: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota mente tua. Dei vero dilectio in observatione mandatorum consistit.«¹¹²

Simile quid dicendum est in fine huius epochae de duabus in Bibliotheca Vaticana asservatis collectionibus manu scriptis sententiarum, quae sunt e schola Hugonis de S. Victore¹¹³. Codex anonymus Vatic. Barb. lat. 484 in quaestione »Si aliquid sit sine caritate«¹¹⁴ expresse loquitur tantum de necessitate caritatis ad meritum actionum et secundum hoc explicat etiam omnes textus patrum et s. scripturae caritatem ad operum bonitatem exigentes¹¹⁵. Continua vacillatio inter conceptum actualis

¹¹¹ Textus hos invenies publicatos apud A. Landgraf op. cit.

¹¹² Lib. de virtutibus et vitiis c. 3. PL 101, 615. — Cf. Ep. 23. PL 100, 177: »His itaque (nempe caritati Dei et proximi) quasi radicibus aliae succrescunt virtutes, quasi ramorum fertilitas, quibus fructus vitae nascitur aeternae.« — Comm. in Joan. c. 36, v. 12.

¹¹³ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II (Freiburg i. B. 1911) 302.

¹¹⁴ Fol. 159v.

¹¹⁵ »Quaero, si aliquid sit sine caritate. — Augustinus: Non est aliquid bonum, quod non procedat ex radice caritatis. Item Apostolus: Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, nihil mihi prodest. Si non prodest, non est bonum. — Sed contra hoc videtur dicere auctoritas: Jeronimus: Si quando inter multa opera peccatorum videas aliquem bona

et habitualis caritatis praesertim sentitur in lib. 12. collectionis sententiarum asservatae in Cod. Vatic. lat. 1345. Ex explicationibus ibi datis tamen finaliter concludere licet esse sermonem de caritate actuali eamque non nisi ad meritum exigi. Ob defectum caritatis nequaquam negat bonitatem operum¹¹⁶. Videt tamen iam in operibus iusti caritatem aliquam inchoativam. »Est enim quidam affectus, qui inchoata caritas solet appellari, qui etiam praecedit caritatem, qui etiam in reprobis est et frequenter variatur, cum quo etiam mali plerumque multa bona faciunt. Caritas autem est animi habitus immobilis, et est caritas quidam motus animi ad se et proximum diligendum propter ipsum Deum . . .«¹¹⁷ Si videntur ea quae habet Pecham¹¹⁸, omnino licitum est dicere auctorem hunc anonymum iam viam monstasse, quam scholastici tunc temporis ex maxima parte tenuisse apparent.

Quod autem ab initiis sermo esse deberet de caritate supernaturali, praecipue patet ex dictis de bonitate morali operum, quae secundum primos scholasticos coincidit cum progressu in via ad salutem et sic aliquomodo etiam cum merito. Ita Halitgarius Cameracensis¹¹⁹ et Ionas Aurelianensis¹²⁰ stricte caritatem ad operum bonitatem exigere inveniuntur, intelligentes aliquam bonitatem perfectam, quae rationem me-

facere, non est iniustus Deus, ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum. Augustinus: Sicut quaedam venialia peccata non impediunt iustum ad aeternam salutem, sic quaedam bona opera, sine quibus vita cuiuslibet pessimi hominis difficillime invenitur, nihil prosunt impio ad aeternam damnationem. Item in libro de patientia: Si quis caritatem non habens nec negat Christum, patitur vincula et carcerem et etiam ipsam mortem, non haec in illo reprehendenda sunt, sed potius in illo laudanda est patientia. Non possum dicere melius fuisse ei, ut negando Christum non pateretur haec, quia confitendo haec pro Christo pateretur. Illud autem Apostoli, quo dicitur non prodesse, intelligendum est ad salutem, non ad tolerabiliorem poenam ferendam. Cod. Vatic. Barb. lat. 484 fol. 159 v 160.

¹¹⁶ L. c. c. 119. — L. c. fol. 111: »Quod vero patientia non est sine caritate CXIX: Si quis autem non habens caritatem, quae pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis, quo catholica ecclesia congregata connectitur, in aliquo scismate constitutus ne Christum neget patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem, pericula, carceres, vincula, tormenta, gladium, flammam, bestias vel ipsam crucem timore gehennae et ignis aeterni, nullo modo ista culpanda sunt, immo vero et hic laudanda patientia est. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse, ut Christum negando nihil horum pateretur, quae passus est confitendo. Sed existimandum est fortasse tolerabilius ei futurum iudicium, quam si Christum negando cuncta illa vitasset, ut illud quod ait Apostolus: »Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest«, nihil prodesse intelligatur ad regnum coelorum obtinendum, non ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum. Et infra: Haec propter caritatem dicta sunt, sine qua in nobis non potest esse vera patientia, quoniam in bonis caritas Dei est, quae tolerat omnia, sicut in malis mundi cupiditas.«

¹¹⁷ Sol. 95, fol. 110.

¹¹⁸ Quaest. disp. 15. Cod. Ottob. lat. 196 fol. 31 v. Textus in nota 195.

¹¹⁹ De poenitentia II, 8. PL 105, 673.

¹²⁰ De institutione laicali III, 1. PL 106, 234.

riti simul includit. Et Rabanus Maurus similiter ad implementationem legis caritatem requirit¹²¹, nec minus instanter RATHERIUS VERONENSIS¹²² vel RUPERTUS TUITIENSIS¹²³.

Tamen ultra s. Bernardum Claraevallensem et Abaelardum imo usque ad Hugonem Victorinum progreditur insufficientis determinatio caritatis, ita ut fere semper specialiter inquirendum sit, an sermo fiat de caritate supernaturali. Alanus de Insulis¹²⁴ tandem clare discernit utramque distinguendo inter virtutem ethnicorum et christianorum, ita ut christianae essentiale dicat quod in fide fundetur, spe erigatur et caritate perficiatur. Sed iam ante ipsum Petrus Lombardus movet quaestionem de bonitate operum infidelium¹²⁵, nec audet eis simpliciter bonitatem denegare et defectum ad solum meritum restringit¹²⁶. Eum sequuntur Petrus Pictaviensis¹²⁷, Petrus de Capua¹²⁸ et Udo¹²⁹.

Dum modo quidem non sufficienter claro iam initiis speculationis scholasticae caritas exhibetur ut mater virtutum, ut arbor ex qua tamquam rami ceterae virtutes nascuntur et viriditatem hauriunt, quaestio de informatione virtutum per caritatem non ante Petrum Pictaviensem ex professo proposita apparet¹³⁰. Ad eius modum etiam Petrus de Capua¹³¹ respondet quoad informationem virtutum per caritatem ad meritum requisitam, quod talis informatio non est surgere alicuius actus principaliter ex caritate libero arbitrio cooperante, sed »surgere ex aliqua virtute principaliter, ita etiam ut caritas adsit et det ei formam bonitatis«¹³². Sic potius cogitant de gratia habituali.

Tandem a Guilelmo Altissiodorensi¹³³ prima vice ponitur quaestio, »utrum caritas informet omnes virtutes«.

¹²¹ De ecclesiastica disciplina II. PL 112, 1208.

¹²² Sermo de Maria et Martha. PL 136, 754—5.

¹²³ Commentarius in Matthaeum V. PL 168, 1423.

¹²⁴ Summa de arte praedicatoria c. 24. PL 210, 160.

¹²⁵ Sent. II, dist. 41, c. 1, 2, 3.

¹²⁶ Immo etiam apud Lombardum non potest negari distinctio inter bonitatem aliquam perfectam et bonitatem aliquam imperfectam. Ex una enim parte concedit infidelibus opera bona, quae sine caritate fiunt, ex altera autem parte rigidissime exigit: »Omnia ergo (praecepta) ad duo mandata caritatis pertinent, quia per caritatem implentur et ad caritatem tamquam ad finem referri debent« (Sent. III, dist. 36, c. 3). Sua quoque facit verba s. Augustini (Enchir. 32 [121]): »Quod vero timore poenae vel aliqua intentione carnali fit, ut non referatur ad caritatem, nondum fit, sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur.« »Tunc enim et praecepta et consilia recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum« (Sent. I. c.).

¹²⁷ Sent. II, 16. PL 211, 1004.

¹²⁸ Summa II, 40. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 35v.

¹²⁹ In II, dist. 40. Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 39v.

¹³⁰ Sent. III, 29. PL 211, 1133.

¹³¹ Summa II, 40. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 35v.

¹³² Petrus de Capua I. c. fol. 36.

¹³³ Summa aurea III, tr. 6, c. 1, q. 6 (155b).

etiam respectu ad eius influxum actuale. Quamvis respondeat negative, cum fidem dicat primam virtutem, tamen clare perspicit identitatem huius quaestionis cum illa alia de caritate ut matre virtutum. Concedit nempe in responsione posse caritatem dici matrem »omnium virtutum propter motus. Non est enim aliqua virtus, quam caritas non moveat ad suum actum; etiam fidem quandoque movet«. Imo concedit virtutes absente caritate esse informes. Sed — et in hoc differt ab omnibus sequentibus — adnotat: »Tamen caritas adveniens non perficit ipsas (virtutes); sed Deus, qui dedit fidem, perficit eam. Et ex eo quod perficit fidem generat in homine caritatem.« — Adhuc tamen dictam informationem per caritatem explicite solum ad meritum exigit.

Iam accedit *Guilelmus Alvernus*¹³⁴, qui claris verbis caritatem ad perfectam bonitatem moralem postulat, virtutemque carentem eius influxu imperfectam diminutamque dicit.

Mirum non est, quod quaestio de caritate ut forma virtutum paulatim conexas sit cum alia quaestione orta ex axioma s. Augustini: Virtus est amor ordinatus. Sic coepit esse sermo de amore generali et speciali, quae postea sic proponebatur, utrum caritas sit virtus generalis an specialis.

Iam *Paschasius Radbertus*¹³⁵ notaverat, quod caritas »omnia virtutum genera agenda vitae comprehendit sicut suas quasque species genus. Et constat ex omnibus sicut et omnia ex ea subsistunt.« Forte in evolutionem speculativam huius axiomatis in theologia scholastica consideratio extatica amoris non erat sine influxu. Sic iam apud s. Bernardum et in eius schola, quae saltem partim profitebatur principia scholae extaticae, apparent sententiae de caritate et amore in genere, quae apud scholasticos posteriores ad verbum redeunt translatae in ordinem supernaturalem et quidem iam non agnitis principiis scholae extaticae. Utrique hoc fere habent fundamentum: Homo tunc tantum perfecte est bonus, cum stat in relatione quam maxime immediata ad Deum, normam moralitatis. Schola extatica utique hoc deducit ex essentia caritatis, quod caritas sine omni amore concupiscentiae immediate in Deum dirigitur et per amorem quemlibet concupiscentiae non nisi peccaminose aberraret. Scholastici posteriores econtra ibi vident perfectam bonitatem, ubi est proxima conexio cum norma moralitatis, puta sine possidendo, et hoc fit per caritatem supernaturalem. Specialis tractatus huius modi prima vestigia apud *Ioannem de Trevisio*¹³⁶ apparent, qui tamen rem adhuc per solas analogias explicat.

¹³⁴ De virtutibus c. 11 (I, 138a-b).

¹³⁵ De fide, spe et caritate III, 3. PL 120, 1465.

¹³⁶ Explicationem hanc apud *Guilelmum Altissiodorensem* non inveni, quamvis vix possit dubitari, ex caractere Summae Joannis

Philippus de Grève in materia de caritate eiusque necessitate classicus est pro tota posteritate. Etsi forte non invenit, tamen certe primus late tractavit indelctionem celebrem inter amorem generalem et specialem. Indelebiles sunt litterae, quibus in speculationem scholasticam inscripsit verba de caritate supernaturali, qua coniunguntur opera nostra fini supernaturali, ita ut per eam tandem bona fiant¹³⁷. Nec potest esse quidquam bonum seu amor generalis sine amore speciali¹³⁸. Opera nostra tandem si sunt meritoria tendunt ad Deum ut finem, et tunc solum fiunt sicut oportet¹³⁹. Et sic Guilelmus Alvernus iam expresse concedit omnem virtutem perfectam non esse nisi amorem, quo amat Deus¹⁴⁰.

Hugo de S. Charo iam aperte se sub influxu Philippi de Grève in hac quaestione esse manifestat, adscribendo caritati rationem formae virtutis ex ratione amoris generalis, quia nempe caritatis est aliis virtutibus finem ultimum dare; loquitur expresse de ordine supernaturali¹⁴¹.

Trevisani, eam ex Summa aurea desumptam esse. Posui Joannem Trevisanum ante Philippum de Grève etiam ideo, quia probabile est Summam auream ante Summam de bono Philippi compositam esse. Guilelmus Altissiodorensis enim decessit an. 1230—32, Summa Philippi autem composita est post diem 16. Julii 1228 (P. Minges, Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève († 1236). Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft 27 [1914] 21). — Joannes de Trevisio dicit in Summa III, c. 49, q. 2 in quaestione, »an unica sit species virtutum an plures: «Item licet dicat Augustinus in libro de civitate Dei, quod virtus non est nisi amor ordinatus vel ordo amoris; non tamen ideo unica species virtutum; quia sicut cupiditas quandoque large sumitur, ut comprehendat etiam concupiscentiam carnis et inanis gloriae; quandoque stricte, ut concupiscentiam divitiarum mundi tantum. Ita amor quandoque stricte pro amicitia, quae est in vi concupiscibili, et secundum hoc est sola caritas, quandoque pro concupiscentia cuiuslibet rei, et secundum hoc quaelibet virtus est amor Dei.« Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 26 v.

¹³⁷ Summa de bono. Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96.

¹³⁸ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 150v.

¹³⁹ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 93v.

¹⁴⁰ De virtutibus c. 11 (I 138b): »Quicumque igitur amat bene facere, bene vivere, adversa pati, seu quodcumque aliud bonum propter illum tantum, eo amore amat id, quo (textus, habet »quod«) etiam ipsum; unus autem est et solus amor, quo ipse diligit secundum quemcumque trium modorum, quos determinavimus; quare unus erit amor ex necessitate, quaecumque alia propter ipsum solummodo diliguntur, quare non erunt quatuor, ut visum est beato Augustino. Qui enim recte et laudabiliter amat prudenter agere, non amat illud nisi propter Deum, sicut iam multipliciter declaravimus; quare non erunt neque quatuor virtutes, nisi ratione, neque quatuor amores illi, de quibus loquitur ipse [Augustinus].«

¹⁴¹ In epist. ad Rom. c. 1 (VII, 12 col. 2). »Potest sustineri... quod nomen caritatis quandoque est nomen specialis virtutis, quandoque nomen generale. Hic autem sumitur, secundum quod nomen est generale ad omnes virtutes, et sic est forma omnium. Virtus enim dicitur virtus inquantum munit nos contra peccata; dicitur gratia, inquantum gratis

Etiam Alexander Alensis accurate in necessariam connexionem inter caritatem et virtutem inquisivit¹⁴² quaestionemque in Philippi de Grève sensu solvit, imo eius argumentum principale adducit, eo quod statuit solius caritatis esse coniungere cum fine, id est cum ratione boni ut boni¹⁴³. Et sic nec Ioannes de Rupella nec Gerardus de Abbatisvilla hic novi quidquam affere potuerunt. Imo Ioannes de Rupella¹⁴⁴ putat — et in hoc videtur recedere ab Alexandro Alensi — abstinendum ab hac quaestione, quia disputata est, dum Gerardus de Abbatisvilla¹⁴⁵ hanc quaestionem potius ex parte meriti consideret.

Quam difficilis autem inquisitio haec manserit pro iis, qui nondum receperant statuta Philippi de Grève circa necessitatem caritatis ad omnes virtutes, exemplo est Richardus Fittacre, qui quamvis in via ad solutionem bona, eo quod improportionem actuum naturalium ad finem supernaturalem perspexerit, tamen non ad plenam lucem pervenire potuit¹⁴⁶.

Hanc ipsam rationem improportionis actuum naturalium ad finem supernaturalem Petrus de Tarantasia clarissime

datur a Deo; dicitur autem amor, in quantum unit nos Deo. Sic omnis virtus est amor, secundum quod dicit Augustinus: Brevis et summa definitio virtutis; ordo amoris, id est amor ordinatus. Vel dicitur (caritas) forma omnium, quod facere propter Deum est proprie caritatis, et ipsa omni alii virtuti dat hoc, et ab hac informatur omnis virtus. Quia ergo aliae virtutes mutant finem suum ab ea, ideo dicitur forma earum. — Cf. ad hoc Philippum de Grève in Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96. — Cf. adhuc Hugonis de S. Charo In II Sent. dist. 38. Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 78: »Omne praeceptum', id est motus vel opera praecepti, refertur ad caritatem creatam ut ad formam, ad caritatem increatam, scilicet ad Spiritum Sanctum, ut ad finem ultimum. 'Finis praecepti' est caritas Mt. XXII. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. — Duplex est finis: quo quiescitur, id est caritas; in quo quiescitur, id est Deus. Sed secundum hoc omnis actio informatur a fine, omnis motus meritorius informatur a caritate et ita caritas est forma omnium virtutum. — Contra: Sicut proprius motus caritatis est diligere Deum propter se et super omnia, ergo sicut ille motus informatur caritate, ita ista informatur fide. — Ad hoc dicendum, quod caritas duobus modis accipitur, uno modo prout est specialis virtus, cuius est motus proprius diligere, et sic non est finis praecepti nec informat quodlibet opus, sed tantum exteriora, ad quae movet. Et hoc est quod dicitur Gal. IV: fide operans per dilectionem. — Motus vero interiores informantur a suis virtutibus propriis prout tamen convertuntur in naturam amoris. Virtus enim multiplicem respectum habet. Uno modo respicitur, prout movet ad opus proprium propter Deum, ut ei inhaereat. Unde cum inhaerere Deo proprium sit amoris omnis virtutis; hoc modo reducitur in amorem. Unde Augustinus dicit, quod est virtus amor ordinatus. Hoc modo caritas, id est amor, est finis praecepti.«

¹⁴² Summa III, q. 64, m. 3 resol. et ad 3.

¹⁴³ Cf. Philippum de Grève, Summa de bono. Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96.

¹⁴⁴ Summa de praeceptis. Cod. Casanat. lat. 1473 fol. 78v.

¹⁴⁵ Quodlibet XV, q. 2. Cod. Vatic. lat. 1015 fol. 106v.

¹⁴⁶ In III Sent. dist. 27. Cod. Vatic. Ottobon. lat. 294 fol. 228v.

evoluit¹⁴⁷. Insimul in concordiam perfectam reddit rationem formae et finis¹⁴⁸, quae competit caritati. Quae argumentatio eius simili modo apud Albertum Magnum, s. Bonaventuram et s. Thomam revertitur, ita ut nesciamus, cui laus principalis auctoris competat.

S. Thomas tandem et s. Bonaventura summam totius speculationis anterioris duxerunt, explicantes, quo modo virtutibus caritate carentibus, quamvis non sint malae, tamen desit ratio perfectae¹⁴⁹ vel verae¹⁵⁰ virtutis, et explicantes, quo modo caritati competat simul ratio formae, finis et motricis omnium virtutum. Vix quidquam novi in his addiderunt.

3. Relatio psychologica inter caritatem et opus bonum.

Speciale caput est influxus psychologicus, quem caritas tendit exercere in omnes actus subiecti, cui inest.

Iam a primis saeculis speculationis scholasticae necessitas caritatis ad opera bona ut psychologica explicabatur, ita ut tantum illi, qui habeat caritatem, moraliter possibilis sit observatio omnium praeceptorum, dum cum caritate morali quadam necessitate lex impleatur. Occasio talis explicationis¹⁵¹ erant verba s. scripturae: Plenitudo ergo legis est dilectio¹⁵² et: Qui diligit proximum, legem implevit¹⁵³. Mirum tamen est, quod de hac materia vix ante s. Thomam ex professo tractatum sit. Apparent occasione quaestionis de incompassibilitate timoris cum caritate iam apud Guilelmum Altissiodorensensem¹⁵⁴ et postea etiam apud Ioannem de Trevisio¹⁵⁵ rursus clara vestigia necessitatis, qua caritas influit in omnes actus subiecti cuius est. Similiter Philippus de Grève in proba-

¹⁴⁷ In III Sent. dist. 27, a. 2 corp.

¹⁴⁸ In III Sent. dist. 27, q. 5 ad 2. — Hanc conciliationem inter rationem formae et finis, quae competit caritati, iam Hugo de S. Charo fecerat, sed alio adhuc modo ac Petrus de Tarantasia. In II Sent. dist. 38. Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 78. Cf. textum supra allegatum.

¹⁴⁹ S. Thomas 2 II, q. 23, a. 7 corp.

¹⁵⁰ S. Bonaventura. In III Sent. dist. 36, a. 2, q. 1, f. 2 (805a) collatum cum In III Sent. dist. 27, a. 1, q. 1 ad 1 (592a).

¹⁵¹ Smaragdus abbas, Collectiones in epistolas et evangelia. In Rom. 13. PL 102, 97. — Haymo Halberstadensis, Expositio in ep. s. Pauli. In ep. ad Rom. 13. PL 117, 482; De varietate librorum II, 1. PL 118, 889s.

¹⁵² Rom. 13, 10.

¹⁵³ Rom. 13, 8.

¹⁵⁴ Summa aurea III, tr. 11, c. 2, q. 5 (204va).

¹⁵⁵ Joannes de Trevisio alludit ad hanc materiam in quaestione, num venialis vana gloria stantem in caritate possit ad praedicandum movere, et negat, quia caritas fortior sit veniali vana gloria, cum praedicaturus de Deo cogitet. Summa II, q. 27. Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 20.

tione axiomatis: »Qui habet unam virtutem, habet omnes,« praecleara affert etiam quoad hoc punctum. »Caritas cetera copulat, ne abeant, ex hoc est, quod qui habet unam virtutem, quia non habet eam sine caritate et caritatem consequitur amor omnis boni, consequenter habet amorem omnis boni et ita omnem virtutem.«¹⁵⁶ Exercet ergo caritas suum influxum in omnes virtutes. **Guilelmus Alvernus**¹⁵⁷ iam rigide ut factum statuit, sanctos omnia opera ex caritate patrare. **Hugo de S. Charo**¹⁵⁸ rursus alludit ad istam necessitatem psychologicam, ubi de bonitate morali timoris servilis tractat. Quamvis apud s. Bonaventuram vera solutio iam indigitari videatur¹⁵⁹, tamen in sua plenitudine haec quaestio tandem a s. Thoma solvenda erat, eo quod ipsam caritatem sub formalitate amicitiae considerando et hanc quaestionem cum alia de necessitate ordinandi omnes actiones in Deum, qui per caritatem noster est amicus, coneciendo, infallibilem exinde nexum inter caritatem et bona opera iusti eruit.

Aliud caput, ex quo necessarius conexus inter caritatem et opus bonum erui potest, esset inquisitio in eam rationem virtutum infusarum, qua tendunt in actum sibi correspondentem praesente obiecto apto. Omnis actus bonus autem est ordinabilis in finem caritatis, et sic in iusto quoque, quippe qui habeat caritatem infusam, necessitas est ordinandi actus suos in finem caritatis. Abstrahimus tamen ab hac inquisitione¹⁶⁰.

(Sequetur finis.)

¹⁵⁶ Summa de bono. Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 150v.

¹⁵⁷ De virtutibus c. 11 (I, 138b).

¹⁵⁸ In II Sent. dist. 34. Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 118v.

¹⁵⁹ In II Sent. dist. 38, a. 1, q. 1 ad 3.

¹⁶⁰ Notentur, quae hac de ratione virtutis infusae caritatis habet **Philippus de Grève** (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96v); »Item quia per caritatem fit semper inclinatio voluntatis ad opus, ad hoc, quod opus illud fit meritorium, inclinatio dico actu vel habitu.«

Dr. Gregor Rožman — Ljubljana:

Cerkveno arhivno pravo.

(C. I. C. dispositiones de archivis ecclesiasticis)

Summarium. — Dispositiones C. I. C. de archivis omnino novae sunt in iure communi. Ante promulgationem C. I. C. iure particulari (cum synodali tum extrasynodali) nonnulla de archivis ordinata erant, quod testimoniis historicis probatur (I). Codex vero legibus universalibus ordinat archivum dioecesanum (II), archivum secretum episcopi (III) eorumque integritatem poenalibus sanctionibus tutatur (IV).

Prvič v cerkvenopravni zgodovini je C. I. C. prinesel o organizaciji škofijskih arhivov obče določbe, ki res odgovarjajo njihovemu važnemu pomenu. Znanstveni pomen arhivov, posebno za zgodovino in pravo, je nesporen.¹ Že zato bi bili zaslužili cerkveni arhivi kar največjo pažnjo in najboljšo organizacijo. Cerkvenopravna veda bi bila morala to zboljšanje vsaj utemeljiti in povzročiti, a doslej je strokovna literatura arhive komaj mimogrede omenjala².

Cerkvi pa je bil pri ustanavljanju arhivov in pri sedanji zakoniti ureditvi pred očmi njihov praktični pomen. Arhiv je zbirališče vseh uradnih spisov in listin, ki dokazujejo nastanek, razvoj in obstoj raznih cerkvenih pravnih institucij; arhiv vsebuje dokaze cerkvenih pravic in svoboščin. Pravilna in točna cerkvena uprava je mogoča le, ako se na podlagi upravnih listin prejšnjih časov ohrani razvojna linija in se poznajo vse pravice in dolžnosti, ki so tekom razvoja nastale. Objektivni temelj dobri upravi je popoln in pregledno urejen arhiv pri vsaki posamezni upravni edinici cerkve.

I. Zgodovina arhivnega prava.

Cerkev je našla arhive že v rimski državi, ki ni poznala samo državnega arhiva v Rimu, ampak po vseh provincah tudi mestne arhive, kjer so se shranjevali testamenti, darovalne in ustanovne listine ter drugi važni dokumenti državljanov. Čuvarji teh arhivov so bili najuglednejši meščani, ki so se zamenjavali po dveletni poslovni dobi³. Rimsko uredbo arhivov je cerkev prevzela. Tako so nastali cerkveni arhivi

¹ Reorganizacija avstrijskih državnih arhivov naj bi bila služila v prvi vrsti zgodovinskemu znanstvenemu raziskavanju. Dr. Jos. Lampel, Zur Organisation der österr. Archive v Österr.-ung. Revue 1890, I. K. Bd., str. 332.

² Protestantška tožba glede pomanjkljivosti v tem oziru je veljala pač tudi za mnoge katoliške škofijske in župnijske arhive. (Revelencykl. für prot. Theol. u. Kirche. I^o, 787.)

³ Nov. XV, c. 3.

ne samo v središču cerkve, v Rimu⁴, ampak tudi na sedežih metropolitov in škofov⁵. Ime arhiv so spravljali v zvezo z besedo *arcanum*⁶.

Vkljub važnosti in starosti cerkvenih arhivov pa v virih cerkvenega prava ne najdemo nobenih ob čih odredb, obveznih za vs o cerkev Kar vsebujejo viri arhivnega prava, je vse samo partikularno pravo. So pa to papeške konstitucije in statuti sinod ali plenarnih in provincialnih koncilov.

Papeške dekrete, ki ex professo govore o uredbi cerkvenih arhivov, zasledimo šele po tridentinskem koncilu. Sikst V. je s konstitucijo »*Sollicitudo pastoralis*« 1. avgusta 1588 ustanovil v vseh večjih krajih cerkvene države razen Rima in Bolonje (»in Civitatibus, Oppidis, Castris, Villis ac locis aliis«), na škofijskih sedežih, pri kapitljih in samostanih javne arhive, katerim je podelil arhivske pravice; že obstoječe arhive, ki so bili ustanovljeni s papeževim dovoljenjem, je združil s temi, ukinil vse prej podeljene fakultete za ustanavljanje javnih arhivov; kreiral je službe rektorjev arhivov, nad vse pa postavil »*praefectum Archiviorum*« z določenimi pravicami in privilegiji⁷. Za sicilsko kraljestvo je uredil arhive že Pij V.⁸ Najzorneje je uredil škofijske arhive v Italiji Benedikt XIII. s konstitucijo »*Maxima vigilantia*« dne 14. junija 1727⁹. Ta partikularni pravni vir je v kodeksu močno uporabljen. Najnovejši vir pa je Pija X. ureditev arhiva na rimskem vikariatu l. 1912. Tudi ta vir se navaja v kodeksu¹⁰.

Mnoge druge papeške konstitucije zadnjih treh stoletij omenjajo le mimogrede arhive ali pa poudarjajo eno ali drugo posamezno točko prejšnjih določb.

⁴ Bonifacij I. (418—422) se v pismu Rufu, škofu solunskemu, sklicuje na listine svojega arhiva (*scrinii nostri*), Jaffé, *Regesta*², Nr. 350; I, 53. Hieronim omenja v *Apol. adv. libros Rufini III*, 20 arhiv (*chartarium*) rimske cerkve (*Migne*, PL 23, 471).

⁵ Milevitanska sinoda l. 402 je sklenila, naj bo arhiv numidijske cerkvene province deponiran na dveh krajih; pri metropolitu in v Konstantini, civilni metropoli numidijski, in to v svrhu lažje uporabe in varnejše shranitve (*Mansi*, III, 786; *Hefele-Leclercq II/1*, 135). *Prim. Van Espen*, *Comment. in canones etc. Colon. Agrip.* 1755, 357 sq. Na 17. kartag. generalni sinodi 25. maja 419 sta vzbudila dva nicejska (v resnici sardiška) kanona sum nepristnosti, ker ju ni vseboval eksemplar kanonov, ki je bil shranjen v kartag. arhivu (*Mansi IV*, 404, c. 4). Nepristnost se je končno dognala na 20. kartag. sinodi l. 424 (*Mansi*, IV, 516).

⁶ *Isidorus Hisp.*, *Etymolog. lib. XX*, c. 9 (*Migne*, PL 82, 719).

⁷ *Magnum Bullarium Rom.* Tom. II. Luxemburgi, 1727, pg. 694 ssq. — *Realencykl. f. prot. Theologie u. Kirche* ³, 793, omenja neko Sikstovo konstitucijo iz l. 1587, s katero da je ukazal ustanoviti arhive povsod, kjer jih še ni bilo; isto citira kot konst. »*Provida*« Ferraris, *Prompta bibl.* I, 796, ter navaja iz nje določbe za tajni škofov arhiv. Toda v *Magn. Bull.* te konstitucije ni najti in tudi novi kodeks je ne omenja med viri.

⁸ *Const. »Muneris nostri*«, 1. mart. 1571. *Magn. Bull. Rom. Pars VII.*

⁹ *Magn. Bull. Rom. Pars VII*, Luxemburgi 1740, pg. 303—307.

¹⁰ *Const. ap. de Urbis Vicariatu: »Etsi nos*«, 1. jan. 1912, nn. 77—81. *A. A. S. IV*, 1—22.

Številnejši so viri arhivskega prava med sinodami. Prvi provincialni koncil po Tridentinu, ki je za škofijske arhive izdal natančnejša navodila glede čuvanja, uporabe, kazni za zlorabo in kavtel med sedisvakanco, je oni v Raveni, ki se je obhajal 1. do 9. maja 1568 pod Julijem de la Rovere¹¹. L. 1626 15. decembra je izdala S. C. C. kot interpretacijska komisija tridentinskih reformnih dekretov seznam onih vrst listin, ki se morajo shranjevati v škofijskih arhivih¹². Ta seznam je bil merodajen pri sestavi določil o arhivih na poznejših sinodah. Rimška sinoda l. 1727 določa med drugim sestavo dobrega inventarja in varnostne odredbe za slučaj sedisvakance¹³. Na te določbe se sklicuje l. 1859 provincialni koncil v Urbinu¹⁴. Na vzhodu ima libanonska (maronitska) sinoda l. 1736 ukaz, da se morajo škofijski arhivi napraviti (c. IV), podaja pa tudi kratek poslovník za kustosa arhivov (c. V)¹⁵. Za škofije Združenih držav severne Amerike je III. plenarni koncil v Baltimore l. 1884 naložil škofom dolžnost napraviti arhiv v smislu konstitucije Benedikta XIII. »Maxima vigilantia« in ga urediti po seznamu S. C. C. iz l. 1626¹⁶. Večina koncilov pa se je zadovoljila s kratko določbo, da se škofijski arhivi morajo ustanoviti; navodila za kustosa, poslovník za uporabo itd. je pa prepustila posameznim škofom.¹⁷

II. Škofijski arhiv.

Vsak škof naj napravi v svoji kuriji arhiv, ako ga še ni; Benedikt XIII. (»Max. vig.«) določa rok šestih mesecev, v katerem se mora ta ukaz izvršiti. Za organizacijo škofijskega arhiva daje novi kodeks sledeče predpise.

1. Vnanja organizacija arhiva se ozira predvsem na lokal, ki naj je varen in pripraven (kan. 375, § 1). Varen bodi lokal prvič v tem smislu, da se listine v njem kolikor mogoče dolgo ohranijo. Zato mora biti prostor suh, snažen, zračen, ima naj napravo za hitro in pravilno zračenje, da je mogoče izravnati ostre spremembe temperature, ki vplivajo razkrajajoče na papir in črnilo listin. Arhiv naj je dalje varen pred ognjem; primerno je, ako se nahaja blizu stopnic, da se lahko hitro reši v slučaju nevarnosti. Zaklenjen

¹¹ Mansi, XXXV, 607 sq.

¹² Coll. Lac. I, 422 sq.

¹³ Tit. XII. Coll. Lac. I, 362 sq.

¹⁴ Pars II. tit. III, 123, Coll. Lac. VI, 42.

¹⁵ Synodus Montis Libani; Coll. Lac. II, 329 ssq.

¹⁶ Acta et decreta concilii plen. Baltimorensis III. Tit. IX, c. II, Edit. 1886, pg. 155.

¹⁷ Koncil v Rouenu l. 1581 (Mansi XXXIVa, 651); Syn. prov. Beneventana, 1693 (Coll. Lac. I, 38 ssq); Conc. prov. Avenionense, 1725 (o. c. I, 579 sq); Conc. prov. Ravennatense, 1855 (o. c. VI, 186); Conc. prov. Halifaxiense, 1857 (o. c. III, 755); Conc. prov. I. Quitense, 1863 (o. c. VI, 395).

mora biti tako varno in močno, da so onemogočene tatvine; posebno važni in dragoceni dokumenti morajo biti v lokalu samem še posebej zaprti, najboljše pač v jekleni, ognju in vlomilcem kljubujoči omari. Lokal za arhiv naj je tudi pripraven za delo. Vsak arhiv, ki je urejen, zahteva marsikatero uro dela. Zato mora biti lokal svetel in zdrav. Vsak važnejši in bogatejši arhiv bi moral imeti poleg shrambe listin še posebno čitalnico, v kateri bi se dalo nemoteno delati in črpati iz originalnih virov arhiva. Povsem napačno je, ako se za arhiv določi najslabši lokal poslopja, ki ni za nobeno drugo rabo; to pač ni locus tutus et commodus, kakor ga zahteva kanon.

2. Notranja organizacija je lahko tako raznolika, da nikakor ni mogoče določiti enotnega sistema. Kodeks se ozira glede nje le na vsebino in uredbo arhiva.

a) Vsebina. V arhiv spadajo vsi dokumenti in vse listine, ki se nanašajo na duhovne in temporalne posle škofije (kan. 375, § 1). V arhivu se mora najti za vsako leto obstoja škofije resnična in natančna slika njenega stanja in vladanja. S. C. C. v svojem že citiranem katalogu listin, ki se naj shranjujejo v škofijskem arhivu, našteva štiri vrste listin: o cerkvenih osebah, o svetih krajih, o svetih rečeh in sodne akte, razdeljene po civilnih in kazenskih zadevah. Arhiv ima svoj red in izreden prirastek. Po končanem poslovnem letu se uvrstijo listine v arhiv in v prvih dveh mesecih leta se morajo vpisati v inventar ali katalog (kan. 376, § 1). Benedikt XIII. je zahteval, da se to zgodi že meseca januarja.¹⁵ Te listine tvorijo vsakoletni redni prirastek arhiva. Škofje pa so dolžni, da poiščejo listine, ki se nanašajo na škofijo, njeno zgodovino in njene pravice, pa se nahajajo drugod ali so raztresene morda po raznih manjših arhivih škofije ali so v rokah zasebnikov, ter jih skušajo z vsemi potrebnimi sredstvi pridobiti in priključiti škofijskemu arhivu, tako da postane centralni škofijski arhiv čim popolnejši. Tembolj morajo škofje to storiti, ako so bili dotični dokumenti kdaj vzeti iz škofijskega arhiva, pa niso bili vrnjeni. V tem slučaju more škof vrnitev izsiliti tudi s cerkvenimi kaznimi, kajti listine spadajo k cerkveni imovini, ki je tem večja, čim važnejša je dotična listina.

Da se arhiv spopolni, je pač želeti, da se vsebina onih na škofijo se nanašajočih listin, ki so v privatni posesti ter se ne morejo v originalu dobiti za arhiv, vsaj v overjenem prepisu ali v obliki registrov spravi v škofijski arhiv.

Popolna centralizacija vseh dokumentov, ki zadevajo škofijo, v enem arhivu je nemogoča, pa morda niti ni praktična. Sikst V. je skušal izvesti centralizacijo na ta način, da je ukazal za cerkveno državo, da se morajo vsi dotlej obstoječi cerkveni arhivi združiti z uradnimi arhivi, katere je ukazal

¹⁵ »Maxima vigilantia« 14. jun. 1727, § 12.

ustanoviti¹⁹, a ljubezen onih, ki imajo lokalne arhive je močnejša kot papeževa konstitucija.

Za administracijo škofije in za znanstveno izrabljanje pa je velepomembno, ako je vsaj pregled o vsebini raznih cerkvenih arhivov škofije mogoč v centralnem škofijskem arhivu. Zato predpisuje kodeks, da morajo vsi cerkveni arhivi škofije, kakor arhiv katedrale, kolegiatnih in župnijskih cerkvâ, bratovščin ter raznih cerkvenih zavodov (škofu je naložena skrb, da napravijo vse te moralne osebe svoje lastne arhive) poslati isto-pise svojih inventarjev in katalogov škofijskemu arhivu, seveda sporočati potem tudi vsako leto nastale prirastke (kan. 383, § 1). Posebno dokumenti, kateri dokazujejo imovinske pravice kake cerkve, naj se v avtentičnih prepisih shranjujejo če le mogoče tudi v škofijskem arhivu (kan. 1523, n. 6). Tudi prepisi inventarjev cerkvene imovine ter njihova letna dopolnila (kan. 1522, n. 3) in prepisi župnijskih matic ter njihova letna dopolnila (kan. 470, § 3.) iz cele škofije se morajo pošiljati škofijskemu arhivu. Na ta način je novi kodeks izvršil času primerno centralizacijo vsega arhivnega materiala ene škofije, ebenem pa pustil posamezne cerkvene arhive samostojne in nedotaknjene.

b) **Uredba listin** v arhivu je za njegovo uporabnost odločilnega pomena. Neurejena zbirka listin ni arhiv, je kvečemu skladišče. Enotnega sistema za ureditev arhivov ni mogoče postaviti, ker so arhivi že glede na glavno vsebino svojih listin zelo različni. — Vendar je želeli, da bi bila uredba arhivov kolikor mogoče enotna. Kodeks predpisuje, da se morajo v škofijskih arhivih listine uvrstiti po kronološkem redu (kan. 372, § 1.). Pač pa se arhiv razdeli v več oddelkov, posebno ako je tudi v škofijski pisarni delo razdeljeno v različne odseke. Tako je Pij X. razdelil arhiv rimskega vikariata v štiri oddelke kot je vikariat razdeljen v štiri »officia«: 1. de divino cultu et visitatione apostolica; 2. de cleri et christiani populi disciplina; 3. de judiciariis negotiis; 4. de administratione oeconomica.²⁰ Vsak oddelek pa je zase kronološko urenjen.

Da je uporaba arhiva omogočena, mora biti natančen in pregleden katalog ali inventar na razpolago. Veliko važnost polaga kodeks na ta inventar in zahteva, da se mora »omni diligentia ac sollicitudine« sestaviti, kjer ga še ni, in vsako leto dopolnjevati. Pri vsaki listini, ki se vpiše v katalog, se mora pripisati kratka vsebina (synopsis, summarium, lemma), tako da ima katalog obliko in pomen registra (kan. 375, § 2; 376, § 1). Vsaka stran kataloga naj bo podpisana in tako potrjena od arhivarja. Najbolj primeren bo katalog na listkih v obliki kartoteke, ki se da tako zapreti,

¹⁹ »Sollicitudo pastoralis« 1. avg. 1588 § 3.

²⁰ »Etsi nos« 1. jan. 1912, n. 77.

da brez ključa ni mogoče posameznih listkov ven vzeti. Vsak listek mora nositi podpis odgovornega arhivarja. Poleg kataloga so potrebni še razni repertoriji (stvarni, krajevni, osebni).

3. Arhivar škofijskega arhiva je škofijski kancelar. V vsaki kuriji mora škof imenovati kancelarja, kateri mora biti duhovnik; njegova glavna služba je čuvati in voditi arhiv. On mora sestaviti katalog, ali sam ali s pomočjo zanesljivega pisarniškega osebja. Ako je za enega preveč dela, da bi ga redno in temeljito mogel vršiti, mu more škof dati pomočnika, vice-kancelarja (kan. 372). Kancelar podpiše vsako stran oziroma vsak listek inventarja, da ga s tem avtorizira.²¹ Edino kancelar naj hrani ključ arhiva, da niti škof niti generalni vikar ne more vstopiti v arhiv brez kancelarjeve vednosti, ker kancelar je za arhiv službeno odgovoren *ex iure communi* (kan. 377, § 2). Po prejšnjih partikularnih določbah je imel ključ arhiva navadno škof sam.

Služba kancelarja kot kustosa škofijskega arhiva je zelo važna in odgovorna. Ker se cerkveni zakonik ozira le na praktično uporabo arhiva za upravo škofije, ne pa tudi na znanstvene namene, zato za arhivarja ne zahteva posebne znanstvene kvalifikacije. Večinoma pa kancelarju kot ravnatelju pisarne ordinariata niti čas ne dopušča, da bi se bavil z znanstvenim delom v arhivu, kakor bi bilo to želeli, kajti mnogi škofijski arhivi vsebujejo še veliko neizčrpanega znanstvenega gradiva. Znanstven arhivar mora imeti strokovno izobrazbo posebno v jezikih (starih), zgodovini, pravu, paleografiji, kronologiji, sfragistiki, heraldiki. Tudi v srednjem veku je bil često sholastik stolnih kapituljev obenem arhivar, ker je bil že zaradi svoje službe kot vodja šole znanstveno najbolj usposobljena oseba za to.²² Na zgodovinsko važnih in vsebinsko bogatih, a še ne izrabljenih škofijskih arhivih bi se mogel imenovati primerno kvalificiran znanstvenik za vice-kancelarja. Imel bi na ta način dostop k zakladom arhiva; bil bi poleg odgovornega nekaj znanstven arhivar in dana bi bila možnost, da se arhiv izrabi praktično in znanstveno.

Doslej so imele mnoge škofije bivšega avstro-ogrskega teritorija poleg kancelarja nastavljene posebne arhivarje, ki so bili odgovorni za red in ohranitev arhiva.²³ V smislu kodeksa je to prva naloga kancelarja. V nekaterih škofijah je bil kancelar imenovan obenem za arhivarja.²⁴ Kjer pa ni bil imenovan

²¹ »Maxima vigilantia« 14. jun. 1727, § 5.

²² Schneider, Phil., Die bischöflichen Domkapitel, Mainz 1892, 97.

²³ Ljubljana (šematizem l. 1917), Zagreb (1914), Split, Poreč, Dunaj, Trident, Praga, Kraljevi Gradec, Budejevice, Tarnov, Ostrogon, Vesprim, Pečuj, Rab, Vajcen, Sombotelj, Eger, Kaloča, Rožnov (vsi l. 1916).

²⁴ Gorica (1923), Saleburg (1915, arhivar in tajnik obenem, pa še arhivni adjunkt), Briksen (1916) ima škofijsko komisijo za umetnost in ohran-

poseben arhivar, je pač kancelar obenem oskrboval škofijski arhiv, kakor izrecno določa III. baltimorski plen. koncil leta 1884; iz šematizmov dotičnih škofij pa to ni razvidno.²⁵ Posebna skrb se mora posvečati arhivu med sedisvakanco, da se ohranijo vsi dokumenti. Odgovornost za to nosi v prvi vrsti kapitularni vikar in pod njim kancelar kot arhivar (kan. 435, § 5). Novemu škofu je dolžan s kapituljem vred dati poročilo ter odgovarja tudi za vsako izpremembo v arhivu (kan. 444, § 2).

4. Uporaba arhiva je v toliko omejena, da se onemogoči, da se kakšna listina izgubi. Arhiv mora biti skrbno za klenjen, ključ mora shranjevati kancelar. Benedikt XIII. je ukazal napraviti pri škofijskih arhivih dve različni ključavnici.²⁶ Vstop v arhiv je dopusten le z dovoljenjem škofa (oziroma gen. vikarja) in kancelarja. Obojno dovoljenje je potrebno (kan. 377). V pogled dokumentov škofijskih in župnijskih arhivov, v kolikor ne spadajo med tajne, je dovoljen vsakemu interesentu, ali je ta uradna ali privatna oseba. More si dati napraviti tudi legalizirane prepise, seveda na svoje lastne stroške (kan. 384, § 1). Principi- elno je uporaba (študij, prepisovanje) listin dopustna le v arhivu samem, v čitalnici, priključeni arhivu, ali pa v škofijski (župnijski) pisarni.

Pri izposojevanju originalnih listin je treba prav posebne pazljivosti in zadostnih kvatel. Ravenska sinoda leta 1568 je določila, da se listine iz arhiva ne smejo nikomur izposojevati niti zastopniku škofa ali kapitlja, tudi ne, če da častno besedo ali založi kavcijo, da bo dokumente vrnil. Arhivarja, ki bi se proti temu pregrešil, naj škof strogo kaznuje.²⁷ Druge sinode zopet niso bile tako stroge. Libanonska sinoda Maronitov n. pr. dovoljuje, da smejo škofje izposojevati listine najdalje za 15 dni.²⁸ Kodeks drži nekako srednje strogo linijo. Le s privoljenjem škofa ali gen. vikarja se smejo za tri dni izposoditi listine iz arhiva proti lastnoročno podpisanemu re- verzu, katerega mora izposojevalec izročiti kancelarju. V slu- čaju potrebe more ordinarij ta rok nekoliko (moderate) po- daljšati (kan. 378). Zelo važne in dragocene listine pa se sploh ne izposojajo, vpogled v nje naj se dovoli le v arhivu v navzoč- nosti kancelarja. Slabe izkušnje narekujejo skrajno previdnost, kajti zbiranje dragocenih in redkih listin, osobito znamenitih avtogramov, postane prelahko naravnost strast. Blatova inter- pretacija, da niti kancelar sam ne sme brez škofovega dovo- ljenja vzeti nobene listine iz arhiva, po mojem mnenju ne

nitev spomenikov, razdeljeno v tri sekcije, tretja sekcija ima arhive, njen načelnik je obenem glavni arhivar škofije.

²⁵ Vse tu ne navedene škofije bivše Avstro-Ogrske.

²⁶ »Maxima vigilantia« § 10.

²⁷ C. 4. Mansi, XXXV, 607.

²⁸ C. V, 10. Coll. Lac. II, 332.

odgovarja smislu kanona.²⁹ Vsak izposojevalec mora izročiti reverz kancelarju, ako bi kancelar sam ne smel vzeti kake potrebne listine iz arhiva, bi moral i on pustiti reverz samemu sebi — ali pa ordinariju, to zadnje pa bi moralo biti v kanonu izrecno povedano, kar pa ni. Kancelar je kustos arhiva, odgovoren za to, da se vsak izposojen dokument pravočasno vrne in postavi na svoje mesto. Odgovornost, ki jo ima za druge, nosi tudi za sebe. — S tem, da ga je ordinarij nastavil, mu je dal tudi vse k službi *ex iure communi* spadajoče pravice.

III. Tajni škofov arhiv.

Veliko pažnjo posveča cerkveno pravo vsem onim listinam, katere morajo zaradi javnega pa tudi zasebnega blagra ostati tajne. Zato daje škofom navodila, kako naj orgnizirajo svoj tajni arhiv, da v skrite dokumente ne dobi nihče vpogleda razen njih.

Ako ni mogoče imeti posebnega lokala za tajni arhiv, ali pa ako zaradi malega števila tajnih dokumentov posebnega lokala ni treba, naj se napravi v občem škofijskem arhivu shramba, dobro zapahnjena in zaklenjena, ki se ne da z mesta odnesti (pred ognjem varna vzdana omara ali velika jeklena blagajna). V ta arhiv se najskrbneje zaklenejo vsi tajni dokumenti, posebno preiskovalni akti v kazenskem postopanju (kan. 1946), tajna poročna in krstna knjiga (kan. 1107), knjiga za vpis zakonskih dispenz in foro interno non sacramentali (kan. 1047). Tudi za tajni arhiv se mora napraviti katalog na isti način kakor za javni, shranjevati se pa mora tajno z dokumenti vred (kan. 379, § 1, § 2).

Tajni arhiv mora biti zaklenjen z dvema različnima ključema. Enega shranjuje škof sam, drugega pa generalni vikar, v škofijah, ki generalnega vikarja nimajo, pa kancelar škofijske kurije.

Uporaba tajnega arhiva je dovoljena izključno le škofu samemu. Kadar se pokaže nujnost uporabe, zahteva škof še drugi ključ od generalnega vikarja, odnosno kancelarja ter sam odpre tajni arhiv, pregleda potrebne akte, jih pusti v arhivu ter zaklene, en ključ pa zopet odda (kan. 379, §§ 3, 4). Preiskovalne akte iz tajnega arhiva pa sme izročiti promotorju iustitiae, ako je treba proces nadaljevati in končati (kan. 1954).

Da je tajnost izvestnih aktov še bolj zavarovana, se morajo vsako leto sežgati — ne samo raztrgati — vsi kazenski akti npravne vsebine, katerih obtoženci so že umrli ali pri katerih je poteklo že deset let od dneva, ko se je izrekla obsodba. S tem izginejo po desetih letih ali pa po smrti delin-

²⁹ Blat, Comment. textus C. I. C. Lib. II^o, 408.

kventa vsi originalni dokumenti, kateri mu dokazujejo nepravne delikte in so zanj difamatorični. Na ta način hoče cerkveno pravo varovati dobro ime delikventov, da po dolgih letih, ko je zadeva že izbrisana iz spomina ljudi, ne more vseh podrobnosti nihče izvedeti, niti škof, kateremu edinemu bi bili akti dostopni. Popolnoma pa zadeva ne sme izginiti, nekako dokazilo mora ostati v arhivu, zato se mora, preden se listine sežgo, napraviti kratek izvleček dejanskega stanja in prepisati besedilo obsodbe. To ostane potem v tajnem arhivu, ko originalnih aktov ni več (kan. 379, § 1).

Posebne k a v t e l e za varstvo tajnega arhiva so potrebne v slučaju sedisvakance ali pa, če je škof v vodstvu škofije zadržan od močnejše sile. T a k o j, ko škof nastopi vlado škofije, mora izbrati duhovnika, kateri naj sedevacante aut impedita vzame škofov ključ do tajnega arhiva v varstvo. Pristopa v arhiv sam pa nima (kan. 380).³⁰ Komu naj potem izroči ključ, je odvisno od tega, ali je sedisvakanca ali pa je škof samo zadržan (impeditus). Če je škof ujet, izgnan ali pa radi bolezni ali druge nezmožnosti tako zadržan, da niti pismeno ne more občevati s svojimi škofljani, vlada škofijo generalni vikar, ki pa je itak v posesti drugega ključa, tedaj obdrži od škofa izbrani duhovnik ključ za se; ako pa škofija nima generalnega vikarja in ima drugi ključ kancelar, tedaj mora oddati čuvar škofovega ključa istega onemu duhovniku, katerega je škof delegiral za svojega namestnika ali ga sveta stolica imenovala za upravitelja škofije.

Ob sedisvakanci, ko se mora postaviti k a p i t u l a r n i v i k a r (kan. 429, § 3), mu mora čuvar ključa takoj oddati ključ, generalni vikar odnosno kancelar pa istočasno svojega izročiti prvemu dignitarju stolnega kapitlja. Preden pa svoje ključke izročita, morata tajni arhiv (lokal ali omaro) z a p e č a t i t i s pečatom škofijske kurije (kan. 381).

Med sedisvakanco ostane tajni arhiv zapečaten in vsakomur nedostopen. Le v izjemnem slučaju nujne potrebe (n. pr. da je treba vpisati matrimonium conscientiae, ali podeljeno dispenzo in foro interno non sacramentali; ali pa zahteva nujna kazenska zadeva vpogled v prejšnje akte, shranjene še v tajnem arhivu) sme kapitularni vikar vpričo dveh kanonikov odstraniti pečate, odpreti arhiv, potrebne akte pregledati, nikdar pa odnesti. Po vpogledu mora arhiv zopet zapečatiti. Novemu škofu pa mora poročati o tem in je odgovoren za resnično nujnost potrebe, zaradi katere je arhiv odprl. Oba kanonika, ki morata biti pri odpiranju arhiva navzoča, nimata pravice pregledati listin, ampak sta samo priči, da kapit. vikar ne od-

³⁰ Rimska sinoda l. 1725 je na sličen način poskrbela tudi za obči škofijski arhiv. Umirajoči škof naj izroči ključ arhiva svojemu spovedniku, kateri ga potem da praelato dignioris Conventus. Ta shranjuje ključ do prihoda novega škofa (Tit. XII, c. 4). Coll. Lac. I, 363.

strani, odnese ali uniči nobenega dokumenta iz tajnega arhiva (kan. 382, prim. kan. 444).

O župnijskih arhivih govore kánoni 383, 384, 470 § 4; vsebujejo pa le čisto splošne določbe ter prepuščajo podrobno ureditev ordinarijem.³¹

IV. Kazenske določbe.

Svoje arhive je cerkev zaščitila s posebnimi kazenskimi sankcijami. Sinoda v Agde je l. 506 določila za klerike, ki bi se drznili uničiti, zatajiti ali nasprotnikom oddati take dokumente, iz katerih cerkev dokazuje svoje posestne pravice, kazen ekskomunikacije in povrnitev vse cerkvi nastale škode. Ista kazen zadene one, ki klerike k takemu deliktu navajajo.³² Gratian je ta kapitelj prevzel v svoj Decretum in mu s tem odprl pot v obče cerkveno pravo.³³ Tridentinski koncil je zagrozil uzurpatorjem cerkvenih pravic in imovin — klerikom in laikom — anatem, dokler ne vrnejo vsega, kar so odvzeli in ne dobe od rimskega papeža odveze; kleriki pa se še odstavijo od beneficijev ter postanejo nesposobni v bodoče dobiti katerikoli beneficij.³⁴ Med take uzurpatorje se morajo prištevati tudi oni, ki so uničili, skrili ali sicer izmaknili kake listine iz cerkvenih arhivov.

V smislu tridentinskih določil so razne sinode oziroma provincialni koncili precizirali kazni zoper poškodovalce arhivov. Žeravenski koncil l. 1568 določa po brezuspešnem kaničnem opominu kazen izobčenja za uničevalce listin in zoper one, ki ne javijo pristojni oblasti tistih, ki posedujejo kake listine iz cerkvenih arhivov; kdor pa listine izmakne, se mora škofu naznaniti, da ga izobči.³⁵ Beneventski provincialni koncil l. 1693 kaznuje klerike po analogiji Gratianovega dekreta z odstavitvijo od službe in beneficija in z nesposobnostjo za nadaljne službe. Ta kazen se razteza tudi na vse, ki poškodovanje arhiva ukazujejo, nasvetujejo ali podpirajo.³⁶ Maronitska sinoda l. 1736 kaznuje ta delikt na kleriku in laiku z izobčenjem latae sententiae, od katerega se more odvezati šele po povrnitvi škode.³⁷ Po statutih plenarnega koncila irskega l. 1850 izgubi klerik službo in beneficij, laik pa je ipso facto izobčen³⁸; popolnoma ujemajo se s tem določbe provincialnega koncila v Halifaxu l. 1857.³⁹

³¹ »Maxima vigilantia« 14. jun. 1727, § 24.

³² Cap. 26. Hefele II, 636.

³³ C. 33, C. XII, q. 2. Kan. 2046, § 1, navaja to mesto kot vir.

³⁴ Sess. XXII, c. 11, de ref.

³⁵ De archivis c. 2. Mansi, XXXV, 307.

³⁶ Tit. XV. c. 4. Coll. Lac. II, 39 sq.

³⁷ Cap. V, 10. Coll. Lac. II, 332.

³⁸ XXI, 4; Coll. Lac. III, 793.

³⁹ XIX, 8; Coll. Lac. III, 755.

Škofijski arhiv štiti kan. 2405 pod naslovom zlorabe cerkvene oblasti ali službe. Delikt zlorabe storê kapitularni vikar in vsi drugi, ki imajo dostop do uradnih listin škofijske kurije, bodisi da so člani kapitlja, bodisi da so izven kapitlja (n. pr. generalni vikar, oficial, kancelar, arhivar, tajnik, notar, promotor iustitiae, defensor vinculi, cerkveni sodnik, [pro]-sindalni eksaminator), kateri izmaknejo, uničijo, skrijejo ali bistveno izpremenijo kako uradno listino, ki pripada kuriji, t. j. ki je od kurije izstavljena, na njo naslovljena ali njej oziroma arhivu namenjena. Vseeno je, ali je dotična listina že v arhivu ali pa se nahaja v pisarni, da se z njo še posluje. Kazen za ta delikt je ipso facto izobčenje, ki je apostolski stolici udržano; ordinarij pa more še poostriti kazen z odstavitvijo od cerkvene službe ali beneficija. Kazen ostane ista, če delikvent tudi ni sam delikta izvršil, ampak ga dal po drugih osebah izvršiti. Kazen se nanaša le na klerike.

Med sedisvakanco je na splošno prepovedano kapiteljskemu vikarju izvršiti kako izpremembo v škofiji; imenoma pa je njemu in vsakemu drugemu, kleriku ali laiku, prepovedano kakšno listino škofijske kurije izmakniti, uničiti, skriti ali izpremeniti (kan. 435, § 3). Klerike zadene kazen kanona 2405, za laike posebna kazen ni določena.

Na splošno so vse cerkvene listine in matice zaščitene po kan. 2406, § 1. Vsi tisti, ki imajo službeno dolžnost listine ali matice spisovati ali shranjevati, zlorablajo svojo službeno oblast, ako jih ponaredijo, vsebinsko izpremenijo, jih uničijo ali skrijejo. Za tak delikt je določena kot kazen odstranitev od službe, in sicer ne ipso facto, ampak po pravomočni obsodbi; ordinarij pa naj delikventa kaznuje še z drugimi težkimi kaznimi, ki so krivdi primerne.

Službeno so za integriteto listin oziroma matic odgovorni: kancelar za listine škofijskega arhiva (kan. 372, § 1); notarji, za sodnijske akte in protokole (kan. 374, § 1, n. 1, 2); zapisnikar pri kanoničnih volitvah za volivni protokol (kan. 171, § 5); župniki in župnijski vikarji za matice: krstno, birmsko, poročno in mrliško knjigo (kan. 470); upravitelji cerkvene imovine za inventar in vse druge dokumente, kateri so za upravo potrebni (kan. 1522, n. 2, 3; 1523, n. 6). Za druge osebe, klerike ali laike, ki nimajo službene odgovornosti za cerkvene listine, a ki bi jih uničili, zatajili ali poškodovali, kodeks nima posebnih kazni, ker pač težje pridejo v posest takih dokumentov, kateri bi bili lastnina cerkve. Ako bi pa s tem bila cerkev oškodovana na svoji imovini ali svojih pravicah, zapadejo kaznim kakor uzurpatorji cerkvenih imovin in pravic (kan. 2345, 2346).

Prispevki za dušno pastirstvo.

Notranje življenje — duša vsega dela na zunaj. — Nedavno je izšla v nemški predelavi knjiga, ki nosi v izvorniku naslov »L'âme de tout apostolat«.¹ Ima priporočilo od več kardinalov, mnogo škofov in celo od Benedikta XV., ki je izrazil željo, da bi se knjiga čim najbolj razširila. Namenjena je onim apostolskim delavcem, ki se hočejo žrtvovati, pa so v nevarnosti, da bi opuščali potrebna sredstva, ki jim zagotove uspeh pri delu. Zasluži pač, da se z njeno vsebino seznanijo nele svetni duhovniki, ampak tudi redovniki in redovnice, ker obravnava eminentno važno vprašanje: zakaj toliko neuspeha pri današnjem dušnopastirskem delu in kako priti do uspeha? Knjiga z izredno temeljitostjo dokazuje in z zgledi iz življenja bogato ilustrira resnico: bistveni pogoj za uspešno delovanje je notranje življenje apostolskega delavca. Ker pa gotovo marsikdo ne bo prišel do te knjige, hočemo tukaj podati bistvene misli, ki naj bi duhovniku prešle v kri in meso. Mesto ocene naj pa služijo zgoraj omenjena priporočila, ki so pač zadostna, da vsaj v glavnih stvareh avtorju nihče ne bo mogel upravičeno ugovarjati.

Kaj pomeni pisatelju notranje življenje? Pomeni mu delovanje duše, ki si prizadeva svoja naravna nagnjenja podrediti in si prizadeva, da vse iz navade presoja v luči evangelija ter se ravna po zgledu našega Gospoda (str. 16). — Naj bo stanje naše duše kakršnokoli: ako molimo in božji milosti zvesti ostanemo, nam ponuja Jezus vsa sredstva, da dosežemo notranje življenje (str. 21).

Žal, da je notranje življenje od večine naših sodobnikov tako malo poznano; da, še več: mnogokrat prezirano in zasmehovano, celo od takih, ki bi morali najbolj ceniti njega koristi in potrebo. Leon XIII. je v pismu na kardinala Gibbonsa protestiral proti samemu zunanjemu delu. Da se reši težav notranjega življenja, začne duhovnik pozabljati, da je v odrešilnem načrtu prav tako vse zidano na evharističnem življenju kot na skali Petrovi. Tembolj človek zaničuje notranje življenje in tembolj mu je zoprno, čimbolj išče utehe v zunanjem delovanju, kakor je nevrasteniku najhujše počivati (str. 24—26).

Notranje življenje daje moč zunanjemu delu in ga nikakor ne ovira, v kar so nam dokaz možje, ki so bili polni notranjosti, pa so delali na zunaj silno veliko, n. pr. sv. Bernard, sv. Ludovik IX. (str. 32 sl.). Na kakršni stopnji je duhovnikovo notranje življenje, taki bodo njegovi uspehi. Neki skolastični aksiom se glasi: »Illud, propter quod aliquid tale est, debet esse magis tale.« Iz tega sledi v zvezi s pregovorom »qualis rex talis grex«: svet duhovnik — goreče ljudstvo; goreč duhovnik — pobožno ljudstvo; pobožen

¹ Innerlichkeit, die Seele jeder karitativen Tätigkeit. Linz a. D., Pressverein. Knjigo je spisal opat J. B. Chautard O. Cist., nemško izdajo je priredil opat dr. Al. Wiesinger O. Cist.

duhovnik — spodobno ljudstvo; spodoben duhovnik — brezbožno ljudstvo; torej ljudstvo vselej za eno stopnjo nižje od duhovnika (str. 39).

Oboje življenje — notranje in zunanje — se da čudovito lepo združevati. Kdor se posveti delom ljubezni; naj bo prepričan, da ga prav ta dela lahko disponirajo za kontemplacijo, kakor je to skusila sv. Terezija, ki je bila kot priorica pač bolj zaposlena kakor prej, a je prav tedaj najbolj napredovala v duhovnem življenju (str. 71 sl.).

Preobilo zunanje delo brez notranjega življenja pa lahko pelje do zakrknjenosti, na kar opozarja sv. Bernard papeža Evgena III.: »En quo trahere te possunt hae occupationes maledictae, si pergis, ita dare te totum illis, nil tui tibi relinquens« (str. 75). Apostolski delavec brez notranjega življenja bo gotovo postal mlačen, če že ni. Vedno globlje pada. Glavni namen — čast božja — začne stopati v ozadje; mesto tega išče bolj samega sebe, zasebno korist. Iz tega kmalu sledi raztresenost, pozabljanje na božjo pričujočnost, opuščanje vzdihov, pomanjkanje tenkočutnosti, čuječnost srca se pozablja; mlačnost je blizu, če se že ni začela. Tak duhovnik časa ne zna več prav porabljeti. Manjka mu vedno časa za najsvetejša opravila: premišljevanje, brevir, sv. mašo, dušno pastirstvo. V duhovnem življenju pa pomeni opuščanje premišljevanja ali omejevanje na 10 do 15 minut: pred sovražnikom odložiti orožje. Nastopi konec boja proti nepopolnostim, pa tudi proti malim grehom. Duša ne vidi več, pa je temu kriva sama. Vse je zrelo za nadaljnjo stopnjo: brevir mu postane težak pensum, kateremu se mora podvreči; prave molitve ni več. Naglica, površnost, zaspanost, kesnost pri brevirju, morda tudi kaka mala opuščanja, začno spreminjati zdravilo v strup in pretvorijo hvalno daritev brevirja v litanije grehov. Proces se nadaljuje. Duhovnik zakramente prejema in jih deli kot nekaj odličnega, ampak gorkote, ki je v njih, ne čuti več. Celo sv. maša postane zanj zaprt Eden; sicer je še daleč od sakrilega, toda gorkote krvi Jezusove ne okuša. Sv. obhajila so mlačna, raztresena in površna; misli so človeške, zemeljske, nečimurne, površne in egoistične ter merijo vedno bolj nase in na stvari. Srce je postalo brezčutno za zaupno občevanje z Jezusom, za vabljev klic evharističnega Boga. Ker človek potrebuje ljubezni in sreče in če je ne najde v Bogu, jo išče v stvareh in tako začne ljubiti stvari. Tak duhovnik morda ni še pred odpadom od Boga, toda nevarnost je tu, dasi — hvala Bogu — v večini slučajev ne pride do skrajnosti (str. 76—86).

Kaj čuda, če je v takem slučaju tako malo koristi od pridigovanja! Nikoli se ni toliko pridigalo, disputiralo in pisalo toliko učenih apologetičnih razprav kakor dandanes in vendar vera morda nikoli ni bila manj živa — vsaj glede na velike mase vernikov — kakor dandanes (str. 115).

Vse drugače je pri duhovniku notranjega življenja. Na strani 101 sl. navaja avtor zgled iz dveh sirotišnic za deklince na Francoskem. V eni je bila prednica sicer pobožna, pa ne utrjena v no-

tranjem življenju, v drugi pa spovednik enakih lastnosti. Deklice, ki so pod tem vodstvom izšle iz obeh zavodov, so skoro vse zašle, nekatere globoko. Zvršila pa se je sprememba. Na en zavod je prišla prednica polna notranjega življenja, na drugega prav tak spovednik. V nekaj mesecih se je poznala temeljita sprememba; vse deklice, ki so pod tem vodstvom zapuščale ta dva zavoda, so se ohranile poštene. Ako ni takega duhovnega vodstva, se na dekliških zavodih vzgajajo »Zierpuppen, die schöne Bücklinge machen können, aber ohne Charakterstärke sind«.

Kakšno zgovornost podeli duhovniku notranje življenje! Poklican besedo božjo oznanjati, stori to z zgovornostjo, koje skrivnost pozna le notranji človek. Govori nebeško na zemlji, razsvetljuje, tolaži, ogreva, krepča. Kjer niso združene vse te lastnosti, je zgovornost le nepopolna. Združeval jih bo pa v sebi le tisti pridigar, ki živi od Jezusa, ki računa predvsem na premišljevanje, na obiske najsvetejšega Zakramenta in zlasti na sv. mašo in na sv. obhajila, da dobi njegova zgovornost moč. Velika pomoč mu je sv. pismo, katero študira s posebno ljubeznijo. Vsaka beseda božja do ljudi je zanj demant, čigar lepoto občuduje s pomočjo daru modrosti, ki je v njem posebno razvit. Njegovi dokazi vnemajo k ljubezni in trdnim sklepom. Ker pa ni popolnega notranjega življenja brez nežne ljubezni do Marije, zna tak pridigar svojim poslušalcem vliti ljubezen do božje Matere. Zadostuje, da lastna skušnja in njegovo srce govorita, da pridobi duše za nebeško Kraljico in jih po njej pripelje k Jezusu (str. 133—138).

Najprej pripelje vernike k čednostnemu življenju lepo življenjetistih, ki jih uče (str. 108).

Leon XIII. pravi: Predvsem pomnite, da je neobhodno potreben pogoj prave gorečnosti in najboljše zagotovilo uspeha — čistost in svetost življenja (str. 111).

Ena največjih ovir pri spreobračanju je, da je Bog skriti Bog. Pri duhovniku notranjega življenja, deloma tudi pri gorečih dušah, se Bog pokaže nekako očitno. Nadnaravno postane na ta način vernikom nekako vidno, tako da zapazijo na zunaj nekaj od skrivnosti božanstva (str. 111).

Izliv notranjega življenja je dobrotljivost. Kadar je duša v molitvi in pri premišljevanju okusila sladkost onega, ki ga sveta cerkev imenuje »bonitatis oceanus«, se začne v njej sprememba. Če je bila prej nagnjena k sebičnosti in trdoti, zginejo sedaj polagoma te napake. Čimbolj je srce združeno z Jezusom, tembolj si prisvaja: prevladujočo lastnost božjega Srca — dobrotljivost. Tako si bo duhovnik brez truda pridobil naklonjenost vernikov. Njegovo govorjenje in delovanje je polno nesebične dobrotljivosti, ki se ne da primerjati z dobrotljivostjo, ki izhaja iz temperamenta ali iz egoizma ali iz želje po popularnosti. Kerer pravi: dobrotljivost ostane skoro še edini argument, na katerega človeška hudobija ne more odgovoriti. Z dobrotljivostjo je mogoče ljudem zopet dati vero v človeštvo in s tem vero v Kristusa (str. 116—121).

Uspehi pri duhovniku notranjega življenja niso le za kratek čas, ampak so trajni. Delo požene globoke korenine le tedaj, če je apostolski delavec pridobil ljudi za notranje življenje; to pa more le tedaj, če je sam poln notranjega življenja. Delo, katerega niso izvršile svete roke, je podobno mrliču: manjka mu duše (str. 138 sl.).

Za notranje življenje se dajo pridobiti tudi možje. Če bi rekli, da je to nemogoče, ali ne bi s tem dokazali, da je naše notranje življenje nezadostno? Družina naj bi postala središče apostolata, in to bo, če bodo možje imeli apostolskega duha (str. 140 in 143).

Kaj naj si mislimo o mnogih apostolskih delavcih, katerim je kino, oder, telovadba vsebina petega evangelija za spreobrnjenje narodov? Ako ni drugih sredstev, more imeti uporaba teh brez dvoma uspeh, da mlade ljudi nase pritegne ali od slabega odvrača; toda večinoma je ta uspeh jako omejen in le kratkega obzora. Bog ne daj, zmanjševati gorečnost onih sobratov, ki druge metode ne morejo ne umeti ne porabljeni in ki mislijo, da bodo njihova društva izpraznjena, kadar žrtvujejo manj časa za te moderne zabave, ki so v njihovih očeh »neizogiben pogoj« uspeha. Svarimo jih pa pred nevarnostjo, tem sredstvom dajati preveč prostora (str. 141).

Pij X. je nekoč rekel kardinalom: dandanes je najbolj potrebno, ne katoliške šole zidati, tudi ne skrbeti za duhovski naraščaj, ampak skrbeti v vsaki fari za število laikov, ki so čednostni, dobro poučeni, polni poguma in resnični apostoli (str. 149).

Grešili smo, ker smo preveč dali na mase. Nekatere naj si vzgojimo v vsaki fari s pomočjo duhovnega vodstva; a prav to je težka stvar. Pa tudi duhovnik sam je potreben duhovnega vodstva. Koliko duhovnikov bi bilo srečnejših, ko bi imeli dobre duhovne vodnike! Zato je zelo važno, da se bogoslovci pouče o duhovnem vodstvu ter imajo nad seboj lepe zgledne. Kako naj bi bila deška semenišča — semenišča za bodoče duhovnike — brez duhovnega vodnika? Ako dečkov ni nihče že zgodaj navajal k popolnosti, ali bo mogla pozneje večina gojencev prekoračiti srednje mero pri izvrševanju duhovske službe? Srečni, ako niso bili varani v svojem hrepenenju po duhovskem stanu, očarani od sijaja naravnih talentov gotovih profesorjev, pri katerih so opazili brezbriznost za nadnaravno življenje in vsled tega preziranje duhovnega vodstva (str. 145—154).

Glede liturgičnih funkcij je glavno, da jih opravljamo pobožno. Vse skupaj mora sodelovati, da nastane iz oficija in iz vsake liturgične funkcije vaja pobožnosti, torej tudi vaja srca. Naglica je smrt pobožnosti. Sv. Frančišku Sal. je to temeljno pravilo, ko govori o brevirju in o sv. maši. Za sv. mašo naj bi porabljali približno pol ure, da je mogoče ne le kanon, ampak tudi vse druge dele pobožno moliti. Podobna načela veljajo tudi za druga opravila: za deljenje sv. zakramentov, blagoslove, pogrebe itd. Pri brevirju treba za vsako ceno skrbeti, da postane res prava molitev iz srca. Naglica pri tem bi vzela moč velikemu zakramentalu liturgije in bi

bila vzrok, da bi duhovnik ne mogel v sebi ohraniti duha molitve, brez kojega je v očeh božjih mlačen ali pa še manj (str. 232 sl.).

Da dosežemo notranje življenje, treba vedno paziti, da obvarujemo srce vsakega madeža in da se vedno bolj pri vseh svojih delih združujemo s srcem Jezusovim. Bog je sama svetost in se združuje z dušo v tesnejšem prijateljstvu le v tisti meri, kot se duša trudi, uničiti v sebi vse, kar bi jo moglo omadeževati (str. 234 in 237).

Prepričani moramo biti o resnici, da se le v tisti meri borimo zoper napake, si pridobivamo čednosti, širimo kraljestvo božje v dušah in si tako svoje zveličanje zagotavljamo, v kateri meri častimo Marijo. Pravi častilec Marijin postane nekako vsemogočen nad srcem svoje Matere, tako da je nemogoče dvomiti o uspehu njegovega apostolata. Zahteva pa Marija od nas pobožnost, da vedno ž njo združeni živimo, pri njej iščemo svéta, da posnemamo njene čednosti in da se brez pridržka darujemo njenim rokam, da nam daruje svojega božjega Sina (str. 223 sl.).

To bi bile nekako poglavitne misli te knjige, pisane v jako lepem, elegantnem slogu. Njeno vsebino bi lahko na kratko označili kot komentar k besedam Jezusovim: »Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere« (Joa. 15, 5). Marsikateremu bralcu te knjige se bo bržkone godilo podobno kot poročevalcu, ki še ni morda nikoli napravil takega izpraševanja vesti kot pri branju knjige »Die Innerlichkeit«.

V. Čadež.

Homiletične misli k Efež. 4, 23, 24 (list 19. nedelje po binškoštih). — »Obnovite se v svojem duhu in mišljenju in oblecite novega človeka, ki je ustvarjen po Bogu v pravičnosti in svetosti in resnici (resnični svetosti).« — 1. Obnavljanje je potrebno. a) Organizmi ohranjajo življenje s tem, da se vedno obnavljajo: vase sprejemajo hrano in jo s prebavo asimilirajo, tako rastejo in se krepijo, kvarne in nepotrebne snovi izločujejo... Ako to pravljanje preneha, začnejo hirati, slabeti, nastopi marazem in smrt. b) Ta zakon ne velja samo za telesno življenje, marveč tudi za duševno, velja zlasti za verskonravstveno življenje. Potrebno je trajno obnavljanje. Kjer ni obnove, religiozno življenje slabi, hira, propada v mlačnost in indiferentnost, polno otrpnelost, negacijo... Kjer ni obnove, moralno življenje gineva, človek se vdaja slepim nagonom, strastem, zabrede v pregrehe, duševno smrt. Obnavljanje v duhu in mišljenju je sveta borba za življenje, za svobodno in krepko in zdravo življenje naše duše. — 2. Stari človek — novi človek. Sveti Pavel ljubi to antitezo. Ž njo izraža lastno doživetje. Rabi še drugo antitezo, ki isto pomeni: carnalis homo, terrenus homo, caro — spiritalis homo, caelestis homo, spiritus. Stari človek, meseni človek, presoja in ceni vse z vidika lastnega jaza, lastne koristi, svoje ugodnosti in svojega nagnenja, po vrednostni meri trojnega po-

želenja, ki je v nas kot dediščina po prvih starših, poželenja mesa, poželenja oči in napuha življenja. Tako misli, da dela v svoj prid, pa dela v resnici v svoj kvar. — Novi človek, duhovni človek, se zaveda svoje bornosti in omejenosti, zato gre preko sebe, upodablja v sebi božjo podobo, živeč v božji milosti, se oklepa božje resnice, hrepeni po pravi svetosti, opravlja dela božje pravičnosti. — Vzor tega novega človeka ni kakšna idealna fikcija, marveč je nekaj čisto resničnega. Rimlj. 13, 14 govori sv. Pavel konkretno: »Oblecite Gospoda Jezusa Kristusa!« V njem je »Beseda meso postala«, v njem »prebiva polnost božja«, v njem je pravičnost, svetost in resnica, on je »pot, resnica in življenje«. On ni samo vzor, marveč početnik in delivec teh nadnaravnih dobrin, živi studenec, iz katerega moremo in moramo zajemati živo vodo, ki teče v večno življenje. F. K. Lukman.

Prepovedana knjiga? — Te dni mi je nekdo prinesel knjižico z naslovom: Maurice Maeterlinck, Modra ptica. Čarobna pravljica v šestih dejanjih in dvanajstih slikah. Prevel Jos. Bernot (Ljubljana 1923. Tisk in založba Učiteljske tiskarne v Ljubljani). In začel mi je pripovedovati, da mu je ta in ta gospod dejal: vsi Maeterlinckovi spisi so na indeksu; torej mora biti prepovedana tudi »Modra ptica«. Meni samemu pa, tako mi je govoril, se »Modra ptica« zdi nedolžna stvar, in zato mi ni jasno, kako se to veže in ujema, da Cerkev brani čitati nedolžno otroško pravljico. — Obljubil sem mu, da bom knjižico prečital in potem da mu bom sporočil, kako sodim o stvari.

Ker bodo »čarobno pravljico« bržkone ponujali šolskim knjižnicam, se mi zdi, da bo ustrezno našim katehetom in morda tudi komu drugemu, če kar javno odgovorim.

Res je, Congregatio Indicis je 17. januarja 1914 prepovedala vse spise, »opera omnia«, Mavricija Maeterlincka (AAS 1914, 31). Razlog tej prepovedi in obsodbi je Maeterlinckova filozofija, ki je dokonca nekrščanska. Maeterlinck se roga krščanskim dogmam, taji posmrtno življenje, kakor ga uči krščanstvo. (Gl. poročilo o Maeterlinckovi knjigi »o smrti« — Bogosl. Vest. I l. 1921, str. 197—199.)

Ker so obsojeni vsi spisi Maeterlinckovi, »opera omnia«, se zdi, da je obsojena tudi pravljica o Modri ptici. Vendar nujno to samo po sebi ni. Zakaj ne?

Izraz »opera omnia«, ki ga Congregatio S. Officii časih uporablja v dekretih, ima svojo zgodovino. Do leta 1900, ko je Leon XIII. dal indeksu nova pravila, je klavzula »opera omnia« res pomenila vsa dela pisateljeva, tudi tista, ki sama zase niso bila nevarna veri in nravnosti. Če so namreč spisi kakega avtorja po večini bili taki, da so jih morali uvrstiti v indeks prepovedanih knjig, so »in odium auctoris« obsodili tudi druge njegove spise. Leon XIII. pa je omilil obča pravila v indeksu, in od takrat je tudi izraz »opera omnia« v dekretih dobil nekoliko drugačen pomen. To je razvidno iz predgovora k Leonovi izdaji indeksa. Tam čitamo: »Quoties auctoris alicuius scripta omnia prohibentur, ea tantum opera intelliguntur, quae

aut de religione agunt, aut etsi de ea non agunt, decreto tamen aliquo generali aut speciali proscripta sunt.» (Index libr. prohib. Leonis XIII. iussu editus, 1900, pg. XIV.) Izraz »opera omnia« torej ne obsega več vseh del pisateljevih, ampak samo tista, ki govoré o religiji. Druga dela so z izrazom »opera omnia« obsojena, če jih prepoveduje kak obči ali posebni odlok, ali sedaj, posebna določba v zakoniku, n. pr. ker knjiga ex professo ruši pravnost.

Pojasnimo stvar zgledom. V indeksu so »opera omnia« Emila Zola. Po starem pojmovanju besedi »opera omnia« bi bila prepovedana prav vsa dela pisateljeva. V smislu predgovora k indeksu v Leonovi izdaji pa ni nujno, da bi se morala prepoved raztezati prav na vse spise Emila Zola. Mogoča je izjema. Odličen kanonist in ugleden moralist, jezuit Arthur Vermeersch piše v razpravi »De prohibitione et censura librorum« (ed. 4, Romae 1906, pg. 35), da med spisi Emila Zola, ki so v indeksu prepovedani z izrazom »opera omnia«, smemo izvzeti delo *Le rêve*. Podobno sodi Vermeersch o spisih Georga Sanda (pseudonim pisateljice Amantine-Lucile-Aurore Dudevant) in o spisih starejšega Dumas. Indeks prepoveduje dela obeh pisateljev z izrazom: *omnes fabulae amatoriae*. Vermeersch misli (o. c. pg. 36), da izraz »omnes fabulae amatoriae« dopušča izjeme takisto kakor izraz »opera omnia«. In zdi se mu, da bi med deli pisateljice Dudevant od obče prepovedi mogli izvzeti: *La petite fadette*, *La mare au diable*. Za spise starejšega Dumas sodi, da niso v prepovedi: *Le comte de Monte Christo* (I), *Le capitaine Pamphile*, *Jehanne la Pucelle*. Izmed romanov mladega Dumas Vermeersch ne navaja nobenega, ki bi ga smeli čitati. Mladi Dumas je grešil zlasti proti členu 14. občih pravil v indeksu (Leonove izdaje) ali proti kánonu 1399, n. 6 in 8, v novem zakoniku (prohibentur libri, qui quodlibet ex catholicis dogmatibus impugnant vel derident, qui errores ab Apostolica Sede proscriptos tuentur; libri, qui duellum vel suicidium vel divortium licita statuunt).

Če torej Congregatio s. Officii obsodi »opera omnia« kakega pisatelja, to pomeni, da so strogo prepovedani oni spisi, ki nasprotujejo veri ali pravnosti; drugi spisi so pač sumljivi, a prepoved se nanje ne razteza, če niso morda ti spisi taki, da jih prepovedujejo že obče določbe v indeksu ali v zakoniku. Katera posamezna knjiga je od stroge prepovedi izvzeta, to je često težko presoditi. Za tako sodbo je treba teološkega in filozofskega znanja, pa tudi estetske izobrazbe, pravega umevanja za leposlovno knjigo. Da bi se čitatelji na leposlovnem knjižnem trgu laglje razgledali, izdajajo tu in tam posebne imenike, ki v njih navajajo najboljše pisatelje s kratko točno kritiko. Tako so belgijski jezuiti sestavili (l. 1907) obširen seznam izbranih knjig (bibliothèque choisie); v seznamu naštevajo tudi posamezne spise avtorjev, ki so njih dela, opera omnia, na indeksu. Za izobražene nemške katoličane je dr. Jos. Froberger oskrbel imenik najbolj znanih francoskih leposlovnih pisateljev; med njimi so tudi taki, ki so vsa njih dela na indeksu. Froberger je nakratko označil duha in literarno smer vsakega pisatelja, in pri onih, ki so njih opera

omnia obsojena, je navedel posamezne knjige, ki bi jih izobražen katoličan iz literarnega zanimanja mogel čitati (Frobergerjev imenik je priobčen v »Musterkatalog für kath. Volks- u. Jugendbüchereien, 3. Aufl., Borromaeus-Vereins-Verlag, Bonn 1914, pg. 178—193). V slovenskem jeziku, žal, takega imenika še nimamo. Zato pa je tem bolj potrebno, da bi v dobi, ko se toliko prevaja iz tujih jezikov, naši kritiki tuja dela ne samo hvalili in priporočali kot literarno zanimiva, ampak nas tudi opozorili, kakšna je knjiga z npravnega in verskega vidika.

Vrnimo se k Maeterlincku in njegovi čarobni pravljici »Modra ptica«. Congregatio Indicis je obsodila »opera omnia« Maeterlinckova. Po vsem, kar smo povedali, je jasno, da iz samega izraza »opera omnia« še ne moremo nujno posneti, da je prepovedana tudi pravljica »Modra ptica«. A če pravljico pazno čitamo, se bomo kmalu uverili, da stvar ni tako nedolžna, kakor bi kdo mislil, če pogleda samo naslov in vsebino v kazalu. V nejasnih podobah meglene simbolizma se zakriva pesimistični fatalizem, negacija dogme o posmrtnem življenju, blodnja o človeku-bogu. Kritika je pravljico odklonila kot veri nevarno čtivo, še preden so v Rimu obsodili v celoti vsa dela pisateljeva. Ker pisatelj ne oznanja zmot kar očito, ampak jih odeva v zastrte podobe, utegne kdo dvomiti, če se obsodba in prepoved sv. oficija razteza tudi na pravljico »Modra ptica«. Meni se zdi, da pravljice ne moremo izvzeti od prepovedi. Fr. Ušeničnik.

Abortus artificialis. — To vprašanje, ki je danes brezdvomno akutno, zanima ne samo zdravnika, marveč tudi sociologa, jurista in na zadnjem, obenem pa najbolj važnem mestu, tudi teologa. — Naslednje vrstice nimajo namena, da bi podale kakih novih misli o tem vprašanju, marveč hočejo služiti le v orientacijo onim čitateljem BV, katerim zaradi neprijetnih razmer na književnem trgu ni dostopna zadevna literatura.

Pisec je uporabil, v kolikor ne citira posebej drugih knjig, sledeče razprave, izmed katerih je spisal prvo biolog M u c k e r m a n n (Um das Leben der Ungeborenen, Berlin 1922), drugo ginekolog F r a n k, profesor medicine in ravnatelj ženske bolnišnice v Kölnu (Schutzengel oder Würgengel? Köln 1921), in tretjo teolog S c h m i t t, profesor na innsbruški univerzi (Schutz dem keimenden Leben! Theol.-prakt. Quartalschr., Linz 1923, str. 255 nsl.). V Ljubljani je predaval o tem vprašanju profesor medicine Z a l o k a r v društvu »Pravnik«; njegovo predavanje mi per extensum žal ni bilo dostopno ter morem upoštevati le sumarično, sicer pa pregledno poročilo, ki ga je prinesel »Slov. Narod« 18. januarja 1924, št. 15.

1. Abortus artificialis ni nov pojav. Poznali so ga že mnogi stari narodi. Izraelci pa skoraj gotovo ne, ker sicer bi bila mozaična postava, ki našteva dolgo vrsto deliktov, gotovo omenila tudi ta zločin kot velik greh. Exod. 21, 22 govori sicer o splavu, toda se ozira bolj na nesrečen slučaj nego na premišljen delikt: »Si rixati fuerint

viri, et percusserit quis mulierem praegnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subiacebit damno, quantum maritus mulieris expetierit et arbitri iudicaverint.« Že dejstvo, da sme interesirana stranka (maritus) sama določevati visokost kazni, ter da se ima eventualni tozadevni spor predložiti razsodišču (arbitri), nam dokazuje, da je bil ta slučaj izvzet iz formalne judikature, ter da postava sploh ne suponira kriminalnega splava. Stari Izraelci so gotovo perhoreciralni umetni splav (ako so ga sploh poznali), ker njih največja želja je bila številno potomstvo; saj slavi psalmist v pesniškem poletu tako potomstvo kot poseben znak nebeškega blagoslova (Ps. 127, 3). — Ni brez pomena, da tudi moderni jeziki govore o materi v »blagoslovljenem stanju«.

Babilonsko pravo ima precej stroge pozitivne določbe proti provzročiteljem splava; pri odmeri kazni pa se ozira ne samo na zločin, marveč tudi na socialni položaj žene; tako določa Codex Hammurabi (cirka 2000 pr. Krist.):

209. Wenn jemand eine Freigeborene schlägt, so daß sie ihren Fötus verliert, der soll 10 Sekel für ihren Fötus zahlen. — 210. Wenn jenes Weib stirbt, so soll man seine Tochter töten. — 211. Wenn eine aus freigelassenem Stande durch den Schlag den Fötus verliert, so soll er 5 Sekel Silber zahlen. — 212. Wenn dieses Weib stirbt, so soll er $\frac{1}{2}$ Mine zahlen. — 213. Wenn er jemand's Magd schlägt und diese ihren Fötus verliert, so soll er 2 Sekel Silber zahlen. — 214. Wenn diese Magd stirbt, soll er $\frac{1}{3}$ Mine zahlen. (H. Winckler, die Gesetze Hammurabis, Leipzig 1906, 33.)

2. Pri Grkih je bila metoda, kako provzročiti splav, žal znana. Govore, da je zanesla to »kulturno« pridobitev v Atene Aspasia, znana Periklejeva druga soproga in baje tudi Sokratova simpatija. Koliko je na tem resnice in koliko je treba pripisati tu fantaziji obojespolnih atenskih klepetulj, ki te duhovite tujke niso kaj marale, o tem naj sodijo drugi. — Galen in Hipokrat sta bila z zdravniškega stališča nasprotnika splava; zato pa ni manjkalo »pfušerjev«, ki so izvrševali to operacijo po svoje, ne da bi pomagali materi, marveč da bi zaslužili denar; »prav kakor danes«, piše Frank na str. 6.

3. Kakor so prešle mnoge kulturne dobrine iz Grčije v Rim, tako tudi kulturna zla, med temi abortus artificialis. Razlogi, radi katerih so prakticirali v rimski družbi umetni splav, so dvojne narave: lov za dediščinami (Erbschleicherei) in ženska gizdavost, »quae vult formosa videri«, bi rekel neki stari satirik.

Glede prve točke nam nudi pogled v pokvarjenost tedanje družbe Ciceronov govor pro Cluentio, kjer se zgraža: »Oppianicus fratris liberos prius vita privavit, quam illi hanc ab natura propriam lucem accipere potuerunt« (pro Cluentio. 11) ter omenja, da je bila v Mali Aziji »Milesia, quae ab heredibus secundis accepta pecunia partum sibi ipsa medicamentis abegit« radi tega zločina obsojena na smrt. Zanimivo je, da Ciceron to obsodbo ne samo opravičuje, marveč tudi utemeljuje s sledečimi razlogi: »Quae a) spem parentis, b) memoriam nominis, c) subsidium generis, d) heredem familiae, e) designatum reipublicae civem sustulisset« (pro Cluentio 11). O umoru (homicidium) ne govori.

Še večjo vlogo pa je igrala pri tem zločinu v starem Rimu ženska gizdavost. Ovid, ki je gotovo poznal dobro psiho višjih Rimljanek in kateremu menda ne bo nihče očital pruderije, trpko graja »nežna« dekle, ki se osvobojajo otrok, česar da ne delajo niti divje živali:

Quae prima instituit teneros convellere foetus
 militia fuerat digna perire sua.
 Vestra quid effoditis subiectis viscera telis
 et nondum natis dira venena datis;
 hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris
 perdere nec foetus ausa leacna suos.
 At tenerae faciunt, sed non impune puellae
 saepe, suos uteros quae necat, ipsa perit.

(Ovid. Amor. II 14.)

Tudi Plinius omenja to zločinsko dejanje: »Sileamus divisa membratim scelera abortus, mensum piacula quaeque alia non obstetrices modo, verum etiam ipsae meretrices prodidere« (Histor. nat. 28, 7).

4. Le v bolj resnih krogih so žene spoštovale naravno postavo, kakor hvali n. pr. tozadevno Seneca svojo mater Helvijo: »Non te maximum saeculi malum, impudicitia, in numerum plurium adduxit... numquam te foecunditatis tuae... puduit. Numquam more aliarum, quibus omnis commendatio ex forma petitur, tumescentem uterum abscondisti quasi indecens onus, nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti.« (Seneca, Dial. XII. de consol. ad Helviam matrem 16, 3.)

Lahkomiselnosti v našem predmetu je bilo deloma krivo tudi napačno naziranje, da foetus v materinem telesu dolgo časa ni animiran. Odtod tudi načelo rimskega prava, da človek postane oseba (torej nositelj pravic) šele ob rojstvu: »Person wird der Mensch mit der Geburt. Dazu ist die vollständige Trennung des lebendigen Kindes vom Mutterleib notwendig. Der Embryo (nasciturus) ist noch keine Person, er ist portio mulieris vel viscerum.«¹

Pri takem naziranju je mogla biti disturbatio foetus »družabni škandal« (kakor je tudi danes, ako se za stvar dozna), ni pa mogla biti pravi crimen v strogem pomenu besede, kakor n. pr. homicidium, čeprav v resnici abortus etično ni nič drugega nego homicidium.

Da bi omejili — vsaj nekoliko — ta socialni kvar, so rimski cesarji, ko je bilo odpravljjanje ploda že preveč razširjeno, nastopili s pozitivnimi reskripti proti njemu: »Divus Severus et Antoninus rescripserunt, eam quae data opera abegit [partum], a Praeside in temporale exilium dandam; indignum enim videri potest, impune eam maritum liberis fraudasse« (Dig. 47 tit. 11, 4). — Toda tudi tej določbi ni abortus umor, temveč le neka laesio patriae potestatis.

5. Novo stališče so zavzeli v tem problemu krščanski pisatelji. Njim je nasciturus pravi človek, abortus dosledno isto kot homici-

¹ Czychlarz, Institutionen des röm. Rechtes (Wien 1920) 46.

dium. Res je, da si tudi krščanski pisatelji niso bili na jasnem glede časa, kedaj se foetus animira; mnogi so stali pod vplivom Aristotela in Plinija, češ da je moški foetus animiran 40 dni, ženski pa 80 dni po koncepciji (in »altero instanti« conceptionis),² oziroma Hipokrata in Galena, ki učita, da se foetus animira, ko je zadosti razvit.³ Vkljub tem teorijam pa obsojajo splav v vsakem štadiju. Tertulian piše, da pomeni preprečiti porod isto kot pospešiti umor: »Homicidii festinatio est prohibere nasci; nec refert natam quis eripiat animam, an nascentem disturbet. Homo est, et qui est futurus« (Apolog. c. 9). — Bazilij stoji na istem stališču ter poudarja, da se za subtilno distinkcijo (ἀκριβολογία), je li foetus že formatus ali informis, ne meni: »Quae de industria foetum corrumpit, caedis poenas luet; formati vel informis subtilitas a nobis non attenditur« (ad Amphilo. c. 2, PG 32, 671).

Zločin pa tudi v krščanski dobi ni povsem izginil; najdemo ga zlasti v Rimu, kjer so ostali spomini na poganske razvade: »Aliae sterilitatem praebibunt, et necdum sati hominis homicidium faciunt (onanzem v stari dobi!); nonnullae cum se senserint concipisse de scelere, abortii venena meditantur, et frequenter etiam commortuae, trium criminum reae, ad inferos perducuntur: homicidae sui, Christi adulterae, necdum nati filii parricidae. Istae sunt, quae solent dicere: omnia munda mundis« (Hieronym., ep. 22 ad Eustoch. PL 22, 401).

6. Cerkevno pravo je vselej silno strogo obsojalo umetni splav; v prvih stoletjih so take grešnice bile izobčene do smrti. Koncil v Ankyri (314) je to spokorno disciplino nekoliko ublažil ter jih ob-

² Pod vplivom tega nauka stoji Hieronim (ep. 121 ad Algasiam n. 4, PL 22, 1015), ko piše: »Semina paulatim formantur in utero et tamdiu non reputatur homo, donec elementa confecta suas imagines membraeque suscipiant.« Avguštinovo mnenje, izraženo in Exod. l. 2, q. 80, mi ni povsem jasno. Kanonisti se drže cela stoletja te teorije, razlikujoč foetum animatum et inanimatum; prim. c. 20, X, V, 12 ter Inst. l. 4, tit. 10, § 7; Reiffenstuel, Jus Canon. V (Venet. 1742) 189; isto tako civilno pravo, n. pr. Const. Crim. Caroli V, art. 133. Moralisti jim slede vsi in sv. Alfonz dokazuje to teorijo (l. 3, n. 394, q. 3) še iz sv. pisma secundum Septuaginta; le-ta pravi v resnici: »Si autem rixentur duo viri, et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans eius non formatus (τὸ παιδίον μὴ ἐξαικονισμένον) multa multabitur... si autem formatus fuerit (ἐξαικονισμένον [αἰκονίζω od αἰκών formare, assimilare]), dabit animam pro anima« (Exod. 21, 22 ss). Tega pa ne čitaš ne v Hebr. ne v Vulg. in ne v kaldejski parafrazi. Kako so prišli Aleksandriji do tega prevoda, bo težko dognati; najbrž so že stali pod vplivom grških nauk o času animacije. — Sicer pa se je Alfonz pozneje (prim. l. 6, tr. 2, n. 124) zelo približal modernemu nauku o času animacije.

³ Pri določitvi časa, v katerem naj bi se bil razvijal embryo v razne oblike, je igrala tudi fantazija svojo vlogo: »Dicitur conceptio humana sic procedere et perfici, ut primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo diebus formetur usque ad perfecta lineamenta omnium membrorum, et hinc iam relinquo tempore usque ad tempus partus magnitudo augetur Augustin., Lib. de div. quaest., q. 55. Ed. Venetiis t. XI, 338.

sodil na deset let penitencije po določenih stopnjah (kan. 21; gl. F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altchristl. Concilien*. Freiburg i. B. u. Leipzig 1896, 34). Proti koncu 7. stoletja izjavlja zopet v orientu Quinisexta, da zadene ženo, ki je povzročila splav, ista kazen kakor za umor: »Eas quae dant abortionem facientia medicamenta, et eas quae foetus necantia venena accipiunt, homicidae poenis subiicimus« (kan. 91. Mansi 11, 982). Zanimivo je, da kánon ne razlikuje časa, v katerem se nahaja foetus, ter da je naperjen le proti ženskim delikventom. Na zapadu pa imamo takih odredb skoraj še več. Tako predpisuje mogunski koncil (847) v 21. kán. za ta zločin sedem let javne pokore (Mansi 14, 909). Concil. Regiense (1285) pa v kan. 14 izobčuje vsakega, »quicumque herbas mortiferas vel abortivum dederit« (Mansi 24, 581). Da pa ni zaradi te kazni izginil tudi zločin, nam žal dokazuje l. 1326. Avignonski koncil, ki jo ponavlja dobesedno v svojem 18. kánonu (Mansi 25, 754), ter zopet l. 1368. Conc. Vaurense kán. 116 (Mansi 26, 537).

Če pa kdo misli, da je po tolikih kaznih greh prenehal, mu moramo povedati, da nam zgodovina izpričuje nasprotno. Stoletje za stoletjem se je morala boriti cerkev proti temu moralnemu in socialnemu zlu, ki ga je pobijala zdaj s hujšimi, zdaj z manjšimi kaznimi.

7. Posebno strogo pa je nastopil Sikst V. l. 1585 v konstit. »Effrenatam« proti onim, »qui immaturos foetus intra materna viscera adhuc latentes crudelissime necare non verentur,« ter določa zanje kazen kakor za umor: »Poenam homicidii incurrere omnes qui foetus immaturi quam maturi, tam animati quam inanimati, formati vel informis eiectionem procuraverint.« Duhovne kazni za ta zločin pa so bile tako stroge, da jih je moral že Gregorij XIV. z bulo »Sedes Apostolica« (1591) omiliti.

Gotovi laksisti pa niso prenehali vkljub vsemu temu iskati za abortus kake navidezne opravičbe. Eni so se sklicevali na fiziološko »dejstvo«, da foetus dalje časa ni animatus ter da je dosledno dovoljeno odstraniti tak foetus, ako gre za čast dekleta. Drugi so skušali dokazovati, da je vsak foetus, dokler je v maternici, brez duše (razumne) ter da jo zadobi šele ob rojstvu; radi tega, da noben abortus ni homicidium.

Proti tem laksnim in pogubonosnim tendencam je odločno nastopil Inocenc XI. ter z dekretom S. Off. 2. marca 1679 obsodil sledeča dva stavka: »Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur« (prop. 34). »Videtur probabile, omnem foetum (quamdiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur: ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi« (prop. 35; Denzinger-Bannwart, *Enchir.*¹² nn. 1184. 1185).

8. Vendarle so nekateri teologi za gotove skrajne slučaje še vedno menili, da bi bil abortus dovoljen, ako je foetus in utero matris že krščen, ker da ga je treba v takem slučaju smatrati kot iniustum aggressorem. Sveta stolica pa je 19. avgusta 1889 zabranila »quam-

cunq̄ue chirurgicam operationem directe occisivam foetus vel matris gestantis» (Denz-Bannw.¹² n. 1890) ter je s tem obsodila umetni splav za vse slučaje, naj se izvrši tehniško v tej ali oni obliki.

9. Danes je opaziti v mnogih državah akcijo,⁴ naj bi se procuratio abortus artificialis stavila izven zakona; spočeto življenje naj bi postalo brezpravno! Julija 1920 so socialisti na Nemškem stavili take predloge, kantonski svet v Baselu (Švica) pa je bil že 22. maja 1919 sprejel v prvem čitanju zakon, po katerem bi se bil smel abortus artificialis vršiti nemoteno na tamošnjem teritoriju; le intervenciji medicinskih avtoritet se moramo zahvaliti, da zakon ni bil sprejet tudi v drugem čitanju. — Vkljub obstoječim zabranam pa je splav faktično na dnevnem redu. »V Nemčiji (pravi Zalokar) konča 90% (? menda vendarle tiskovna napaka) nosečnosti z umetnim splavom.« Seveda pridejo v statistiko le slučaji, ki se dajo doognati. Koliko nedoognanih pa se izvrši v raznih krogih prebivalstva, zlasti v takozvanih »boljših«, quorum Deus venter est! Svojo zahtevo olepšujejo prijatelji splava s »socialnimi« motivi, češ stroški ob času nosečnosti, poroda itd. so veliki, pri delavkah odpadejo razni prejemki, pozneje da je treba denarja za otroka in slično; teh stroškov da ne zmorejo ubožnejši ljudje. Nekateri propagatorji pa pokrivajo še svoje tendence z nekim ideelnim plaščem pravnega reda, češ, da so starši gospodarji svojega sadu, zlasti da je treba materi prepustiti neomejeno oblast čez njeno telo, takozvani »Zwang zur Mutterschaft« naj bi odpadel.⁵

10. Vsi ti gospodje pa ne pomislijo, da je umetni splav »nevaren poseg v notranje snovanje telesa«, kakor pravi dr. Zalokar; isti nam zatrjuje, da te nevarnosti obstoje tudi za najsposobnejše zdravnike; dogodilo se je, da so celo stari zdravniki pomotoma predrli celo trebušno mreno in privlekli celo dele čreves na dan. Pisec teh vrstic pa je slišal o slučaju, v katerem zdravnik ni izvlekel otroka, pač pa pustil kos — aparata v materinem telesu. Potemtakem človek res ne ve, kaj naj bi dosegla »socialna indikacija«. »Da muß man sich wirklichen fragen,« pravi Labhardt (pri Muckermannu 45), »wo denn die soziale Wohltat bleibt, die das Gesetz bringen soll; auf der einen Seite allerdings wenig Kinder, auf der andern Seite dafür eine kranke Mutter.« S socialno-gospodarskega stališča je vendarle boljše imeti več zdravih otrok, nego večno bolno mater!

11. Pri tem bi rad omenil, da nikakor ne gre primerjati splava s porodom. Porod je naraven pojav; materina natura je

⁴ Na Nemškem vodi to akcijo Max Hirsch, v Avstriji Franz Kisch; razen socialnih demokratov se potegujejo za to stvar nekateri svobodomiselni krogi v imenu humanitete, »vom Humanitätsdusel verwirrte Parteien« (Schmitt, Theol.-prakt. Quartalschr. 1923, 256).

⁵ Da bi se stvar zdela nekoliko bolj »nedolžna«, predlagajo, naj bi se splav dovolil le v prvih treh mesecih. Gotovo bi ostal zločin tako bolj skrit, moralno pa smo seveda prav tam, kakor če se izvrši pozneje.

na ta fiziološki proces že pripravljena; ženi je sicer ob njeni uri težko, omenja že Gospod, toda ko porodi dete, se ne spominja več bridkosti od veselja, da se je rodil človek na svet (Jan. 16, 15). Splav pa je vselej operacija, ki ima nujno zle posledice za organizem, za psihično življenje, in najslabše za nravnost. Da bi tako poseganje v naturo moglo človeštvo izboljšati »evgenetično«, tega zdrav razum ne more uvideti. Kako naj bo organično in psihično derutna mati s svojimi neizogibnimi »živci« evgenetičen činitelj v družbi!? Če bi pa kdo hotel razumeti pod evgeniko le stremljenje, da se uniči nezdrav plod, potem bi dosledno moral predlagati, naj se vobče vse uniči, kar je bolešno, ter nam tedaj namesto sanatorijev zadostuje nekaj krepkih injekcij. Človeškega življenja vendarle ne bomo cenili tako nizko kakor živalsko!

Kar je torej potrebno sedANJI družbi, posebno ženam, izraža Frank (str. 36) v kratkih, toda krasnih besedah: »Die Liebe zu dem Kinde, nicht die Furcht vor dem Kinde.« Le na podlagi tega načela se more dvigniti tudi narodna higijena in narodna politična moč. Frank opozarja na Japonce, ki imajo mnogo otrok, ter vprašuje: »Haben die vielen Kinder der armen Japaner die Rasse verdorben? Im Gegenteil! Sie stehen gesundheitlich viel höher als irgend ein anderes Volk« (str. 37). Japonci so se silno dvignili zaradi številnih rojstev, Evropci pa bi hoteli ubrati nasprotno pot. »Und wir wollen unserem zusammengebrochenen Volke aufhelfen, daß wir es ermuntern, seinen Nachwuchs zu erdröseln?« kliče ogorčeno Frank (str. 38) Nemcem.

12. Ker se pa moderni krogi kaj radi izgovarjajo na zdravje žene, je zanimivo, kar piše Frank v poglavju: »Die Indikation des künstlichen Abortus.« Pravi, da je pri premotritvanju za druge operacije zdravniku navadno prav jasno, kaj mu je storiti; »aber bei den Indikationen der künstlichen Schwangerschaftsbeseitigung liegt die Sache wesentlich anders. Der Boden ist unsicher, wankend, gleicht dem glatten Parkett, so daß ein Mann mit festem Tritt und geradem Blick diesen Boden meidet. Gar leicht wird eine Indikation festgestellt und die Operation gemacht; aber — — ich glaube nicht immer mit gutem Gewissen. Der interne Arzt will Rat vom Geburtshelfer, und der Geburtshelfer vom internen. Nach langen geistreichen Reden gehen beide auseinander mit dem Gefühl der Enttäuschung; jeder weiß genau so viel wie vorher« (str. 8). — Ti stavki nam nudijo zanimiv vpogled v zdravnikovo psiho, ki koleba pred umetnim splavom v sami negotovosti. Ta negotovost pa nam obenem dokazuje, da splav ne more biti nikoli zdravstven postulat.

Res je, da bo tuintam porod težak. Frank našteva razna stanja žene, v katerih smatrajo navadno abortus kot primerno sredstvo. Na podlagi svojih izkušenj pa odklanja vselej ta poseg v naravo. Medicinska znanost je tako napredovala, da ji take operacije niso več potrebne: »Die wissenschaftlichen Methoden haben sich so ent-

wickelt, daß die Rettung des kindlichen Lebens auch die beste Methode zur Rettung des mütterlichen Lebens ist« (str. 10). Ta konstatacija je z etičnega stališča silno tolažljiva, obenem pa tudi edina, ki more v tem vprašanju imponirati nemedicincu. Kajti žrtvovati otroka s tem, da ga direktno usmrtiš, ter izpostaviti obenem mater veliki nevarnosti ali vsaj hudim posledicam — mehercule —, to ni nikaka umetnost! Koliko nedolžnih bitij je poginilo, prej ko so zagledala luč sveta, koliko mater je leglo obenem v hladni grob, ker so se vdale mnenju krivih svetovalcev. »Veröffentlicht werden diese Fälle nicht,« pravi Frank (str. 10). V javnost pridejo pač le redki slučajji, ki so se posrečili in pri katerih se ni bati, da pripeljejo udeležence pred kazenskega sodnika.

Mnogi menijo, da je indiciran abortus posebno pri tuberkulozi; toda Frank pravi, da kakega posebno ugodnega vpliva na temeljno bolezen zaradi splava ni še opazil; nasprotno, strah pred operacijo škoduje tem revicam bolj kot vsa tuberkuloza: »Die Angst, in welche die armen Frauen getrieben werden, schadet ihnen oft mehr wie ihre ganze Tuberkulose« (str. 20).

13. Toda — in zdaj pridemo k najtežjemu slučaju — kaj storiti tedaj, ako je mati gotovo izgubljena, če se ne izvrši abortus? Mislim, da bo marsikak zdravnik ponovil tu besede prof. Zalokarja: zdravnik se mora ravnati po svojem znanstvenem prepričanju. Iz teh besed sklepam, da puščajo sicer medicinci subjektivnemu prepričanju operaterja precej svobode v takih mučnih slučajjih; toda iz poročila v »Slov. Narodu« vidim, da naj bi bil umetni splav vendarle dopuščen, ako bi obstajala z nosečnostjo nevarnost za življenje.

Vsa čast znanstvenemu prepričanju poedinega zdravnika; tozadevno bi ponovil na naslov prof. Zalokarja Muckermannove besede: »Es liegt mir fern, hochachtbare Menschen zu verurteilen, die in seltenen Fällen aus medizinischer Indikation den Eingriff in das keimende Leben dulden, weil sie keinen anderen Weg sehen, die Mutter aus ernster Gefahr für Leib und Leben zu befreien. Wenn sie nach ehrlicher Überzeugung also handeln zu müssen glauben, werden sie wissen, wie sie sich vor Gott verantworten, der die Herzen der Menschen erforscht und nach deren ehrlichem Gewissen richtet« (str. 70). — Razlagam si do neke meje, kako se more v zdravnikovi duši, ki mu je »salus infirmorum summa lex«, razviti tako osebno prepričanje, toda tudi to prepričanje je treba spraviti v soglasje z etičnimi zakoni, oziroma podrediti tem zakonom.

14. Krščanska morala pa brezpogojno obsoja direktno usmrtitev nedolžnega bitja pod materinim srcem.

Priznam, da zahteva izpolnitev tega moralnega zakona od matere eventualno tudi življenje. Toda ne pozabimo, da javno dobro (in k javnemu dobru pripada v prvi vrsti nedotakljivost etičnih načel)

terja od posameznika večkrat težke žrtve.⁶ Pomislimo na vojaka, ki straži ob fronti, na zdravnika v epidemični bolnišnici, na spovednika pri kužnih bolnikih itd. — vsi so postavili svoje življenje v službo javnosti. Tako bo morala tudi mati v interesu višjih etičnih načel v danem slučaju, ki je pa hvala Bogu redok, žrtvovati svoje življenje, s čimer bo koristila javni morali neprimerno več, nego če s težko operacijo reši za silo svoje življenje. Tako življenje je slednjič tudi ne bo moglo posebno veseliti, ker bodo fizične posledice operacije navadno zelo grenke, obenem jo bo trla zavest, da si je rešila to mizerno življenje z direktno usmrtilvijo lastnega otroka.⁷

15. Krščanska morála zahteva res heroizem; kakor ga je zahtevala v rimskem cesarstvu in v sovjetski republiki pri obrambi verskih resnic, tako ga zahteva pri varovanju nraavnih zakonov. Rad priznam, da je mati, ki rajši umrje v svoji nosečnosti, nego da bi dovolila nemoralen poseg, mučenka; vem, da »moderna mati«, koje morála se giblje v mejah bontonsko pobarvanega epikureizma, ne bo zmožna takega heroizma; takim materam bi ne pomagalo pridigati o njih nalogi pri povzdigi javne morale, toda vem, da imamo dosti krščanskih žena, ki vedo, da nimamo tukaj stalnega bivališča, ter so voljne dati vitam temporalem, ut inveniant aeternam.

Jos. Ujčić.

Contractus sub fine. Janez Mlinar, bistroumen in vztrajen slóvenski dečko, je pred leti šel kakor mnogi drugi v Ameriko po — srečo in jo je (kar je bolj izjema) tudi našel. Naselil se je v Argentini, deželi srebra, ter se povzpел do lepega bogastva. Da bi se čutil

⁶ Če bi hoteli rešiti tako težke probleme s — čúvstvom, bi bila seveda rešitev drugačna, kakor bi imel tudi marsikak sodnikov sklep drugo lice, ko bi ga smel utemeljevati s svojimi čúvstvi in ne z zakoni: »Freilich, das Gefühl, das keine Logik in kein Recht kennt, möchte immer auf der Seite der Mutter stehen und schätzt das kleine Wesen zu wenig. Man hält das Leben der Mutter für wertvoller, und doch ist es schon hilfällig, sieh, vielleicht unrettbar dem Tode verfallen« (Schmitt, str. 258). — Ginekolog Kupferberg, ki je začetkoma liki nekateri drugi zdravniki, bil v tem vprašanju nekoliko manj strog, je prišel na podlagi svoje 30 letne prakse, pri kateri se je zanimal tudi za etično stran abortusa, do sledečega zaključka: »Nie kann uns das Recht zustehen, ein Menschenleben, und sei es noch ein keimendes, zu zerstören, auch wenn dadurch ein anderes gerettet werden könnte... es ist uns das fünfte Gebot so unauslöschlich tief eingeprägt, daß man daran niemals zu rütteln wagen sollte« (citira Schmitt str. 257).

⁷ V tej zvezi bi rad navedel zanimive besede profesorja Šerka: »Etična norma, ki nam prepoveduje ubijanje, in sicer v principu ubijanje vsakega živega bitja, ni puhla fraza, ki se da iz utilitarnih ozirov poljubno izpreminjati. Na absolutni veljavnosti etičnih norm temelji vsa naša čúvstvena kultura, vse naše sedanje moralno naziranje. V trenutku, ko bi bila proklamirana pravica uničevanja nedolžnih človeških eksistenc... bi se zamajali vse do dna temelji naše nraavnosti, odprla bi se vrata najširši vesti...« Dolenc-Šerko, Ali naj se dá na prosto, da se sme uničiti življenje, ki je življenja nevredno? (Slovenski Pravnik 35 [1921] 30).

tam bolj domačega, se je prekrstil v Don Juan Molinos ter užival pod tem lepim španskim imenom velik ugled. Vendar se je čutil na svoji haciendi zelo samotnega ter ni mogel pozabiti na lepo domačo vas in... na svojo bivšo součenko Berto. Čez veliko lužo si začneta dopisovati in skleneta, da se bosta vzela. Berta je uboga kot »cerkvena miš« ter nima sredstev za pot v Ameriko. Radi tega naroči Juan Molinos podjetju »Wagolits«, naj izda Berti vozni listek v Ameriko. Vse je v redu: Berta ima potni list, vizum in veselo srce. Naenkrat pa se spremeni to veselje v bridko žalost. Prav ko je hotela Berta odpotovati, pride brzojavka, da je zaročnik umrl, in ona ostane seveda v Evropi s hudo žalostjo v srcu in z dragoceni listkom v roki. Janezovi sorodniki, ki so zdaj dediči lepega premoženja, se spomnijo tudi na ta objekt (namreč na listek, ne na srce!) ter zahtevajo od Berte listek nazaj. Berta bi ga seveda rada prodala, ker bi ji znesek (listek velja okrog 15.000 Din) sila dobro došel.

Nastane vprašanje: čigav pa je listek?

Da moremo odgovoriti na to vprašanje, moramo omeniti, da gre tu za »contractus sub fine« (vel sub modo). O tem piše Noldin: »Contractus sub fine ille dicitur, in quo unus contrahens alteri praescribit, in quem finem et usum rem acceptam adhibere debeat, et alter contrahens id acceptat, e. g. do Titiae mille, ut monasterium ingrediatur« (Theol. Mor. II¹⁴ n. 542).

Kedaj zadobi taka pogodba veljavnost? »Iste contractus non suspendit obligationem, sed statim fine nondum impleto valet, quia uterque contrahentium consentit in contractum et in modum adiectum; alteri autem contrahenti onus iniungit implendi finem seu modum adiectum« (Noldin ibidem).

Iz tega sledi, da je Berta postala takoj, ko je prejela vozni listek, njegova lastnica, seveda obremenjena z dolžnostjo, da ga uporabi v dogovorjeni namen. Ta dolžnost veže kajpada ex iustitia; »tenetur ex iustitia implere modum adiectum,« pravi Noldin, ibid.

Kaj pa, če nastanejo take razmere (kakor pri Berti), da je nemožno ali vsaj povsem »brezpredmetno« izvršiti predpisani namen?

Tega slučaja Noldin ne obravnava, pač pa ga ima Schindler (Moraltheologie² III, 629): »Wenn die Auflage (to je »modus«) eine unerlaubte oder unmögliche Leistung fordert, so gilt sie als nicht beigesetzt; auch nachfolgende unverschuldete Unmöglichkeit befreit den mit der Auflage Belasteten in der Regel von der Leistungspflicht.« Schindler se za to svojo rešitev sklicuje per analogiam tudi na avstrijski civ. zakonik § 709 ss. V resnici pravi § 710, da mora dedič, ki bi ne mogel natančno izpolniti kaknega naloga, izpolniti ga vsaj približno; če pa tudi to ni mogoče, si lahko pridrži, kar mu je zapuščeno: »kann auch dieses nicht geschehen, so behält doch der Belastete, wofern aus dem Willen des Erblassers nicht das Gegenteil erhellet, den zugeordneten Nachlaß.« Po teh načelih bi smela Berta obdržati listek ne samo in foro conscientiae, marveč tudi in foro iuris.

Kar se tiče forum conscientiae, so rešili ta slučaj trije profesorji moralke, s katerimi sem se tozadevno posvetoval, v prilog Berti. — Zanimivo pa je, da so jo malone vsi juristi, katerim sem predložil naš slučaj, kar takoj obvezali, da mora vrniti listek. Zato sem naprosil uglednega praktičnega sodnika, g. dež. sodnega svetnika dr. Vlad. Golia, naj bi mi pojasnil stališče pravnikov v posebni rešitvi za BV.

Evo njegov odgovor!

»Iz stvarnega položaja izhaja, da je Juan Molinos naročil podjetju Wagolits, naj izda njegovi zaročenki Berti vozni listek za Ameriko, potem ko sta bila onadva edina v tem, da pride Berta tja in da se poročita. Nedvomno je tedaj, da je Molinos prevzel stroške potovanja svoje zaročenke k sebi v navedeno svrho. V tem je jedro sporne zadeve. Berta je potemtakem dobila potom gori navedenega podjetja po naročilu Molinosa vozni listek, da ga uporabi v svrhu dopotovanja k zaročencu, da se potem tam poročita. Prišla je do voznega lista, ki ima svojo vrednost zgolj pod tem pogojem, in je gotovo, da ni bila upravičena listka rabiti niti sama v drugo svrho (n. pr. za potovanje v zabavo) niti ga ni smela vnovčiti. Če bi to storila, bi bila gotovo obvezana, vrniti zaročencu vrednost. Čim je zaročenec umrl, preden je ona potovanje nastopila, je razlog za uporabo listka odpadel in je odpadel zanj tudi pravni temelj, da ta listek obdrži ali ga vnovči v lastno korist. Vozni listek Berti po volji strank — in ta je odločilna — ni bil dan za to, da poveča ona svojo imovino, nego le za to, da krije stroške potovanja, koje je prevzel in v naprej kril zaročenec. Berta ima torej v svojem premoženju vrednost (vozni listek) brez vsakega daljnega pravnega naslova, ona je torej brez pravnega razloga obogatena. Dediči pokojnega Molinosa morejo proti njej uveljavljati *condictio causa data, causa non secuta*. Vozni listek je bil dan v namenu, ki se da brez vsega zaključiti iz spremljajočih okoliščin, da nastopi gotov dogodek, ki je pa izostal. Pogoji uveljavljenega povračilnega zahtevka so: da je bila uresničba napominanega dogodka (potovanje v Ameriko v svrhu poroke) del dogovora, pri čemer je neodločilno, če se je to izrečno domenilo ali če izhaja to iz konkretnih okoliščin in — da je dogodek, s kojim se je računalo, izostal. Pravno nepomembno je, če je dogodek izostal p o krivdi ali brez krivde prejemnice-zaročenke in če je izostal le zaradi slučaja, kakor v predležem. Določba § 709 in 901 o. d. z. se ne tiče vsake *datio ob causam*, nego le *legata* ali *donationis sub modo*. Za *datio ob causam* veljajo gledé predmeta in obsega povračilnega zahtevka načela kot pri *condictio indebiti*, t. j. povračilo gre načelno na dano dejstvo in prejemnik ima sprejeto liki poštenemu posestniku vrniti ali povrniti vrednost na način, da ne obdrži v svojem imetku dobička. Berta mora torej dedičem vrniti vozni listek (§ 1435, 1447 o. d. z.).¹

¹ Opomba uredništva. Iz te diskusije je razvidno, da gredo moralisti in juristi do gotove točke skupno pot. Skupno jim je načelo »*nemo ex re aliena ditescere potest*«; v aplikaciji tega načela pa se mo-

K vprašanju o zadnjem evangeliju pri maši (B. V. 1924, str. 79, 80) je nekdo pisal uredništvu:

1. Kdaj bi moral biti pri sv. maši zadnji evangelij o dnevu privilegirane osmine? Dozdaj ga ni bilo še nikoli. Če pa rubrika o njem govori, bi gotovo kdaj med letom moral priti na vrsto. — 2. V misalu je še nekaj drugih godov, ki imajo svoj posebni evangelij (ev. *stricte proprium*); zakaj pa ti ne pridejo v poštev pri zadnjem evangeliju? Imenujem samo nekatere: 1. febr. sv. Ignacij muč.; 8. marca sv. Janez od Boga; 5. maja sv. Monika; 21. junija sv. Alojzij; 18., 20., 23. julija sv. Kamil, sv. Hieronim Emil, sv. Apolinar; 3. avgusta najdba sv. Stefana; 11. in 14. novembra sv. Martin in sv. Jozafat. — Zdi se mi, da tu nekaj ni v redu. Maši ss. *Innocentium* pripuščajo zadnji evangelij, maši s. *Stephani* Protom. pa ne. Ali jaz ne razumem rubrike, ali je dekret kongr. *Rituum* pomanjkljiv?»

Ker je novi misal malokomu pri rokah, denimo sem v celoti tisto rubriko o zadnjem evangeliju, ki smo jo zadnjič samo nakratko posneli. Potem bo lažje umeti odgovor k dopislanemu vprašanju.

Rubrika veli (*addit. et variat. in rubr. Miss. IX, nn. 1 et 3*): n. 1. »*In qualibet Missa, in qua facta fuerit Commemoratio de Dominica, licet anticipata, vel, etiam quoad Officium, reposita, de Feria Quadragesimae a die Cinerum inclusive, Temporis Passionis, Quatuor Temporum, et II Rogationum, de Vigilia qualibet, de die Octava Epiphaniae, aut de die infra Octavam privilegiatam I ordinis, semper legitur Evangelium Dominicæ, Ferie, Vigiliæ, aut Octavæ in fine, dummodo hoc (etsi tantum a principio) non sit idem Evangelium quod lectum fuerit in Missa.*«

n. 3.: »*Si nullum Dominicæ, Ferie, Vigiliæ aut alicuius ex Octavis supra, num. 1, recensitis, Evangelium in fine Missæ fuerit legendum, dicitur ultimum pariter Evangelium Missæ sive Officii primo loco inter cetera, quæ Evangelium stricte proprium (et non appropriatum, vel ex aliquo Communi assignatum, vel per Octavam e Festo repetitum) habeant, commemorati.*«

To je celotno besedilo rubrike o zadnjem evangeliju. Duhovnik, ki se je obrnil do uredništva za pojasnilo, povprašuje: Kdaj bi moral biti pri sv. maši zadnji evangelij o dnevu privilegirane osmine? — Rubrika (n. 1) govori »*de die infra Octavam privilegiatam I ordinis.*« Osmi prve vrste sta dve: velikonočna in binškošna. Obe imata za vsak dan posebni mašni formular s svojim evangelijem. Osmi pa sta privilegirani tako, da se morajo prazniki I. in II. reda prestaviti, za nižje godove pa se od srede (velikonočnega, binškošnega tedna) naprej pač naredi spomin pri sv. maši de die infra Octavam, maša sama o kakem nižjem godu, ki ga med tednom praznujemo, pa ni dopustna. Mogoča pa je naprej od srede velikonočnega in binškošnega tedna (in diebus infra Octavas privilegiatas ritus *semi-duplicis*) slovesna votivna maša. Pri tej maši je bila

ralisti in juristi ločijo. Jurist trdi, in po svoji miselnosti povsem pravilno, da nihče ne more obogateti »brez pravnega naslova«, torej sine titulo iuridico; če ne najde jurist za prilastitev izrecnega razloga v pisani pozitivni postavi, ne more priznati obogatenja. — Moralist pa se sklicuje na nepisano naravno postavo ter zanj velja gornje načelo le v formulaciji: »*nemo ex re aliena iniuste ditescere potest.*« On ne išče torej v tem slučaju toliko pozitivnega pravnega naslova, marveč zahteva le odsotnost *iniustitiæ*.

doslej ena sama oracija, brez vsake komemoracije. Ta privileg slovesne votivne maše je po novih rubrikah prenehal. Odslej bomo morali tudi v slovesno votivno mašo vpletati spomin nekaterih oficijev (namreč: de duplici II clasiss, de Dominica quavis, de Feria maiori, de Rogationibus, de Octavis privilegiatis). In če ima oficij, ki se ga spominjamo pri slovesni votivni maši, svoj posebni evangelij, bomo čitali evangelij ob koncu votivne maše. Pravilo, da bi pri votivni maši zadnji evangelij bil vedno evangelij sv. Janeza, ne velja več.

Za osmino po sv. Treh kraljih omenja rubrika samo »diem Octavam«. Dnevi med osmino namreč nimajo svojega evangelija, ampak se ponavlja vsak dan praznična evangelijska perikopa. Osmi dan pa čitamo pri maši poseben evangelij, in ta bi bil pri votivni maši na ta dan zadnji evangelij.

Rubrika (n. 1) govori tudi o tem, da bi na pepelnično sredo maša ne bila de Feria quarta Cinerum, ampak bi pri maši na ta dan naredili samo komemoracijo ferije in čitali kot zadnji evangelij — evangelij ferije. Ali je tak slučaj mogoč? Slovesna votivna maša na pepelnično sredo ni dovoljena. (Sme se seveda opraviti pogrebna maša, missa exequialis de Requiem, pa pri tej ni nobene komemoracije o feriji). Kako naj torej umejemo rubriko? — Kolikor sem mogel razbrati iz komentarjev k rubrikam, je v enem slučaju mogoče, da bi maša na pepelnično sredo ne bila de feria IV Cinerum in bi se o ferijalni maši naredil samo spomin in čital zadnji evangelij. Na pepelnično sredo je dovoljeno posvečevanje nove cerkve. Kánon 1166, § 1 v cerkvenem zakoniku veli: »Ecclesiarum consecratio, quamvis quolibet die fieri possit, decentius tamen diebus dominicis aliisque festis de praecepto peragitur.« Najbolj pripraven dan za posvečevanje cerkve pepelnična sreda sicer ni, a ko bi škof vprav ta dan posvečeval kako cerkev, bi opravil sv. mašo de Dedicatione Ecclesiae cum commemoratione feriae et ultimo Evangelio de Feria (cf. Addit. et Variat. in Rubr. Miss. tit. II, n. 7).

Druga rubrika (n. 3) o zadnjem evangeliju je laglje umevna. Če pri maši zadnji evangelij ni o nedelji, ne o feriji ali vigiliji, ne o dnevu privilegirane osmine (I. vrste), pa smo naredili komemoracijo maše ali oficija, ki ima svoj posebni evangelij, čitamo ob koncu ta posebni evangelij (evangelium stricte proprium). Maše, ki imajo tak evangelij, je C. Rituum naštela v dekretu z dne 29. aprila 1922 (Dekret smo priobčili v Bogosl. Vestniku 1924, str. 80). Če evangelije teh maš malo bolj natanko pregledamo, se lahko hitro uverimo, da je »evangelium stricte proprium« tak evangelij, ki govori o tisti sv. skrivnosti ali tisti o sv. osebi, kateri v čast je maša posvečena. Če pa evangelij ne govori o sv. osebi ali skrivnosti, ki je označena v naslovu k mašnemu formularju, ampak je samo neka analogija, neka podobnost, med osebo in osebo, med dogodkom in dogodkom, in je Cerkev radi te podobnosti odbrala evangelijsko perikopo in jo privzela tej osebi, obrnila na ta dogodek: v tem slučaju je evangelij sv. maše »evangelium appropriatum«.

Iz tega je takoj razvidno, zakaj veli C. Rituum, da imajo prazniki Gospodovi »evangelia stricte propria«; izzet da je edino praznik posvečevanja cerkvá. Evangelij »Ingressus Jesus«, ki ga čitamo pri maši Dedicacionis Ecclesiae, ne govori naravnost o posvečevanju cerkve, ampak samo o nekem analognem dogodku. — Jasno je tudi, zakaj se evangelij na praznik Marijinega vnebovzjetja ne more imenovati »evangelium stricte proprium«. Evangelij tega praznika, »Intravit Jesus in quoddam castellum«, nam pripoveduje, kako je Jezus prišel v hišo Marte in Marije. In kar tu čitamo o Mariji, Martini sestri, to obrača Cerkev na Mater božjo, prebl. Devico Marijo. Takisto evangelij na praznik sv. Štefana Protom. ni evangelium stricte proprium. Pač pa evangelij na god sv. Marije Magdalene spokornice. Svoj posebni evangelij v pravem pomenu ima tudi maša med osmino sv. Petra in Pavla (v misalu 3. in 4. jul.). Dne 3. julija praznujemo sedaj god sv. Leona II, osmine sv. Petra in Pavla pa se ta dan samo spominjamo. A ker je za osmino določen poseben evangelij, moramo v smislu rubrike ta evangelij 3. julija, na dan sv. Leona II., čitati ob koncu maše. V našem ljubljanskem direktoriju za leto 1924 to sicer ni označeno: Ordo divini officii iuxta Calendarium Ecclesiae universalis a. D. 1924 (Romae 1924) pa veli za 3. dan julija: Evang. »Ecce nos reliquimus« infra Oct. App. in fine. Na vprašanje: »Evangelium de Octava St. Petri et Pauli App., sub die 3. et 4. mensis julii notatum estne stricte proprium?« — je C. Rituum odgovorila 22. jun. 1922: »Affirmative, et legatur Evangelium prima die qua fiet Octavae commemoratio« (AAS 1922, 471).

Po tem pojasnilu ne more biti dvomno, kako treba odgovoriti na drugo vprašanje v pismu, ki ga je prejelo uredništvo. Za nobeden tam naštetih godov se ne more reči, da bi bil pri maši »evangelium stricte proprium«.

F. U.

Jejunium eucharisticum. — V Bogosl. Vestniku 1923, str. 282, smo poročali: mašniki, ki morajo v nedeljo in praznike dvakrat maševati ali k' morajo maševati ob pozni uri, pa radi slabotnega zdravja do druge maše ali do maše v pozni uri ne morejo biti tešč, smejo z dovoljenjem kongregacije sv. oficija pred mašo kaj užiti per modum potus. Ista kongregacija je izjavila nanovo: vprav ti mašniki smejo, če mašujejo dvakrat, pri prvi maši užiti ablucijo. (C. S. Off., 16. nov. 1923; AAS 1923, 585.)

F. U.

Kolikokrat se moli pri oficiju antifona prebl. Devico Marije? — Kdor moli oficij privatno, dodá antifono prebl. Dev. Mar. ob koncu hvalnic in ob koncu kompletorija. Če strne hvalnice in male hore, moli antifono prebl. D. M. po zadnji hori. Kaj pa, če moli kar zapored hvalnice, male hore, večernice in kompletorij? K temu vprašanju je odgovorila C. Rituum 20. aprila 1923: Kdor iz pametnega razloga moli brez presledka, kar zapored hvalnice, male hore, večernice in kompletorij, dodá antifono prebl. D. M. šele ob koncu kompletorija. To velja tudi za skupno molitev v koru, če molijo v koru kar nepretrgoma vse molitve od hvalnic do kompletorija.

F. U.

Slovstvo.

1. Žigon, Dr. Fr., *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*. Dissertatio critica. 8^o (232). Goritiae 1923, Typis Narodna Tiskarna.

2. Stuffer, Dr. Joan., S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*. 8^o (XX + 423). Oeniponti (Innsbruck) 1923, »Tyrolia«.

Zopet dvoje del iz sekularne kontroverze o božjem delovanju v stvarih, zlasti v svobodni volji.

1. Ž. prihaja do teh rezultatov: a) sv. Tomaž je določno učil takozvano »praemotio physica«; b) sv. Tomaž je pa prav tako določno zanikaval to, kar se imenuje »praedeterminatio physica«; c) s tem je v logični zvezi, da treba priznati za spoznavanje bodočih svobodnih dejanj stvari kot takšnih z Molinom »scientia media«, ki je sicer sv. Tomaž ni izrečno učil, ker tedaj vprašanje še ni bilo tako zastavljeno, a je učil načela, ki iz njih tudi »scientia media« naravno sledi; d) sicer pa izraz »scientia media« le negativno določa, kako Bog ne spozna, pozitivno pa tega našemu umu sploh ni mogoče določiti.

Rezultati niso novi. Že pred mnogimi leti so vse to učili n. pr. na rimski gregorijanski univerzi jezuitje Billot, Remar, Mattiussi i. dr. Vendar Žigonovo delo ni odveč. Najprej Ž. jako dobro opozarja na vzroke, ki so — če ne edino, kakor on misli, a vsaj mnogo — krivi nesoglasju. Prvi vzrok je, da premnogi na obeh straneh zamenjavajo »praemotio« in »praedeterminatio«. Drugi vzrok je pa, ki je nanj Ž. morda prvi tako izrečno pokazal, da namreč ne ločijo dosti tiste dvojne indifferene naše volje, tiste dvojne relacije »ad utrumlibet«, ki jo je tako klasično izrazil sv. Tomaž v 1. C. g. c. 2. Prva indifferenca je iz potencialnosti, druga iz suverenosti naše volje. Radi prve je nujna praemotio (volja ne more sama od sebe priti iz potencialnosti v dejavnost), radi druge je izključena praedeterminatio (volja kot težavnost po dobrem sploh ne more biti determinirana glede na končne dobrine). Da opozarja na to lepo mesto sv. Tomaža, je prav posebna zasluga tega dela. Potem pa podaja Ž. podrobno bistroumno analizo raznih mest iz del sv. Tomaža, ki jih je pri teh vprašanjih upoštevat. Prav tako z isto skrbno kritiko presoja ugovore nasprotnikov.

Delo ima vsekako pravo znanstveno vrednost.

Izmed važnejših mest se mi zdi, da Ž. vendarle ne tolmači docela prav mesta I II, 9, 6, ad 3. Najprej »motio universalis« ni le glede zlih dejanj, kakor tolmači na str. 17 (morda mu je tu le ušla besedica »praecipue«, kakor jo je res pripisal na str. 98, a tudi tedaj je po mojem mnenju tolmačenje enostransko). Potem pa »motio specialis« ni glede vseh dobrih dejanj. Zakaj bi sicer sv. Tomaž dejal, da Bog na voljo tako vpliva časih (»interdum«), ko vendar dobra dejanja niso taka izjema? in zakaj bi navajal zgled le iz nadnaravnega reda (»sicut in his, quos movet per gratiam«)?

Če je pa moj ugovor upravičen, bi bilo seveda treba izvajati tudi daljnje posledice.

V tehničnem oziru bi bilo omeniti, da je delu dodano kratko stvarno kazalo, da pa nima delo žal! nobenega navadnega (sintetičnega) kazala in tudi ne nobenih naslovov in podnaslovov, temveč je le z rimskimi številkami razdeljeno v 3 dele, z arabskimi ob strani pa v 143 razdelkov brez vsake vsebinske označbe.

2. P. Stuffer (ki pa obravnava vprašanje v širšem obsegu, tudi vprašanje o delovanju božjem v stvareh sploh) je pa prišel do dosti drugačnih rezultatov. Po njegovem mnenju ne tomisti, ne molinisti ne tolmačijo prav sv. Tomaža; v soglasju z nauki sv. Tomaža ni ne »concursum simultaneum« molinistov, ne »praemotio physica« tomistov; skupni vzrok obojne zmete je zmotna misel, kakor da je po sv. Tomažu potrebno za delovanje stvari posebno od stvariteljnega in ohranjujočega vpliva različno božje sodelovanje. S. dokazuje, da Bog deluje v vseh stvareh (l. I), tudi v umu (l. II) in v svobodni volji (l. III), toda da se po sv. Tomažu to delovanje ne loči od vpliva, ki je z njim bitja ustvaril, jim dal sile in notranje gone po smotrih. Bog torej giblje stvari po tistih stvarem prvotno danih gonih in posredno po drugih stvareh. Za svoje mnenje navaja S. izmed novejših teologov P. Papagnija O. P. (1902), sam pa izkuša to dokazati zopet s podrobno analizo raznih mest iz del sv. Tomaža.

Kar se tiče takozvanega »concursum simultaneum«, ni nobenega dvoma, da ga sv. Tomaž ni učil. Prav tako bi radi priznali S.-u, da sv. Tomaž ni učil fizične premocije, če bi le-ta bila isto, kar fizična predeterminacija, kakor to podstavlja S. Toda to dvoje po sv. Tomažu nikakor ni istovetno, kakor po pravici tako naglašava Žigon. Nikakor torej ne moremo pritegniti, da bi sv. Tomaž ne bil učil fizične premocije, različne od fizične predeterminacije, ki jo je sveti Tomaž zanikaval, a različne tudi od prvotno danih nagonov in pogonov v stvareh, ki jih je sv. Tomaž priznaval. S. izkuša sicer svojo misel dokazati, toda ni nas prepričal. Nikakor ne more s svojo razlago preko De Pot. 3, 7, kjer sv. Tomaž razločuje četver način, kako Bog deluje v stvareh, in je tretji vprav premocija, ki po njej stvar prehaja iz možnosti v dejavnost, peti pa je sodelovanje s stvarjo, kolikor je delovanje stvari neka bitnost in mora biti torej tudi součinek prvega bitja, ki je Bitje samo. Tudi če bi »motio divina« ne bila nič mimo božje biti, bi bila vendar terminativna nekaj novega, kar vprav omogočuje stvari delovanje. A sv. Tomaž preveč jasno uči, da je »motio divina« nekaj, kar stvar sprejme in s čimer se stvar vprav udejstvuje, zato ni mogoče s Suarezom umevati tega le kot nekakšno preneseno poimenovanje. Za fizično premocijo pa določno priča vobče tisto veliko metafizično načelo, ki ga je sv. Tomaž vedno oznanjal, da nobeno bitje ne more preiti iz možnosti v dejavnost brez dejavnega tujega vpliva. To trdi sv. Tomaž prav izrečno tudi za našo voljo. S. ugovarja, da bi bil takšen vnanji vpliv proti naravi volje, ker bi voljo silil, a je vsaka sila v nasprotju s hotenjem, ki je prav hotenje. Toda Tomaževo pojmovanje to čisto gotovo ni. Sv. Tomaž si je naravnost zastavil vprašanje »utrum voluntas moveatur ab ali-

quo exteriori principio« (1 II, 9, 4) in si je odgovoril: da, »necesce est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis« in navaja za dokaz prav tisto metafizično načelo: »omne enim, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente«. Kar je pa še bolj značilno, sv. Tomaž si je postavil Stufferjev argument o sili za ugovor, češ, ali ni tak vnanji vpliv za voljo nasilje? A sveti Tomaž odgovarja: Za silo ni dosti, da je vpliv od zunaj, temveč mora biti obenem proti nagnjenju; božji vpliv pa daje volji vprav to, da hoče. (Prim. tudi I, 105, 4, ad 1, kjer rešuje isti ugovor!)

Priznati je pa treba, da S. z znanstveno resnobo motri vsa vprašanja. Če ni svoje misli dokazal, je vsaj pokazal, kje so možni pomisleki in kje so tudi še pri sv. Tomažu negotovosti in nejasnosti. Zanimivo je zlasti, kar je dognal glede razmerja sv. Tomaža do pelagijanizma: pokazal je na postopen razvoj v Tomaževi miselnosti, a da sv. Tomaž še na zadnji stopnji ni učil prav tega, kar uče moderni dogmatiki. Tudi imamo s Stufferjevim delom ves kompleks vprašanj o božjem delovanju pred seboj, kar je tudi mnogo vredno. Vsekakor je torej tudi to delo solidno delo teološke znanosti. A. U.

Pesch, Chr. S. I., Die selige Jungfrau Maria als Vermittlerin aller Gnaden. Eine theologische Untersuchung. Freiburg in Br. 1923. 8°, VIII + 183 str. Herder & Co.

V zavesti vernega katoliškega sveta je oživel prepričanje in vedno bolj izrazito dozoreva želja, naj bi najvišja cerkvena oblast proglasila za versko resnico, da je Devica Marija srednica in delivka vseh milosti. V belgijskih škofijah je od l. 1921 na prošnjo kardinala Merciera z odobrenjem sv. očeta vpeljan praznik Marije srednice vseh milosti s posebnim oficijem (31. maja). Istega leta se je v Bruxellesu vršil marijanski kongres, na katerem so teološko vsestransko obravnavali v francoskem in flamskem jeziku ta nauk.¹ V zadnjih 20 letih se množijo tudi vedno bolj knjige in razprave, ki razlagajo, teološko raziskujejo in dogmatično utemeljujejo stališče in nalogo, ki jo ima Marija z ozirom na nadnaravno življenje in zveličanje posameznikov.

Tudi Chr. Pesch S. I., eden prvih sodobnih dogmatikov, je v 70. letu svojega življenja (roj. 25. maja 1853) spisal knjigo o tem predmetu. Na podlagi novega oficija in tradicije razlaga smisel nauka in dogmatične temelje, na katere se opira. Smisel nauka razloži natančneje in opredeli s sledečo obliko; Marija v svojem nebeškem poveličanju doseže za človeštvo vse dejanske milosti v najširšem pomenu besede (notranje in zunanje); in nobena milost ni ljudem podeljena brez Marijine priprošnje (str. 56). Dogmatične temelje za ta nauk vzame one, ki jih tradicija poudarja in ki vsi koreninijo v razodeti resnici, da je Marija mati božja.

¹ Handelingen van het vlaamisch Maria-Congres te Brussel 8—11 September 1921. Iste Boekdeel Marialeer, 366 S. Lex. 8°. — IIe Boekdeel Maria-Vereering 369 S. Lex. 8. Verlag nieuwe Graanmarkt 24, Brussel fr. 16. Referat o kongresu na podlagi teh poročil gl. Zk Th 1923, I., str. 129.

V uvodu opozarja pisatelj na pravila, ki jim mora slediti posebno še v tem vprašanju dogmatično raziskovanje, da se ogne po eni strani ozkosrčnega strahu, po drugi pa pretiravanja naloge Marijine. Kristus je Bog in Odrešenik in najvišji srednik med Bogom in človeštvom; Marija je ustvarjena bitje, odvisna popolnoma od Njega, podrejena v svojem delovanju Njemu, a nad vsemi drugimi bitji kot mati Kristusa, Boga in Odrešenika. Kdor razume dobro te dogme, se vmisli v njih dalekosežnost in pojmuje njihovo notranjo zvezo, se bo mogel ogibati i neutemeljenega pretiravanja i ozkosrčnosti.

V prvem poglavju razlaga Pesch novi oficij Marije srednice vseh milosti. Novo ima ta oficij molitev, invitalorij, capitulum, antifone, verzikle in rezponsorije, lekcije in himne. V teh delih so jasno izražene misli: Marija posreduje milosti vsemu človeštvu, to vrši po svoji priprošnji pri Sinu, Sin jo je določil za srednico milosti, njeno materinstvo je vzrok njene velike naloge.

A na katera bitja se razteza to delovanje, katere milosti, ali vse dejanske in posvečujoče, deli Marija, na kakšen način je Marija srednica milosti ali tudi kot causa efficiens ali vsaj meritoria ali samo moralis per intercessionem et impetrationem? Na ta vprašanja odgovarja pisatelj takoj v nadaljnjem poglavju in tako pride do natančne zgornj že podane opredelitve.

Lepo in pregledno, jasno in temeljito je pisan ta odstavek. Čitatelj bo po paznem čitanju imel pred očmi, da moremo v dvojnem oziru govoriti o Mariji kot posredovalki milosti. Ker je Marija mati Boga-Odrešenika, vira vseh milosti, jo smemo opravičeno klicati našo srednico. A to je eo ipso umljivo iz dogme o božjem materinstvu Marijinem in je razlog, da je ona tudi srednica milosti pri delitvi (applicatio). — Ali tudi za duše v vicah Marija prosi, kakor za žive? Jasen odgovor dati o načinu Marijinega dela za duše v vicah je težko, dasi je gotovo, da jim pomaga že lahko s tem, da živim naklanja milosti molitve in dobrih del. Malo določno ali pa samo v človeškem pomenu si more čitatelj predstavljati Marijino pomoč na ta način: sie kann die besondere Andacht, die bestimmte Verstorbenen zu ihr gehabt haben, bei ihrem Sohne geltend machen, um ihnen die schnellere Befreiung zu erlangen (38).

Ker se vrši Marijino delovanje v redu milosti, kakor ga je Bog določil, zato tudi ne more zakonov delitve milosti po zakramentih ali ex opere operantis spreminjati. Sicer pa nam je to brez težkoče umljivo, ako pojmu-jemo pravilno nauk: Pri vsaki milosti, ki jo Bog deli, je sodelovala tudi Marijina priprošnja. Tako tudi lahko odgovorimo na vprašanje, ali se je treba vedno obračati na Marijo in so potem molitve k drugim svetnikom nepotrebne.

Kratko govori pisatelj tudi o pomenu Marijinega zasluženja za delitev milosti. Ker je v zvezi z naukom o mističnem telesu Kristusovem in z resnico o potrebi odrešenja tudi za Marijo, ne bo lahko umljivo za vsakega. »Wie groß auch die Verdienste Marias und aller Heiligen sein mögen, sie wären doch nicht imstande gewesen der göttlichen Gerechtigkeit auch nur für eine einzige schwere Sünde genugzutun« (53). Tega stavka ne bo vsak dogmatik brezpogojno podpisal.

Da Marija more posredovati posamezne milosti, mora spoznati potrebe in prošnje posameznikov. Zato se ta nauk o Mariji srednici milosti ozira na Marijo v nebeški slavi, kjer v božjem bistvu vidi življenje in delo njej izročeni božjih otrok na zemlji. Mislím pa, da bo nadaljnje teološko proučevanje o načinu Marijine priprošnje še precej razširilo in določneje izrazilo odnos med spoznanjem Marije in posredovanjem milosti.

Nauk o Mariji, materi milosti, je stvarno in tudi izrecno že v spisih cerkvenih očetov izražen, in sicer najprej pri vzhodnih cerkvenih očetih. Pisatelj navaja citate iz spisov sv. Efrema, sv. Janeza Dam., sv. Andreja s Krete, Anastazija Antioh., Cirila Aleks., Bazilija iz Selevcije, Teodora Stud. V zapadni cerkvi se pojavi zavedneje to prepričanje šele v 9. stol. in živi pri vseh večjih teologih. Le v 17. in 18. stol. se čujejo posamezni pomisleki, a brez večjega odmeva.

Pisatelj ni imel namena podati popolno dogemsko - zgodovinsko sliko tega nauka. Zato tudi razumemo, zakaj se je zadovoljil le s citati nekaterih cerkvenih pisateljev in tudi teh ne prinaša v kronološkem redu. Hotel je dokazati le, da je ta misel živa v cerkvi skozi stoletja. Tudi liturgije in cerkvenega življenja, iz katerega bi se moglo spoznati še bolj natančno prepričanje vernega ljudstva, ne obravnava posebej, dasi bi se dalo napisati o tem precej.

Potem ko reši pisatelj nekatere ugovore iz tradicije in ob tej priliki razlaga pojme o zasluženju *ex rigore iustitiae*, *de condigno*, *de congruo*, navaja tudi zadnje papeže kot priče tega nauka, Benedikta XIV., Pija IX., Leona XIII. in Pija X.

V sledečih treh poglavjih pa razlaga dogmatične razloge, na katere tradicija opira svoje prepričanje o Mariji srednici vseh milosti. Gre za en dokaz, ki pa se v trojni obliki uveljavlja. Marija je mati božja, to je zadnji razlog njenega posebnega stališča v redu milosti.

Morebiti bi bilo jasneje povedano: Marija je postala mati Boga-Odrešenika, in sicer prostovoljno, zato je delivka vseh milosti.

Dobro poudari Pesch, da je treba imeti enotnost božjega načrta o odrešenju pred očmi, da moremo potem prav razumeti in oceniti stališče Marije v tem načrtu. Marija je mati Odrešenikova, je duhovna mati človeštva, je nova Eva. Sodelovala je pri odrešenju, zato tudi sodeluje pri delitvi sadov odrešenja.

Ugovore, ki se morejo iz dogmatičnih razlogov napraviti proti resnici, pisatelj precej obširno in temeljito zavrača.

Ali je Marija s svojim svetim življenjem zaslužila materinstvo božje (158)? V koliko in kakšnem pomenu moremo to potrditi, spoznamo, ako ločimo med božjo zamislijo reda odrešenja in dejanskim redom. Marija je bila predestinirana za Mater božjo, za idejo božjo o odrešenju je takoj ideja določene matere božje. Zato je v tem pogledu božje materinstvo seveda nezaslužena milost. V dejanskem redu izvršitve je Marija obdarovana z nadnaravnimi odlikami in čednostmi rastla vedno bolj v svetosti nad vse druge stvari. A božje materinstvo je izven reda milosti, ki jih more človek s svojo svetostjo zaslužiti. Pač pa je bila Marija vredna (*disposita*, *aptissima*), da je bila mati božja zaradi te svetosti. Tako latinski izraz *mereri* (*quia quem meruit portare*), kakor nemški *verdienen* in slovenski *zaslužiti* ima lahko dvojni pomen. Pisatelj kratko in mimogrede govori o tem vprašanju, zato manj določno.

V zadnjem poglavju vprašuje Pesch ali more cerkev ta nauk proglasiti za dogmo. Odgovor je seveda pozitiven, dasi je težko reči, kako daleč je še do tega. Razvoj je podoben kakor pri dogmi o brezmadežnem spočetju Marije, a še jasnejše in določnejše so priče v zgodovini cerkve:

Zelo dobrodošla bo ta knjiga duhovnikom, da spoznajo bolj temeljito in globoko nauk, ki praktično v cerkvi že toliko stoletij živi in je že dosedaj pokazal, da bo tudi dogma o Mariji srednici vseh milosti, kadar bo od cerkve proglašena, versko nadnaravno življenje gojila in krepila.

J. Fabijan.

Spáčil T., S. J., *La teología di S. Anastasio Sinaita*, Estratto dal Bessarione Rivista di Studi orientali. 8°, 54 p. Roma 1923.

Sp. pripominja v uvodu, da je posebno zanimivo proučavati grške pisatelje iz zadnje periode patristične dobe, ko se začenjajo v obrisih pojavljati tisti trinitarni, eklesiološki, zakramentarni in eshatološki nauki, ki naj bi se pozneje uveljavili kot dogmatične razlike iztočne cerkve. Meništvo je dolgo časa zvesto ohranjalo stare tradicije. — Eden najodličnejših zastopnikov grškega meništva v drugi polovici 7. stol. je opat Anastazij s Sinaja, vnet branitelj ortodoksije in vešč učitelj duhovnega življenja. Sp. podaja v desetih

odstavkih Anastazijev teološki nauk, »una teologia veramente cattolica«, razen naziranja o stanju duš do poslednje sodbe. V Anastazijevi teologiji vidi Sp. nov dokaz, da ločitev iztočne cerkve ne more biti posledica vesoljni tradiciji nasprotujočega dogmatičnega razvoja na zapadu.

Na str. 9. se izvaja, da je po A. nauku cerkev organizirana, pravna družba; A. da pravi, da niti angeli ne morejo razvezati, kar je duhovnik zavezal. Sp. citira v op. 7. Quaest. 63, PG. 89, 653, pa po krivici. V poštev prideta le zadnji v 6. op. na isti strani navedeni mesti, ki bi morali stati v op. 7.: Fragm. 6. PG 89, 1288 (ne Fragm. 4, ki stoji na str. 1285/86 in je kristološke vsebine) ter Orat. de s. synaxi PG 89, 848. Na prvem mesu se omenja angelsko dostojanstvo svečeništva, na drugem pa A. svari pred predrzno sodbo o duhovniku, češ, da je grešnik. A. pravi, da bo Bog duhovnika sodil, vernik pa naj spokorno in s čisto vestjo pristopa k skrivnostim, da bo deležen njih posvečenja »In če bi bil oni, ki daruje nektravo daritev, tudi božji angel, ti pa bi nevravno pristopil, te angel nikakor ne bo očistil grehov.« A. torej naglašja, da učinkovitost zakramentov (tukaj sv. obhajila) ni odvisna od delivčeve svetosti. Dalje pravi Sp., da A. na enem mestu prisoja oblast odpuščati grehe svetnikom, in citira v 8. op. Quaest. 60. V resnici gre za Quaest. 63, ki bi se morala navesti v op. 8; navedek Quaest. 60, PG 89, 641 v tej opombi se mora črtati.

F. K. Lukman.

Crnica, P. Antonius O. F. M., Modificationes in Tractatu de Censuris per Codicem Iuris Canonici introductae, 8^o (XIII + 205). S. Mauritii Agaunensis 1919.

Tekom prvega leta po objavi novega kodeksa je dr. Crnica spretno in s temeljitim znanjem preiskal razliko starega in novega cerkvenega prava glede cenzur. Avtor noče podati sistema sedaj veljavnega kazenskega prava, ampak na podlagi virov razloži staro pravo, nasproti postavi določbe kodeksa ter konstatira razliko. Zato služi knjiga dobro za hitro informacijo, a kaže pot tudi nadaljnemu znanstvenemu raziskovanju.

Pri pregledovanju knjige sem opazil le malo neznatnih netočnosti. Na str. 14 in 15 je med osebami, ki imajo oblast naložiti cerkvene kazni, naštetih še apostolske vikarje in prefekte (kan. 294) in apost. administratorje (kan. 315); istotam pod točko 4 ni dosti točen izraz »capitulum cathedrale vel vicarius capitularis«, ker sede vacante sme le vicarius cap. izvrševati jurisdikcijo ne pa tudi kapitelj sam zase; ko primerja avtor (str. 91—92) § VI. n. 2 Konst. »Apostolicae Sedis« s kánonom 2338, § 3 bi moral opozoriti na važno razliko, da kaznuje konst. »Apost. Sedis« z interdiktom splošno vse, ki nominatim excommunicatos (bodisi lajike ali klerike) pripuščajo ad divina officia, dočim da kán. 2338 omenjuje isto kazen te na one, ki pripuščajo ad officia divina clericos excommunicatos.

Na uporabnosti bi knjiga mnogo pridobila, ako bi bile pri zelo pogosto rabljenih sklicavanjih na druga mesta (»ut postea videbimus«, »ut iam vidimus« i. sl.) navedene tudi strani, kjer se dotično vprašanje obravnava, in ko bi bilo dodjano stvarno kazalo ali vsaj seznam razloženih kánonov.

Rožman.

Kniewald dr. Dragutin, Katoličkim djevojkama. 12^o, 208 str. »Tipografija« d. d. u Zagrebu. 1923.

Drag. Kniewald, znani organizator kat. hrvatske omladine, je pisal označeno knjžičko kot nekaj vadmecum za kat. mladenke.

Razdelil je snov, ki jo podaja, v tri dele. V 1. delu govori o življenju duše, o veri, molitvi, duhovnem berilu, sv. maši, evharistiji, kršč. svobodi; v 2. delu pod naslovom »V svetu« o domači hiši, knjigah, čitanju, kinu, modi, plesu, ljubezni; v tretjem pod naslovom »Katoličinja z umom in srcem« o liberalizmu, feminizmu, katoličanstvu. Glavni smoter knjigi je duhovna, verska preobrazba deklishega srca in ljubezen do kat. cerkve. Pisatelju se to jako dobro posreči, ker je sam mladinski vzgojitelj in velik prijatelj mladine. Iz vsake vrstice lahko razbereš njegovo bogato izkušnjo v vzgojnih vprašanjih in ognjevito ljubezen do katoliške cerkve in papeža, h kateri navdušuje posebno v tretjem delu knjižice. Posebno mično je v knjižici to, da je prepletena z lepimi pesmimi, tudi slovenskimi; prav lepa je medjimurska (92). Iz vsega dela se kaže, da Kniewald dobro pozna Slovence.

Velika odličnost knjige je, da je sestavljena s sodelovanjem učenk. Moški se nikdar ne more prav vživeti v žensko psiho, to je že stara resnica. Kniewald je znal premagati to težkočo s tem, da je dal v glavnih vprašanjih, ki so najvažnejša za žensko čustvovanje in mišljenje, mladenkam samim besedo. Zanimivo je čitati odgovore mladenk na stavljena vprašanja. Majhen nedostatek pri knjižici je mogoče ta, da še premalo govori o socialni in karitativni vzgoji mladenke. Jezik je lep, gladek in lahko umljiv vsakemu Slovencu, četudi ne pozna docela hrvaščine. Knjižico zato toplo priporočamo.

J. Jeraj.

Noppel Constantin, S. J., **Jugendzeit**. (Ergänzungshefte zu den »Stimmen der Zeit«. Erste Reihe: Kulturfragen. 8. Heft.) 8^o (IV + 58), Freiburg i. Br. 1921, Herder.

Nemški narod se nahaja vsled poraznega gospodarskega padca v nekem bolešno razburjenem stanju, ki se kaže tudi v močnem mladinskem gibanju. Zato nikakor ne moremo niti ne smemo nemških mladinskih organizacij in njihovega načina vzgoje kratkomalo kopirati. A kar razpravlja Noppel v svoji drobni knjižici, velja za mladino celega svea. Krivično bi bilo razvijajočo se mladino meriti z merilom odraslih, dolžni smo ji priznati posebne pravice za telo in dušo, t. j. ohraniti ji mladinsko dobo za rast in razvoj duha in telesa, do katere ima naravno pravico, vsaj do končanega 18. leta, in sicer vsej mladini; in to osobito delavski mladini, katero je doslej nuja življenja prezgodaj izenačila z odraslimi delavci ter ji v nepopravljivo škodo uničila lepo dobo mladosti. — Pisatelj podaja temeljne misli o tem, kako urediti mladinsko dobo normalno se razvijajoči in zapuščeni mladini, kaže na nedostatke državnih zakonov o mladinskem skrbstvu in daje predloge za bodoči mladinski kazenski zakon, ki naj brezpogojno postavi namesto kriminalnih kazni vzgojna sredstva. Projekt kazenskega zakona v naši državi pomeni sicer napredek v tem oziru, saj uveljavlja za mladino odlog kazni, a nasproti predlogom mladinskih vzgojiteljev drugih dežel je vendar še nepopoln. Podlago za oživetvorenje »mladinske dobe« tvori modernim potrebam odgovarjajoča socialna zakonodaja,

katero še pri nas prav bridko pogrešamo. Zato so Noppelova izvajanja vsega priporočila vredna onim, ki se bavijo s socialnim vprašanjem, mladinsko vzgojo in zakonodajo. R.

Svetopisemske kateheze za 1. razr. ljudskih šol 8^o, 76 str. V Trstu 1922. Samozaložba.

Svetopisemske kateheze s pripravo za prvo sv. spoved in prvo sv. obhajilo ter sv. birmo za 2. in 3. razred ljudskih šol. 8^o, 203 str. V Trstu 1923. Samozaložba. — Prodaja tiskarna »Edinost«, Trst, S. Francesco As. 20.

Ni lahka naloga pravilno in pravično presojati katehetskih učnih ali pomožnih knjig. Kar enemu ugaja, utegnejo drugi zavreči; kar je avtorju posebno všeč, čitatelja morda odbija. Na tehtnico je treba dejati tudi dejstvo, da skoraj vsak katehet samega sebe rad precejše, misleč, da je tako, kakor on uči in prakticira, najbolje. Ako plod svoje metode in prakse spravi na papir, čaka seveda primerne priznanja.

Kaj naj rečem o katehetski publikaciji neznanega kateheta tržaško-koprske škofije? Katehetje se danes, ko je književnih novosti te vrste pri nas tako malo, vsakega novega pomočka, ki je zrastel na domačih tleh v domačem jeziku, — odkrito veselimo. Tudi ti dve knjižici pozdravljamo, saj pričata, kako se nekateri gospodje, četudi niso poklicni katehetje, resno trudijo, da bi mladino v cerkvenih in npravstvenih naukih kolikormožno dobro poučili ter jo tako oborožili za nevarnosti sedanje verskomlačne dobe. Pozdravljamo to novo delo tudi zato, ker bodo našli v njem celo starejši katehetje marsikak migljaj, kako se da tudi težja stvar vendarle dovolj razumljivo razjasniti.

Da bo sodba pravična, kaže omenjati tudi nekatere nedostatke. Predvsem naj naglasim, da bi knjižici ne bili zagledali belega dne v ti vsebinski obliki, če bi bili sad skupnega, vzajemnega dela, ali če bi bili rokopis pregledali in presodili tudi drugi izkušeni in praktični katehetje. Več oči več vidi. Pri publikacijah te vrste je skupno delo neobhodno potrebno. —

Omenjam dalje, da vsebina ne ustreza povsem naslovu: »Svetopisemske kateheze«. Prvič omenjene kateheze niso vse biblične. (Glej I. zvezek str. 1—22, kjer avtor po sintetični metodi razlaga nauke o Bogu, božjih osebah, o 4 posl. rečeh, dalje božje lastnosti — brez bibličnih zgodb.) — Drugič bi razlaga svetopisemskih zgodb v ti obliki ne mogel prav imenovati »kateheze«, marveč bi 30 odlomkov prve knjige in čez 100 enot druge knjige označil tako-le: Prosto, s pojasnjevanjem in razlago združeno pripovedovanje svetopisemskih odlomkov. Iz zgodb (v I. knjigi) so povzeti tudi nauki, a deloma tako, da vprašanja sledi še-le koncem štirih, peterih enot. V drugi knjigi se nahajajo vprašanja in odgovori samo pri nauku za sv. obhajilo. Samo toliko je pisatelj (v I. knjigi) vpošteval razvijalno metodo; drugače pa pogrešam formalnih stopenj, ki brez njih kateheza zlasti v nižjih razredih ni popolna in ne plodovita. Napoved zbudi pozornost otrok; vplivanje na voljo in srce, uporaba — to je pa glavni smoter kateheze in katehetovega prizadevanja. Bistriti razumevanje je potrebno; a glavno je življenje po razodetih naukih.

Tretji vzrok, da se z naslovom »kateheze« ne morem sprijazniti, je v tem, ker bi kateheze morale imeti zaokrožene enote, na kar se avtor ni oziral.

Kar se tiče knjižice za I. razred, bi bilo še posebej pripomniti, da sega pisatelj deloma previsoko. Marsikaj je takega, da abecedarji zlasti izpočetka ne morejo umevati. Kolikor je vprašan in odgovorov v knjižici, so večinoma nanovo formulirani, in se večkrat niso posrečili. Povsem soditi avtor ni imel pred seboj nobene učne knjige za šolsko uporabo. »Kateheze« so menda bolj namenjene za pomoč katehetom, ki nimajo dati otrokom v roke nobene veronaučne knjige. Služile naj bi tudi, kakor pravi spisovatelj, kot domača družinska knjiga.

V podrobnosti se ne spuščam, ker bi se presoja preveč zategnila. Samo to še omenjam, da bi se glede vprašanj bilo treba ravnati po normi didaktike, ki zahteva, da morajo biti jasna, določna, enostavna, ne pretežka. Temu pravilu precejkrat ni ustrezno. Tudi nenavadno zasukanih vprašanj je nebroj. Naj sledi nekaj takih neobičajnih in manj primernih vprašanj iz I. knjige: »Da more svet obstati, kaj dela Bog?« — »Bog je hotel ustvariti človeka, da bi bil podoben komu?« — »Ko je Bog ustvaril človeka, kaj mu je dal?« — »Kóga je obljubil Bog za odrešenika?« (Odg.: »Bog je obljubil za Odrešenika samega sebe.«) — »Kako bi prišla Adam in Eva v pekel?« — »Kaj sta pravila Adam in Eva svojim otrokom o raju,« itd.

V 2. knjigi naj bi odlomek »Obred sv. maše, ali kako je postala (!) sv. maša« — v ti obliki sploh izostal. Bolje bi bilo povedati, da so bili tudi pri zadnji večerji v bistvu štirje deli sv. maše.

Iz vsega se pa vidi, kar je pohvalno omenjati, da je g. avtor pridno čital razne razlage svetopisemskih zgodb; zato je marsikaj prav spretno združil v biblično pripovedovanje.

Ker mu je bilo gotovo znano, da se je prirejala nova izdaja knjige »Krščanski nauk za prvence« in mu je bila prva na razpolago, bi bilo najbolje, da bi se bil obrnil do katehetskega društva v Ljubljani ter s svojimi nasveti, če jih je imel, pripomožel do večje popolnosti sedanje druge izdaje, ki je kolikortoliko skupno delo izkušenih praktikov v katehetskem društvu. Kolikor se čuje, se je druga izdaja knjige »Krščanski nauk za prvence« dovolj posrečila, saj je tudi vse temeljito premišljeno ter stvarno, psihološko in jezikovno kolikormoč brezhibno. V knjigi, ki se rabi pri mladini, mora biti vsaka stvar tudi stilistično in jezikovno lepo in pravilno izražena.

To so nekatere opombe, ki naj pa nikogar ne odvračajo, da bi knjižice ne naročil, če se količkaj zanimlje za katehezo v šoli. Človek se vedno uči — tudi takrat, če se z vsem ne strinja. Brez učenja pa ni napredka. Ako imamo pred očmi dejstvo, da ga ni veččaka, ki bi samolastno, brez sodelovanja drugih, v istem poklicu delujočih tovarišev sestavil tako učno knjigo, da bi splošno ugajala, — bomo označene pomanjkljivosti lažje prezrli.

A. Čadež.

H a g g e n e y, Karl, S. J., *Der Gottessohn*, Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevangelium, 4 Teile, 12^o, Freiburg i. Br. 1921, Herder. — I. Teil: Selbstoffenbarung durch Zeichen und Predigt I (XII + 400). II. Teil: Selbstoffenbarung... II (VIII + 426). III. Teil: Die Abschiedsfeier im Abendmahlssaale (VIII + 346). IV. Teil: Der Sieg des Gottessohnes durch Tod und Auferstehung (IV + 320).

Janezov evangelij je brez dvoma ena najglobljih in najbogatejših snovi za meditacije duhovnikov. Haggenny ga je obdelal na isti način kot že prej Lukov evangelij (Im Heerbann des Priesterkönigs, 7. zv.) v dovršenih premišljevanjih. Razlago teksta podaja

večinoma v obliki parafraze, uporabo pa kot kolokvij z Jezusom. Kdor ima rajši podrobno izdelane meditacije kot pa jedrnato in kratko podane točke, ki zahtevajo mnogo lastnega razmišljanja, bo vesel Haggeneeyeve knjige, ki je namenjena v prvi vrsti dušnopastirskemu kleru, saj vsebuje uporaba celotno hodegetiko, ki se posebno ozira na razmere po vojni.

K trem zvezkom (III. del se je na potu od založnika izgubil) bi stvarno pripomnil te-le malenkosti: Večkrat se ponavlja misel, da je Bog grešnikov sovražnik (n. pr. I., 163; IV., 10, 86, 89). O Bogu ne smemo trditi, da sovraži grešnika; sovraži pač greh, ne pa grešnika, kateri sam z grehom postane sovražnik božji. O Bogu pa velja: »Nihil odisti eorum, quae fecisti« (Sap. 11, 25). Saj nam je Jezus celo ukazal, da moramo sovražnike ljubiti, pa bi Bog svoje sovražil? Pomotoma se imenuje Jakobov tast Jethro namesto Laban (II, 216). Pri izrekih sv. očetov citra vir le za Avguščina (Tract. in Evang. Joan.); zakaj tudi ne pri drugih?

Premišljevanja so taka, da morejo premišljujočemu duhovniku odkriti lepoto in veličino osebnosti Jezusove in vzbuditi vero, zaupanje in heroično ljubezen do Njega — in s tem bodo brez dvoma mnogo koristila.

R.

Beleške.

Še nekaj o metodi spoznavne kritike.

Ker je problem spoznavne kritike, kakor je po pravici opomnil Kant (Kr. d. r. V. 21), predvsem problem metode in takšne vse zadovoljive metode še ni, more biti napredku znanosti le v korist, ako se o raznih metodičnih poizkusih kritično in stvarno razpravlja. Prof. Zimmermann je napisal v Bogoslovski Smotri (1923, 345—361) članek, ki v njem presoja moj poizkus (prim. Uvod v filozofijo I, stran 53—96: O temelju izvestnosti). Če sem ga prav razumel, dokazuje troje: 1. da se moj sistem stvarno ne loči od dogmatizma, ki ga zavračam; 2. da moja metoda niti ni nova, niti ne vodi do cilja, tudi se po nepotrebem opira na Kartezija; 3. da sem po krivici zavrnil Mercierovo (in njegovo) noetično metodo, ki utemeljuje najprej objektivnost spoznav in prehaja na to s principom vzročnosti do njih realnosti.

Zdi se mi, da Z.-ova kritika ni zadosti osnovana. Naj to svojo sodbo nekoliko utemeljim!

1. Glede dogmatizma sem sam izrečno opomnil, da se stvarno z njim strinjam (»te misli dogmatizma gotovo niso brez jedra, pravzaprav je v jedru vse resnično«, str. 65), a zavrnil sem ga metodično in pedagoično.

Po mojem mnenju je način, kako dogmatizem nastopa proti skepticizmu, n e m e t o d i č e n. Dogmatizem zahteva, da skeptik pred vsem filozofskim raziskavanjem (a n t e omnem philosophicam inquisitionem, pravi izrečno Tongiorgi, Instit. phil. I^a 270) prizna tri temeljne resnice: prvo dejstvo, da je, prvo načelo protislovja in prvi

počoj, da je um zmožen spoznati resnico. Skeptik bi pa rad vprav tudi o teh rečeh zadobil znanstveno spoznanje (naravne izvestnosti itak ne taji). Ali ni torej tak nastop nasproti njemu nemetodičen? Tudi je malo pomagano, ako mu dokazujemo, da ne more vzdržati svoje skepse brez protislovja. Saj mu načelo protislovja znanstveno še nič ne pomeni! Zato je po mojem mnenju edino prava metoda ta: Ker skeptik ne zanikuje naravne izvestnosti in možnosti refleksije, ga na podlagi tega opozorimo, da se zbere in ozre sam vase: ali more res dvomiti, da je? ali se tega marveč ne zaveda, ko se sam sebe zaveda? in ko se zaveda, da je, ali more obenem reči, da ni? in če ne, ali se mu ne javi že v tem spoznanju dejstvo, da je um zmožen vsaj nekakšnega spoznanja? Če ga privedemo do tega, prizna tiste tri prve resnice ne a n t e omnem philosophicam inquisitionem, temveč vprav kot spoznanje v razmišljanju in prizna jih ne zgolj negativno, ker jih brez protislovja zanikavati ne more, temveč po pozitivnem notranjem uvidu.

Z. pravi, da je to »logomahija«. Toda to ni nobena logomahija, ko znači drugačno in drugačno prihološko naravnavo. Če pa Z. rabi isto metodo, v zmyslu moje definicije pač ni »dogmatik«. Jaz sem čisto jasno označil dogmatizem, kakršen se mi nasproti skepticizmu ne zdi metodično pravilno usmerjen, in tega sem — zopet metodično — zavrnil. Imenoval sem ta dogmatizem »pretiran«, dostavil sem pa, da bi se tudi moje mnenje (ki seveda ni »moje«, saj ga je nasproti Tongiorgiju opredelil že Mercier) stvarno moglo imenovati dogmatizem, najbolje »racionalni dogmatizem« (67).

A zakaj torej nisem ohranil vsaj te besede: racionalni dogmatizem? Zoper besedo samo sem imel pedagoški en pomislek. Delo sem pisal tudi za našo svetno inteligenco. A modernim je beseda »dogmatizem« v filozofiji mrzka, ker je po Kantu zadobila zmysel nekritične metode.¹ Čemu pa filozofijo obremenjevati z besedo, ki je nepotrebna, vrhu tega pa še mrzka in kvarna?

2. »A ta metoda ni nova!« Za to končno niti ne gre. Z. prav pravi, da ne gre za originalnost, temveč za resnico. Ker pa je že pravda tudi o tem, se mi vendarle še vedno zdi, da sem poizkusil nekako na nov način osvetliti prve osnove noetike. Pokazal sem, kakor se mi zdi, da je v tisti sebevidnosti, ki je svojska subjektu, ko se pojmuje kot objekt, a zaveda kot subjekt, zadnji razlog vse izvestnosti. Tu notri tiči po mojem mnenju »in nuce« vsa noetika in nadaljnja kritika spoznanja je le ekzpozicija tega zametka.

Seveda ni ta analiza nekaj čisto novega. Da sem vzel za osnovno točko svoje bitje, za to je dosti naraven razlog le-ta, da je moje

¹ Prim. E i s l e r, Wörterbuch d. philos. Begriffe, s. v. Dogmatismus: Dogmatismus heißt seit Kant das unkritische, ohne Prüfung der Erkenntnisbedingungen, Erkenntnisgrenzen verfahrende Philosophieren. — Še določeneje Herders Konversations-Lexikon (II² 1380): Dogmatismus, philos. System, das auf unbeegebenen Sätzen beruht und eine vernünftige Prüfung nicht zulassen will; mit Unrecht wird auch ein System (z. B. das Aristotelthomist.) so genannt, das von gewissen, eines Beweises nicht bedürftigen, weil unmittelbar einleuchtenden Voraussetzungen (dogmata) ausgeht.

bitje najbolj moje, da bom torej, če morem biti sploh refleksno izvesten, najprej prišel do takšne izvestnosti tu. Potem je pa vprav tu zastavil — kakor sem izrecno naglasil — svojo kritično odporico proti skepsi že sv. Avguštin in je za njim prav tako sv. Tomaž Akv. določno izjavil, da o svojem bitju nihče ne more dvomiti, ker svoje bitje vsak v svojem mišljenju neposredno dojema.² Da sem vzprejel vprav Kartezijevo formulo, je vzrok historičen, ker si je Kartezij na meji nove dobe prav posebej zastavil ta problem, in pa, ker sem potreboval kratke formule. Nihče pa, ki je le površno preučil moj Uvod, me ne bo zato deval med kartezijance, ko sem določno opomnil, da je Descartes že po prvem koraku zablodil in sem prav tako določno označil hibe njegove metode. Skupno s Kartezijem mi je samo to, kar je Kartezij skupno s sv. Avguštinom in s sv. Tomažem, da je namreč o svojem bitju res vsak neposredno izvesten. Zato je Z.-ova trditev »criticismum, cuius Ušeničnik est auctor, quique in formula cogito ergo sum exprimitur, ad Cartesium seducere« po hipotezi in tezi pogrešena. Niti ni moj kritikizem obsežen v formuli cogito ergo sum — ta formula znači le izhodišče in je po bistvu avguštinska —, niti mi je poleg te avguštinske osnove še kaj skupnega s Kartezijem.

Pobudo za nadaljnjo analizo mi je dal marveč sv. Tomaž. Ko se sv. Tomaž vprašuje, ali človek more spoznati, da spozna resnico, odgovarja, da je to mogoče, in sicer po refleksiji: »secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur«, tako um spozna, da je »in (eius) natura, ut rebus conformetur« (De ver. q. 1, a. 10). Ako je pa to mogoče, sem si dejal, mora biti to najbolj mogoče v najbolj intimnem spoznanju, v spoznanju samega sebe, kjer je objekt spoznanja subjekt sam.

Da je to nekako nov poizkus, priznava Z. s tem, da ga kot novega zavrača. Vprašanje je torej samo to, ali je posrečen ali pogrešen poizkus. Še vedno sodim, da ni čisto pogrešen. Omenil sem že v »Casu«, da je ubral P. Schaaf, profesor na gregorijanski univerzi v Rimu, isto pot. To pa, kar Z. moji analizi prereka, po mojem mnenju ne drži. Z. pravi, da sem jaz, ki se sam sebi v zavesti javim, le empirična, ne pa metafizična realnost in da bi mogel biti »jaz« le idealen subjekt doživljajev. Dvomi, da bi »dogmatizem« med prve resnice postavljal le tak »idealni« subjekt, vsekako se pa preprosti razvid introspekcije nikakor ne sklada s Z.-ovo hipotezo. Ni resnično, da je tu treba kdove kakšne dolge analize. Treba je le premagati moderni predsodek, ki pojmuje zavest kot nekaj samosvojega,

² Naknadno sem našel pri Duns Skotu v zelo izraziti obliki isto misel: De me experimento intrinseco et infallibili sensu interiori, hoc est in intellectu exterior actus tales meos esse: utpote me velle, deliberare et similia. Et ideo talis cognitio... est certissima, immo est principium certitudinis, quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis, circa quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum, quae aestimantur vel opinantur et etiam eorum, quae creduntur, quantum est ex parte nostra. (De rerum principio q. 15, n. 3; v lugdunski izdaji 1539 tom. III, p. 130.)

kar doživlja javlja, in ki prav tako jemlje doživlja kot nekake abstrakte brez subjekta, ko je preprosti razvid nasprotno čisto jasno ta, da se v svojem mišljenju zavedam sam sebe kot misleče bitje, da je torej zavest le sebevidnost mislečega bitja. Zato sem »jaz« vsaj tako realen, kakor so realni moji doživljaji. Ako se pa »jaz« sam sebi javim vprav v svojem mišljenju, se ta manifestacija lahko imenuje fenomenalna, a jaz, ki se tako javim, sem pač noumenalno, torej metafizično bitje.

Opozoril sem tudi ob tej analizi, kako za neposredno izvestnost svojega bitja priča tudi to, da z nobenim silogizmom in nobenim principom vzročnosti ni mogoče priti do samega sebe. S principom vzročnosti in silogizmom morem dognati le globljo naravo tistega »nekoga«, ki misli (n. pr. dušo in nje netvarno naravo). Toda ako ne bi bil jaz neposredno izvesten o svoji metafizični realnosti, tudi metafizične realnosti tistega »nekoga« ne bi nikdar mogel dognati. Tista daljnja analiza, ki jo zahteva Z., more torej biti res le »analiza«, le »razvitje« tega, kar je že v prvotni zavesti »dano«.

3. Priznavam pa, da bi bil šel vendarle rajši za Mercierom (in Z.-om), če bi se bil le mogel prepričati, da je M.-ova metoda prava. Zakaj posebno didaktično n. pr. res ni, da moram že početkom Uvoda v filozofijo uvajati čitatelja ali slušatelja v globine notranjščine. Sicer mora filozof neprestano klicati z Avguštinom: »Ne hodi sam iz sebe, vrni se sam vase, v notranjem človeku biva resnica!« (De vera relig. c. 39, n. 72), vendar bi bil šel rajši za M.-om, ki začenja z objektivno veljavnostjo idealnih resnic in šele potem prehaja v svet realnosti, če bi bil mogel. A nisem mogel in še vedno ne morem, ker se mi njegova pot ne zdi prava. Z. sicer piše: »Kad bi U. imao pravo u svojoj opoziciji spram M. rješavanja realističkog problema, značilo bi vzdržati čitavu ideologiju Mercierovu u njezinoj sistematsoj izgradjenosti, a povrh toga još značilo bi, da i noumenalnu realnost upoznajemo neposredno (bez kavzalnog principa). O jednom i drugom ne treba dalje govoriti.« (B. S. 354.) A odkrito moram izpovedati, da kljub zadnjemu stavku ne morem premeniti svojega mnenja. Kar se tiče drugega, vprašam samo: kako naj pa dobimo po kavzalnem principu prvo noumenalno realnost? Kavzalni princip se opre na realnost in sklepa na realnost. Najmanj, kar moramo imeti za podstavo, kadar sklepamo s pomočjo vzročnega načela, je realni »nekaj«, a realni »nekaj« je že kakor pojem bitja metafizičen, noumenalen pojem. Torej moramo dobiti prvi realno - objektivni metafizični pojem nekako neposredno! In vprav to je, radi česar se mi zdi, da je prehod iz objektivizma v realizem na podlagi kavzalnega principa nemogoč. Opetovano sem priznal in seveda mojega priznanja tudi treba ni, da je Mercier prvak novoskolastikov. Vendar se mi zdi, da vprav v tej — kajpada fundamentalni — točki ni pravega zadel. Naj mi tudi nihče ne oporeka, da se tako oddaljujem od skolastike — Z. rad deluje s to »noto« —, zakaj vprav pri tej točki hodi M. čisto svojo pot, ki nima s skolastično filozofijo nobene nujne vezi.

Moje mnenje je torej to: Samo po sebi bi bila noetika po M.-ovem načinu idealno zasnovana. Najprej bi proti subjektivizmu in psihologizmu dokazali upravičenost objektivizma, potem pa nasproti idealizmu upravičenost realizma. Toda — in to je usodno — če ni realna vrednost vsaj nekaterih spoznav že dognana in priznana, je metodičen prehod iz objektivizma v realizem nemogoč. M. (in za njim Z.) izkuša ta prehod s principom vzročnosti. Že v B. V. (I 54 sl.) sem dokazoval, da je to nemogoče, ker princip vzročnosti more omogočiti ta prehod le, če je sam realno veljaven, če se torej že suponira, kar se vprav hoče dognati. Naj pojasnim sedaj to še na drugi način! Kako pa spoznamo veljavnost kavzalnega principa? Skolastiki so splošno učili z Aristotelom, da je potrebno tudi za spoznanje načel neko izkustvo. (Prim. Uvod I 230.) Kar se posebej dostaje vzročnega načela, moremo pojme, ki so mu za osnovo, dobiti le na podlagi izkustva. Pojma vzrokovanja ne bi imeli, če ne bi opazovali vzrokovanja v izkustvu, predvsem sami v sebi, n. pr. v svojem hotenju. Zato pravi n. pr. Geysler izrecno: »(Die) Wirklichkeit (der Kausalität) kann nicht aus den Begriffen des Entstehens und der Kausalbeziehung erkannt werden, sondern umgekehrt ergibt sich aus der Erfahrung dies, daß der Begriff der Kausalbeziehung zu Recht besteht.«³ Sicer pa to potrjuje v svoji Noetiki (str. 221) Z. sam: »I doista naše iskustvo (izvanjsko i usebno) nam potrjuje, da pojem uzroka nastaje neposrednom abstrakcijom, jer razum u konkretnom zbivanju vidi ujedno i uzročne zveze.« Če je pa tako, je s tem dokazano, da M. (in Z.) že suponira realno-objektivno vrednost našega spoznanja, preden govori o realizmu, in če potem s pomočjo kavzalnega principa dokazuje realizem, dokazuje »idem per idem«. Zato se jaz nisem mogel odločiti za to pot. A. Ušeničnik.

Star pápirov rokopis Janezovega evangelija. — Angleška arheološka šola, ki je preteklo zimo (1922/23) kopala na starem koptskem grobišču v kraju Gan-el-kebir v Gornjem Egiptu, je našla v pesku zelo star koptski evangeljski tekst, pisan na pápirus. Rokopis, ki ima obliko zvitka (volumen), je bil shranjen v neki žari. Poslali so ga na Angleško in ga s kemikalijami pripravili, da je pápirus postal prožen ter se je rokopis smel brez škode razviti. O najdbi podaja nekatere zanimive podrobnosti P. Al. Mallon S. J., profesor egiptologije na papeškem bibličnem inštitutu v Rimu, v listu Verbum Domini (Roma 1924, str. 60—2).

Rokopis sestoji iz 43 pápirovih listov, visokih po 243, širokih po 114 mm (razvit torej meri okrog 5 m; pri rokopisih v zvitkih je bila namreč navada, da so bili listi na podolžni strani skupaj zlepljeni). Tvarina, na kateri je pisan, zlasti pa oblika pismenk razodeva, da je rokopis nastal koncem 4. ali začetkom 5. stoletja po Kr. Obsega evangelij sv. Janeza. Tekst še ni objavljen; izdajo pripravlja koptolog Herbert Thomson.

³ Geysler J., Einige Hauptprobleme der Metaphysik (1923) 107.

Izmed koptskih dialektov sta znana posebno sahiški (v Gor. Egiptu) in bohairiški (v Dol. Egiptu). V teh dveh dialektih je ohranjenih primeroma mnogo svetopisemskih rokopisov, dasi večinoma mlajših in pisanih na pergament. Novo odkriti rokopis je pisan v ahmimiškem dialektu (po mestu Ahmim v Srednjem Egiptu). Doslej je znanih le par neznatnih svetopisemskih pápirovih fragmentov, pisanih v tem dialektu.

Strokovnjaki pripisujejo rokopisu veliko važnost za poznavanje koptsko-ahmimiškega dialekta. A tudi novozakonska tekstna kritika si od njega mnogo obeta. Kajti najboljši svetopisemski tekst se je ohranil v Egiptu in iz dobe, ko je nastal imenovani ahmimiški rokopis, imamo le prav malo (4 ali 5 popolnejših grških) rokopisov; kar se je našlo doslej na pápirih, je sicer dragoceno, a tako malenkostno, da je moglo tekstni kritiki le malo služiti. A. S.

Misijoni.

Azija. — **Japonska.** Katoliška cerkev se na Japonskem primeroma zelo malo širi. Izmed 56,000.000 prebivalcev je samo 82.583 katoličanov. Če pomislimo, da so misijonarji že pred 300 leti delovali na Japonskem in da je katoliška cerkev tam enkrat že štela na stotisoče vernikov, moramo reči, da je sedanjí položaj žalosten. In vendar je ravno Japonska največje važnosti za bodoči razvoj Azije. Japonska se je popolnoma modernizirala, je polna modernih šol, železnic, tovaren, ima najmodernejšo armado in mornarico. Japonska akademična inteligenca se šola na evropskih vseučiliščih: z grozo se moramo vprašati, v kakšni smeri se bo razvijala Azija, če bo stala pod vodstvom materialistične, protikrščanske japonske inteligence. Treba je na stotine novih misijonarjev, treba je na stotine verskih šol, cerkva itd., če naj katoliška cerkev tekmuje s protestanti in če naj nudi Japoncem primerno nadomestilo za puhlo poganstvo!

Kitajska. Število katoličanov je znašalo leta 1923. 2,143.116 in je naraslo od leta 1922 za 86.778. Misijonskih distriktov je zdaj 58. Katehumenov je 539.837. Ker je kitajskega prebivalstva okrog 460,000.000, je katoličanov s katehumeni vred komaj $\frac{1}{4}$ %. Ako bi danes stopilo tisoč misijonarjev na kitajska tla, bi se s tem ustreglo le najhujšim potrebam. Če pomislimo, da je vseh katoliških duhovnikov, domačinov in tužcev, na Kitajskem samo 2500 in da prihajajo tuji misijonarji večinoma iz Francije, Irske, Amerike, Italije in Hollandije, se moramo Slovani vprašati, zakaj mi ne pošiljamo misijonarjev na to ogromno misijonsko polje. Ravno Slovani bi se kitajskemu jeziku laže privadili kot drugi.

Sibirija. Sibirija, ki je doslej spadala pod nadškofijo mohilevsko je postala samostojna škofija s sedežem v Vladivostoku, kjer se je ustanovilo malo semenišče za vzgojo duhovniškega naraščaja. V Sibiriji vlada sedaj večja verska svoboda kakor prej in upati se sme, da bo mogoče ustanoviti misijonske postaje med sibirskimi uralsko-altajskimi plemeni, med Mongoli, Jakuti itd.

Britanska Indija. Catholic Directory v Madrasu našteva leta 1923 v Indiji 3,019.128 katoličanov in katehumenov s 33 škofi in 7 apostolskimi vikarji, dočim je štela Indija leta 1921 318,942.080 prebivalcev. Torej je med Indijci približno 1% katoličanov. Žalibog je izmed 3280 duhovnikov samo 1350 zaposlenih v poganških misijonih. Posebno nevaren je katolicizmu v Indiji protestantizem, ki se je v zadnjih letih dvakrat do trikrat hitreje razširjal kakor katolicizem. V sedanji dobi, ko se Indija modernizira in se pojavlja vedno močnejša tendenca za samostojnost in za gojitev domačih verstev, je prva potreba, da se vzgoji domač duhovniški naraščaj, in z veseljem je treba ugotoviti, da je preteklo leto domačin postal škof.

Palestina. Anglija je storila očitno veliko napako, da je hotela Judom dati v Palestini privilegirano stališče. Statistika namreč kaže, da stanuje v Palestini 589.564 mohamedancev, 83.794 judov, 73.026 kristjanov. Namen, ki ga je Anglija imela, da bi namreč polagoma privabila jude iz raznih delov sveta v Palestino ter tam ustvarila sijonsko državo, se je izjalovil, kajti judje sami zapuščajo Palestino, ker tam nimajo onih pogojev za trgovino itd. kakor v drugih deželah.

Afrika. Afrikanško gibanje. »Afriko Afrikancem!« Ta klic odmeva sedaj po pustinjah, savanah, planotah in pragozdovih afriških. Zamorski predikanti romajo od sela do sela in pridigujejo začudenim zamorskim plemenom, da je prišel čas, da se zamorci otresejo evropskega jarma. Ta novi evangelij so zanesli zamorci iz Amerike, kjer živijo v Združenih državah popolnoma modernizirani in izobraženi, a žalibog večinoma tudi brezverni. V preteklih stoletjih so Evropejci izvažali te zamorce v Ameriko ter jih tam zasužnjili v rudokopih, na plantažah itd. Ti zamorci so postali svobodni in sedaj po 300 letih je prišla ura maščevanja. Afriko, »domovino zamorcev«, hočejo osvoboditi evropskega jerojstva ter ustvariti veliko zamorsko državo. Pripravljajo se na veliko svetovno revolucijo in iščejo v ta namen stika s sovjetsko Rusijo. Jasno je, da se temu elementarnemu gibanju in temu stremljenju po osamosvojitvi ne bo mogoče dolgo ustavljati. Pametna kolonialna politika ne sme imeti namena zasužnjevanja in izkoriščati primitivne narode, ampak jih mora vzgajati, da postanejo sposobni za samovlado. Dvajseto stoletje nas torej stavi pred velik afriški problem, ki je problem tudi za katoliško cerkev. Treba bo v največji naglici misijonirati Afriko hkrati na vseh delih in posredovati zamorcem evropsko kulturo v krščanski obliki. Tista Afrika, ki je pred 80 leti bila še neprodirna, temna dežela brez potov, cest, železnic, mest itd., se danes z nervozno hitrico industrializira, preprega z železnicami itd. Katoliška cerkev je v zadnjih 70 letih ustanovila 103 misijskih distriktov in danes šteje Afrika dva milijona katoličanov domačinov. Žalibog je samo 248 domačih duhovnikov in potreba misijonarjev je silna.

Naznanilo BA in uprave BV.

Gg. naročnike BV ponovno vabimo, da pristopijo kot podporni člani k BA. Plačajo samo 10 Din več kot navadni naročniki (namreč 50 Din; v tem je vključena naročnina za BV), a za teh 10 Din so deležni znatnega popusta pri naročilih publikacij, ki jih izdaja BA.

Letošnji književni dar BA sta knjigi Fr. Kovačič, **Doctor Angelicus**, sv. Tomaž Akvinski, in F. Grivec, **Cerkev**. Zadnja knjiga je pravkar izšla. (Cene glej na zadnji strani ovitka.)

Opozarjamo, da prejmejo dela BA po znižani ceni le tisti podporni člani, ki so podporno članarino za leto 1924 v celoti poravnali in ki denar za naročene knjige naprej pošljejo na upravo BV (Ljubljana, Rožna ulica 11). Da se olajša naročanje, je za vse izvenljubljske naročnike pridejana tej številki BV položnica BA, ki se lahko porabi za književna naročila pri BA. Naslov naročene knjige naj se napiše kar na zgornji rob položnice. Ljubljanski podporni člani dobijo knjige v prodajalni K. T. D. (pri Ničmanu).

Kdor še ni podporni član BA, pa je že plačal naročnino za BV (40 Din), postane lahko deležen ugodnosti, ki jih imajo podporni člani, ako doplača 10 Din.

Gg. naročnike, ki še dolgujejo naročnino, prav uljudno prosimo, da isto čimprej poravnajo.

Darovi za tiskovni fond BA (zneski, ki presegaajo podporno članarino 50 Din): dr. Ant. B. Jeglič, škof, Ljubljana, 1000 Din; M. Planinšek, žup., Movraž, Pinguente (Istra), 60 Din; dr. Andr. Karlin, škof, Maribor; Jakob Fatur, žup., Radovljica; Jos. Lončarič, žup., Sv. Jedert (P. Laško); Anton Oblak, žup., Št. Lovrenc; dr. Gr. Pečjak, prof., Ljubljana; O. Urb. Tališa, prof., Dubrovnik, po 50 Din; J. Mlakar, prof., Ljubljana; Just Piščanec, carinski posr., Ljubljana, po 30 Din; Ant. Skubic, kapl., Žiri, 20 Din; Fr. Časl, žup., Trbovlje; dr. Jos. Demšar, prof., Ljubljana; Iv. Miklavčič, žup., Zavrca (P. Idrija); Ostrž Fr., kapl., Turnišče; P. Podbregar, kapl., Loški potok; dr. Jos. Ujčič, univ. prof., Ljubljana; Fr. Žužek, župni upr., Maja (Hrv.), po 10 Din; Ant. Tomažič, kapl., Prihova, 6 Din; Fr. Ambrožič, kapl., Fara pri Kočevju in P. Gril, kapl., Šoštanj, po 5 Din.

Velikodušnim darovalcem izreka uprava BV najtoplejšo zahvalo.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IV. (1924) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio commentarii »Bogosl. Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena 40 Din, za podporne člane BA 30 Din, s poštnino 33 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8°. (IV + 384 str.) Ljubljana 1923. Cena 60 Din, za podporne člane BA 45 Din, s poštnino 48 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Ljubljana 1921. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus, sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV + 101 str.) Ljubljana 1923. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

To skrbno sestavljeno delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu in njegovih spisih. Ker se ozira z isto ljubeznijo na Tomaža filozofa in na Tomaža svetnika in je pisano v lahkoumljivem jeziku, zato je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV + 320 str.) Ljubljana 1924. Cena 70 Din; za podporne člane 50 Din (s poštnino 53 Din, vezana s poštnino vred 70 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar naprej. Ta cena velja samo do konca junija, potem se bo zvišala.

Knjiga obsega apologetični in dogmatični traktat o cerkvi, kakor se navadno obravnava v katoliški teologiji. Od drugih knjig te vrste se razlikuje v tem, da se v vsebini in metodi ozira na nauk pravoslavnega bogoslovja in da podrobneje razpravlja o tesni zvezi cerkve s Kristusom in z verskim življenjem, o notranjem bistvu cerkve, o cerkvi kot kraljestvu božjem, posebno pa o mističnem telesu Kristusovem. Razprava o papeževem prvenstvu in nezmotnosti se ozira na razlike zapadnega, vzhodnega, bizantinskega in sedanjega pravoslavnega pojmovanja in navaja nekatere nove dokaze. Poglavlje o znakih cerkve se ozira na posebne potrebe naše dobe in na dušno pastirstvo. V vseh važnejših poglavjih se dajejo navodila za praktično uporabo. Ob koncu (str. 304—306) so še posebej dodana navodila za govore o cerkvi. Knjiga bo dobro služila duhovnikom, jih podpirala v delu za cerkev in jim pomagala ta nauk pojasnjevati v cerkvi in šoli; tudi izobraženemu laiku nudi mnogo zanimivega in koristnega.

II. Razprave:

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

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

III. Bogoslovni Vestnik. Naročnina 40 Din; podporna članarina BA 50 Din.

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IV
ZVEZEK III-IV

LJUBLJANA 1924

NIŠKILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Snoj, Novi slovenski prevod sv. pisma nove zaveze (De nova S. Scripturae N. F. versione in linguam slovenicam)	193
Landgraf, De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum	212
Ehrlich, Bogovi (Entia suprema)	226
Fabijan, Dogma in problem o možnosti zveličanja vseh ljudi (Quaestio de possibilitate salutis pro omnibus hominibus)	238

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Važna räsodba upravnega sodišča o obveznosti krsta. Dr. H. S.	262
O materinstvu. Jos. Ujčić	264
Sterilitas viri artificialis. Jos. Ujčić	271
O javnih in tajnih zakonskih zadržkih. Rožman	272
Črna maša za rajnega po prejetem poročilu o smrti. F. Ušeničnik	274
Izpovedovanje v župnijah ob meji domače in sosednje dieceze. F. Ušeničnik	275
Izpovednik v tuji škofiji. F. U.	277
Sv. obhajilo in konkubinarji. F. U.	277
Kdaj se sme sv. poslednje olje iznova podeliti? F. Ušeničnik	278
Kako se molijo ali pojejo lavretanske litanije? L. Šavelj C. M.	279
Jezikovne ali narodnostne župnije	280
Avtentična pojasnila o pooblašcanju za veljavno poroko. R.	280

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Verska filozofija (W. Schmidt, J. Geysler, E. Przywara, O. Gründler), A. Ušeničnik 280

b) Ocene in poročila:

Zimmermann, Temelji psihologije (A. U.) 291 — 1. Ho-berg, Katechismus der bibl. Hermeneutik. — 2. Vlašič, Psalmi Davidovi I. II. — 3. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Test. und im Alten Orient. — 4. Eberharter, Die soziale und politische Wirksamkeit des alttest. Prophetentums. 5. Keulers, Die eschatologische Lehre des IV. Esrabuches (M. Slavič) 292 — Grivec, Cerkev (F. Kovačič) 294 — Orientalia Christiana 1—9 (F. Grivec) 298 — Spáčil, Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis

Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Novi slovenski prevod sv. pisma nove zaveze.

(De nova S. Scripturae N. F. versione in linguam slovenicam.)

Summarium. — Delineata historia versionum recentiorum in linguas vernaculas, imprimis apud Slavos catholicos, proponuntur et argumentis confirmantur principia, quae in nova versione slovenica ex textu primigenio mox edenda relate ad textum ipsum adhibita sunt. Summum principium illud est, versionem adornandam esse ex optimo textu graeco hodie critice edito; sicubi codices graeci antiqui non concordant, auctoritas vulgatae latinae, optimi testis graeci textus antiqui, servanda est. Principia enumerata nonnullis exemplis practice collustrantur. Inter alia accuratius examinatur locus Joh. 10, 16 (»et fiet unum ovile et unus pastor«); rationibus gravibus probatur graecam vocem ποιμνῆ tum dogmatice certiozem esse tum locutioni Christi de Ecclesia magis respondere quam latinum ovile (4 b).

Prvi del sv. pisma nove zaveze (Evangeliji in Apostolska dela) v novem slovenskem prevodu je v tisku. Pripravlja se tudi že drugi del (Apostolski listi in Razodetje), ki izide kmalu za prvim. Slovensko ljudstvo bo po dolgem času zopet dobilo v roke celotni novi zakon v priročni izdaji, opremljen s kratko razlago. Tako bo ustrezno dolgoletni želji po novem slovenskem sv. pismu, želji, ki je našla konkretni izraz že v eni izmed resolucij predzadnjega katoliškega shoda v Ljubljani.¹ In kar je najvažnejše: za novo slovensko sv. pismo so se tako glede na besedilo kakor glede na razlago, ki mu bo pridejana, uporabile vse znanstvene pridobitve današnjega časa.

Ker je prvič, da se je s katoliške strani prevajalo sv. pismo na slovenski jezik neposredno po izvirnem tekstu in se je s tem v zgodovini prevajanja sv. pisma na slovenski jezik storil korak proti dosedanji tradiciji, ne bo odveč nekaj pojasnil k novemu prevodu.

1. Napredek v biblični znanosti, zlasti pa novi rezultati biblične tekstne kritike, ki so bili pred par desetletji še nepoznani, dalje odkritja historične vede in drugih bibličnih po-

¹ Resolucija se glasi: Izobraženemu narodu se mora dati prilika, da more božjo besedo zajemati tudi naravnost iz sv. pisma. Vsaj novi zakon, ki bo zelo koristil, naj kmalu izide celoten v priročni izdaji (Slovensko-hrvatski katoliški shod v Ljubljani 1913, str. 86).

možnih znanosti, hitri razvoj jezika itd. stavijo danes na prelagatelja vedno nove zahteve. Ena glavnih zahtev pa je, da bodi moderni prevod sv. pisma prirejen neposredno po izvornem tekstu. Ker je sv. cerkev prejela vse knjige NZ od navdihnjenih pisateljev v grškem jeziku, more služiti dobremu prevodu kot podlaga samo grški izvirnik. Vsak prevod se nujno nekoliko oddalji od svojega originala; kdor torej prevaja NZ po vulgati, se že v drugič oddaljuje od izvirnega, navdihnjenega besedila.

Razume se, da sv. Cerkev, ki podpira in pospešuje vsak zdrav napredek, ne more biti nasprotna prevajanju sv. pisma iz izvirnika. Odlok tridentinskega zbora z dne 8. aprila 1546, »ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat«, se izraža samo glede latinskih prevodov; pravi, da je med temi edino vulgata avtentična, t. j. da verske in npravne resnice izvirnika zvesto in brez vsake zmote podaja in da se zato izmed mnogoštevilnih latinskih prevodov v gori navedenih slučajih sme uporabljati samo vulgata. Odlok pa ne tangira izvirnega hebrejskega in grškega teksta, ki sta avtentična *per se* in ne potrebujeta potrdila cerkvene avtoritete.² Katoliška teologija se je doslej tega premalo zavedala.

Starejši in tudi mnogi novejši katoliški prevodi so prirejeni večinoma po vulgati. Iz originala so katoliški pisatelji pričeli prevajati sv. pismo šele v novejšem času, a navadno v znanstvene svrhe, ne za cerkveno uporabo. Tako je oskrbel Francozom prevod po izvirniku A. Crampon (La Sainte Bible, traduite en français sur les textes originaux. Tournay 1894 nsl.; La Sainte Bible, traduction d'après les textes originaux. Paris 1904). Nemci imajo že več dobrih prevodov iz izvirnega teksta. Za novi zakon omenjam med drugimi J. Maderja (Die heiligen vier Evangelien u. die Apostelgeschichte. Einsiedeln 1911), dalje takozvano »Bonner Bibel«, ki jo je izdal F. Tillmann v zvezi z več sotrudniki (Die heiligen Schriften des Neuen Testaments. Bonn 1913—1919. Tekst z obsežnim znanstvenim komentarjem; nekaj delov je izšlo že v novih izdajah), in jako posrečeni prevod kapucina Konst. Röscha (Das

² Cerkev zabranjuje edino le samolastno prevajanje, pa naj si bo tudi iz vulgate; to dela iz modre previdnosti, da se ne zanesejo po prevodih verske ali npravne zmote med ljudstvo. Tako n. pr. določa konstitucija »Officiorum ac munerum« (Leon XIII., 15. jan. 1897, c. 3, n. 7): Versiones omnes in lingua vernacula, etiam a viris catholicis confectae, omnino prohibentur, nisi fuerint ab Apostolica Sede approbatae, aut editae sub vigilantia episcoporum cum adnotationibus desumptis ex sanctis Ecclesiae Patribus, atque ex doctis catholicisque scriptoribus. — Prim. tudi can. 1391 v novem cerkvenem zakoniku in najnovejšo avtentično interpretacijo tega kánona v A. A. S. 1924, 115.

Neue Testament, übersetzt u. erläutert. Paderborn 1921; I. 1924 v 2. izdaji).³

Na Anglškem sta l. 1913 pričela po grškem tekstu prevajati in izdajati knjige NZ C. Lattey S. J. in J. Keating S. J. (The Westminster Version of the Sacred Scriptures). Italijani danes še nimajo dobrega prevoda sv. pisma na podlagi izvirnika, a ga dobijo v kratkem; pripravljajo ga profesorji papeškega Bibličnega instituta v Rimu v zvezi z drugimi strokovnjaki. Doslej je izšel kot prvi snopič Pentatevh.⁴ Delo vodi prof. A. Vaccari (na Bibl. institutu v Rimu), podpirajo ga med drugimi Fr. Scerbo (Firenze), L. Tonelli (Reggio) in L. Grammatica (prefekt Ambrozianske biblioteke v Milanu). Če sodimo po prirediteljih, ki so priznani strokovnjaki, po načelih, ki jih hočejo uveljaviti pri prevodu,⁵ in po prvem snopiču, ki je že izšel, bo prevod prvovrsten in bo vsled visoke znanstvene avtoritete, ki mu jo bo dal Biblični institut, brez dvoma služil kot vzor vsem poznejšim sličnim delom.⁶

Med katoliškimi Slovani imajo danes edino Poljaki en del NZ v prevodu, ki se hoče približati originalu, namreč »Cztery Ewangelie«, ki jih je z obsežnim znanstvenim komentarjem⁷ v poljskem jeziku izdal Wład. Szczepeński (Kraków 1916). A posnemati Szczepeńskega v prevajanju bi ne kazalo, kajti njegov prevod ne podaja enotnega besedila, temveč vse variante, ki jih ima vulgata (najstarejši rokopisi, zlasti Amiatinus) sama, ali samo grški tekst, ali sama cerkvena izdaja vulgate (Vulg. Clementina), ali vulgata in številni grški rokopisi skupaj. Pri tem rabi štiri vrste oklepajev; tekst, ki je gotovo pristen, stoji mnogokrat med oklepaji. Znanstveno uporaben bi bil ta tekst samo v zvezi s primernim variantnim aparatom; brez aparata čitatelj pač ve, katere besede se nahajajo v vulgati, katere v grškem tekstu, katere v obeh skupaj, ni pa pojasnil prelagatelj, in še manj si more pojasniti v tekstni kritiki neizšo-

³ Prevod stare in nove zaveze, ki ga je v jako lepem nemškem jeziku priredil P. Nivard Schlögl, O. Cist. (Die heil. Schriften des Neuen Bundes. Aus dem Urtext übersetzt. Wien 1920; Die heil. Schriften des Alten Bundes I—II. Wien 1921—1922) je prišel na indeks. Avtor je preveč svojevoljno postopal glede teksta in se tudi pri interpretaciji ni ravnal po veljavnih cerkvenih predpisih.

⁴ La Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico. Il Pentateuco. Milano 1923.

⁵ Ta načela (Programma per una nuova versione italiana di tutta la S. Scrittura dai testi originali) podaja in utemeljuje A. Vaccari v milanski reviji Vita e Pensiero (XIII., fasc. 105, apr. 1922) pod naslovom »Per una Bibbia italiana moderna« (str. 193—203).

⁶ Prva točka načrta za ta italijanski prevod izraža, da bodi novo ital. sv. pismo »una versione della Bibbia fatta da cattolici sui testi originali, facilmente accessibile ad ogni persona mezzanamente colta, con brevi note esegetiche; opera di volgarizzazione scientifica, la quale tra il testo e le note incorpori i risultati meglio accertati della critica testuale e delle scoperte storiche« (Vaccari, gori omenjeni članek str. 199).

⁷ Komentar je na višku sodobne znanosti in izredno uporaben.

lani čitatelj, kaj je navdihnena božja beseda, kaj pa dostavek ali svojevoljna korektura poznejšega prepisovavca. Praktično mnogo uporabnejši je prevod istega pisatelja v ljudski, žepni izdaji (Ewangelie i Dziejie Apostolskie. Kraków 1917), kjer je tekst enoten in pisatelj daje prednost vulgati.

Slovenci, Hrvatje in Čehi so prevajali doslej sv. pismo po vulgati. Največ je bilo, da se je vzel tam, kjer vulgata ne nudi zanesljivega teksta, na pomoč izvirnik.⁸ Slovenske izdaje omenjajo vse vulgato tudi v predgovorih ali na naslovnih straneh. Tako je l. 1784 Jurij Japelj zapisal v predgovoru 1. dela svojega prevoda NZ: »En desideratam tot saeculis Vulgatae in Slavo-Carniolicum idioma versionem, at non Vulgatae solum, sed et genuini graeci textus, ut in calce singularum paginarum videre est adnotationem.« Japljev tekst sam nudi samo vulgato; važnejše inačice grškega teksta (»textus receptus«) so v kurzivni pisavi dodane pod črto kot opombe. V uvodu Wolf-ovega sv. pisma, ki mu je služil za podlago Japelj in nemški Allioli, čitamo: »Prestava je skorej od besede do besede po latinski Vulgati narejena, kakor sveti tridentinski zbor priporočuje. Ako je v hebrejskim ali grškim svetim pismu kakšna versta malo drugačna, je razloček v razlaganji naznanjen« (Predgovor k 1. delu SZ, str. XV). Fr. Lampe piše v predgovoru k Zgodbam sv. pisma, ki jih je izdala Družba sv. Mohorja (1894 nsl.): »Besede sv. pisma sem prelagal naravnost iz ‚vulgate‘, to je tiste latinske prestave, katero je sv. cerkev potrdila, odobrila in imenovala za pravo, pristno, veljavno ali avtentično prestavo izvirne božje besede« (str. 5). Malo dalje v Uvodu pa, ko govori o vulgati: »Zaradi tega bomo tudi mi tukaj v Zgodbah sv. pisma prelagali božjo besedo v naš jezik iz te latinske izdaje. Le tu pa tam, kjer bo koristno zaradi razlage ali kakega dokaza, bomo se ozirali tudi na prvotne hebrejske ali grške besede sv. pisma« (str. 17). Tudi zadnji v vrsti slovenskih prevodov (vsaj delni), ki ga je oskrbel Jos. Zidanšek, prof. bogoslovja v Mariboru, (Novi Zakon. Prvi del: Sv. evangeliji in Dejanje apostolov. Maribor 1918) in ga izdal v obliki molitvenika s kratkimi, preprostemu ljudstvu namenjenimi opazkami, ima pri vsakem evangeliju na naslovnih strani omenjeno, da je prirejen po vulgati. Na grški tekst se prelagatelj ni oziral.⁹

⁸ Dober je v tem oziru češki prevod J. L. Sýkora (Nový Zákon Pana Našeho Ježíše Krista. Podle vulgaty se stálým ohledem na text původní [řecký]. V Praze 1909—1914). — Hrvatski prevod, ki ga je izdal Kaptol vrhbosanski (Sveto Evangelje G. N. Isusa Krista. Sarajevo 1912) sledi Klementinski vulgati, ne oziraje se na grški tekst.

⁹ Kako so slovenski prireditelji nedeljskih evangelijev in listov od Hrena (l. 1612) naprej popravljali v smislu vulgatinega besedila Dalmatina, ki se je vsaj posredno naslanjal na hebrejski in grški izvirnik, o tem glej več v zelo poučni razpravi prof. A. Breznika: Literarna tradicija v »Evangelijih in listih« (Dom in svet 1917, str. 174).

Misel na to, da bi se izdalo s katoliške strani slovensko sv. pismo NZ z večjim ozirom na grški izvirnik, se je pojavila ob kat. shodu v Ljubljani l. 1913. Resolucija, ki je bila takrat sprejeta, tega sicer ne izraža, a na prvi biblični seji, ki se je kmalu nato vršila pod predsedstvom ljubljanskega knezoškofa dr. A. B. Jegliča, je referent (dr. Pečjak) ob odobravanju vseh udeležencev utemeljeval z zgledi iz grškega teksta, da se je treba bolj kakor doslej ozirati na original.

L. 1915 je dr. M. Slavič v »Voditelju« podal slovenski javnosti nekaj načel za slovenski prevod sv. pisma (predvsem za SZ) in pri tej priliki priporočal še enkrat vulgato s posebnim ozirom na originalni tekst: »Prestavlja se Vulgata, od cerkvenega zbora v Tridentu za avtentično proglašena latinska prestava biblije... Pri prestavi vulgate se je pa vedno ozirati na hebrejski in grški tekst in, če je potrebno, tudi na druge stare svetopisemske tekste.«¹⁰ Ta načrt se je opustil in se bo za NZ izdala polagoma tudi SZ neposredno po hebrejskem in grškem izvirnem tekstu, seveda s primernim upoštevanjem vulgate.

Grški biblični tekst NZ nam je v slovenskem prevodu doslej podajala samo Britanska in inozemska svetopisemska družba, in sicer v malih, žepnih izdajah brez komentarja. Mnogokrat se je delala propaganda za te protestantske biblije s pretvezo, da edino te nudijo čisto in pristno božjo besedo, dočim je v katoliških izdajah, prirejenih po vulgati, prvotno biblično besedilo že mnogokje izkvarjeno. A če se vsled obstoječih cerkvenih predpisov ta slovenski tekst, ki so ga prirejali neteologi in izdali brez opazk in brez cerkvenega odobrenja, na splošno ni uporabljal, moramo odkrito reči, da se je to zgodilo brez vsake znanstvene škode. Kajti prvič prireditelji niso bili večji svetopisemske grščine ter so navadno prevajali mehanično in po načelih klasične grščine,¹¹ zato so mnogokrat zgrešili pravi smisel, ki tiči v besedah sv. pisma. Drugič je pa grški tekst, ki je služil še do najnovejšega časa za podlago prevodom Britanske biblične družbe, z znanstvenega stališča manj vreden. Uporabljal se je namreč »textus receptus«, ki se v splošnem krije s carigrasko tekstno recenzijo, tekst, ki je nekdam (od 17.—19. stol.) veljal za najboljšega, a se je že sredi 19. stol., predvsem po vplivu protestantskih kritikov, moral na znanstvenem polju umakniti drugemu, boljšemu tekstu.

Naj glede slovenskega prevoda, ki ga je izdala Britanska biblična družba, dokažem to na par primerih.

Mt 5, 47 se v vseh novejših kritičnih grških izdajah (n. pr. Tischendorf, Nestle, v. Soden, Vogels) glasi: καὶ ἐὰν ἀπαγορευθε τοὺς ἀδελφοὺς (v. Soden in Vogels: φίλους) ὑμῶν μόνον,

¹⁰ K novi izdaji slovenskega sv. Pisma. Str. 86.

¹¹ Prim. A. Breznik, o. c. 336.

τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνη οὖν τὸ αὐτὸ (v. Soden: οὕτως) ποιοῦσιν; — »Textus receptus« ima namesto ἔθνη besedo τελῶναι — Vulgata (najboljši rokopisi in tudi cerkvena izdaja) prevaja: Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne et ethnici hoc faciunt? — V Wolfu stoji po vulgati: In ako pozdravljate le svoje brate, kaj storite več? Ali ne delajo tega tudi malikovalci? — Prevod Brit. bibl. družbe iz l. 1904 pa: In če ljubite samo brate svoje, kaj delate preveč? Ne delajo li tudi mitarji tako? — Prevod Brit. bibl. družbe iz l. 1914: In če pozdravljate samo brate svoje, kaj delate posebnega? Ne delajo li tudi pogani tako? (Tu je torej tekst izboljšán).

Mt 6, 4 se v kritičnih izdajah konča z besedami: ἀποδώσει σοι (vg reddet tibi). T. rec. ima dostavek ἐν τῷ φανερό. Wolf po vg: ti bo povrnil. Br. dr. (1904): on ti bo povrnil očitno; Br. dr. (1914): ti povrne.

Mt 6, 13 se v vseh kritičnih izdajah glasi: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Tako tudi vg v najboljših rokopisih; et ne inducas nos in tentationem: sed libera nos a malo (vg Cl.: Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. Amen). T. rec. dostavlja: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Wolf po vg Cl.: In ne vpelji nas v skušnjavo; temuč reši nas od hudiga. Amen. Br. dr. (1904): In ne vpelji nas v izkušnjavo, nego reši nas zlega; ker tvoje je kraljestvo in moč in slava na vekomaj. Amen. Br. dr. (1914): In ne vpelji nas v izkušnjavo, temuč reši nas zlega, ker tvoje je kraljestvo in moč in slava na vekomaj. Amen.

Pri Mt 6, 15 ima t. rec. za besedo ἀνθρώποις doslavek τὰ παραπτώματα αὐτῶν. Vg: Si autem non dimiseritis hominibus. Wolf (po vg): Ako pa ne odpustite ljudem. Br. dr. (1904): Če pa ne odpuščate ljudem njih grehov. Br. dr. (1914): Če pa ne odpustite ljudem njih pregreškov.

Kakor na teh štirih zgledih, tako je na vseh drugih mestih, ki jih primerjamo z grškimi izdajami: starejša slovenska izdaja iz l. 1904 (to sem imel slučajno pri rokah) podaja dosledno (s prav redkimi izjemami) variante, ki jih ima kritično manj vredni grški »textus receptus«, in to v času, ko so se v znanstvene svrhe že davno uporabljale nove kritične izdaje grškega teksta. Vulgata, mnogokrat tudi klementinska izdaja, gre navadno z boljšimi grškimi rokopisi. Kdor je rabil Wolfov, po Klementinski vulgati prirejeni prevod, je v splošnem imel v rokah tekst, ki je bil bližji inspiriranemu grškemu tekstu, kakor protestantski, po grški predlogi prirejeni slovenski tekst Brit. bibl. družbe. V zadnji izdaji (l. 1914) šele se opazi sprememba. Slabe variante so na mnogih mestih izločene; vendar čiščenje še ni bilo popolno in »textus receptus« se mestoma še kaže, kakor smo

videli n. pr. zgoraj na dveh mestih (Mt 6, 13 in 6, 15). Čeprav ta izdaja jezikovno zaostaja za prejšnjimi in ni prirejena neposredno po grškem izvorniku, kakor sodi dr. Breznik,¹² se vsaj nemška izdaja, ki je najbrž služila prireditelju za podlago, opira na bolj kritični grški tekst.

Iz tega vidimo, da je treba pri prevodih iz grškega jezika dobro paziti, kakšen tekst se vzame kot podlaga, da se prevod čimbolj približa tekstu hagiografov. Po kakih načelih se je pri našem novem slovenskem prevodu postopalo, da bi nudil v slovenski besedi tekst, ki naj bi bil čim bližji originalnemu, to naj pojasni pričujoča razprava. Naslednje vrstice naj zlasti pokažejo, kako se je v posameznih dvomnih slučajih, kjer grška rokopisna tradicija ni edina ali kjer se ne krije z latinsko, določeval tekst, kateri naj bi se prevel na slovenski jezik. Vprašanje o načinu prevajanja iz grškega originala, o jezikoslovni strani novega prevoda je poglavje zase, ki se ga v tej razpravi ne nameravam nič dotikati.

2. Glavno načelo za prevod je bilo: Kot podlaga se vzame grški tekst, ki ga danes tekstna kritika smatra za najboljšega. Glede na to pa, da o grškem originalu tekstna kritika še ni izrekla zadnje besede in da med najstarejšimi pričami za prvotni tekst danes vedno bolj pridobiva na ugledu vulgata, naj v težjih slučajih (kjer pri velikem številu grških inčic ni lahko določiti, kateri tekst je prvoten) pomaga rešiti dvome vulgata.¹³ To načelo potrebuje nekoliko pojasnila.

Primeroma lahko nalogo ima, kdor prevaja sv. pismo na svoj jezik iz vulgate. Vulgato je proglasil tridentinski cerkveni zbor za avtentično. Kdor jo točno prevede, se mu ni bati, da bi podal v prevodu kako zmoto »in rebus fidei et morum«. Od Cerkve avtorizirana in po naročilu tridentinskega koncila prirejena vulgata (editio Clementina) izhaja v vedno novih, jasnih kritičnih izdajah. Kjer je latinsko besedilo nejasno, se pogleda še v grški tekst, pa ni več dvoma, kaj naj se prevede in kako.

Težje stališče ima, kdor prevaja iz grščine. Kajti Cerkev ni nobene grške izdaje proglasila za avtentično, kakor je proglasila za avtentično vulgato. Kritičnih izdaj z bolj ali manj obsežnimi variantnimi aparati imamo zadnji čas več; a če primerjamo tekst, ki ga podajajo, spoznamo, da se v splošnem sicer skladajo, vendar pa tudi marsikje druga od druge ločijo.

¹² B. misli, da je prirejena po nemški predlogi (o. c. 336).

¹³ Če govorimo o vulgati, mislimo seveda na vulgato, kakor jo je dal iz rok sv. Hieronim in ki jo precej dobro ohranjajo še stari latinski rokopisi Amiatinus (8. stol.), Turonensis (7. stol.) in Ottobonianus (8. stol.). Vulgata Clementina (prvič tiskana 1592) ima sem in tja slabjši tekst, zato pridno dela v Rimu papeška komisija za revizijo vulgate, da na podlagi obsežnega rokopisnega gradiva, ki si ga je po mnogoletnem trudu zbrala, izda čimprej rekonstruirani Hieronimov prevod sv. pisma (prim. Bogoslovni Vestnik 3 [1923] 290—291 in 318—320).

Odkar se je poglobil študij svetopisemske tekstne kritike, zlasti od srede 19. stoletja dalje, so kritiki že po raznovrstnih potih hodili, da bi dosegli skupni cilj, ki so ga imeli, da bi namreč izsledili tekst, kakršnega so dali iz rok hagiografii, ali vsaj grški tekst, ki bi bil temu kolikor mogoče blizu. Tischendorf je pod vplivom svoje najdbe, znamenitega sinajskega rokopisa iz 4. stoletja, menil, da je v tem rokopisu originalni tekst, in se je zato v svoji najboljši izdaji grškega sv. pisma NZ (ed. 8. critica maior) prav malo oziral na druge rokopise in prevode. — Angleža Westcott in Hort sta celo življenjsko dobo posvetila študiju zgodovine grških rokopisov NZ in na podlagi medsebojne sorodnosti vse rokopise NZ razvrstila v štiri rokopisne družine. V svojo izdajo grškega svetega pisma sta sprejela takozvani nevtralni tekst, to je tekst one družine, kateri pripadata sinajski (A) in vatikanski (B) rokopis. — H. v. Soden se v klasifikaciji grških rokopisov bistveno sklada z Westcottom in Hortom, samo da vse rokopise in prevode razvršča v tri skupine, meneč, da so se grški rokopisi v treh vejah (aleksandrijski, palestinski in sirsco-carigrajski tekstni recenziji) odcepili od skupnega debla, t. j. od bibličnega teksta 3. stoletja. Dobro je v. Soden pri študiju zgodovine grškega teksta spoznal, da prihajajo pri določitvi originalnega teksta v poštev tudi najstarejši prevodi, a v svojem rekonstruiranem tekstu se je nanje premalo oziral in pustil, da je bolj odločalo število rokopisov originalnega teksta. — Tudi Westcott - Hortove in Sodenove metode, priti do originalnega teksta, kritika, ki sicer ni štedila s priznanjem in občudovanjem njihovega gigantskega dela, ni sprejela brezpogojno. H. J. Vogels, danes brez dvoma prvi strokovnjak na polju raziskovanja starolatinskih in grških rokopisov, piše: »Ich habe mich nun bald ein Jahrzehnt hindurch fast tagtäglich mit dem Apparat der großen Ausgabe v. Sodens beschäftigt, aber ich kann leider nicht sagen, daß mir dadurch die Existenz der einzelnen Typen bezw. ihrer Untergruppen sicherer geworden wäre.«¹⁴

Tako torej tekstna kritika še vedno išče potov in smernic, po katerih bi prispela do čim boljšega originalnega teksta.

En sad pa je nepobitno vendar rodil dolgotrajni in vsestranski študij zgodovine originalnega novozakonskega teksta, namreč spoznanje, da se pri iskanju najstarejšega bibličnega teksta pred vsemi grškimi rokopisi, kolikor jih danes poznamo, tudi pred onimi iz 4. in 5. stoletja, morajo upoštevati stari prevodi¹⁵ in med temi v prvi vrsti vulgata. Iz tega sledi, da

¹⁴ Handbuch der neutestamentlichen Textkritik (Münster i. W. 1923) 228.

¹⁵ Grški rokopisi, na katere se predvsem ozirajo vse novejšje izdaje grškega sv. pisma, segajo najdalje v 4. stol. nazaj, a latinski in sirski prevod globoko doli v 2. stoletje, v dobo, ki leži celih 200 let pred postankom najstarejših danes nam znanih grških rokopisov. Bodoče delo tekstne kri-

se mora tudi prelagatelj v dvomnih slučajih, kjer mu je izbirati med inačicami grškega teksta, pred drugimi rokopisi in prevodi ozirati na pričevanje vulgate.

To pravilo, ki je tudi pri novem slovenskem prevodu v zapletenih slučajih največkrat pomagalo iz zadrege, je danes z znanstvenega stališča kar najbolj utemeljeno. Vulgata se je namreč po najnovjših raziskavanjih izkazala kot najvažnejša priča izvirnega teksta.¹⁶

V dobi, ko se je od Carigrada proti zapadu pričenal širiti vpliv antiohijsko-carigradske tekstne recenzije, ki je po današnjih ugotovitvah najbolj oddaljena od originalnega teksta, ko so se variante te recenzije pričele zanašati v starolatinski tekst (Italo), se je Hieronim po naročilu papeža Damaza lotil dela za izboljšanje Itale, in sicer po starih grških rokopisih. To dejstvo, da je izboljšaval tekst, ki je že eksistiral, daje vulgati kot priči za grški tekst posebno vrednost.¹⁷ S primerno obzirnostjo do starega latinskega teksta iz 2. stoletja, ki je bil vsled dolgotrajne in pogostne uporabe med ljudstvom udomačen, je Hieronim tako očistil Italo mnogih nepristnih dostavkov in raznih tujih primesi: »codicum Graecorum emendata conlatione sed veterum. Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.«¹⁸

Kako resnične so bile besede, ki jih je pisal Hieronim papežu Damazu, so pokazala najnovjša odkritja na polju tekstne kritike. Tako sta Angleža J. Wordsworth in H. J. White pri zbiranju in raziskavanju latinskega rokopisnega gradiva za kritično izdajo Hieronimove vulgate¹⁹ dognala, da je Hieronim glede revizije stare Itale postopal zelo kritično in uporabljal najboljše rokopise svoje dobe. Našla sta nepobitne dokaze, da je imel na vpogled in kritično uporabljal rokopise iz dobe pred l. 300. Danes teh rokopisov ne poznamo več, a iz Hieronimovih korektur na starolatinskem tekstu se da do-

tike se bo torej moralo osredotočevati okrog preiskavanja zgodovine najstarejših prevodov (prim. Vogels, Handb. d. ntl. Textkritik 228—9).

¹⁶ Če je znanost imela o vulgati še skoraj do danes drugačno mnenje, je bil temu največ kriv protestantizem, deloma vsled tega, ker se je protestantski tekst (=t. receptus) na mnogih mestih ločil od vulgate, deloma vsled sovraštva do kat. Cerkve, ki je na tridentinskem koncilu proglasila vulgato za avtentično (prim. A. Vaccari, S. Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV. centenario della sua morte. Roma 1921, p. 61. — H. Höpfel O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium, vol. I. Romae 1922, p. 299).

¹⁷ Prim. Vogels, o. c. 176.

¹⁸ Praefatio in Evangelia (PL 29, 528).

¹⁹ Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Oxonii 1889—1922. V večji izdaji so doslej izšli evangeliji, Ap. dela, lista Rimljanom in prvi Korinčanom, v manjši izdaji z istim naslovom in istotam (l. 1911) pa celi NZ.

gnati, da so bili najbolj sorodni oni rokopisni družini, v katero spadata najstarejša danes znana rokopisa, sinajski in vati-kanski.²⁰ Navajata mnogo mest iz vseh evangelijev, kjer je Hieronim popravljala staro Italo in kjer za te korekture ne najdemo podlage v vsej nam danes dostopni grški rokopisni tradiciji. Rokopisi, ki jih je imel Hieronim v rokah, so se izgubili in vulgata nam je danes na onih mestih edina priča prvotnega teksta.²¹

Do enakega zaključka je prišel H. v. Soden pri svojem študiju zgodovine grškega svetopisemskega teksta. v. S. je primerjal tri tipe grškega sv. pisma, H (aleksandrijski), J (palestinski) in K (antiohijsko - carigrajski), ki nastopajo nekako od l. 300 vzporedno drug poleg drugega, da bi dognal skupni tip, iz katerega so se vsi trije razvili. Ta tip nazivlje J-H-K tekst. Glede teksta grških evangelijev pravi, da gre povsod tam, kjer se iz medsebojnega primerjanja treh tipov ne da dognati z gotovostjo, kakšno besedilo je imel prvotni J-H-K tip, odločilna beseda sv. Hieronimu.²² Tudi starolatinski tekst Ap. del je po njegovi sodbi Hieronim zboljšal na podlagi starega J-H-K tipa.²³

Sodbi angleških dveh raziskovavcev in nemškega tekstnega kritika v. Sodena se je novejši čas pridružil še A. d. v. Harnack. V knjigi »Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik«²⁴ raziskuje pomen vulgate za tekst katoliških listov in pride do sledečih zaključkov: Sinajski in vati-kanski rokopis, na katerih pričevanje se je tekstna kritika doslej skoro brezpogojno zanašala, bosta morala od svoje veljave nekoliko popustiti. Bolj bo treba ceniti aleksandrijski rokopis (A), ki gre mnogokrat z vulgato, in mnogo bolj se bo morala tekstna kritika ozirati tudi na prevode, med temi pa v prvi vrsti na vulgato, »kajti ta ima pri večini knjig NZ pre-judic najvišje starosti«. Latinska rokopisna tradicija, zlasti vulgatina, je ohranila drugače, ki jih danes ni več najti v rokopisih z originalnim tekstom (128—130). V tej knjigi je izrekel H. tudi paradokсно trditev: »Da so imeli v 16. stoletju, ko so se začeli na zapadu zanimati za originalni tekst, dober tekst vulgate — seveda ga niso imeli — in bi ga s pomočjo kakega poljubnega grškega rokopisa skrbno nazaj prevedli, bi dobili boljši tekst, kakor jim ga je nudil katerikoli tedaj dostopni grški rokopis« (129).

Harnackove ugotovitve so apologija Hieronimove vulgate, da si lepše ne moremo misliti. Glede na sodbo Harnackovo o

²⁰ Prim. njun dodatek (Epilogus) k evangelijem (1, 664).

²¹ O. c. 1, 660—662.

²² Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I. 2. Abt. (Berlin 1906) 1531.

²³ O. c. 1802.

²⁴ Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerk (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament VII) Leipzig 1916.

vulgati in sv. Hieronimu dostavlja A. Vaccari v knjigi S. Girolamo: »Più splendida lode non avrebbe potuto desiderare dagli stessi cattolici la Bibbia ufficiale della Chiesa romana, il paziente lavoro dal suo Dottor massimo compito per ordine del suo capo, papa Damaso« (65). In P. L. Fonck, ki je povodom 1500 letnice Hieronimove smrti v daljšem spisu²⁵ zbral sodbe novejših bogoslovnih znanstvenikov, katoliških in protestantskih, o Hieronimu kot prevajavcu in o njegovem delu, zaključuje svojo razpravo z besedami: »Iam igitur videmus Doctoris Maximi in exponendis sacris Scripturis merita uno agmine a scriptoribus recentioribus summis laudibus celebrari et Hieronymi interpretis eiusque operis auctoritatem ab omnibus commendari« (87).

Ker danes še nimamo cerkveno odobrene izdaje rekonstruirane Hieronimove vulgate, je služil pri prevajanju svetega pisma na slovenski jezik kot pripomoček poleg Klementinske vulgate Wordsworth-White, Novum Testamentum latine secundum editionem Sancti Hieronymi. Kritika se je o tem delu izrekla zelo pohvalno²⁶ in ga bo mogla prekositi samo izdaja, ki jo pripravlja v Rimu komisija benediktincev za revizijo vulgate.²⁷ — Kot glavna podlaga za prevod pa je služil H. J. Vogels, Novum Testamentum graece² (Düsseldorf 1922). Ta izdaja je prva katoliška, ki je prirejena na strogo znanstveni podlagi, in lahko rečemo, da ji med vsemi izdajami, kar jih imamo danes, pristoja prvo mesto. Pri izbiri variant je V. vulgato mnogo bolj upošteval nego v. Soden in njegovi predhodniki. Kritika je posebno drugo izdajo sprejela z velikim priznanjem.²⁸ Kjer Vogelsov variantni aparat, ki se ozira samo na najvažnejše variante, ni zadostoval, je dobro služil tudi v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments II

²⁵ De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores (Miscellanea Geronimiana. Scritti varii, pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo. Roma 1920, p. 69—87).

²⁶ Prim. A. Vaccari, S. Girolamo 59—60; J. Vogels, Handb. d. ntl. Textkritik 176; A. v. Harnack, Zur Revision der Prinzipien 3; H. v. Soden, Die Schriften des N. T. I, 1524.

²⁷ Razlike med to novo angleško izdajo in med Klementinsko vulgato so seveda prav malenkostne in se nanašajo večinoma na manj važne stvari. F. Gutjahr pravilno sodi, da je nova angleška izdaja vulgate sijajno opravičilo Klementinske vulgate (Einleitung zu den hl. Schriften des N. T. 6—7 Graz 1923, str. 99). — Prim. tudi M. Hetzenauer, De recognitione principiorum criticae textus N. T. secundum Ad. de Harnack («Lateranum» 2. Romae 1920), p. 32.

²⁸ Prim. n. pr. najnovejšo recenzijo v »Biblica« 5 (1924) 85—88 (P. Merk S. J.). — Tudi za italijanski prevod sv. pisma, ki ga bo oskrbel Bibl. institut v Rimu, mislijo pri NZ vzeti kot podlago Vogelsovo izdajo: »Per il Nuovo Testamento si seguirà la recente edizione critica di J. Vogels, salvo preferire, per buone ragioni, qualche ultra lezione appoggiata a grave autorità antica, specialmente della volgata latina« (Vaccari, Per una Bibbia italiana moderna, p. 199).

(Text und Apparat)²⁹ in K. Tischendorf, *Novum Testamentum graece*.³⁰

3. Po teh podatkih bodo lahko umljiva naslednja podrobnejša pravila, ki so se glede izbiranja teksta upoštevala pri slovenskem prevodu. Pravilom so dodani v pojasnilo nekateri zgledi, da na njih čitatelj laže spozna metodo prevajanja. Glede citiranja omenjam sledeče: Grški tekst je naveden vedno po Vogelsu; kjer ni, je to omenjeno. Ako se citira vulgata je tekst vzet iz Wordsworth-Whiteove izdaje, tekst Klementinske (cerkvene) izdaje iz Vogelsa (*Novum Testamentum graece et latine*. Düsseldorf 1922). Rokopise citiram kakor Tischendorf in Vogels (veliki alfabet — grški majuskuli; mali alfabet — starolatinski pred Hieronimom; arabske številke — grški minuskuli). Kratice: V. (Vogels); S. (v. Soden); T. (Tischendorf); vg = WW (vulgata po izdaji Wordsworth-Whiteovi; kjer se na citiranih mestih ta ne sklada s cerkveno izdajo, je to posebej omenjeno; kadar ni omenjeno, pomeni kratica vg tudi Klement izdajo); vg Cl. (vulgata Clementina); n. sl. (novi slov. prevod); W. (Wolfov prevod); J. (Japljev prevod); Z. (Zidanškov prevod); Br. dr. (prevod Brit. bibl. družbe); it (starolat. rokopisi); lat. (starolat. in vulg. rokopisi).

a) Kadar grški rokopisi niso edini, a se vsaj nekaj dobrih izmed njih sklada z vulgato, gre slovenski prevod z onimi, ki sledijo vulgati, če ne govorijo proti temu važni notranji razlogi (kontekst; pri sinoptikih jasna paralelna mesta).

Mt 11, 19: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς*. Tako V. z rokopisi \aleph B 124. Vsi drugi gr. rokopisi imajo *τέκνων* namesto *ἔργων*; vg: *Et iustificata est sapientia a filiis suis*; z njo tudi n. sl.: In opravičili so modrost njeni otroci. Tak prevod je kljub avtoriteti rokopisov \aleph in B tembolj upravičljiv, ker je Hieronim vedel, da imajo nekateri gr. rokopisi *ἔργων*, a ni popravil po njih starih latinskih, ki pišejo vsi a filiiis.³¹

Mr 6, 20: *καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει*. Varianto *ἠπόρει* imajo samo trije rokopisi (\aleph B L) in kopt. prevod, ostali rokopisi in prevodi pa vsi *ἔπορει*; vg: *et audito eo multa faciebat*. V. in S. sta v tekst sprejela *ἠπόρει* radi načela, da ima izraz, ki je bolj tuj in se manj rabi, več verjetnosti za pristnost; vendar S. v aparatu varianto *ἔπορει* smatra za enako vredno z *ἠπόρει*. N. sl., kakor večina gr. in vg: marsikaj je delal po njegovih besedah.

Lk 1, 28: *χαῖρε κεχαριστομένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*. Rokopisi A C D X Γ Θ i. dr. ter lat. in sir. prevod imajo dostavek: *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* (prim. Lk 1, 42). Z njimi gre n. sl.: Gospod s teboj, blagoslovljena ti med ženami.

²⁹ Göttingen 1913.

³⁰ Editio octava critica maior. Vol. I—II, Lipsiae 1869—1872.

³¹ V komentarju k Mt piše pri tem mestu: »In quibusdam evangeliiis legitur: iustificata est sapientia ab operibus suis.« Ti evangeliji, na katere se pozivlje sv. Hieronim, morejo biti samo grški, ker starolat. citajo vsi: a filiiis (prim. Wordsworth-White, *Novum Test. latine* 1, 658).

Lk 12, 31: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. Nekateri manj pomembni minuskuli imajo za ζητεῖτε še besedo πρῶτον (prim. Mt 6, 33). Namesto αὐτοῦ imajo razen Ɱ B D L a c in nekaterih prevodov vsi ostali rokopisi θεοῦ; tako tudi vg: verumtamen quaerite (vg Cl.: quaerite primum) regnum Dei: et haec omnia adicientur vobis; z njo n. sl.: Iščite marveč božjega kraljestva in vse to se vam bo navrglo (W.; Za tega voljo išite nar poprej Božjiga kraljestva, in njegove pravice, in vse to vam bo perverženo).

Mr 2, 9: ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. — ἀφίενται imajo Ɱ B 28, večina it in vg (dimittuntur). Rokopisi A C D L Γ Δ Θ Π etc.: ἀφέωνται. Paralelno mesto pri Mt (9, 5) ima skoro po soglasni, pri Lk (5, 23) po soglasni grški rokopisni tradiciji ἀφέωνται (tako tudi V. S.; T. ima v 8. izd. radi avtoritete Ɱ in B ἀφίενται, poprej ἀφέωνται), n. sl. radi dobro utemeljenih paralelnih mest proti vg: odpuščeni so ti grehi (Br. dr. 1904: odpuščajo se ti grehi; prelagatelj ni bil dosleden, ker ima t. rec. ἀφέωνται; Br. dr. 1914: odpuščeni so ti grehi); tudi J. in W. prevajata tako.

Mr 13, 25: καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐκπίπτοντες. Tako Ɱ A B C U Π i. dr. Ostali grški (v pretežni večini carigr. recenzije) čitajo: καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται ἐκπίπτοντες; za njimi vg: et stellae caeli erunt decedentes; W. in zvezde neba bodo doli padale (enako J. in Z.); Br. dr. (1904: in zvezde nebeške bodo padale; Br. dr. 1914: bodo padale z neba. Zaradi paralelnega mesta pri Mt (24, 29), kjer je vsa lat. in skoro vsa gr. rokopisna tradicija edina (οἱ ἀστέρες πησούνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ — stellae cadent de caelo) in zaradi konteksta (preprosto ljudstvo, ki so mu bile govornje besede, si je naivno predstavljalo, da so zvezde pritrtjene na nebesnem svodu) prevaja n. sl. Mr 13, 25 v nasprotju z vg in mnogimi gr. rokop.: in zvezde bodo padale z neba.

Mr 1, 44: ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ. V tej obliki je tekst po gr. rokopisih dobro utemeljen; a nekaj rokopisov (33, 69 ff²) in vg imajo ἀρχιερεῖ — principi sacerdotum. Paralelni mesti pri Mt (8, 4) in Lk (5, 14) imata v vseh rokopisih ἱερεῖ — sacerdoti. Zaradi jasnih paralelnih mest in zaradi konteksta (od gob očiščeni so se morali zglasiti pri enem izmed službujočih duhovnikov, ne pri velikem duhovniku; prim. 3. Moz. 14, 2) prevaja n. sl.: pojdi in se pokaži duhovniku.

Mr 7, 3: οἱ γὰρ Φουρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πύγμα νύθωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν. Ɱ W sy^p in vg imajo πύγνα — crebro namesto πύγμα (tudi T. v 8. izd.). Po kontekstu je bolj upravičeno πύγμα (Zorell³²: πύγμα νύψασθαι τὰς χεῖρας — pugno lavare manus, i. e. ita lavare manus, ut una manu in pugna complicata altera fricetur ac lavetur), kajti pri Judih ni bilo nikakega predpisa, da je treba pred jedjo roke pogosto umivati; pač pa je bil predpis, da se pri umivanju dlan ni smela dotakniti dlani, češ da bi se utegnila ena roka po drugi omadeževati. Na ta običaj spominja

³² Novi Testamenti lexicon graecum. Parisiis 1911.

izraz πυγμῆ.³³ N. sl. prevaja po gr. proti vg: Farizeji namreč in sploh Judje ne jedo, če si s pestjo (op. pod črto: t. j. tako, da je ena roka strnjena v pest) ne umivajo rok.

Mr 9, 40: ὅς γάρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστίν. Mnogo gr. rokopisov, med njimi A D, ter skoro vsi lat. čitajo obakrat ὑμῶν (qui enim non est adversum vos, pro vobis est). S kontekstom se bolj sklada ἡμῶν (N B C D, mnogo minusk., kopt., arm.), kajti predstoječi verz se glasi: Ne branite mu; zakaj nikogar ni, ki bi storil čudež v mojem imenu in bi mogel takoj na to húdo govoriti o meni. Zato n. sl. v nasprotju z vg: kdor namreč ni proti nam, je za nas.

Lk 5, 17: Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτοὶ ἦν διδάσκων καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἱ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ· καὶ δὴναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν. Večina rokopisov ima eis τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς, z njimi tudi vsi lat. (ad sanandum eos). Po kontekstu bi pa αὐτούς pomenilo farizeje in pismouke, zato n. sl. sledi rokopisom N B L Z in prevaja: Nekega dne je učil, in sedeli so poleg farizeji in učeniški postave, ki so bili prišli iz vseh galilejskih in judejskih vasi in iz Jeruzalema, in bila je moč Gospodova, da je ozdraviljal.

Jan 3, 25: Ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν τῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ. V rokopisih N G Θ 565 in mnogih drugih gr., vseh lat. in v sirskem prevodu (syr-cur) stoji μετὰ Ἰουδαίων (facta est ergo quaestio ex discipulis Johannis cum Judaeis de purificatione). Tudi W. in Br. dr. (1904): med Janezovimi učenci in med Judi. Po rokopisih in prevodih sta obe varianti skoro enako izpričani, smisel pa govori za singular (Ἰουδαῖος — najbrž kak učenec Kristusov), zato n. sl.: Nastalo pa je pričkanje med Janezovimi učenci in nekim Judom zaradi očiščevanja.

Apd 7, 16: καὶ μετατέθησαν εἰς Συχέμ καὶ ἐπέθησαν ἐν τῷ μνήματι ᾧ ὠνήσατο Ἀβραάμ τμηγὶς ἀργυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἐμμὼρ ἐν Συχέμ. Namesto ἐν Συχέμ imajo mnogi gr. in vsi lat. rokop. τοῦ Συχέμ (vg: et translati sunt in Sychem, et positi sunt in sepulchro, quod emit Abraham pretio argenti a filiis Emmor filii Sychem). Po vg imata W.: ki ga je kupil Abraham za ceno srebra od sinov Hemorja, sina Sihemovega, in Krek: ki ga je kupil Abraham za srebrn denar od sinov Hemorja, Sihemoviča; Br. dr. 1904 po gr.: katerega je kupil Abraham za ceno srebra od sinov Hemorja očeta Sihemovega (najbrž po Joz 24, 32; a filiis Hemor patris Sichem). Kontekst govori bolj za ἐν Συχέμ (N B C, več minusk. in sah., kopt., arm. prevod). Sihemski knez Emor ni bil sin kakega Sihema, pač pa je bil tako znamenit, da so ga imenovali očeta mesta Sihema (prim. Joz 24, 32) in Sihemljane sinove Emorjeve.³⁴ Zato ima n. sl.: Pre-

³³ Prim. tudi J. Knabenbauer: »lectio πυγνά erit recienda et altera πυγμῆ retinenda« (Commentarius in evangelium secundum Marcum [Cursus Scripturae Sacrae]. Parisiis 1894, p. 186).

³⁴ Prim. J. Knabenbauer, Commentarius in Actus apostolorum (Cursus Scripturae Sacrae). Parisiis 1899.

nesli pa so jih v Sihem in položili v grob, ki ga je Abraham kupil za plačilo v denarju od Emorjevih sinov v Sihemu.

b) Kjer je grški tekst dobro podprt in se vulgata od njega oddaljuje, gre slovenska beseda proti vulgati za grškim izvornikom, ako ne govorijo važni notranji razlogi za vulgato. Nekaj zgledov!

Jan 14, 9. 11: λέγει αὐτῷ (Φιλίππῳ) ὁ Ἰησοῦς· τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φιλίππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· καὶ πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; — πιστεῦτέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. Vg prevaja to mesto: Dicit ei Iesus: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me, Philippe? Qui vidit me, vidit et Patrem: Quomodo tu dicis: Ostende nobis patrem? — Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est? — Z variantama cognovistis me — non creditis? je vg popolnoma osamljena in n. sl. ima po gr. tekstu: Jezus mu reče: »Toliko časa sem med vami, Filip, in me nisi spoznal? (W. in me ne poznate?) — Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni (W. Ali ne vérujete, de sim jest v Očetu, in Oče v meni?).

Mt 8, 30: ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χαιρῶν πολλῶν βοσκομένη. Vsi gr. rokop. brez izjeme imajo μακράν; vsi lat. (z edino izjemo cod. q) non longe. Ker na eni strani grška, na drugi latinska rokopisna tradicija popolnoma soglaša, dalje ker grški tekst trdi nekaj, kar vsaj navidezno nasprotuje latinskemu,³⁵ in ker kontekst ne odloči ne za en ne za drugi tekst, zato tudi n. sl. prevod ne izraža samo grškega teksta, temveč je v okroglem oklepaju dodana inačica vg: Pasla pa se je (n e) daleč od njiju velika čreda svinj³⁶.

Lk 2, 22: Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως. Pretežna večina gr. rokopisov piše αὐτῶν, trije (D 21. 220) imajo αὐτοῦ (t. j. otroka, kajti o njem govori v. 21). Latinski rokopisi pa prevajajo vsi: Et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Mosi. Eius je lahko varianta za gr. αὐτοῦ; ali ker zakon govori samo o očiščevanju matere, je bolj verjetno, da se eius nanaša na Marijo. Možno je, da so eksistirali nekdanji rokopisi z inačico αὐτῆς (namesto αὐτῶν ali αὐτοῦ), ali pa je latinski prevod korektura nejasnega, da ne rečemo zmotnega gr. teksta.³⁷ N. sl. prevod gre na tem mestu iz notranjih razlogov za vg proti gr. tekstu: ko so se dopolnili dnevi njenega očiščevanja po Mozesovi postavi.

³⁵ Dejanski lahko pomeni obojni tekst isto; »huiusmodi enim intervalla magna denique sunt vel modica, si cum aliis comparantur« (Calmet; citat pri Knabenbauerju, Commentarius in evangelium secundum Matthaem [Cursus Scripturae Sacrae] Parisiis 1922, p. 392).

³⁶ Crampón hoče zadostiti gr. in lat. tekstu s prevodom »a quelque distance«. Enako Rösch: »in einiger Entfernung«.

³⁷ M. Hetzenauer navaja to mesto za zgled, ko razpravlja o splošno priznanem pravilu v tekstni kritiki: »Lectio manifeste falsa pro spuria habenda est, licet apud plurimos testes inveniat«. Pravi namreč: »Apud Lc. 2, 22 lectio καθαρισμοῦ αὐτῶν falsa videtur, quia lex de purgatione matris tantum loquitur, ita ut καθαρισμοῦ αὐτῆς scribendum sit« (De

Zanimivo je mesto Jan 10, 16. Vsi grški in vsi starolattinski rokopisi čitajo: καὶ γενήσεται μία ποιμνὴ, εἰς ποιμὴν — et fiet unus grex et unus pastor. Vg pa ima dosledno v vseh svojih rokopisih: et fiet unum ovile (po gr. ἀλλή) et unus pastor. Vulgatini rokopisi dokazujejo, da je Hieronim starolattinsko besedilo na tem mestu popravil, in sicer po nekem (nekih?) grškem rokopisu, v katerem je na tem mestu stalo αὐλή in ne ποιμνὴ; to je razvidno iz Hieronimovega komentarja k Ezek 46, 21: »et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc atrio... et fiet unum atrium et unus pastor; hoc enim graece ἀλλή significat, quod latina simplicitas in ovile transtulit.«³⁸ Wordsworth - White smatrata poleg drugih mest tudi to za dokaz, da je Hieronim za revizijo Itale uporabljal grške rokopise, ki so se izgubili.³⁹

A če tudi bi H. imel v rokah rokopise, ki so imeli ἀλλή (= atrium, ovile) namesto ποιμνὴ — grex, vendar govorijo važni notranji razlogi za to, da je beseda ποιμνὴ prvotna in ne ἀλλή in da je treba kljub Hieronimovi opazki v komentarju k Ezek prevesti to mesto po tem gr. tekstu, ki je do danes ohranjen. Smisel Kristusovih besedi je, da v novi zavezi pade stena med Judi in pogani: oboji se bodo združili v eno Kristusovo Cerkev. »Hoc ovile« je judovska sinagoga s svojo zakonodajo in strogo narodno omejenostjo. »Oves, quae non sunt ex hoc ovili« so pogani; toda iz Kristusovih besedi nikakor ne sledi, da tvorijo ti, ki stoje zunaj judovske sinagoge, »aliud ovile«⁴⁰ in da se judovski ter poganski ovčnjak v NZ združita v enega skupnega, marveč judovsko in pogansko ljudstvo se bo združilo v eno samo čredo pod enim skupnim pastirjem, v eno Cerkev. Od podobe ograjene staje (jud. sinagoga) Kristus torej prav primerno preide k podobi črede: pred ustanovitvijo vesoljne Kristusove Cerkve so bili pravi verniki zbrani v ograjeni staji judovske sinagoge; po ustanovitvi cerkve pa je sinagoga (ἀλλή — ovile) izgubila nekdanjo božjepravno pooblastitev, ograja je padla in vsi narodi so poklicani v Kristusovo Cerkev, ki je bistveno vesoljna, ki naj se preko vseh narodnih in državnih mej (staj, ograj) razširi po vsem svetu.

recogn. princ. p. 37). — Fillion prevaja po vg: »Quand les jours de la purification de Marie furent accomplis« — in upravičuje pod črto svoj prevod proti grškemu tekstu: »La leçon αὐτή, suivie par la Vulgate, est sans doute une correction. La loi de la purification n'atteignant que la mère et non l'enfant, l'emploi du pluriel présente une véritable obscurité, et il n'est pas étonnant, qu'on l'ait modifiée« (La Saint Bible VII. Paris 1903, p. 309—310).

³⁸ PL 25, 465.

³⁹ O, c. 579.

⁴⁰ »neque ex hoc ovili sequitur... iudicari alterum esse ovile quo gentes continerentur, verum hoc solum designat praesentem illam Israelitarum congregationem, ex qua iam habet aliquas oves; neque enim gentes simili quodam legum, ritu apparatu coercebantur neque umquam grex Domini appellantur neque Jahve pastor earum« (Knabenbauer, Commentarius in evangelium secundum Joannem [Cursus Scripturae Sacrae]. Parisiis 1898, p. 332—333).

Primer a ovile — Cerkev bi torej ne bila točna; zelo primerna pa je primer a s čredo. To primer o je Kristus sam večkrat rabil.⁴¹ Beseda grex pa tudi lepo izraža cerkveno organizacijo, t. j. enoto raznolikih delov. Nasprotno ovile (enolična palestinska staja) ne more biti primerna podoba za cerkveno organizacijo, še manj pa naš »hlev«. Lat. ovile ima vsaj to prednost, da spominja na Kristusovo podobo o ovcah, dočim naš hlev ne. Čreda je nekaj živega, organskega, staja nekaj enoličnega. Kristus je pač primerjal Cerkev stavbi (Mt 16, 18), a mislil je na dovršenejšo, popolnejšo stavbo, ker je govoril o skalnati podlagi, o ključih (vratih), o nepremagljivosti; pri tem je mislil predvsem na nepremagljivost in na trdno hierarhično organizacijo (primat). A ograjena palestinska staja nikakor ne pomeni tako trdne in organizirane duhovne stavbe s tako trdno avtoriteto. Še nasprotno je v primeri staja-sinagoga poudarjena minljivost sinagoge (ograje); ograja mora namreč pasti, da bodo mogli Judje in pogani tvoriti eno čredo, za katero bi bila ograja sinagoge v vsakem oziru pretesna. — N. sl. prevod je sprejel na podlagi vsega tega grško besedilo kot bolj utemeljeno: Še druge ovce imam, ki niso iz tega hleva; tudi tiste moram pripeljati: in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir. — Prav je, da se tudi v slovenske liturgične molitve uvede čimprej to besedilo, da tako izgine malo estetična, Kristusovi govorici tuja in dogmatično vsaj jako dvomljiva primer a hlev-cerkev.

c) Mesta, ki jih vulgata prevaja manj jasno ali manj točno, podaja novi prevod v smislu okrožnice »Providentissimus Deus« (Leon XIII., 18. sept. 1893) vedno po grškem izvorniku.⁴² To pravilo se je moralo mnogokrat uporabljati. Tu podajam samo par značilnih zgledov.

Mt 9, 16: οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπιβλημα ῥάκουσ ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἴρει γὰρ τὸ πλῆρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου, καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεσθαι. Po vg se to mesto glasi: Nemo autem immittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus; tollit enim plenitudinem eius a vestimento, et peior scissura fit. W. je prevel: Nihče pa ne všije zaplate iz srovi ga sukna v staro oblačilo; ker trga, kar je celiga na oblačilu, in raztrga je hujša; Z.: ker trga njegovo dopolnilo od oblačila, in razporek postane hujši; J. še bolj po besedi vg: sakaj ona odvsame njega popolnomoft od oblazhila, inu to raftèr-

⁴¹ N. pr. Lk 12, 32: Nolite timere pusillus grex. — Jan 21. 15. 16. 17: Pasce agnos... oves (vse bistvene sestavine črede).

⁴² V imenovani okrožnici Leon XIII. govori o pomenu vulgate, potem pa dostavlja: »Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambiguit, si quid minus accurate inibi elatum sit, inspectio praecedentis linguae suasore Augustino proficiet« (S. August., De doctrina christ. I, 3, c. 3 et 4). Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum (Friburgi Brisg. 1911) 517—8.

ganje hujšhi postane. — Το πλήρωμα je v gr. izvorniku subj., kar je dobro razvidno iz paralelnega mesta pri Mr (2, 21: εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται) in pomeni toliko kot našiv, zaplata (Zorell: id, quo res fit plena, id quod supplendi causa apponitur, complementum, supplementum. — Knabenbauer:⁴³ πλήρωμα αὐτοῦ . . . supplementum eius, scil. vestis, id quo vestis suppletur vel reficitur, resacritur, ergo pannus ille rudis). Latinski prelagatelj je besedo smatral za objekt, nanašajoč se na neraztrgani del obleke; tako prevajajo potem vsi, ki jemljejo vg za podlago. Vsled tega stavek ne da lepega smisla. Jasen in lep pa je, če prevedemo τὸ πλήρωμα po gr. z ozirom na vzporedno mesto pri Mr kot subjekt: Nihče ne prišije zaplate iz neudelanega blaga na staro obleko. Zakaj našiv od obleke še kaj odtrga in nastane še večja luknja.⁴⁴

Mt 15, 5. 6. Vg: Vos autem dicitis: Quicumque direrit patri vel matri: Munus quodcumque est ex me tibi proderit, et non honorificabit patrem suum aut matrem (vg Cl.; matrem suam); et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. — Nemogoče je to prevesti tako, da bi dobilo pravi od Kristusa nameravani smisel. Vsak dosloven prevod po vg je nerazumljiv. W. n. pr. prevaja: Vi pa pravite: Kdorkoli reče očetu ali materi: Dar katerikoli je od mene, bo tebi v prid: In naj bi tudi ne spoštoval svojega očeta ali svoje matere. Tako ste zapoved božjo v nič storili zavoljo svojega zročila. — Z.: Vi pa pravite: Kdorkoli reče očetu ali materi: Dar, katerikoli je od mene, bodi tebi v prid; in ne bo spoštoval svojega očeta ali svoje matere, in ste ovrgli zapoved božjo zaradi svojega izročila — Treba je prevesti original, ki je jasen: ὑμεῖς δὲ λέγετε ὅτι ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ· δῶρον (sc. ἐστίν) ὃ ἐάν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆι, οὐ μὴ τιμήσῃ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ· καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν. Po gr. ima n. sl.: Vi pa pravite: ‚kdorkoli reče očetu ali materi: Dar je, kar bi ti od mene bilo v prid, mu ni treba spoštovati očeta ali matere‘. Tako ste zavrgli božjo zapoved zaradi svojega izročila.

Lk 10, 41: Vg Martha, Martha, sollicita es et turbaris circa (vg Cl.: erga) plurima. — Ta tekst je dvoumen, ker se je dopolnilo circa (erga) plurima nanaša lahko samo na drugi glagol, ali pa na prvega in drugega skupaj. W. je smatral prvo za verjetnejše in je prevel: Marta, Marta! skerbna si in si veliko prizadevaš. A po grškem tekstu Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζεις περὶ πολλὰ spada περὶ πολλὰ kot dopolnilo k obema glagoloma, ker tudi gr. glagol θορυβάζειν zahteva dopolnilo. N. sl. zato prevaja v tem smislu: Marta, Marta, skrbi in vznemirja te mnogo stvafi.

⁴³ Commentarius in evangelium secundum Matth., p. 408.

⁴⁴ Szczeпаński podaja v mali izdaji prevod pravilno po grškem tekstu: gdyż taka łata obrywa szatę, i powstaje wieksza dziura; a Sýkora kljub opazki na naslovni strani, da se v prevodu vedno ozira na grški tekst, tu ostane kar pri vg: neboť by odtrhla vyplněk jeho od roucha a stal by se horší roztržek.

d) Daljša mesta (celi verzi), ki jih nimajo niti najboljši grški, niti najboljši in najstarejši vulgatini rokopisi, pač pa se nahajajo v latinski cerkveni (Klementinski) izdaji, so v prevodu v oglatem oklepaju. Takih mest ni mnogo. Troje jih omenim tukaj.

Mt 23, 24: Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν γηρῶν καὶ προβάσι μακρὰ προσευχόμενοι· διὰ τοῦτο λήμψεσθε περισσώτερον κρίμα. Ta verz imajo rokopisi E F G H K M S U V Γ Δ Θ Π i. dr. ter vg Cl. (Vae vobis scribae et Pharisei hypocritae: quia comeditis domos viduarum, orationes longas orantes: propter hoc amplius accipietis iudicium), izpuščajo ga \aleph B D L Z, mnogo minusk., več starolat. rokopisov in najboljši rokopisi vg. Tekstnokritično ni utemeljen kot pristen; dobre izdaje originalnega teksta ga omenjajo samo v variantnem aparatu; tudi W W ga izpušča. Najverjetneje je, da je zašel v Mt evangelij iz Mr 12, 40 ali Lk 20, 47. V n. sl. prevodu je v tekstu, a med oglatim oklepajem, kar naj znači, da je njegova tekstnokritična vrednost zelo dvomljiva: Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci: ker požirate hiše vdovam, medtem ko hinavsko opravljate dolge molitve; zaradi tega boste ostreje sojeni.

Mt 27, 35. Za besedami σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διαμέρισαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βιάλλοντες κλῆρον imajo rokopisi Θ Δ 1 a b c g² h q r¹ še sledeči dostavek: ἕνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφῆτου· Διαμέρισαν τὰ ἱμάτια μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. Ima ga tudi vg Cl.: ut impleretur, quod dictum est per Prophetam dicentem: Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Najboljši gr. rokopisi \aleph A B D L Γ Π i. dr., dobre izdaje gr. teksta ter lat. izdaja W W besede izpuščajo. V zgoraj omenjene rokopise so prišle iz Jan 19, 24. N. sl. prevod jih je ohranil v oglatem oklepaju: da se je izpolnilo, kar je bilo povedano po preroku: Razdelili so moja oblačila in za mojo suknjo so vrgli žreb.

Apd 8, 37. Ta verz: Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Φίλιππος· Εἰ πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου ἔξιστιν. Ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν· Πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν se nahaja samo v nekaterih malo pomembnih rokopisih (E, več minusk., it, sy^h), a tudi v vg Cl.: dixit autem Philippus: Si credis ex toto corde licet. Et respondens ait: Credo Filium Dei esse Iesum Christum. Ker pa ga izpuščajo \aleph A B C H L P 13, 61, več drugih in po najboljših vulgatinih rokopisih tudi lat. izdaja W W, je njegova kritična vrednost prav majhna. V n. sl. prevodu je med oglatim oklepajem: »Če veruješ z vsem srcem, je dovoljeno«. In odgovoril je: »Verujem, da je Jezus Kristus Sin Božji«. Br. dr. 1914 ima še vedno verz kot pristen, dasi so ga kritične izdaje originalnega teksta že davno premestile pod črto v variantni aparat.

To so glavne smernice, po katerih se je prirejal novi slovenski prevod sv. pisma; podobno kot v navedenih zgledih se je na podlagi teh smernic postopalo v vseh težjih slučajih, kjer prvotni tekst ni soglasno potrjen. Pravila za vsak slučaj seveda ni mogoče navesti; včasih mora pomagati tudi zdrava sodba.

Končno omenjam, da so bila tu navedena načela ustno predložena trem zelo uglednim članom biblične komisije v Rimu (P. L. F o n c k u S. J., prof. na pap. Bibl. institutu, P. I. B. F r e y u C. S. Sp., ravnatelju franc. semenišča, in P. H. H ö p f l u O. S. B., prof. v benedikt. kolegiju sv. Anzelma), ki so jih v celoti odobrili. Izrečno so tudi potrdili, da se prevod, prirejen po takih načelih, more uporabljati v cerkvi.

Dr. Arturus L a n d g r a f — Bamberg:

De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum.

IV. Doctrina S. Thomae.

Non licet inquisitioni nostrae finem imponere priusquam exposita sit doctrina s. Thomae de relatione caritatis ad bonitatem moralem operum nostrorum. Cum intentum nostrum sit quaestionem secundum ordinem logicum exstruendi, incipiendum nobis erit de doctrina s. Thomae circa necessariam ordinationem omnium actuum nostrorum in Deum finem ultimum. Cum s. Thomas sententiam quam in operibus iuventutis, nempe in commentario ad Lombardum, defenderat, aliquantulum mutaverit,¹⁶¹ prius statuenda erit breviter doctrina librorum Sententiarum, deinde de ceterorum operum doctrina per modum unius quaeretur.

1. Libri Sententiarum.

Quid sit de necessitate ordinandi omnes actus humanos in Deum, ne sint mali, s. Thomas large tractat in dist. 40 lib. Sent. II, quae pro quaestione nostra classica dici meretur.

Praeprimis reicit sententiam Alexandri Alensis, qui constans suis principiis affirmaverat in actibus humanis individuus, etiamsi non in verbis, esse locum indifferentiae. Similiter refutat sententiam s. Bonaventurae.

Propriam deinde sententiam statuens subtili analysi procedit. »Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit, nisi secundum quod malum privative bono opponitur; sed in privative oppositis non invenitur medium, nisi per hoc, quod subiectum non est susceptivum habitus, ut lapis quia visionis susceptibilis non est, neque videns neque caecus dicitur; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est, quod alicuius bonitatis non

¹⁶¹ Cf. discordantias quas Johannes de Lichtenberg in suis quaestionibus disputatis, compositis ante an. 1307., statuit. Cod. Vatic. lat. 859.

est susceptivum, non opposita malitia sibi erit: unde relinquitur indifferens.¹⁶² Hoc locum habere potest, si actus abstractus ab omnibus circumstantiis consideratur, eo quod aliquis actus ex genere suo pariter se habeat ad bonum et ad malum. In individuo autem actus aliquis solum in tantum potest indifferens esse, in quantum deficit a susceptibilitate bonitatis vel malitiae moralis, id est in quantum caret moralitate seu in quantum actus non iam est humanus. Ratio huius est, »quod cum nihil appetatur nisi in quantum est bonum, impossibile est, quod finis, ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens: quia vel ratio decipitur et iudicat esse bonum sibi, quod non est bonum; et hoc non est, nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine; quamvis hoc quod desideratur forte sit bonum desideranti secundum aliquid sui ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile; vel est bonum simpliciter, et sic etiam actus erit bonus.«¹⁶³

Ratio intima autem, cur illud, quod non est simpliciter bonum, iam sit obiectum moraliter malum, est in eo, quod omnes actus nostri debent esse in Deum ordinati, sicut exigit apostolus 1 Cor. 10, 31. S. Thomas enim hoc verbum sic explicat: »Dicendum, quod hoc quod dicitur, 'Omnia in gloriam, Dei facite', potest intelligi dupliciter: vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: Nihil contra Deum faciatis, et hoc modo praeceptum est; et sic praeceptum hoc praeteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit, vel per peccatum veniale, quod praeter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter: aut ita quod actualis relatio in Deum sit coniuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu, sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est, et contingit omissionem eius esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu coniuncta cuilibet actioni nostrae, et sic potest intelligi dupliciter, vel distributive vel collective. Si distributive, sic est sensus: Quamcumque actionem facitis, melius est, si eam actu in Deum ordinetis, et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: Omnia opera vestra ita faciatis, quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis: et hoc nec praeceptum nec consilium est: sic enim sancti in patria actus suos referunt.«¹⁶⁴

¹⁶² In II. Sent. dist. 40, q. 1, a. 5 corp.

¹⁶³ I., cit. ad 5.

¹⁶⁴ In II. Sent. dist. 40, q. 1, a. 5 ad 7.

Explicat quoque, quid intelligat sub ista virtuali intentione, qua saltem omnis actus in Deum ordinari debet, ne sit malus. »Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tum enim quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit.«¹⁶⁵

His suppositis s. Thomas adhuc ulterius progreditur: in iusto omnis actus bonus necessario a caritate in finem caritatis dirigitur et sic fit meritorius: »Quia, cum caritas imperet omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus potentiis, oportet, quod quidquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis in finem caritatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit.«¹⁶⁶ Nulla enim virtus, nec prudentia esset virtus, »si esset sine caritate, loquendo de virtutibus infusus ordinatis ad merendum,«¹⁶⁷ cum caritatis sit proprium agere circa finem supernaturalem¹⁶⁸ et inclinare ad eum, in ordine ad quem praecise per virtutes infusas operari debemus.¹⁶⁹

Ratio intima autem eius videtur esse in ea formalitate caritatis qua est amicitia hominis cum Deo,¹⁷⁰ ita ut homo, quidquid ordinet ad Deum, ordinet ex amicitia ad ipsum. Nam »ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus et desideremus assimilari ei per participationem spiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis.«¹⁷¹ Verum est tamen hanc rationem nondum cum sufficiente praecisione in libris Sententiarum exhiberi. Nullatenus autem haec obligatio pro iusto omnes actus ad Deum, si eos ordinat, ex caritate ordinandi, est ex praecepto,¹⁷²

Nunc clare intelligitur, quid sit essentia venialis peccati. Est nempe in eo, quod actus praeter Deum fit, id est simpliciter non ordinatur in Deum;¹⁷³ id quod est in iusto idem est ac »fieri praeter caritatem«.

¹⁶⁵ L. cit ad 6. — Quomodo secundum s. Thomam talis ordinatio sit intelligenda cf. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin. Bamberg 1923.

¹⁶⁶ L. cit. corp.

¹⁶⁷ In III. Sent. dist. 27, q. 2, a. 4, q. 3 ad 2; cf. dist. 36, a. 2 ad 2.

¹⁶⁸ L. cit. corp.

¹⁶⁹ In III. Sent. dist. 33, q. 1, a. 2, q. 3 corp.

¹⁷⁰ In III. Sent. dist. 27, q. 2, a. 2 corp.

¹⁷¹ L. cit. ad 4.

¹⁷² In III. Sent. dist. 37, q. 3, a. 4; dist. 36 a. 6

¹⁷³ Cf. In II. Sent. dist. 40, a. 5 ad 7.

2. Reliqua s. Thomae opera.

Necessitas ordinandi omnes actus in Deum, ne sint mali. — In scriptis posterioribus s. Thomae a doctrina in libris Sententiarum statuta non recessit, imo potius eam magis magisque perfecit et complevit.

Nihil mutatum est in sententia de impossibilitate actuum in individuo indifferentium. Invenitur in Quaest. disput. de malo;¹⁷⁴ et modus argumentandi hic omnino similis est modo quaestionis correspondentis in lib. II. Sent.: »Si... loquamur de actu morali, secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., huiusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, et bonus est actus; quod vero caret iusta necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit (Lib. VII. Moral. c. 25 ante med.). Otiosum autem verbum peccatum et multo magis factum: dicitur enim Matth. 12, 36: Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.«¹⁷⁵

¹⁷⁴ De malo q. 2, a. 5 corp.

¹⁷⁵ Magni momenti in hac quaestione est argumentum, quo probatur impossibilitas actionis in individuo indifferentis, utrum nempe tantum factu sit impossibilitatis ex circumstantiis actionis probetur, an etiam quaestio iuris in tuto collocetur, quae pro nobis est punctum saliens, si volumus quidquam ex hac quaestione deducere ad essentiam venialis peccati. — Thomistae in genere tali modo argumentandi consentiunt Joannes a s. Thoma, in I II, disp. 9, a. 7 (Lugduni 1663, 413 b) notat, quod rationis s. Thomae »tota vis in id reducitur, ut ostendatur dari praeceptum, ut non exerceatur et fiat aliquis actus sine appositione boni finis, licet ex obiecto talis actus bonus non sit, sed indifferens. Unde hoc ipso, quod non fit actio ex bono fine, nec diligitur id, quod rectum et bonum est, actio ipsa mala est, nec manet indifferens.« — C. R. Billuart, *Cursus theol.* IV, 162 (Paris 1861) dissert. IV, a. 6, sententiam eandem ex eo probat, quod homo in quolibet actu deliberato debet agere ut homo. Agere autem ut homo »seu secundum conditionem et exigentiam naturae rationalis est agere propter bonum honestum; dicitur enim bonum honestum, quod convenit et conforme est rationi« (l. c. 163 a). — J. B. Gonet, *Clypeus*, tom. III (Antwerpiae 1700), 197 b, tr. 3, disp. 5, § 3, probat ex eo, quod si »finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter; quia eo ipso, quod actus non habet finem bonum, est malus.« — A. Tanner, in I II (Ingolstadtii 1626), col. 422/3, disp. 2 de actibus humanis, q. 5, dub. 6, n. 114: »Verum licet haec sententia (admittens actus in individuo indifferentes) probabilis sit, ut etiam sentit Azor tom. I, lib. II, c. 4, q. 3, verior tamen est et omnino tenenda opposita sententia, quam expresse et ex instituto tradunt s. Thomas hic q. 18, a. 9, Caietanus, Contradus, Medina ibidem, Albertus in

Ut ratio ultima huius assignatur rursus obligatio omnia ordinandi in Deum ultimum finem, id quod monstrat praeceptum apostoli 1 Cor. 10, 31.¹⁷⁶ Non tamen oportet, »ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.«¹⁷⁷

In iusto ex necessitate psychologica talis ordinatio fit per caritatem. — A praecepto ordinandi omnes actus in Deum finem ultimum etiam secundum doctrinam posteriorum scriptorum s. Thomae adaequate distinguendum est praeceptum caritatis. Praeceptum caritatis, nempe illud primum et maximum praeceptum s. scripturae, exigit tantum, ut in statu viae homo se ordinet habitualiter in Deum, ita ut nihil contra caritatem agat,¹⁷⁸ et ut pro tempore et loco actum caritatis formalem eliciat.¹⁷⁹ Praeceptum tamen ordinandi omnes actus in Deum prohibet, ne quidquam

II, dist. 40, Aegidius q. 2, a. 3, Richardus a. 2, q. 3, Durandus q. 1, Capreolus q. 1, a. 1, Maior dist. 41, q. 2, Gregorius de Valentia hic q. 13, p. 6, et Azor loc. cit., adeoque communis theologorum, qui sentiunt omnes actiones hominis quantumvis ex sua specie indifferentes (de his enim solis potest esse dubitatio), semper tamen in individuo cum deliberatae sunt, malas aut bonas esse. « Pro sua sententia ipse quoque affert praeter positiva argumentum thomisticum (l. c.), »quia homo, cum deliberate agit, semper agere debet ut homo; adeoque propter finem et quidem secundum rationem. Ergo etiamsi exerceat opus aliquod indifferens ex sua specie, debet tamen illud referre ad bonum finem. Ex quo sequitur omnem actum deliberatum aut bonum esse, siquidem ad bonum finem referatur; aut malum, si ad bonum finem non referatur.« Idem quasi argumentum assumunt etiam Salmanticenses tr. 11, disp. 6, a. 9 (536). Similiter modum probandi s. Thomae approbat F. Suarez, De bonitate et malitia humanorum actuum disp. 9, sect. 3.

¹⁷⁶ 1 II, q. 88, a. 1 ad 2.

¹⁷⁷ 1 II, q. 1, a. 6 ad 3. — Cum infra amplius tractandum sit de hac ordinatione virtuali, ubi sermo erit de caritate, tamen claritatis causa hic breviter explicetur. Loquitur s. Thomas de hoc in Quaest. disp. de caritate a. 11. Distinguit accurate inter relationem habitualement et virtualement (ad 3), »habitualement enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum est agentis propter finem ordinantis in Deum«. Est ergo habitualis ordinatio, quae una vice extitit, quin tamen in praesentem actum influat, »cum hoc nihil aliud sit, quam habere Deum ultimum finem«. Quomodo autem virtus alicuius actualis intentionis maneat, s. Thomas exemplo dilucidat (l. c. ad 2): »Sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus sequentibus, ita etiam intentio principalis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas, actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat.« Aliis verbis, eo ipso quod aliquis finis ut adipiscendus intenditur, et ideo media ad ipsum eliguntur, quae ipsi sunt proportionata, vi istius finis principalis agitur, etiamsi de fine ipso non cogitatur.

¹⁷⁸ 2 II, q. 44, a. 4 ad 2.

¹⁷⁹ 1 II, q. 100, a. 10 corp.

fiat contra Deum; quatenus autem positivum est, exigit — et in hoc differt a praecepto caritatis — ut omnia opera nostra modo iam explicato ordinentur in Deum.¹⁸⁰ Talis modus expresse ordinandi necessarius videtur tantum pro actibus ex genere vel ex specie indifferentibus, quia saepius affirmatur, quomodo ad implenda praecepta et vitandam poenam sufficiat observatio praecepti secundum tenorem verborum sine omni modo.¹⁸¹

Factum talis ordinationis abstrahendo a necessitate qua fit. — Ab hac quaestione iuris s. Thomas clare distinguit quaestionem facti: Iustus quemcumque actum ordinat in finem ultimum, necessitate quadam psychologica per caritatem ordinat.¹⁸²

Totidem verbis hoc habetur in quaest. 2. de malo a. 5 ad 7. Ponit nempe in quaestione, an aliqui actus sint indifferentes, tale argumentum: »Omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius: quia omnes tenentur ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae, praecipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit, quae vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius et nullus est indifferens.« Et dicit in consideratione huius argumenti praeter alia: »Tenetur autem quilibet ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae quantum ad hoc, quod velit, quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta, non autem quantum ad hoc, quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt, quod modus caritatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliquantulum vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis; nec tamen est vera omnino, quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem, secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae: unde qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen

¹⁸⁰ Cf. praeter supra citata In ep. ad Col. c. 3, l. 3 fin.

¹⁸¹ De malo q. 2, a. 5 ad 7.

¹⁸² Ideo non est secundum veritatem affirmatio a J. Müllendorff sine restrictione prolata: »Thomas spricht überall, wo er das Gebot der Relation erklärt, von dem Gebot der Liebe. Ihm ist das facere omnia in gloriam Dei und das facere omnia ex caritate Eines und Dasselbe (2 II, q. 83, a. 14 c.); fragen nach der Verpflichtung des Gebotes der Relation ist ihm dasselbe als fragen nach der Verpflichtung der Aktes der Liebe.« J. Müllendorff, Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas v. Aquin. Zeitschr. f. kath. Theol. 9 (1885) 14. Talis identitas inter utramque quaestionem est tantum in iusto.

neque demeretur. Ex quo patet, quod non omnis humanus actus etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos, qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obiciendo probatum est.

Et quid dixerat obiciendo? »Quia omnes tenentur ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae praecipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit quae vult; quod non potest observare qui caritatem non habet.«

Idem manifestum est ex collatione illorum locorum quibus omnem ordinationem in Deum ultimum finem dicit fieri per caritatem, cum illis, in quibus de operibus naturaliter bonis ob suum finem proximum loquitur considerando tantum hominem gratia privatum. Ad primam classem pertinet De carit. a. 3: »... manifestum est, quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis: et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum.« Ad secundam classem pertinet 2 II, q. 23, a. 7 corp.: »... si accipiat virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena...« Dicta quoad bonum ob finem particularem valere tantum pro eo qui caritate caret, confirmatur ex eo quod — ubi hic de non ordinante per caritatem et tamen non peccante loquitur — solum non in statu caritatis versantem considerat.¹⁸³

Necessitas ordinandi omnia ex caritate in Deum pro iusto non est necessitas praecepti. Patet ex eis quae dicit de modo caritatis, sitne pro omnibus actibus obligatorius, et respondet negative. Solummodo contra hunc modum caritatis nihil debet fieri. Huic praecepto caritatis sic nec repugnat peccatum veniale, quamvis sit praeter praeceptum omnia in Deum ordinandi.¹⁸⁴ Similiter statuit obligationem bona opera ex caritate faciendi tantum, quia sine ea nihil potest esse vitae aeternae meritorium; et sic pro caritate est obligatio quasi conditionata.¹⁸⁵

¹⁸³ 2 II, q. 23, a. 7 ad 1.

¹⁸⁴ 2 II, q. 44, a. 4 ad 2 collatum cum Comm. in Ep. ad Col. c. 3, l. 3 fin.

¹⁸⁵ De verit. q. 23, a. 7 ad 8: »Dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic, quod si non facimus, poenam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic secundum communiorem opinionem non

Necessitas psychologica. — Remanet adhuc inquirendum, cur s. Thomas tam firmiter sustineat, quod a iusto, ne peccet neve demereatur, omnia in finem caritatis sint ordinanda. Quaestio haec sub duplici respectu, ontologico et psychologico, consideranda est.

Concipiendo rem ontologicè s. Thomas affirmat virtutes morales in homine non esse operativas boni in ordine ad finem supernaturalem, nisi sunt ipsae ordinatae per caritatem. Munus enim virtutum infusarum in solo iusto existentium est, ut sint »operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem«. ¹⁸⁶ Sicut autem virtutes morales non possunt consistere sine prudentia, — »eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam ut aliquis eligat ea, quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et indicativa et praeceptiva eorum, quae sunt ad finem«. ¹⁸⁷ — sic etiam prudentia consistere nequit sine virtutibus moralibus, — »cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus«. ¹⁸⁸ — Si ergo prudentia indiget virtutibus moralibus, »inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae«, ¹⁸⁹ quanto magis ad rectam rationem prudentiae »requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit, quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate, nec

tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam, quae est nobis naturaliter indita et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam, ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur, ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium. Et sic patet, quomodo actus caritatis aliquo modo cadit sub praecepto et aliquo modo non. — Cf. etiam De verit. q. 24, a. 12 ad 16; De malo q. 2, a. 5 ad 7.

¹⁸⁶ 1 II, q. 65, a. 2 corp.

¹⁸⁷ 1 II, q. 65, a. 1 corp.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ 1 II, q. 65, a. 2 corp.

aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.¹⁹⁰

Ideo virtutes quoque infusae, ut ex. gr. temperantia infusa, alii habent medium virtutis ac acquisitae. »Nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem, temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes in ordine ad bonum praesentis vitae.«¹⁹¹ Quod de reliquo iam indigitatum invenitur in III. lib. commentarii in Lombardum: »Ad 2^{um} dicendum, quod sicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, nisi sint directae per prudentiam: ita nec virtutes gratuitae, nisi sint formatae per caritatem.«¹⁹²

Alia via ad eandem conclusionem pervenit s. Thomas in Quaest. disput. de caritate. »Proprium bonum hominis, in quantum est homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis, secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam, secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis.«¹⁹³ Ut autem homo operetur ad hoc bonum prompte, delectabiliter et firmiter, quod est virtutis, necesse est, ut amet illud bonum, »eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum.« »Bonum autem, ad quod operatur virtus, quae est hominis in quantum homo, est homini connaturale: unde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem.« Sic in arte, sic in vita politica. »Ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Hierusalem, secundum illud Ephes. 2, 19: Estis cives sanctorum et domestici Dei. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes

¹⁹⁰ Ibid. — Haec ratio occurrit apud Thomistas. Salmanticenses tr. 12 de virtutibus disp. 4, dub. 2, § 1, n. 10 (722 b): »Virtutes morales infusae non possunt esse sine prudentia infusa, sicut acquisitae non sine acquisita... At prudentia infusa non potest esse sine caritate, ergo nec praedictae virtutes. Probat minor (nam maior et consequentia constant), nam prudentia ex sua communi ratione dependet a rectitudine appetitus circa finem, maxime vero circa ultimum, in proportionem ad quem sumuntur omnia, quae prudentia diriguntur: ergo prudentia supernaturalis et infusa dependet a rectitudine appetitus circa finem ultimum supernaturalem ac proinde a caritate, cuius est rectificare circa talem finem.« — Joannes a S. Thoma hanc sententiam de conexione necessaria virtutum infusarum cum caritate dicit ob argumentum s. Thomae (1 II, q. 65, a. 2) convincens communem omnium Thomistarum (In 1 II, disp. 17, a. 2 [177 a]). — Gonet, Clypeus, De virtutibus et donis disp. 5, a. 3, n. 42 (179 a).

¹⁹¹ De virtutibus in communi a. 10 ad 8.

¹⁹² In III dist. 36, a. 2 ad 2.

¹⁹³ De caritate a. 2 corp.

gratuitae, quae sunt virtutes infusae, a d q u a r u m d e b i t a m o p e r a t i o n e m praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum prout est beatitudinis obiectum. « Amor huius boni potest duplex esse, unus tendens exclusive ad eius possessionem. Talis non sufficit, quippe qui etiam sit in tyranno respectu boni civitatis eum seducens ad mala opera, »quod est amare seipsum magis quam civitatem.« Alius est amor tendens ad hoc, ut bonum commune, seu in nostro casu bonum beatitudinis »permaneant et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur.« Hic amor facit hominem bonum civem caelestis urbis Hierusalem. »Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut se ipsos, et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis: unde numquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum.« Ad hoc ergo, ut omnes actiones hominum sint in recto ordine ad ultimum finem, requiritur, ut stent virtutes infusae sub ductu caritatis.

Tertium argumentum hauriendum est ex ea ratione caritatis, qua ordinamur ad fruitionem Dei, qui est finis principalis hominis.¹⁹⁴ Et hic simul alluditur ad eam aliam rationem Philippi de Grève, quam praeclare his verbis exhibet: »Sic ergo patet, quod virtus vera simpliciter est illa, quae ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus in VII. Physic. dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum.«¹⁹⁵

¹⁹⁴ 2 II. q. 23, a. 7 corp. — Joannes a S. Thoma, ut ipse explicite notat, hanc rationem, praeter eam 1 II, q. 65, a. 2 corp. (cf. supra) assumit ut fundamentum argumenti sui pro imperfectione virtutum sine caritate (In 1 II, disp. 17. a. 2 [179 a b]): »Quia peccator remota caritate ita amittit conversionem ad verum finem ultimum supernaturalem et naturalem, quod non potest quaecumque virtus facere bonum habentem, neque firmum motivum habere in bono, quod facit. Nam motivum operandi bonum bene et firmiter sumitur ex amore finis, ex quo firmatur quis in amore et efficacia mediorum: amisso autem amore finis, languide fertur circa media, sicut amisso assensu principiorum non potest firmiter assentiri conclusionibus. Ergo virtus illa seu inclinatio ad aliquam materiam seu obiectum bonum, quae manet in peccatore, non est inclinatio difficile mobilis ex specie et motivo suo formali, sed ex aliqua accidentali assuefactione, et sic specie differt a virtute perfecta i. e. quae ex sua perfectione specifica difficile postulat moveri et radicata est, et sic mutatur per peccatum in quandam imperfectam virtutem, quae solum pertinet ad genus dispositionis, non ad habitum difficile mobilem ex sua specifica ratione.«

¹⁹⁵ Joannes Peckam consentit s. Thomae in quaestione de adaequatione distinctionis inter actiones meritorias et non meritorias, sed ita ut non tantum de iusto, sed de omni omnino actione sermonem habeat. Quaest. disp. 15. — Cod. Ottob. lat. 196 fol. 31 va: »Quaeritur de secundo utrum aliquod opus sit indifferens procedens a voluntate deliberativa, et ostenditur quod sic, quia habens caritatem non semper peccat aut meretur Ergo aliquando nec meretur nec demeretur. Item bonum et malum sunt contraria mediata, nec habent medium nisi indifferens. Ergo etc. — Contra: Deus est causa actionum in triplici genere causae, scilicet efficientis, formalis et finalis. Sed actio, quae non est a Deo vel secundum quod non est a Deo, est mala. Ergo quae non est a Deo modo secundum quod huius est

Remanet adhuc inquirendum, cur habitus caritatis infusus in omnem actum ordinatum in ultimum finem exerceat suum influxum, ita ut ordinetur in finem caritatis. S. Thomas hanc quaestionem solvit per considerationem psychologiam: »Quarta consideratio est de caritate ex parte subiecti prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 5), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus indicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id, quod est conveniens homini secundum habituales dispositionem sibi inhaerentem bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans: unde et apostolus dicit 1 Cor. 11, 14, quod animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus.«¹⁹⁶

Necessitas haec ergo est in homine ob subiectivas suas dispositiones, quae tamen non impediunt, ne homo ob alias rationes agat contra et sic peccet.¹⁹⁷

Adhuc magis patet ex ratione amicitiae, quae inest caritati infusae. »In amore vero amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua et voluntatem amici sicut suam; ita ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum in IX. Ethic. (cap. 3 a med.) et in II. Rethor. (c. 4 in princ.), ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; in quantum autem e

mala. — Respondeo: Non est haec quaestio de actibus in genere suo. Quidam enim actus sunt in se boni, quidam in se mali, quidam indifferentes. Sed est quaestio de actibus secundum quod a libero arbitrio imperantur. Ad quam respondeo omnem actum a libero arbitrio procedentem esse meritorium vel demeritorium, et dico meritorium large vel vitae aeternae vel saltem ad eam remotam dispositionem, secundum quod peccatorum bonis actibus bona intentione factis disponit se ad gratiam. Et hoc propter tria, scilicet propter debitum rectae rationis quam, sicut dicit Anselmus de conceptu virginali c. 10 sicut bestiarum est nihil velle cum ratione, ita hominum est nihil velle sine ratione. — Amplius: Adhuc est debitum divini honoris. Unde Augustinus contra Julianum IV: Si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Et ita dicit, quod actio bona in genere ut pascere esurientem, cum non sit (!) debito fine, mala est, quia non potest arbor mala. Ergo etc. — Item, adhuc est decor universitatis, in qua nihil debet esse inordinatum. Unde Augustinus, de quantitate animae, in fine: Deus summus subiicit animae corpus et animam sibi, et sic omnia sibi. Neque in illo eam deserit sine poena sive praemio ut universitatem nulla ex parte offendant deformitas. — Ad primum respondendum per interemptionem. — Ad secundum, quod concludit, de indifferente secundum genus.«

¹⁹⁶ De carit. a. 12 corp.

¹⁹⁷ Cf. etiam 2 II, q. 24, a. 11 corp.; q. 27, a. 1 corp.

converso vult et agit propter amicum sicut propter se ipsum quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.¹⁹⁸ Eo ipso enim, quod est amicus Dei, quidquid agit circa Deum, agit tamquam amicus et ob motivum amicitiae. Nam secundum principia s. Thomae intendens habitualiter Deum ut alterum se non potest, cum actu intendit Deum, eum intendere aliter quam ut alterum se. Ratio est, quia, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sic apprehendit homo bonum, sicut ipse affectus est circa istud bonum. Bonum igitur divinum, quando amicus Dei apprehendit bonum, necessario apprehendit ut bonum amicabiliter diligendum. Et proinde intendit illud amicaliter, aut nullatenus intendit; nam intentio — et hoc est principium s. Thomae — regulatur per formam apprehensivam, quam sequitur. Cum tamen secundum doctrinam s. Thomae omnis actus bonus ordinandus sit ad Deum, iustus ponens actum bonum ex necessitate praedicta psychologica eum ex motivo amoris ordinandum habet.¹⁹⁹

Iam ad finem inquisitionis nostrae pervenimus. Indigitatur a Scholasticis anterioribus et profertur a s. Thoma clarissime haec fere doctrina: Ad hoc, ut actus nostri integre fiant boni in suo ordine, necesse est, ut recipiant ex caritate ordinationem suam in finem supernaturalem. Habitus

¹⁹⁸ 1 II, q. 28, a. 2 corp.

¹⁹⁹ Non est ergo caritas in omnibus actibus humanis sicut putat J. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung (Freiburg i. B. 1905), quamvis sit admittendum in omni actu morali esse respectum ad legem, nam ad implendam legem sufficit motivum oboedientiae, sicut etiam s. Thomas affirmat, ubi de modo caritatis ut praecepto. Et certe s. Thomas ubi statuit influxum caritatis in omnes bonos actus iusti, et tota antiquior Scholastica, ubi loquitur de ordinatione in Deum inhaerente omni actioni bonae, non rem considerat sicut Ernst, cuius sententiam exhibet etiam F. Zimmermann (Nachlassung läßlicher Sünden. Theol.-prakt. Quartalschr. 73 [1920] 393): »Joseph Ernst hat in seinem Buche über die Notwendigkeit der guten Meinung nachgewiesen, daß im Gnadenzustande das schlichte Rechtun sittlich gutes und verdienstliches Handeln ist, weil es eben von der Caritas beseelt, weil es motus caritatis sind. Worin findet nun Ernst diese Caritas im Rechtun der Gläubigen? In der beständigen Rücksicht auf die Gebote und Verbote Gottes, im steten Fragen nach der Erlaubtheit unserer einzelnen Handlungen, im Gehorsam gegen das Gewissen. Wir sind uns dessen nicht immer klar bewußt, solange wir in unserem rechten Handeln auf keine Widerstände stoßen. Wir tun vieles, weil es eben recht ist, ohne lang zu reflektieren. Hinter diesem Motiv, »weil es eben recht ist,« steht bei näherem Ausforschen der Gedanke: »Weil Gott es will.« Der Gläubige denkt statt »Gott« »Christus« und rückt damit das Motiv ins Übernatürliche. Er tut Christi Willen, weil es eben der Wille dieses Verehrten und Geliebten ist, das heißt aus Liebe. An Himmel und Hölle zu denken liegt ihm nicht so nah. Es ist also Caritas, die verborgen sich betätigt im »schlichten Rechtun« der Gläubigen. Sie ist das treibende, durch die Gewohnheit im Bewußtsein verblaßte Motiv unseres täglichen Gehorsams gegen das Gewissen. Diese Caritas ist eine wahre, echte, wenn auch implicite. Als solche wirkt sie sündentilgend.«

caritatis autem coaptat nos ad hoc, ut possimus agere ad finem supernaturalem.

In iusto, supposito ordine praesente, omnis actus factus ex motivo virtutis eo ipso fit sub influxu caritatis et erit meritorius. Iustus actus ex genere indifferentes aut ordinabit per caritatem in Deum aut non ordinabit per talem caritatem. Si ordinaverit, sunt boni; si non ordinaverit per caritatem, iam erunt (venialiter) mali. Et sic in iusto nec est actus nisi meritorius vel demeritorius.

In peccatore res aliter se habet. Deest peccatori caritas, virtus bonum actum necessario ordinans in finem suum. Ideo possunt in eo esse actus boni ex fine proximo non ordinati in finem caritatis. Eo ipso autem nec possunt dici mali nec integre boni, quia deest ipsis aliquid ex parte finis ultimi supernaturalis. Habentur simul — cum meritum dependeat a caritate — actus, qui nec sunt meritorii nec mali et sic pro suo exitu indifferentes. Non sunt mali: sic ipsa fides informis — ut ulterius res declaratur — est actus bonus, et tamen sine caritate; sic multi actus ex sola fide informi possunt elici, per quos homo *p r o p o r t i o n a t u r* ad caritatem. Imo actus fidei et spei sine caritate sunt necessario boni supernaturaliter, propter habitudinem quidem quam intrinsece induunt ad bonum caritatis. Fides enim considerat bonum illud supernaturale ut possibile per gratiam et promissum nobis; spes autem illud intendit, ut iam nobis promissum; et sic homo iam praeparatur ad hoc, ut Deum *i n t e n d a t* affectu et effectu tamquam alterum se, quem iam *c o n s i d e r a t* ut intendendum tamquam alterum se. Et sic isti actus iam participant perfectionem caritatis, quae est motus in fruendum Deo, et fiunt taliter intrinsece supernaturales. Non quidem sunt supernaturales sicut caritas, quae ex intrinseca sua natura ordinatur in ipsum supernaturale nempe visionem intuitivam seu possessionem Dei sicut in se est. Disponunt tamen ad caritatem et sic habent correspondentiam materiae ad formam, potentiae ad actum, non tamen motus ad finem. Insuper infallibilitas connexionis inter spem et caritatem non est intrinseca, sed tantum extrinseca ob promissionem Dei. Etiam reliquis virtutibus moralibus homo coaptatur circa actus suos morales ad debitam tendentiam circa finem, quae est per caritatem.

Aedificium hoc praeclarum doctrinae s. Thomae tamen nec a principiis semper sufficienter perspiciebatur, ut docet exemplum Syberti de Beek, qui praesertim contra id, quod s. Thomas dicit de necessaria relatione actuum bonorum in finem caritatis per iustum haec habet: »Ad 2^{um} dicendum, quod habitualis intentio sive relatio vel ordo alicuius actus in finem ultimum nostrae salutis potest accipi dupliciter: uno modo large, quando scilicet actus ille in se est talis, quod est ordinabilis in finem ultimum nec ordinatur in finem sibi repugnantem et oppo-

situm. Propter haec enim duo videtur quodam modo ille actus in finem ultimum habitualiter ordinari et talis habitualis intentio sive relatio sufficit et etiam necessario requiritur ad hoc, quod homo non peccet; non autem sufficit ad hoc, quod talis actus etiam si fiat ab habente caritatem sit bonus moraliter et meritorius. Alio modo proprie et stricte, quando scilicet finis ultimus primo est volitus et ex eius volitione ille actus causandus vel in se vel in suo consequente et est praevolitus relatus et quasi iam imperatus ad illum finem sic, quod virtute horum postea causatur in re et efficitur, dum etiam actualiter prima intentio non durat; et talis actus sic habitualiter relatus in finem dicitur proprie virtualiter in ipsum referri, quia ex eius intentione actuali, quae praefuit, causat, et in ipsum sicut et in eius causam radicalem resolveretur, si ipsius causa quaeretur. Et huius virtualis intentio et relatio cuiuscumque actus in finem ultimum nostrae salutis non requiritur necessario ad vitandum peccatum, sed bene requiritur ad hoc, quod actus habentis caritatem sit vitae aeternae meritorius, quia talis solum ex inclinatione caritatis procedit.

Et confirmo praedicta. Nam ad consilia et opera supererogationis quicumque etiam habens caritatem non tenetur sic, quod ea omittendo peccet. Cum ergo ieiunare praeter statutum tempus ecclesiae vel ad consimile sit opus consilii et supererogationis, bis comedere etiam deliberato animo et ita non ieiunare, in habente caritatem non erit peccatum neque tamen meritorium, quia non videtur ratio, quasi non tenens ieiunium ex hoc quod non placet sibi omnia consilia tenere ita intentione mereatur.

Et iterum idem confirmatur ex alio: Existens enim in peccato mortali, qui iam posuit finem in creaturam, potest aliquid velle, quod neque actualiter neque virtualiter refert in finem sui peccati, neque eo demeretur, puta, si ex naturali compassione vel ex alia causa, quae de (se) non sit mala, det indigenti elemosinam vel similia faciat. Talia enim non refert in finem sui peccati, sed ex alia inclinatione et radice provenit (281), quam sit inclinatio ad peccandum. Ergo pari ratione existens in gratia potest aliquid velle, quod nec actualiter procedit ex caritate, sed ex aliqua alia inclinatione et radice. Neque illo actu merebitur.²⁰⁰

²⁰⁰ Sybert de Beek, Quodlibet 1, q. 15. — Cod. Vatic. Borgh. 39 fol., 280 v s.

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana:

Bogovi.

(Entia suprema.)

Summarium. — Systematibus evolutionismi, quae religionem a formis primitivis valde rudibus ad monotheismum progressam esse affirmant opponitur factum apud tribus Australiae orientalis, quae in gradu culturae humanae antiquissimae inveniuntur, monotheismum vigere. Notio summi entis apud illas gentes iuvenibus traditur, cum in omnia tribulium iura solemniter instituuntur atque sacris arcanis initiantur. Quid singulae tribus de summo ente sentiant, prolixius narratur. Systemata evolutionistica animismi, totemismi, magismi, sociologismi ad originem monotheismi tribuum Australiae orientalis explicandam non valere ostenditur.

Do druge polovice 19. stoletja je glede izvora verstev splošno prevladovala takozvana degeneracijska teorija, ki je trdila, da je človeški rod v prazgodovini imel razmeroma vzvišene verske ideje in da se je prvotni monoteizem po raznih vplivih magije, totemizma, animizma zatemnil. To degeneracijo slika sv. Pavel v svojem pismu Rimljanom (1, 21, 23, 25) s sledečimi besedami: »Dasi so (ljudje) namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga častili ali zahvaljevali, marveč zmešale so se jim misli in zatemnelo jim je nespametno srce... Izpremenili so veličastvo neminljivega Boga v podobo minljivega človeka in ptic in četveronožnih in plazečih živali... Ustvarjene reči so častili in jim služili rajši nego Stvarniku...«

Ko se je pa začel v drugi polovici 19. stoletja širiti evolucionizem, so začeli razni učenjaki primenjati evolucijsko načelo tudi na verstvo. »Duševno življenje ni nič zaokroženega, ampak je v večnem procesu nastajanja, in poglavitno načelo tega procesa je, da nižje oblike pripravljajo višje... Tudi vera spada sem...« »Tudi za razvoj vere bo vendarle obveljala teza, da pelje pot navzgor, ne pa navzdol.« Tako pravi Wundt.¹

V smislu teh načel so zbirali veroslovci-evolucionisti širom sveta ogromen material verskih pojavov ter jih razvrstili v evolucijsko, vzpenjačo se vrsto, ki naj nam predstavlja zgodovinski razvoj verstva. Edini so si v tem, da postavljajo na začetek vse, kar je nizkega, blodnega, inferiornega. Tako trdijo za stopniki animizma (Tylor, Primitive culture, 1872 in za njim mnogo uglednih veroslovcev in etnologov kakor Goblet d'Alviella, Wilkens, Letourneau, Bastian, Lippert, Peschel, Ratzel, Schurtz, Ehrenreich), da si je človek, ko je opazoval fenomene smrti, spanja, sanj, ustvaril pojem duše in iz tega pojma je polagoma sam razvil pojem duhov in Boga. Za stopniki totemizma (Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889; Jevons, Introduction to the History

¹ Gl. Schmidt, P. W., Ursprung der Gottesidee, 1912, p. 45.

of Religion, London 1896; S. Reinach, Orpheus, Histoire Générale des Religions, 1909) trdijo, da je človek častil najprej kako sveto žival, ki jo je polagoma povišal v Boga. Zastopniki magizma (Frazer, Golden Bough, 1890; Hubert et Mauss, Esquisse d'une Théorie générale de la Magie, Paris 1904; John King, The Supernatural 1. 1892.; Lévy-Bruehl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Paris 1910; Preuss, Ursprung u. Religion, 1904; Vierkandt, Die Anfänge der Religion u. Zauberei, 1907; Marett, Threshold of Religion, 1909) vidijo početek verstva v brezosebni, tajni čarovniški sili, ki so jo baje primitivni narodi videli v vseh fenomenih, ki jih niso razumeli, in to čarovniško silo so polagoma personificirali in tako povišali v Boga. Zastopniki sociološke šole (Durkheim, Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse, 1912) vidijo početke vere v sugestivni hipnozi, ki izhaja iz skupnih nastopov celega plemena o priliki ceremonij, plesov itd. **Družba je torej za te primitivne narode prvotni Bog.**

Vse te razne šole so tekom zadnjih petdeset let nagromadile po neštetih knjigah vse polno etnološkega materiala iz raznih delov sveta od najrazličnejših primitivnih plemen in s tem se je polagoma premaknilo težišče veroslovnih študij na verske pojave primitivnih narodov.

Krščanski apologeti² so ta preokret nekoliko prezrli. V naših prvovrstnih apologetičnih knjigah (Gutberlet, De Broglie, Schanz, Stöckl itd.) se sicer kritizira zastarela teorija pozitivista Comteja, ki je postavil znani shema: fetišizem, politeizem, monoteizem, ze zavrača naturalno-mitološka teorija Maksa Müllerja, ki je tolmačil postanek verstva iz personifikacije solnca, groma itd., torej teorije, ki jih itak nikdo več ne zagovarja. Toda proti ogromnemu etnološkemu aparatu gori navedenih evolucionistov so ostali apologeti brez orožja. Trdili so sicer instinktivno, da je monoteizem zgodovinsko-prvotna oblika verstva, a zmanjkalo jim je tal, ker niso mogli navesti peremptoričnih primerov pristnega monoteizma med neoporečno primitivnimi narodi.

Razumljivo je bilo, da so evolucionisti gledali s suverenim zaničevanjem na po njihovem mnenju tako zastarelo teorijo degeneracije, ki so jo teologi v svoji »okorelosti« kljub vsem dokazom etnologije zagovarjali. V tem neugodnem položaju je mogla priti pomoč edinole iz etnologije same; bilo je treba najti plemena, ki so bila na eni strani zastopniki najstarejše stopnje človeške kulture in ki so obenem očitovale izraziti monoteizem.

Ideja, da bi kako prastaro pleme moglo imeti avtohtono vero v eno samo najvišje bitje, je v tako diametralnem nasprotstvu z evolucijsko šolo, da en sam nepobitno dokazan slučaj prvotnega monoteizma zmaguje

² Schmidt, P. W., Ursprung der Gottesidee, p. 62 sq.

ves sistem verskega evolucionizma. Popolnoma odveč je, da se apologeti in teologi ukvarjajo z neštetiimi bizarnimi imeni afrikanških, oceanskih, ameriškanskih bogov, ki dostikrat niti niso pravi bogovi, ampak poznejše potvorbe animizma, astralne mitologije, totemizma itd.

Ta dokaz se je v zadnjih dvajsetih letih na sijajen način posrečil. V tem oziru je prišla apologetom in teologom pomoč od strani, odkoder je niso pričakovali.

Šotski literat in veroslovec Andrew Lang je priobčil leta 1898. knjigo »The Making of Religion«, ki je padla kakor bomba v tabor evolucionistov. Andrew Lang, ki je bil dotle eden najgorečnejših pristašev animizma, je postal slučajno pozoren na vzvišene verske pojme nekaterih avstralskih plemen in je začel razkrivati podobne monoteistične ideje tudi med zamorci v Afriki in Indijanci v Ameriki, svojim dosedanjim znanstvenim tovarišem pa je očital, da so »sicer obrnili svojo pozornost na toteme, na češčenje mumij, duhov in fetišev, da se pa niso brigali za višje in čistejše verske ideje pri divjaku«.³

Na drugi strani je etnolog Franz Gräbner v svoji razpravi »Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien«, Zeitschrift f. Ethnologie, leta 1905. dokazal, da spadajo plemena južno-vzhodne Avstralije v najstarejše kulturne kroge človeške zgodovine.

Lang in Gräbner sta popolnoma nesumljivi priči, kajti oba zanikata božje razodetje, njiju pač niso vodili apologetični motivi!

I. Najvišja bitja Avstralcev.

V sledeči razpravi si hočemo ogledati najvišja bitja nekaterih plemen, južno-vzhodne Avstralije. Vero v tako najvišje bitje nahajamo pri vseh plemenih, ki so bivala južno-vzhodno od črte Murray-Darling river — Moreton-Boy. Danes živijo od vseh teh plemen samo še posamezni ostanki, evropska civilizacija je zasedla njihovo ozemlje. Čez nekaj let bo izginil iz tega ozemlja zadnji avstralski zamorec. Preden pa ta plemena popolnoma izumrjejo, so nam podala še veličasten credo »v enega samega Boga«.

Nauk o najvišjem bitju se je izročal pri teh plemenih od rodu do rodu ob najslabšem trenutku življenja, ob iniciacijah. Iniciacije so slovesni obredi, ki trajajo po cele tedne, in s katerimi plemenski starejšine sprejemajo spolno godne fante kot polnovredne člane v plemensko zvezo. Pri tej priliki dobijo fantje pouk v tradicijah in svetih izročilih pradedov. Ta pouk ima vršec v nauku o najvišjem bitju, čigar ime fantje pri tej priliki zvedo. Glede teh obredov velja najstrožja »disciplina

³ Making of Religion, III ed. 1909, p. 256.

arcani«, tako da niti ženske lastnega plemena nič ne zvedo o njih, še manj pa tujci.

Izreden slučaj je bil, da je etnolog A. W. Howitt dobil od leta 1882. naprej pristop k iniciacijam raznih plemen in da nam je mogel v svoji klasični knjigi⁴ natančno popisati te obrede. Bival je namreč 40 let med avstralskimi plemeni, govoril njihove jezike ter si znal pridobiti v taki meri njihovo zaupanje, da so ga sprejela kot polnovrednega člana s fanti vred v plemsko zvezo. Vsled tega niso imela pred njim nobene tajnosti.

M u n g a n g a u a.

Na skrajni južno-vzhodni obali Avstralije, v ozkem pasu zemlje med visokimi avstralskimi alpami in morjem (danes Gippsland) se je ohranilo do zadnjih časov starodavno pleme Kurnaj.

Njihova iniciacija »Dyerail« (»obred v hosti«) se je vršila takole:⁵ Poglavar ene skupine je povabil po posebnem slu druge skupine plemena k iniciaciji. Ko je bilo celo pleme zbrano, so odvedli možje novince na posebno prirejen prostor ter jih najprej dvignili na svojih ramenih proti nebu, fantje pa so morali še povrh moliti roke kvišku. Potem so položili fante na tla, jih pokrili s plahkami in prepevali celo noč stare pesmi. Fantje niso smeli črhniti besedice in so morali svoje želje javiti samo s kretnjami. Po tej pripravi so starejšine drugi dan fantom razkrili nauk o najvišjem bitju. Klečečim na tleh in pokritim s plahkami se je bližalo 16 mož z brnivkami (približno 60—70 cm dolgi, dlan široki, ploščati leseni drogi, nemški »Schwirrholz«, angleški »Bullroarer«, ki so jih na vrvicah vihteli nad glavami ter z njimi povzročali silen ropot. Možje so se polagoma razvrstili v polukrogu okrog novincev in poglavar je tem velel vstati ter gledati proti nebu. On pa je dvignil svoje kopje kvišku in rekel slovesno: »Glejte tja, glejte tja, glejte tja.« Medtem sta hitela dva moža od novinca do novinca ter jim zabičevala: »Tega ne smeš nikomur izdati, ne materi, ne sestri, ne nikomur, ki še ni »Dyerail«, (posvečen).« Drugi možje pa so namerili svoja kopja na fante, da simbolizirajo smrtno kazen, če bi to tajnost izdali.

Nato je poglavar slovesno izpovedal vero praočetov: »V pradavnini je bilo na zemlji mogočno bitje M u n g a n g a u a (pomeni »naš oče«). Njegov sin je bil Tundun, praoče Kurnajcev. Mungangaua je učil Kurnajce vse ročne umetnosti in jim izročil orodje in orožje. Tudi je dal vsakemu lastno ime. Ustanovil je iniciacijo »Dyerail« ter je naročil svojemu sinu Tundunu, da vodi in nadzoruje izvršitev tega obreda. Potem se je podal v nebesa, kjer še biva. Ko je nekoč neki Kurnajec izdal tajnosti

⁴ The Native Tribes of South East-Australia, London 1904.

⁵ Op. c. p. 501 sq.

Dyeraila, je Mungangaua v svojem srdu poslal ogenj (aurora australis) na zemljo, morje je poplavelo zemljo, tako da so skoro vsi potonili.«

Starejšine so dali potem še novincem sledeče zapovedi:

1. Pokorni morajo biti starejšinam. — 2. Deliti morajo vse s svojimi tovariši. — 3. Živeti z njimi v miru. — 4. Ne smejo se pečati z dekleti in omoženimi ženami, izogibati se morajo celo sence žensk in ne smejo sprejemati živeža od njih. — 5. Zdržati se morajo gotovih jedi.

Te zapovedi stoje pod sankcijo najvišjega bitja. Starejšine so izjavili Howittu, da so fantje postali sebični vsled občevanja z belokožci in da niso bili več voljni vse deliti s svojimi tovariši. Zato so smatrali obnovitev iniciacije za potrebno.

D a r a m u l u n .

Severno od Kurnajcev, ob obali današnje države New South Wales, so bila naseljena takozvana »Murring plemena« (Juin, Ngarigo, Wolgal).

Njihovo iniciacijo »Kuringal« (pomeni »obred v hosti«) opisuje Howitt takole:⁶ Poglavar enega plemena je poslal slak sosednjim plemenom, da jih povabi h Kuringalu. Kot poveljnik svoje misije je sel moral pokazati tem plemenom brnivko (mudthi), ki je po celi Avstraliji sveti simbol iniciacije. »Mudthi,« tako pravijo domačini, »je dal našim pradedom oni veliki »Biamban« (gospod, vladar); to je Daramulun, najvišje bitje.

Ko so bila vsa plemena zbrana na določenem kraju, je šel sklicatelj Kuringala okrog vseh taborov, se ustavil pred vsakim taborom, dvignil svoj bumerang (orožje v obliki zakrivljenega lesenega bata) proti nebu, z drugo roko je pa kazal na zemljo. S tem se je Kuringal pričel.

Zdaj so možje dvignili fante na svoja ramena ter jih nesli na sveti prostor iniciacij. Pri uvodnih obredih (plesih, spevih) smejo ženske biti prisotne, a ob danem trenutku obkrožijo starešine ženske, dvignejo bumerange proti nebu in jim velijo, da se odstranijo. Fante pa odvedejo k podobi Daramuluna, ki je napravljena iz zemlje v naravni velikosti. Okrog podobe leži razno orodje in orožje, ki ga je po starih izročilih Daramulun sam iznašel in dal zamorcem. Tam razkladajo starešine novincem slovesno sledeče tajnosti: V starih časih je bivalo na zemlji veliko bitje Daramulun, ki je sadil drevesa, ustvaril Murring-plemena in jim dal orožje in orodje. Tudi plemenske zakone je dal ta očetom. Podal se je potem v nebesa, odkoder gleda na svoje ljudi na zemlji. On je veliki Biamban (gospodarvladar), ki more vse storiti in iti, kamor hoče.

Nadalje starejšine zarotijo fante, da ne smejo napraviti nikdar take podobe Daramuluna (kakor jo tukaj vidijo), ali

⁶ Op. c. 517 sq.

izdati, kar so slišali o njem. Smrtna kazen bi jih zadela za tak prestopok.

Nato so fante opasali z moškim pasom, moške so pa uprizorili ples okrog podobe Daramuluna ter klicali: »On je gospodar!«

Takoj po iniciaciji so razdejali podobo boga.

Fantom so še podali na originalen način moralni pouk. Predstavljali so pantominično razne otroške igre; tako so n. pr. napravili iz blata in ilovice figure, kakor jih otroci delajo, nadalje so posnemali nenravna dejanja kakor prešuštvo, sodomijo itd.; po vsaki pantomini pa so zaklicali emfatični »Yah!«, kar pomeni: tega nikar! Za taka dejanja je veljala odslej smrtna kazen.⁷ Z iniciacijo se začne za fanta nova doba življenja, postal je polnovreden mož. Dramatičen prizor naj fantom to še na poseben način vtisne v spomin. En mož se je vlegel v izkopen grob, ne da bi fantje to opazili, in je bil pokrit z listjem in zemljo. Nato so peljali fante h grobu. Ko je eden izmed starešin izvajal star spev na Daramuluma, se je nepričakovano pred očmi začudenih novincev dvignil mož iz groba. Tako naj tudi fantje vstanejo k novemu življenju.

O Daramulunu so pripovedovali Murring še sledeče⁸: On vidi vse ljudi in je vznevoljen, ako storijo kaj takega, česar bi ne smeli, če n. pr. jedo prepovedane jedi itd. Po smrti gredo duše k Daramulunu.

B a j a m e.⁹

Plemena v notranjosti dežele današnjega New-South Walesa med rekama Murray in Darling (Kamilaroi, Viradjuri, Juahlay) častijo kot najvišje bitje Bajame, o katerem dajo mladini slovesen pouk pri iniciacijah, ki se imenujejo pri teh plemenih Bora.

Po njihovi tradiciji je Bajame sam uvedel te iniciacije in sveti prostori, na katerih se vršijo, predstavljajo taborišče boga Bajame, kjer je on sam praznoval prvo Boro.

Tudi tu so se smeje ženske udeleževati uvodnih obredov, a nekega dne so dvignili moške fante na ramena ter jih odvedli na tajen prostor. Za fante je začela zdaj doba stroge discipline. Morali so imeti oči povešene, niso smeli niti govoriti niti se smejati in prestatati so morali razne preizkušnje. Tako so jih n. pr. moške oškrtali in opraskali z ostrimi školjkami in jim celo izvrtali rane na ramenih.

Moralni pouk, ki so jim dali starejšine v pantominičnih kretnjah, je polagal važnost na sledeče točke: umor, rop ženske, s katerimi je po plemenskih predpisih zakonska zveza prepo-

⁷ Howitt, 548 sq.

⁸ Howitt, op. c. p. 228.

⁹ op. c. p. 593; K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, London 1905, p. 62 sq.

vedana, lažnivost proti starejšinam. Ti grehi so veljali za neodpustljive.

Med obredi se je obrnil eden izmed starejšin proti vzhodu ter naslovil prisrčno molitev na Bajame, da naj podeli zamorcem dolgo življenje, ker so zvesto izpolnjevali njegove zakone. Med zamorci je razširjena vera, da bo Bajame, če ne bodo več praznovali iniciacij, zapustil svoj kristalni prestol v Bullima (nadzemska pokrajina) in potem bo konec zamorcev.

Bajame nadalje nadzoruje s svojega sedeža v Bullima zamorce, da natančno izpolnjujejo njegove zapovedi in po smrti morajo vsi pred njegov sodni prestol. Ime Bajame in vse kar se godi pri iniciacijah je sveta tajnost za ženske, otroke in tujce.

James Manning pripoveduje,¹⁰ da mu je neki stari zamorec šele po dolgem obotavljanju v trepetu šepetal na uho, kaj se godi pri iniciacijah. — Langloh Parker¹¹ pravi, da ji je prvo vest o Bajamu naznanil šepetaje zelo star zamorec Yudtha Dulleebah, ki je obenem povedal, da je bil poučen o Bajame v prvi Bora-iniciaciji, kateri je smel prisostovati.

O Bajame so nadalje ta plemena vedela povedati še sledeče: Prikazal se je nekaj v človeški podobi na zemlji, kjer je vse ustvaril, tudi ljudi. Poučil jih je o vsem, jim dal predpise in zakone, imel v sebi združene toteme, ter jih je razdelil med posamezne plemenske skupine.

Bunjil ali Bundjil.¹²

To je najvišje bitje Kulin-plemen, ki so bivala v sedanji Viktoriji-državi, v najjužnejšem delu Avstralije.

O njem so pripovedovala ta plemena, da je ustvaril zemljo in je živel kot človek na zemlji. Napravil je ljudi iz ila in jim je vdahnil življenje. Učil jih je razne umetnosti in je bil oče vsem ljudem. Ogrel je solnce za zemljo in je potem šel v nebesa, odkoder opazuje ljudi na zemlji. Njegovo ime je modrost in znanje.

Podobna bitja častijo tudi sosedna plemena. Tako se imenuje najvišje bitje pri Narrinjeri- in Vimbajo-plemenih Nurrundere, pri plemenih južnozahodne Viktorije Pirmeheal, pri Tulong Tatapulit itd. Ta bitja nam niso tako dobro znana kakor prejšnja, pač pa nosijo tudi attribute absolutnega božanstva (so stvarniki, večni, vsemogočni itd.).

Kakor pa prestopimo črto Murray-Darling-river—Moreton Boy, se položaj bistveno spremeni. Najvišja bitja izgubljajo pogoja značaj monotističnega edino-suverenega gospodarja nebes in zemlje, niso več glavni predmet iniciacij, ne posegajo več v življenje narodov itd.

¹⁰ ap. Schmidt, op. c. 122.

¹¹ op. c. p. 5.

¹² Howitt, op. c. p. 489 sq.

Lastnosti najvišjega bitja.

Mungangaua, Daramulun, Bajame, Budjil imajo toliko skupnih atributov, da gre brezdvomno za isto bitje. Atributi pa kažejo vsi na edinstveno, suvereno božje bitje.

To bitje je večno, bilo je pred vsem stvarstvom, pa se ne ve, kdaj je začelo bivati, dočim je vse drugo od njega; ni umrlo in biva še sedaj v nebesih. — To bitje je stvarnik sveta in ljudi, je vsevedno in vsemogóčno, kajti vidi, kaj delajo ljudje na zemlji, gre, kamor hoče, in stori, kar hoče, je etični in pravni zakonodajec, kajti določilo je družabni red plemenom in dalo zapovedi za zakon in moralno življenje, je najvišji čuvar tega družabnega in npravnega reda, ki ga sankcionira s kaznimi v življenju in po smrti. Obenem pa nosi tudi attribute najvišje dobrote in svetosti, kajti dalo je orodje in orožje, učilo je ljudi vse umetnosti, dalo jim je solčno toploto, njegovo ime je tako sveto, da se ne sme imenovati, to bitje se ne sme upodabljati razen pri iniciacijah, te podobe pa se morajo takoj uničiti. Zamorci nazivljajo to bitje »oče« in pod tem imenom je splošno znano. Bunjil se imenuje »Mamingorak« (naš oče), Daramulun »Papang« (oče), Mungangaua sploh pomeni »naš oče«, Bajame »Boyerh« (oče ali vesoljni oče).

Izvor ideje o najvišjem bitju.

Odkod imajo ta plemena tako vzvišeno idejo o najvišjem bitju? Po svoji gospodarski in materialni kulturi spadajo v kulturni krog nižjih lovcev: ne poznajo ne poljedelstva, ne kovin, ne lončarstva in rabijo samo kameneno in leseno orodje. Gräbner¹³ in Schmidt¹⁴ prištevata Kurnai- in Juin-plemena, ki častijo prva Mungangaua, druga Daramuluna, k tasmanski in bumerangovi kulturni stopnji, ki sta med najstarejšimi na svetu.

Evolucionistom se je zdelo kratkomalo nemogoče, da bi »nagi divjaki, ki nimajo organizirane vladavine in ki znajo šteti komaj do sedem, imeli vero v etičnega, večnega, vsevednega stvarnika in sodnika«.¹⁵

Toda dejstva so dejstva in naloga veroslovcev, ki hočejo razglabljati o izvoru verstev, je, da pred vsem tolmačijo tako eminentne verske pojave, kot so ti najvišji bogovi na najstarejših stopnjah človeške kulture.

Ob teh dejstvih hočemo na kratko preizkusiti najvažnejše teorije, ki so jih evolucionisti v zadnjih desetletjih zasnovali glede izvora verstev.

¹³ Kulturkreise und Kulturschichten in Ocanien, Zeitschrift für Ethnologie 1905; Melan, Bogenkultur und ihre Verwandten, Anthropos, 1909.

¹⁴ Die soziologische u. relig.-ethische Gruppierung der austr. Stämme, Zeitschrift für Ethnologie, 1909, p. 328.

¹⁵ Hartland, Sidney, The High gods of Australia, Folk-Lore, IX, 290—329, ap. Schmidt, op. c. 223.

a) **Animizem.** — Teorija se imenuje animizem, ker trdi, da si je pračlovek najprej ustvaril pojem duše in iz tega pojma polagoma razvil idejo duhov in bogov. Človek¹⁶ je opazoval pojave spanja, sanj, halucinacij, vizij, bolezni, smrti in je sklepal, da mora biti v človeku poleg telesa še neviden element, ki se loči od telesa: tako je prišel do pojma duše. Enake pojave je opazoval tudi na živalih, torej tudi v njih slutil dušo. Polagoma je »oživil« celo naravo, videl je duše v drevesih, v rastlinah, v rekah, v zvezdah; bržkone, tako je sklepal, so to duše umrlih ljudi, ki se vtelesijo nanovo v teh predmetih narave. Duše onih prednikov, ki so igrali v življenju važno vlogo, nadaljujejo jo tudi po smrti in začel jih je častiti in klicati na pomoč: evo kult prednikov.¹⁷

Ni li bilo naravno, da je sklepal primitivni človek naprej in mislil: so nevidna bitja kakor duše, ki sploh nikdar niso bila vtelesena? Evo pojem duhov. Taki duhovi, ki nikdar niso bili ljudje, delujejo v naravi, bivajo v vulkanih, skalah, vodah, drevesih, v viharjih, gromu, blisku, itd.; nadčloveška sila, ki se javlja večkrat v teh naravnih pojavih, je gotovo le učinek teh duhov! Treba je torej pridobiti si naklonjenost teh duhov s češčenjem, daritvami itd. Tako se je začelo obožavanje narave, fetišizem, politeizem.

Izmed teh duhov pa so primitivni ljudje polagoma povišali enega v najvišjega, ali zato, ker je v naravi zavzemal prvo mesto, recimo sonce, ali zato, ker so si mislili, da mora v kraljestvu duhov vladati enak red, kakor so ga imeli sami. Tako so postavili enega boga za poglavarja ali kralja nad drugimi.

Toda avstralski bogovi se nikakor ne podajo v ta sistem animizma. Avstralska plemena animizma, oživljenja narave po duhovih, sploh ne poznajo. Ravno pri južnoavstralskih plemenih manjkajo vse predstopnje animizma, čeprav so to najstarejša plemena. Mungangaua, Daramulun, Bajame, Bundjil bleščijo tam v nebeških višavah, ne da bi jih vezala ona lestev animističnih predstopenj z zemljo. Pa, kar je najbolj značilno, zamorci si jih niso niti kot duhove predstavljali. O tem očitvidno niso premišljevali. Bili so ti bogovi antropomorfična bitja, nadnaravni zemljani, ki so pa prišli **brez** smrti v nebesa. Oni niso praočetje domačinov po telesu, ampak v moralnem zmislu kot stvarniki, kot dobrotniki; torej se niso razvili iz češčenih prednikov. Tudi jih niso mogli povišati zamorci izmed politeističnih polbogov in duhov v najvišje bōgove, ker politeističnega Olimpa v Avstraliji sploh ni. Ti bogovi so suvereni, ekskluzivni vladarji vesoljstva, ki ne trpijo nobenega tekmeča poleg sebe! Oni so ustvarili vse, so dali zapovedi in zakone, oni so veliki »Biamban«, ki more storiti vse in iti, kamor se mu ljubi, drugo je vse pod

¹⁶ Tylor, *Primitive Culture*, London 1913, vol. I. p. 424 sq.

¹⁷ op. c. vol. II., pp. 110 sq., 184 sq.

njihovim žezlom! Oni nosijo ime »naš oče«, ki kaže, kako popolnoma brez primere je njihova pozicija, kajti že to ime izključuje vsakega tekmeča. Pa tudi v svoji plemenski organizaciji niso našli nobenega tipa za te bogove. Njihovi poglavarji, ki so komaj zaslužili to ime in so bili navezani na svet starejšin, so jim pač nudili slab vzorec za vsevednega, vsemogočnega, večnega, absolutnega vladarja v nebesih.¹⁸

b) Totemizem. — Totemizem je vera nižjih plemen, da veže neke vrste sorodstvo posamezne skupine in dele plemena s posameznimi vrstami živali ali rastlin in da izvira to sorodstvo iz skupnega izvira; na zunaj se javlja to sorodstvo v skupnem imenu in v medsebojnih obveznostih: skupina stoji pod zaščito svojega totema, totemu pa izkazuje obzirno spoštovanje; tako n. pr. se totemska žival ne sme ubiti ali jesti itd.

Prvi, ki je iskal prvotno stopnjo primitivne vrste v totemizmu, je bil Robertson Smith.¹⁹ V živalih, tako sklepa R. Smith, so primitivni narodi zapazili nadčloveške sile in sposobnosti, ker dajejo baje znamenja v nevarnosti, ozdravljajo bolezni itd. Vsled tega so se postavila plemena pod njihovo varstvo in jim v zahvalo začela izkazovati kult. Ko so se razcepljena plemena združila v politično organizacijo ter si postavila enega vrhovnega vladarja, kralja, so si izbrala tudi eno žival kot vrhovni totem za celo državo in ga antropomorfizirala: tako je nastala ideja boga. Po tej teoriji bi torej bili nastali avstralski bogovi iz totemov.

Toda predvsem: Mungangaua, Daramulun itd. nimajo zdaj nikakih sledov totemov na sebi; niso bogovi-živali. Pač pa suvereno razpolagajo s totemi, jih delijo med plemena (Bajame ima vse toteme v sebi, sam pa ni totem) in dajejo totemske predpise. Torej bi bila morala ta plemena že prehoditi vse totemske faze in ti bogovi bi bili zadnja, najvišja stopnja razvoja.

Toda tem plemenom manjka glavni predpogoj za evolucijo po načrtu R. Smitha: politična koncentracija s kraljem na čelu! Ravno ta plemena prebivajo v malih skupinah (6, 10, 12 družin) kot nižji lovci po pustinji in manjka jim takorekoč vsak pojem državnosti, da ne govorimo o kakem kralju. Nadalje prištevajo etnografi soglasno vprav ta plemena k najstarejšim plastem človeštva, dočim je totemizem poznejši pojav. Kurnajci v južnovzhodni Avstraliji, ki spadajo v najstarejše kulturne kroge, nimajo totemizma; ideja najvišjega bitja je pri njih najbolj razvita, dočim totemov za posamezne skupine sploh ne poznajo. Lahko se reče: Na prvotnih stopnjah človeške kulture totemizma sploh ni, dočim se ideja najvišjega bitja javlja zelo izrazito. Izven Avstralije se da to dokazati posebno pri pigmejcih. Torej je prav nasprotno od tega res, kar trdi teorija totemizma.

¹⁸ Ehrlich, Origin of Australian Beliefs 1922, p. 16.

¹⁹ Lectures on the Religion of the Semites, II. ed. 1894, vnovič izdan l. 1907.

Je pa totemizem sploh verski pojav? Je razmerje med ple-
menom in njegovim totemom tako, da goji pleme do totema ono
religiozno spoštovanje, ki zre v totemu višje bitje, od katerega
je odvisno? Bolj se je problem totemizma proučaval, bolj so
etnologi zdvomili nad tem. Tako n. pr. pravi Frazer,²⁰ ki se je
morda največ ukvarjal s totemizmom: »V čistem totemizmu,
kakor ga nahajamo med avstralskimi domačini, totem ni nikdar
bog in ne živa nikakega kulta; toteme ravno tako malo ča-
stijo za bogove kakor očeta, mater, brata ali sestro... Spošto-
vanje (do totema) je isto kakor do prijateljev in sorodnikov.«...
Toteme smatra človek za svoje enakovredne tovariše, ne pa za
bogove. Kako bi torej iz takih totemov mogel nastati kak
D a r a m u l u n, ki je vstvaril vse, ki zamore vse, ki je večni,
ki je dal vse, ki je torej tako neizrečeno vzvišen nad človeškim
rodom?

c) M a g i z e m. — Verski razvoj si predstavljajo zastop-
niki magizma, ki smo jih gori imenovali, na zelo različne načine;
vzemimo kot tipičnega zastopnika Maretta, kojeja teorija je
v glavnih obrisih ta-le:²¹ Primitivni človek zaznava v sebi neko
tajinstveno silo, energijo volje, in to notranjo energijo skuša pro-
jicirati na zunaj po nekih obredih, zakletvah, amuletih, da bi
dosegel izredne, čeznaravne učinke. Tako tajinstveno silo, ki jo
imenujejo v Melaneziji »Mana«, v severni Ameriki »Orenda,
Wakan« itd., pripisuje pa tudi zunanjim prikaznim v naravi, ki
vzbujajo v njem začudenje, strah, in od katerih se čuti odvisnega,
kakor blisk in grom, vulkani, solnce itd. Obenem pa povzročitelje
teh pojavov in nositelje takih izrednih, tajnih sil perzoni-
ficira po analogiji samega sebe. K tem tako poosebljenim ča-
rovniškim silam se zateka s prošnjo, jih skuša pridobiti s kultom,
da bi dobil od njih več »mane«. Nosilci potencirane čarovniške
sile, »mane« so bogovi, njegova ponižna intervencija pri njih
je vera.

Se li dajo avstralski bogovi po tej teoriji razložiti? Po tej
teoriji bi predvsem taki bogovi, kot so v južnovzhodni Avstraliji,
tam sploh ne mogli biti; kajti plemena, ki bivajo tam, bi mogla
biti kvečjemu v prvi fazi magizma, ker so najstarejša, etnologija
pa dokazuje ravno nasprotno: da je magija pri teh rodovih
m a n j r a z v i t a kakor v ostali Avstraliji, bogovi pa stojijo
tam na najvišji stopnji. Ti bogovi bi bili nadalje po tej teoriji
poosebljene n a r a v n e s i l e in najsilnejši č a r o v n i k i, pa
niso ne eno ne drugo. Mungangaua je osebnost brez vsake
kakršnekoli vezi z naravnimi silami. On ni solnce, ni luna, ni
grom, ni blisk! On je kratkomalo Mungangaua, ki vlada vso
naravo! Bundjil je o g r e l solnce, torej ni solnce, on je pred
solncem. Pa tudi n i s o č a r o v n i k i, ki bi namreč abnor-
malno, s kakimi čarovniškimi obredi in sredstvi povzročali zu-

²⁰ Totemism, and Exogamy, London 1910, p. 5.

²¹ Preanimistic Religion, Folk-Lore, 1900 pp. 162—182.

nanje izredne učinke! Oni prosto ustvarjajo, pri njih zadostuje volja! Ne rabijo prav nikakih sredstev! Se bolj važno pa je, da dajejo etične predpise in pazijo, kako jih ljudje prostovoljno izpolnjujejo! Kaj ima etika s čarovništvom opraviti? Ti bogovi pričakujejo udejstvovanje s v o b o d n e volje človekove in trpijo, da človek prestopa njihove zapovedi, šele potem nastopajo s kaznijo!

Magija je neka tajinstvena, čeznaravna sila, ki usposablja njenega nositelja, da povzroča z nedostatnimi sredstvi sigurno in nezmotljivo nepričakovane učinke. Etični element bogov, ki postavljajo posebne zakone za družabni in moralni red in ki kot »naši očetje« želijo in nas obvezujejo, da se držimo tega reda, je popolnoma izven okvira magije. Teorija, ki ne zna razložiti bistvenih potez bogov, je nezadostna.

č) Sociološka šola. — Durkheim²² je porabil teorijo magizma ter pridjal še socialni element.

Nepoznana čarovniška sila »mana« se pojavlja, tako Durkheim, samo pri skupnih prireditvah, ceremonijah, plesih itd. Iz petja, krika, plesov množice izhaja sugestivna sila, ki ponese divjaka v popolnoma drug svet. To tajno, doslej nepoznano silo začne častiti v simbolih, ki predstavljajo celo družbo. Čim večja je prireditev in množica, ki se je udeleži, čim bolj se razvnamejo vse sile fantazije in strasti v divjih plesih in orgijah ob svitu bakelj in plamenečega ognja v tihí noči, tem višja se mu zdi ona čeznaravna sila, ki izhaja iz te množice, in to silo divjak polagoma perzonificira in si tako ustvarja nižje in višje duhove. Inicijacija pa pozove na plan vse sile celega plemena, njen vtis je tako silen, da postane divjak nov človek in vstane k novemu življenju. To tajno družabno silo si primitivni človek predstavlja kot najmočnejšo osebnost, ki vse druge nadkriljuje: najvišje bitje, ki si ga človek ustvarja z lastno domišljijo. — D r u ž b a , m a s a je torej tisti bog narodov, ki je zavzel tako važno vlogo v zgodovini duševnega razvoja.

Da bi bili avstralski bogovi samo projekcija, odmev iniciacij, ki smo jih gori opisali? Žalibog da se Kurnajci, Juin, Kamilaroi, Kulin in kakor se ta plemena imenujejo, bridko malo brigajo za učenjaške teorije! Vsa njihova tradicija, njihove pripovedke, legende in basni v mnogih inačicah ponavljajo isti motiv, da so Mungangaua, Daramulun, Bajame, Bundjil ustanovili iniciacije, ne pa obratno. Durkheimova rekonstrukcija, da so bile najprej iniciacije in iz teh iniciacij da so si ustvarili primitivni idejo najvišjega bitja, je psihološko zanimiva, a brez etnološke podlage. Kako si naj sploh mislimo Dyerail pri Kurnajcih ali Kuringal pri Murring-plemenih brez ideje Mungangana in Daramuluna? S tem bi izgubile iniciacije vendar svoj glavni čar in ono mistično slovesno obliko, ki napravi ravno največji vtis.

²² Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse, Paris 1912, pp. 307. 312. 313. 269. 285. 315 sq.

Pa če že sledimo Durkheimu za hip v njegovih psiholoških špekulacijah, se vendar resno vprašajmo: Ali so res ponočni plesi in spevi teh nekoliko pobarvanih divjakov, njihove neokretne slike, ki jih rišejo v zemljo, njihove pantomime, njihovo malo število (kvečemu par sto) tako mogočni činitelji, da vzpodbujajo fantazijo tega bednega Avstralca, ki ne zna šteti do sedem, ki nima ne lastne kočice ne obleke ne posode ne kovine, do aristotelske višine filozofske špekulacije! Vsevedni, vsemogočni stvarnik, etični zakonodajnik, vsedobri oče, en sam vladar nebes in zemlje itd. — vse te lepe ideje naj pridejo srečnemu Avstralcu, ko pleše in kriči in teka in razgraja? Res čudno! Ideje, za katere so se filozofi pulili in borili skozi dolga stoletja, pridejo v polni jasnosti Avstralcu po noči pri plesu in ob fantastičnih ceremonijah!

Ob koncu pripomnimo, da vse te teorije razlagajo to najvišje bitje, sploh vso vero kot fantom, proizvod gole človeške domišljije! Kako je mogoče, da izmišljeni fantomi, plodovi halucinacije, igrajo v človeški zgodovini, na vseh poljih kulturne dejavnosti tako važno vlogo in da tako silno vplivajo na potek človeške zgodovine! Ne! Za temi bogovi mora biti nekaj več realnosti.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

Dogma in problem o možnosti zveličanja vseh ljudi.

(Quaestio de possibilitate salutis pro omnibus hominibus.)

Summarium. — Explicatis catholicis principiis de voluntate omni-salvifica et distributione gratiae (I) breviter ostenditur necessitas fidei stricte dictae ad iustificationem adultorum (II). — Variarum theoriae et imprimis duae solutiones recentis huius problematis proponuntur et examinantur. Theoria p. Straub de sufficientia fidei stricte dictae virtualis quae realiter quoad praesentem quaestionem a theoria Gutberlet distingui non videtur, ut insufficientis reicitur (III). — Theoria card. Billot de magno infidelium numero in lymbum infantium damnatorum in se et relate ad statum realem gentium non improbabilis quidem censetur, tamen conditiones nimis severas pro actione morali ponit. Insuper in ea momentum destinationis ad finem supernaturalem nimis minuitur (IV, V). — Omnia systemata supponentia principia certa dogmatica de necessitate fidei formalis, de sufficientia gratiae, de statu termini aequaliter consideranda sunt, insuper realis conditio cuiusvis gentis examinanda est, ut unum alterumve systema applicari possit (VI).

Ko si je krščanstvo kot edinozveličavna religija začelo utirati pot med narodi, je nastalo vprašanje: Kaj je z narodi, ki so brez vidne zveze s krščanstvom bili prej in so sedaj, do katerih se še ni razširila luč evangelija, ki sede zapuščeni v temi in smrtni senci? Ali so ti rodovi popolnoma prezrti in zapostavljeni? Milijoni so umirali in še umirajo v znotah in

tankostih ni vedno znana. A kadar skuša katoliška teološka znanost dognati eno ali drugo vprašanje, vedno gleda na to, da te sinteze ne ruši, ampak da vprav z njeno pomočjo osvetli problem, čeprav ga morebiti ne more razvozljati. Tako se tudi v dogmatiki obvarujemo enostranosti, da ne pretiravamo. Da je tako sintetično pojmovanje pravilno, nam potrjuje tudi zgodovina vprašanja o možnosti zveličanja za vse ljudi. Katoliški nauk o tem je univerzalen, pa vendar zopet upošteva dejstva in resnice (filozofsko in teološko dognane) in zato ni ekstremen.

2. Ena izmed temeljnih lastnosti, ki jih ugledamo v ideji Boga, je ljubezen. Iz bistva neskončnega bitja mora vreti tudi neskončna ljubezen do neskončne popolnosti. Če pa motrimo dejstvo, da bivajo ustvarjena bitja, in če se vmislimo v njihovo bistvo, nam je božja ljubezen in dobrota tudi a posteriori jasna, seveda označena in določena po lastnosti *svobodnosti*⁴ in zaigrjena nekoliko v temo skrivnostnosti, v kolikor se razteza na ustvarjena bitja, v katerih tudi zlo gospodari.

Razodetje naravno pridobljeno idejo o Bogu izpopolnjuje in tudi idejo božje ljubezni osvetljuje, prepričanje o božji dobroti nasproti stvarjem utrjuje in tudi skrivnostno temačnost, ki jo odbija zlo, celo razjasnjuje.⁵

Volji stvarjenja nujno sledi določitev smotra. Če motrimo to zvezo po stvarih samih, moramo priznati, da bistvo stvari že vključuje odnos do Boga (transcendentalna relacija). Če ostanemo predvsem pri človeku, je tudi njemu bistven odnos do Boga kot najvišjega smotra. In če je ta odnos bistven, izhajajoč iz dejstva stvarjenja, ima vsa človekova bitnost to usmeritev. Zato tudi um in volja. Um je spoznavna zmožnost, volja teživna. Protislovno bi bilo zato, da bi um ne imel *spobnosti*, spoznavati Boga, in protislovno enako, da bi osnovno in bistveno volja ne imela smeri proti Bogu, najvišji dobrini. Ontološko je ta usmerjenost glavna, temeljna, z bistvom človeške narave in vse njegove bitnosti spojena in zato pri vsakem bitju, ki ima to naravo, nujna in možna. Zavedno udejstvovanje zmožnosti v tej smeri pa ni tako nujno.

Um zre v Bogu in božji dobroti najvišjo absolutno vrednoto, po tej vrednoti klasificira in uvrščuje ustvarjene vrednote, Volja naj sledi tej klasifikaciji vrednot, naj ljubi, naj teži za stvarmi po njihovi najgloblji vrednosti, v kolikor so delo,

⁴ »Qui quando voluit bonitate sua universas condidit creaturas.« Denz.-Bannw.¹³ 706. — »Liberrimo consilio utramque condidit creaturam, angelicam et humanam.« Denz.-Bannw. 1783. — Obsojeni so nauki Hermesa, Güntherja in Rosminija, ki so trdili, da je Bog svojo ljubezen nujno raztegnil na stvari in je torej stvarjenje nujna posledica božje dobrote in ljubezni. Denz.-Bannw. 1620. 1655. 1805. 1908.

⁵ Gen. 1, 31: »Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.« Eccl. 39, 21; 1 Tim. 4, 4 etc. Cerkev je obsodila metafizični pesimizem maniheizma in sorodnih zmot. Benz.-Bannw. 237. 238. 242. 713.

zrcalo, odsev najvišje osebne Vrednote. Tako se moreta usovrševati um in volja in se bližati vedno popolnejšemu usovršenju, vedno popolnejši asimilaciji z Bogom. To je hotela božja ljubezen, ko je dala človeku um in voljo in mu zapisala v srce svojo postavo, ki kaže vsakemu človeku, kam naj meri njegovo udejstvovanje, kako naj ocenjuje vrednote in kako naj teži za njimi. Pogled v božjo stvariteljno ljubezen, v bistvo človeka in njegovih zmožnosti nam torej že daje uvidnost v veseljnost božje ljubezni in veseljnost te naravne zveličavne božje ljubezni. V teh resnicah temelji tudi etika, ki ima torej že naravno svojo podlago v religiji, tako da pravo ocenjevanje vrednot predpostavlja tudi ne samo v ontološkem, ampak tudi logičnem oziru (bolj ali manj dovršeno) spoznanje najvišjega bitja, absolutne osebne Vrednote.

3. Pozitivno razodetje pa zopet poostruje pogled v ta bistveni odnos človeka do Boga, obenem pa kaže božjo ljubezen v čisto novi luči s tem, da privaja, če govorimo v primeri, zvezdo vodnico novega reda na človekovo obzorje. Ta zvezda zatemni prejšnjo. Bog je določil človeku nadnaravni smoter, najtesnejše združenje s seboj v intuitivnem spoznanju božje popolnosti in v blaženi ljubezni. Ni bil razdrt sedaj bistveni odnos človeške bitnosti do njenega smotra, ampak povzdignjen. Če obsije dejstvo nadnaravnega smotra luč božje ljubezni, nam je a priori razvidno, da ga je Bog namenil v s e m l j u d e m. To nam posebno razodetje zopet potrjuje.⁶ Vsakdo, ki ima človeško naravo, ima tudi ta smoter, dasi seveda tako z ozirom na celoto kakor na posameznika velja, da do tega smotra nima pravice. Bog je določil tudi, da človek s svobodnim udejstvovanjem ta cilj doseže, da ga sprejme torej kot plačilo. Iz teh dveh odločb božje volje, namreč da je človeku zastavila nadnaravni smoter in je hotela, da ga z notranje vrednimi osebni dejanji zasluži, pa sledi nujnost tretje, namreč da daje človeku milost, nadnaravna počela življenja in dejstvovanja, sredstvo za smoter, in sicer za vse, za katere je bil smoter.⁷ Bog je ta smoter določil za ves človeški rod, zato ga je tudi omogočil za ves človeški rod. To je razvidno že iz historičnega dejstva, ki ga seveda more izpričati le razodetje, da je prvi človek kot začetnik in zastopnik človeškega rodu dobil popolno naravo in nadnaravno posvečenje. Dasi je bil ta

⁶ 1 Kor. 13, 8; 2, 9; 1 Jan. 3, 2 itd. »Vita aeterna, regnum coelorum, corona gloriae.« »Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.« Vat. sess. 3, cap. 2. Denz.-Bannw. 1786.

⁷ Pelagianizem je sicer priznaval razodetje, a tajil je nujnost notranje milosti. Razločeval je med večnim življenjem in nebeškim kraljestvom. Prvo more človek doseči z lastnimi močmi, drugega ne. Od človekove volje je odvisno, da doseže večno življenje. Za vse so pravzaprav enaka sredstva, in vseh dejanja so enakovredna. Krivda neenakosti korenini popolnoma v človeku. Problem o zveličanju vseh ljudi se torej lahko reši.

dar svoboden dar božje ljubezni, ako ga predvsem vzamemo skupno s smotrom, in ni imel torej človek nikake pravice do njega,⁸ vendar ni Bog nikogar a priori izločil in mu hotel odtegniti sredstva milosti, da bi mu tako onemogočil teženje za smotrom »sicut oportet« in ga pogubil. Tak predestinacianizem dela krivico božji ljubezni in nepristranski dobroti. Cerkev ga je tudi obsodila⁹ in očuvala prepričanje o univerzalnosti božje ljubezni.

4. Prav tako univerzalen ostane katoliški nauk o božji ljubezni, ako upoštevamo dejstvo izvirnega greha in s tem dejstvo, da je bila zapravljena pravica do nadnaravnih sredstev, ne pa odpravljena dolžnost, težiti za nadnaravnim smotrom. Katoliški nauk ne loči sedaj med ljudmi, da bi ene izročil ljubezni božji, druge pa kar obsodil, tudi ne hrani samo za nekatere nadnaravnega smotra, druge pa ponižuje v naravni red; vsem ostane nadnaravni smoter in dejstvo odrešenja tudi sredstva za vse preskrbi. Kristus je za vse umrl, cerkev za vse ustanovil, zakramente za vse določil. Janzenijev nauk, da je božje usmiljenje nekatere prezrlo, je obsojen kot krivo-verski.¹⁰ Pri odrešenju ni šlo za to, da Kristus upostavi za vse nadnaravni smoter ali stori to vsaj za nekatere, drugim pa naravni smoter določi (tudi ta zmeta je že vzniknila posebno v začetku novega veka), imelo je le namen, da pridobi nazaj sredstva in pravico do sredstev za ta namen. Pa tudi če priznamo edinstvenost smotra po eni strani, ne moremo po drugi omejiti človekove dejavne zmožnosti tako, da bi sam iz sebe nujno delal zlo in ne bi bil zmožen nobenega dejanja, ki bi ne bilo grešno. Niso vsa dejanja, ki bi izvirala iz naravnih sil, grešna, so pa seveda z ozirom na smoter notranje in bistveno nezadostne vrednosti. Resnica je tudi, da ne more vztrajati človek dolgo časa na taki naravni poti brez milosti. Luternizem, janzenizem in razni njih odtenki so človeško moč pretirano zmanjševali, božjo voljo in moč pa napravili za tajinstveno groze polno silo in samovoljo, ki enega človeka zgrabi in ga prisili, drugega pa pusti in obsodi, ljubezni božji pa so krivično omejili delokrog.¹¹

Katoliška vera in teologija tudi tukaj najbolj enotno in univerzalno upošteva resnice o božjih lastnostih in o človeški

⁸ Denz.-Bannw. 1008, 1021, 1023 sq., kjer so obsojene Bajeve zmote.

⁹ »Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salvantur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.« Denz.-Bannw. 318; cfr. nn. 316, 806 (proti Kalvinu).

¹⁰ »Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.« Denz.-Bannw. 1096. Cfr. n. 1294.

¹¹ Denz.-Bannw. 776, 817, 1078, 1351, 1352, 1376, 1377, 1379. Janzenistična teza o poganih pred poklicem k veri (vocatio proxima ad fidem — oznanjevanje vere z notranjo milostjo): So popolnoma zapuščeni, nobene milosti, v nemoralnosti. Vera je prva milost.

naravi, pa tudi empiričnih dejstev ne presoja enostransko, ampak v zvezi z razodetjem brani prepričanje o vesoljnosti božjega vpliva.

V nadnaravni organizem se v sedanjem redu človek vcepi po zakramentu sv. krsta (in re ali vsaj in voto). Tako se reši izvirnega greha. Človek, ki je zmožen osebnih svobodnih dejanj, se pa iz osebnega greha, ako se je z njim dejansko izključil iz organične zveze, zopet reši v živo zvezo s svojim smotrom po osebnem aktu kesanja, zvezanega z zakramentom sv. pokore ali pa po aktu popolnega kesanja, ki vključuje voljo, prejeti zakrament. Za vsa ta dejanja pa je pri »odraslem« človeku potrebna vera, nadnaravna v subjektivnem in objektivnem pogledu. Ona odpira pot v življenje, iz nje klije tudi to življenje, iz nje se pričena delo opravičenja.¹²

To je preprosto jasni katoliški nauk. A prav tako gotovo je, da Bog svoje ljubezni ni omejil in svoje milosti ni izključno navezal samo na ta sredstva. Tudi preden je »vera iz poslušanja« (Rimlj. 10, 17) vznikla v duši, že božji vpliv trka na srca, seveda z namenom, da jih privede »k luči v božjo svetlobo in kraljestvo«. ¹³ To sledi že iz zgoraj obsojenih nauk.

Vrhovni načeli, ki izražata voljo božjo, da zveliča vse ljudi in preskrbi tudi sredstva za opravičenje, se moreta takole izraziti: 1. *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam.* 2. *Deus non deserit nisi deseratur.* Prvo načelo sicer teologi različno razlagajo,¹⁴ a osnovna misel v njem, ki se že pri cerkvenih očetih kaže,¹⁵ je ta: Bog nobenega, ki se zaveda in je odgovoren v nravnem oziru za svoja dejanja, ne pogubi in ne obsodi brez njegove lastne krivde. Pač pa njega, ki napravi, kar more, vodi potem proti opravičenju. Ne da mu milosti radi vrednosti naravno dobrih dejanj za nadnaravni smoter, le zaradi svoje ljubezni in usmiljenja in volje, vse ljudi zveličati, vključi ta dejanja v red nadnaravne previdnosti in le iz te volje izvira tudi nezmotljiva vez med temi dejanji in nadnaravno milostjo.

Iz te sinteze katoliških resnic sledi s popolno jasnostjo: Božja ljubezen do vseh ljudi in iz te ljubezni izvirajoča volja, da pridejo vsi do opravičenja, ni samo teoretična, ampak tudi dejavna. Bog zares kliče vsakega človeka, ki je zmožen osebnih svobodnih dejanj, kliče ga s svojo milostjo. Nimajo vsi enake, a vsak posameznik ima zadostno milost, da pride do opravičenja.

¹² »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.« Trid. sess. VI. cap. 8 Denz.-Bannw. 801.

¹³ Denz.-Bannw. 1295.

¹⁴ N. pr. *Facienti quod est in se per vires gratiae actualis, Deus non denegat gratiam remissionis peccatorum. Facienti quod est in se per vires naturae, Deus non denegat gratiam supernaturalem.*

¹⁵ N. pr. J. Krizostom.

Tako daleč pa seveda ne more iti katoliški nauk, da bi trdil: De facto bodo vsi ljudje zveličani. Origenova misel o apokatastazi, iz humanizma vznikle ali iz pretiranega odpora proti janzenizmu vstale trditve, da je po izvirnem grehu bil upostavljen za mnoge naravni smoter, za druge (vernike) pa je ostal nadnaravni, je katoliški nauk vedno smatral za tuja, neresnična, drugim katoliškim resnicam nasprotujoča mnenja, prav tako, kakor zametava sodobne protestantske teorije splošne obnovitve.¹⁶ Zakaj one uničujejo pomen svobodnega udejstvovanja in napačno gledajo nauk o predestinaciji in neenakosti milosti.

Poudariti moramo še nekaj: Zveličanje je popolnoma nadnaravnega značaja. Božje usmiljenje meri predvsem na to, da se nihče ne p o g u b i brez osebne krivde. In to načelo lahko vzamemo v najširšem pomenu: Če kdo ni zmožen svobodnega greha, se ne pogubi, in če je zmožen, se s pomočjo božje milosti more obvarovati pogubljenja in zveličati.

II. Nujnost vere za opravičenje.

Nadnaravnega smotra ni mogoče doseči brez posvečujoče milosti, ki človeka opraviči, napravi vrednega nadnaravnega smotra. Edino ta milost da pravni naslov do večnega nadnaravnega življenja. Kdor je v trenutku, ko prestopi iz tega življenja »in statum termini« nima, je tudi izključen iz »nebeškega kraljestva«. Kdor jo ima, je gotovo deležen »dediščine božjih otrok«. Da človek more milost pridobiti in ohraniti, na to meri vsa »oconomia salutis«, vsa sredstva nadnaravnega reda. Ne zadostuje samo priprava nanjo, ne samo želja po njej, čeprav inspirirana po dejanski božji milosti, v duši mora biti milost in iz duše mora pregnati greh, izvorni ali pa tudi osebni.¹⁷

Pri odraslih, ki so zmožni osebnih svobodnih dejanj, pa je tudi njihovo osebno delovanje nujno, neobhodno potrebno zato, da pridejo do opravičenja, do posvečujoče milosti. Ker Bog hoče, da se vsi ljudje zveličajo, hoče tudi, da pridejo do opravičenja, zato tudi napravi dostopna sredstva, ki so neobhodno potrebna za zveličanje. Zato tudi njegova usmiljenost omogoči udejstvovanje, ki je nujno sredstvo za opravičenje. To po notranji milosti. Pa tudi dejanja, ki imajo zunanji predmet, morajo biti možna. Tudi ta predmet mora biti dostopen, ako je dejanje neobhodno potrebno. Gotovo, brez nekega spoznanja in priznanja Boga ne moremo osebno težiti k Boгу, svo-

¹⁶ Denz. - Bannw. 211; gl. Zahn, Das Jenseits,² Paderborn 1920, str. 91 sl.

¹⁷ Posvečujoča milost je potrebna necessitate medii ad salutem in seipsa, non tantum in voto.

jemu smotru. Spoznanje Boga je tudi vsem omogočeno,¹⁸ Prav tako tudi splošno ni mogoče doseči opravičenja brez namena in sklepa, izpolnjevati voljo božjo.

Tu se vprašamo predvsem, ali je nadnaravna vera nujno, neobhodno potrebno sredstvo za opravičenje odraslih? Ali je ona nujen pogoj, ki ga je treba na vsak način izpolniti in od katerega ne izgovori nobena nevednost, noben razlog, da ni opravičenja in posvečujoče milosti, če ni tega dejanja? Če je vera res tako potrebna necessitate medii, kako je potem možna za vse ljudi? Zakaj vera sloni na razodetju, razodetje mora biti spoznano, brez oznanjevanja ga pa ne spoznamo.¹⁹ Katoliški nauk o nujnosti vere za opravičenje je na splošno izražen v sv. pismu. »Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquiringibus se remunerator sit.«²⁰ Tridentiski cerkveni zbor šteje vero med dejanja, ki so potrebna za odrasle, da se pripravijo na opravičenje.²¹ Potrebnost vere je naglasil tudi vatikanski cerkveni zbor.²² Vendar pa je iz njegovih določb težje dokazati nujnost d e j a n j a vere, ker govori posebno o čednosti vere.

Če razlikujemo po katoliškem nauku med nadnaravno vero kot čednostjo in kot dejanjem, je čednost vere gotovo neobhodno potrebna za zveličanje, ker spremlja posvečujočo milost. V opravičenju dobi duša tudi čednosti vere, upanja in ljubezni.²³

Katoliški teologi so z redkimi izjemami, o katerih govorimo o naslednjem odstavku, prepričani, da teksti sv. pisma in določbe cerkvenih zborov, posebno tridentskega, jasno dokazujejo: 1. da je dej vere absolutno in popolnoma splošno potreben za vsakega odraslega za opravičenje, 2. da je nujna vera v pravam pomenu, ki temelji v razodetju (fides in veritate revelata propter auctoritatem Dei revelantis). Ta načela moramo zato tudi imeti za podlago in izhodišče, ko iščemo odgovora na vprašanje, kako je za vse ljudi omogočeno, da se zveličajo.

¹⁸ »Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit.« Vatic., constitutio de fide cath. 2, can. 1, Denz.-Bannw. 1806.

¹⁹ Rom. 10, 14, 17: »Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? . . . Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.«

²⁰ Hebr. 11, 6; gl. Mk. 16, 15, 16; Joan. 3, 17, 18; Hebr. 10, 38; Rimlj. 1, 17.

²¹ »Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu (Rom, 10, 17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt.« Denz.-Bannw. 798. — »Ut . . . per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.« Denz.-Bannw. 801.

²² »Quoniam vero sine fide . . . impossibile est placere Deo et ad filiorum consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio.« Denz.-Bannw. 1793.

²³ Trid. s. 6, cap. 7. Denz.-Bannw. 800.

Glede obsega resnic, ki jih mora vsak poznati in verovati (explicite), pa je po Suarezu prevladalo prepričanje, da sta neobhodno potrebni dve: quod Deus sit et inquiringibus se remunerator sit (Hebr 11, 6). Za ostale ne velja necessitas medii ampak praecepti²⁴.

III. Možnost zveličanja brez vere v razodetje.

Ripalda, Gutberlet, Straub.

1. I. M. Ripalda (1594—1648) je razlikoval med subjektivno in objektivno nadnaravnimi dejanji. Subjektivno nadnaravnost daje notranja milost, objektivno pa je dejanje nadnaravno, če je predmet iz razodetja vzet. Svoje vrstne popolnosti nadnaravni akti ne dobivajo nujno iz formalnega predmeta.²⁵ Obenem trdi, da je v tem redu dejansko vsako dobro dejanje tudi bitno nadnaravno, naravno nobrih dejanj ni.²⁶

Pri dejanju vere zato Ripalda tudi razlikuje med fides late in fides stricte dicta. Prva je prepričanje o Bogu in drugih resnicah na podlagi naravnega spoznanja, pa s pomočjo milosti. Druga pa ina za vir razodetje. Misli, da bi samo po sebi per accidens zadostovala za opravičenje in torej za zveličanje ta le subjektivno nadnaravna vera. Pot do zveličanja ljudi, ki ne poznajo razodetja, bi bila tako precej olajšana: Vsak človek more spoznati in priznati Boga in njegovo postavo, tako more potem obuditi druge akte, ki so potrebna dispozicija za opravičenje, ne da bi poznal razodetje. Vendar pa bi ta vera vključevala nekako in voto teološko vero. V prilog tega mnenja se morejo razlagati razna mesta iz sv. pisma²⁷ in iz spisov cerkvenih pisateljev, posebno sv. Justina, Atanazija, Krizostoma, Tertuliana in pa liber de vocatione omnium gentium²⁸.

Vendar pa Ripalda tega mnenja o zadostnosti ne zagovarja.²⁹

²⁴ Sv. Tomaž misli, da je v krščanski dobi treba tudi poznati in verovati skrivnosti sv. Trojice in učlovečenja, dasi ne zahteva natančnega spoznanja teh resnic za vse. Deli v tem oziru ljudi v »maiores« in »minores«. K tem zadnjim prištevata tudi pogane. De verit. q. 14a. 11. ad 5; S. Th. 2 II, q. 2, a. 7 ad 3; In III. Sent. d. 25 (De fide simplicium).

²⁵ To dobro utemeljeno mnenje branijo tudi mnogi drugi teologi n. pr. Billot (De virtutibus inf.,² Romae 1905, str. 72 sl.), dočim drugi s Suarezom zagovarjajo korelativnost obojne nadnaravnosti: akt je nadnaraven po notranji milosti in formalnem predmetu.

²⁶ Drugi teologi — a ne vsi — navadno ločijo med gratia quoad modum supernaturalis in gratia quoad substantiam supernaturalis. Prva dejanja ne napravi bitno nadnaravnega.

²⁷ Sap. 13, 1 sl.; Act. 14, 14; 17, 24, 26; Rom. 1, 18; 2, 13—17 itd.

²⁸ Cit. Schmid, o. c. str. 69—76; Caperan, o. c. 332 sl.; Harrent, v Dict. col. 1765 sl.

²⁹ »Forte non deerunt qui superiori doctrinae libere audeant assentiri. nihilominus ego in re tam gravi omnino non audeo.« De ente supernaturali d. 20, n. 123, cit. Schmid str. 67.

2. V novejšem času znani teolog C. Gutberlet posebno z apologetičnega stališča razlaga, da je verjetno in dopustno to mnenje.³⁰ V splošnem je potrebna za zveličanje res teološka vera (*fides formalis*) in ne zadostuje *fides in voto*. Zdi pa se mu verjetno, da se pogani morejo zveličati tudi po objektivno naravnem iz milosti porojenem prepričanju o Bogu, ki pa seveda vključuje pripravljenost sprejeti razodetje, če bi ga Bog dal in bi ga dejansko spoznali. Taka vera — *assensus firmissimus propter solum Deum primam veritatem* — je torej *fides stricta in voto*. Glede stavka, ki ga je obsodil Inocencij XI.³¹, pa trdi, da ga je obsodil zato, ker ne omenja milosti in ne pove, da je taka vera samo izjemno zadostna. A sicer tudi on pravi, da se je praktično treba držati tradicionalne sodbe o nujnosti formalne teološke vere.

To Gutberletovo mnenje je ostalo osamljeno med teologi in ga vobče ostro zavračajo.³² Samo zase sicer ni notranje nemogoče, da bi bila taka vera zadostna podlaga za druga dejanja, ki so potrebna za opravičenje, a ozirati se moramo pri tem vprašanju predvsem na to, kakšno vero zahtevajo viri razodetja kot *conditio sine qua non* opravičenja. Iz teh pa je razvidno, da je potrebna vera, ki je tudi po svojem formalnem predmetu nadnaravna.³³ To je glavni razlog, zakaj teologi odločno odklanjajo Gutberletovo mnenje.

3. V vrsto teh mnenj stavim tudi najnovejšo teorijo, ki jo je zamislil p. Straub na podlagi svoje analize o veri. Sam sicer ni zadovoljen ne z Ripaldovone z Gutberletovo rešitvijo vprašanja. Priznava in dokazuje, da viri razodetja govorijo o nujnosti dejanja vere v strogem pomenu (*fides stricta vel proprie dicta i. e. ea quae sit propter auctoritatem Dei revelantis*). Noben odrasli človek brez te vere ne more priti do opravičenja. Prizna, da je treba explicite verovati dve resnici (Hebr. 11, 6). A kako je potem Bog omogočil, da se vsi ljudje zveličajo? Ne zdi se mu verjetno, da bi mogli problem popolnoma razložiti s trditvijo o ostankih prvotnega razodetja, še manj s posebnim zunanjim ali notranjim razodetjem. Zato zasnuje novo teorijo, ki bi zadostila cerkvenemu nauku, pa bi obenem ne bila tako negotova kakor druge in bi pokazala tudi za pogane razmeroma lahko pot do zveličanja.

Akt vere se da razrešiti le na ta način zadovoljivo, da v njem v prvi vrsti zatrdimo avtoriteto božjo, po njej in zaradi

³⁰ Lehrbuch der Apologetik II. (Münster 1888) str. 61; Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII., § 493, str. 491—505.

³¹ »Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit.« Denz.-Bannw. 1173.

³² Schmid o. c. 79 sl.; Pesch o. c. 10 sl. citira tudi druge dogmatike; Harent v Dict. col. 1770 sl.; Caperan, o. c. 465 sl.

³³ S teološkimi izrazi bi rekli: *fides stricta est medium necessarium ex positiva institutione non ex natura rei*.

nje pa razodeto resnico. Božjo avtoriteto in dejstvo razodetja naravno spoznam, potem pa svobodno brez objektivnega nagiba takorekoč še enkrat povzamem in priznam to avtoriteto v zvezi z versko resnico, in sicer priznam edino pod vplivom svobodne volje. *Primarium affirmatum* v aktu vere je torej avtoriteta božja. Če prav razumem, kar *Straub* precej subtilno razlaga, moremo izraziti akt vere tako: *Affirmo libere Deum, veritatem summam, revelantem hanc veritatem; Deus est trinus in personis*. *Str.* je prepričan, da s pomočjo take analize vere more bolje odgovoriti na težko vprašanje o zveličanju vseh ljudi. Akt vere, ki je samo *in voto*, ni vera v pravem pomenu, ne zadostuje, ker je v resnici le dejanje popolnoma različne vrste. Pri raznih sredstvih (krst) pač, a pri dejanju vere ne! More pa nadomestiti eno dejanje drugo nujno dejanje, ako je vključeno v prvem ne samo *in voto* ampak tudi *in virtute*. Kdaj pa je med dejanji taka zveza enake vrednosti? »*Virtute actus necessarius continetur, cum actus continens habet objectum formale idem ut actus necessarius, ideoque etiam perfectionem specificam eandem. Quo fit ut actus continens actum per se necessarium supplere possit.*«³⁴ Navaja več zgledov. Po mnenju *Suarez*a in mnogih teologov je v novi zavezi neobhodno potrebno, da verujemo izrečno tudi skrivnosti sv. Trojice in učlovečenja, vendar *per accidens*, če kdo ne more poznati teh dveh resnic, zadostuje *fides implicita*. Ni neobhodno potrebno za odpuščanje greha, da izrečno napravimo trden sklep; ta je vključen v kesanju. Pravtako je po nauku tridentskega cerkvenega zbora resnično obžalovanje neobhodno potrebno. Če smo v grehu, pa ga ne obžalujemo, nam ne more biti odpuščen. A vendar nam Bog greh odpusti, če obudimo akt ljubezni in slučajno nič ne mislimo na greh. Zato *Str.* misli, da more postaviti splošno pravilo: »*Actus ad iustificationem per se necessitate medii necessarius suppleri potest quotiens existit alius, qui illum voto saltem implicito et virtualiter contineat.*« To pravilo naobrača potem tudi za vero: »*Proinde suppleri potest etiam actus per se necessitate medii necessarii fidei formalis, i. e. praestitae propter auctoritatem Dei revelantis, de veritate illa duplici, ex dictis prorsus explicito credenda, Dei existentis et remuneratoris, si inveniatur actus fidei saltem virtualis, quo scilicet fides formalis saltem voto et virtute contineatur, et quo simul Deus existens et remunerator explicito affirmetur.*«³⁵ Akt, ki more formalno vero nadomestiti tako, da je vprav *fides stricta virtualis*, t. j. »*assensus intellectus ex affectione pia voluntatis liber super omnia firmus, quo Deus existens et remunerator explicito affirmetur.*«³⁶

³⁴ o. c. 395.

³⁵ o. c. 397.

³⁶ o. c. 417

S pomočjo tega dejanja more priti odrasli človek, ki ne pozna razodetja, do opravičenja in do zveličanja. Boga more vsak spoznati in tudi božjo previdnost in posmrtno življenje (Deus remunerator). More ga potem svobodno priznati in se popolnoma vdati njegovi volji. More hrepeneti, upati, obžalovati grehe, obuditi dejanje ljubezni in tako zadobiti odpuščanje grehov. Zakaj za vsa ta dejanja Bog da svojo nadnaravno milost.³⁷

Kakšne dokaze navaja Str. za svojo teorijo? Večinoma iste, ki jih Ripalda in Gutberlet naštevata, razlaga Str. ugodno za svoje mnenje. Iz sv. pisma citira Rimlj. 1, 18 in trdi, da sv. Pavel govori o »agnitio Dei libera firma cum glorificatione et gratiarum actione, quam homines expertes revelationis, praeter cognitionem Dei, ex creatis necessariam, potuerint et debuerint habere: quae agnitio libera firma est fides virtualis«.³⁸ Tudi z Rimlj. 2, 6—16 podpre svojo razlago. Izmed cerkvenih očetov in pisateljev citira Justina, Atanazija, Gregorja Naz., Krizostoma, Hieronima, Avguščina, Orozija, Prospera in posebno spis De vocatione omnium gentium.³⁹

To je v kratkih obrisih Str. zamisel o razrešitvi perečega problema. Kakor smo pripomnili h Gutberletovemu mnenju, tako poudarjamo tudi tukaj, da je notranje možna. Ali pa jo zato moremo že sprejeti?

Vera, ki je po Str. naziranju v izrednem slučaju zadostna, je neka »fides implicita«, ki vključuje kakor v kali formalni predmet vere v pravem pomenu (f. formalis). Priznam Boga, najvišjo (ontološko) resnico, in v tem vključno tudi priznam njegovo avtoriteto, ako kaj razodene. Oboje popolnoma prostovoljno in z veliko izvestnostjo. Kristjan more reči: Verujem božjo nezmotljivost in resničnost. Ta akt vere vsebuje implicite v sebi vero v vse razodete resnice. Božja nezmotljivost in resničnost je pa tudi formalni predmet ali nagib vere. Zato imenuje Schmid tako dejanje vere fides implicita in objecto formalis fidei.⁴⁰ Po Str. teoriji je sicer spoznanje in priznanje dveh resnic potrebno, a priznanje formalnega objekta vere, namreč božje avtoritete, ki je razodela te resnice, pa je skrito, vključeno v svobodnem priznanju najvišje resnice božje in resničnosti, na splošno naravno spoznane. Str. tezo bi po tej opredelitvi vere mogli izraziti na ta način: Fides implicite inclusa in actu amoris supernaturalis (quoad modum vel potius entitative) independenter ab omni fide proprie dicta eliciti per accidens sufficit ad iustificationem. Zakaj ne vidimo razlike med to virtualno vero, kakor jo Straub opisuje in med afektom ljubezni do Boga.

³⁷ o. c. 401.

³⁸ o. c. 402.

³⁹ o. c. 404—414.

⁴⁰ o. c. 84.

Ali je taka vera zadostna per accidens za opravičenje? Le par pomislekov naj izrazim, zaradi katerih se mi ne zdi zadostna!

Ne morem uvideti, kako bi se to mnenje stvarno razlikovalo od Gutberletovega. Če Gutberlet trdi, da je ta vera »assensus firmissimus propter Deum primam veritatem«, Straub pa taji, da bi to priznanje Boga, prve resnice, imelo objektivni motiv, in trdi, da je pod vplivom svobodne volje, ni ta razlika odločilnega pomena za naš problem. Saj tudi Gutberlet ne pravi, da je to priznanje Boga nujno dejanje. Ne vidim razlike med fides stricta in voto in pa fides virtualis. Tudi iz »fides virtualis« morem priti do »fides formalis« le tedaj, če spoznam razodetje; iz priznanja Boga, ki ga naravno spoznam, do priznanja božje avtoritete v razodetju le, če to razodetje spoznam. Dejanji sta podobni ali enaki le v kolikor sta svobodni in brez objektivnega motiva, a formalna objekta v prvem in drugem dejanju vere sta različna (Deus summa veritas ontologica — Deus summa veritas revelans).

Zgled, s katerim podkrepljuje Str. svojo trditev, po mojem prepričanju ne more služiti za to. Zakaj dej ljubezni povzroči odpuščanje grehov, ki se jih slučajno ne spomnimo, čeprav je obžalovanje neobhodno potrebno sredstvo? Notranji razlog mislim je ta: dej ljubezni, s katerim se oklenem Boga nad vse, sam po sebi izključuje nagnjenje k grehu; kesanje prav zaradi svojega motiva izključuje greh. A te notranje sličnosti pri fides virtualis in fides formalis ni.

Teksti iz sv. pisma in iz tradicije se morejo uporabiti za to teorijo, če je drugače dovolj verjetna. Sami po sebi pa večinoma dokazujejo načelo; facienti quod est in se Deus non denegat gratiam fidei formalis. Zdi se pa, da vsega, kar pripoveduje sv. pismo, posebno še sv. Pavel, o potrebi vere, ni mogoče razumeti drugače, kakor da je vera, ki je njen vir in njena podlaga razodetje, absolutno potrebna za opravičenje. Še bolj jasno pa sledi to iz določb tridentskega cerkvenega zbora.⁴¹

Glede stavka, ki ga je obsodil Inocencij XI., odgovarja Straub: Obsojena je vera, ki je odvisna od ustvarjenega motiva, zato ne svobodna in nad vse izvestna, ne pa fides virtualiter stricte dicta, ki nima objektivnega motiva in je popolnoma svobodno priznanje in tudi nad vse izvestna. Ta razlaga ne zadovolji, ne zdi se utemeljena, priznanje je vendarle naravno. Mislimo marveč, da sledi iz obsodbe pozitiven stavek, ki ga moramo zatrditi: Fides stricte dicta ex testimonio Dei sola sufficit ad iustificationem.

Str. teorija zljajša pač teži problema, a z ozirom na pozitivne vires razodetja in določbe cerkve se ne zdi sprejemljiva.

⁴¹ »Fides sine qua nulli unquam contigit iustificatio.« Denz.-Bannw. 799, 798.

IV. Oznanjevanje razodetja v onostranskem življenju.

F. Schmid razpravlja o potih, po katerih morejo priti ljudje do zveličanja, jako jasno in temeljito v svoji prej navedeni knjigi. Med mnenji, ki jih zavrača, na prvem mestu navaja neziranje, ki je v našem času katoliški teologiji tuje,⁴² pa je vendar izraženo pri nekaterih cerkvenih pisateljih prvih časov bolj ali manj jasno.⁴³ Mislili so, da je možno za one, ki brez lastne krivde niso poznali razodetja, izpreobrnjenje na onem svetu. Prepričani, da je nadnaravna vera v Boga in Kristusa neobhodno potrebna za zveličanje in da brez lastne krivde ne more biti nihče pogubljen, so mislili, da se bo tistim, ki niso prišli v tem življenju v stik z razodetjem, oznanjevala vera na onem svetu, da bo tako določen še kratek čas preizkušnje, ali sprejmejo razodetje ali ne. Schmid misli, da so bili povod takemu naziranju morebiti nekateri nejasni teksti sv. pisma, ki dopuščajo razlago o odpuščanju grehov na onem svetu, o krstu živih na tem svetu v korist umrlih, o oznanjevanju evangelija mrtvim.⁴⁴ Posebno s Kristusovim vstopom v predpeklo se je združevala misel pridige za one, ki so čakali tam. V tradiciji se v mnogih spisih, dasi mnogokrat precej nejasno, ponavlja trditev, da velja to izredno sredstvo tudi za čase po Kristusu. Schmid citira sledeče spise: Pastor Hermae (Simil. IX, 16); apokrifno Praedicatio Petri, Ireneja, Justina, Klemena iz Aleks., Origena, Gregorja Nac., Libellus de Paschate, Ambrosiastra, Hieronima, Enodija, Avguščina, Gregorija Vel., Liber de defunctis.

A jasno nam je danes, da je ta misel izvirala pač iz razlaganja nejasnih tekstov sv. pisma, iz prepričanja, da je vera v Kristusa neobhodno potrebna in da Bog hoče v resnici, da bi se vsi ljudje zveličali in zato tudi vsem omogoča sredstva, da se svobodno odločijo. Vendar pa je danes popolnoma izvesten katoliški nauk: S smrtjo nastopi za vsakega človeka status termini, preneha možnost, da izpremeni svoje življenje, da določi svojo usodo.

Sicer pa mnenje o preizkušnji po smrti ni bilo nikdar v cerkvi splošno, pa tudi ne pri cerkvenih pisateljih, ki ga omenjajo, trdno. Ozirajoč se na jasne tekste sv. pisma, ki govore, da je smrt prehod v stalno stanje, so veliki cerkveni pisatelji tudi dovolj jasno oznanjali nauk, ki ga cerkev še danes uči.

Vendar pa Schmid ne upa prepričanje, da bi bilo v posebnih, izjemnih slučajih vendarle možno, da se končna usoda odloči šele po preizkušnji na onem svetu, ožigo-

⁴² Schmid imenuje med prijatelji tega mnenja le M. A. Scholza Hirscherja in Schella. O. c. str. 39.

⁴³ o. c. 6 sl.

⁴⁴ Mt. 12, 32; 1 Kor. 15, 29; Act. 2, 24; 1 Petr. 3, 18; 4, 6.

sati za krivoversko. Seveda mu kljub temu ne ugaja in misli, da v katoliških šolah nima prostora. Zanika vprašanje, ki je predpostavka tega mnenja, da so namreč bili ali so še pogani, ki niso prišli nikdar v stik z nadnaravnim razodetjem, ki pa so se varovali do konca svojega življenja smrtnega greha.

V. Večno trajajoče srednje stanje med nebesi in peklom.

1. Katoliška resnica je, da nihče, čigar duša je omadeževana tudi samo z izvirnim grehom, ne more doseči nadnaravnega smotra. Zato so vsi, ki so umrli v takem stanju, izključeni od večnega nadnaravnega blaženstva in spadajo po nauku cerkvenih zborov v Lyonu (1274) in Florenci (1438—1445) med obsojene.⁴⁵ A že besedilo cerkvenih zborov nam kaže, da je usoda onih, ki niso odločevali nikoli o svoji usodi, različna od usode tistih, ki so imeli priliko in možnost, da z osebnimi dejanji težijo k svojemu smotru, pa so to opustili. Katoliški čut, ki se oslanja na vsesplošnost božje ljubezni, odkazuje prvim, predvsem otrokom, ki so umrli brez sv. krsta, poseben kraj in svojevrstno stanje, ki ga teologi imenujejo *lymbus infantium*. Tudi je prepričan, da duše otrok tam ne trpijo pozitivne kazni zavrženih (*poena sensus*), in jasno je tudi, da jim izguba blaženosti ne povzroča bolečine kakor onim, ki jim je ta izguba kazen za osebne grehe. K vrsti otrok prištevajo teologi navadno tudi one, ki niso bili nikoli zmožni dejanj, za katere bi bili odgovorni (*perpetuo amentes*)⁴⁶.

2. Ali moremo šteti v to vrsto tudi še druge ljudi poleg teh? Ali je mogoče, da tudi tisti, ki jih prištevamo med »odrasle«, sicer ne pridejo v nebesa, pa tudi ne v pekel med zavržene? Odgovor na to vprašanje je odvisen od drugega vprašanja: Ali je mogoče, da so odrasli ljudje, ki sicer umrjejo z izvirnim grehom na duši, so pa vendar brez vsakega osebnega smrtnega greha?

V začetku 16. stoletja sta dva teologa, ki sta trdila, da pridejo oni, ki niso nikdar spoznali krščanstva, ker ga niso mogli, pa so živeli, kakor so mogli, po religiji, ki so jo priznavali, po smrti v poseben kraj, *lymbus infantium*⁴⁷. Torej za naravno dobra dejanja (pač s pomočjo božje nadnaravne previdnosti — *gratia medicinalis*) dobijo ti pogani tudi naravno plačilo. *J a n e z i z H e i d e n b e r g a* (*abbas Trithemius*) in *C. I. S e y s s e l* sta to učila. Trdno sta držala načelo: Brez vere v

⁴⁵ »Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.« Benz.-Bannw. 464, 693.

⁴⁶ Kako je Bog zadostno poskrbel za to vrsto ljudi, da bi se mogli izveličati? To je drugo vprašanje, o katerem tu ne razpravljamo, ker omejimo problem samo na »odrasle«.

⁴⁷ Po odkritju Amerike in spoznanju narodov, ki niso krščanstva poznali, je bilo omajano mnenje prejšnje dobe, da so žarki evangelija prodrli v vse kraje.

Kristusa ne more nihče priti do opravičenja in tako tudi ne do zveličanja. A na druga izredna pota, po katerih more božja milost voditi vse ljudi k nadnaravnemu smotru, nista mislila. Tudi v 18. stol. so nekateri apologeti skušali to teorijo uporabiti za »divjake«, ki niso sposobni, da pridejo do spoznanja pravega Boga. V 19. stoletju so govorili nekateri o naravni blaženosti onih, ki so živeli po naravni postavi v popolno nezadoleni nevednosti razodetja.⁴⁸

Schmid razpravlja v svoji knjigi⁴⁹ o teoriji p. Gottfrieda von Graun, ki jo zastopa v svoji izdaji P. Alberta iz Bozena (Albertus a Bulsano). To teorijo Schmid kratko opredeljuje: Med nebesi in peklom ali med nebeško blaženostjo in večnim pogubljenjem more in mora biti še srednji kraj in srednje stanje, ki traja skozi vso večnost in je bližje nebesom; in je določeno ne samo za nekrščene otroke ampak tudi za odrasle. *Infantibus his, ut sat probalile videtur, succedent gentiles, quibus nunquam suborta est lux revelationis, qui tamen gratia medicinali adiuti probam et pro conditione sua iustam duxerunt vitam.* To naziranje predpostavlja dve načeli. 1. Brez vere v nadnaravno razodetje ni mogoče doseči opravičenja in torej ne zveličanja. 2. Smrt je prehod v status termini. Obenem pa izvira ta teorija iz prepričanja o dejstvu, da je mnogo ljudi brez spoznanja nadnaravnega razodetja, da pa s pomočjo milosti (*gratia medicinalis, ex merito Christi*) izpolnjujejo naravno postavavo. Tako nimajo nobenega osebnege smrtnega greha, ampak samo izvirni greh, in so v tem pogledu podobni otrokom, dasi se ločijo od njih po moralnih dejanjih. P. Gottfried ne dokazuje svojega mnenja. Schmid sam navaja par razlogov, na katere bi se mogla opirati ta teorija. V svoji kritiki pa jo zavrača že iz raznih dogmatičnih razlogov in sklepa svojo sodbo s sledečim stavkom: »Mit dem Gedanken an einen ewig fortdauernden Mittelort wird der besonnene Theologe bezüglich der Erwachsenen in unserer Frage kaum ernstlich rechnen dürfen.«⁵⁰

3. V najnovejšem času je kardinal Billot izkušal s pomočjo misli o tem srednjem stanju, v katerem se nahajajo nekrščeni otroci, osvetliti problem in dati zadovoljivo rešitev. Upoštevajoč žalostno religiozno in moralno stanje mnogih narodov, vprašuje, kakšno je božje usmiljenje in božja ljubezen do njih, kako se na njih uresničuje.⁵¹ A čeprav preidejo po nje-

⁴⁸ Caperan, o. c., str. 220 sl.; Harent, l. c., col. 1898.

⁴⁹ Str. 42 sl.

⁵⁰ o. c. str. 65.

⁵¹ Išče »une solution acceptable, acceptable, disions nous, au double point de vue des principes théologiques d'une part, des faits observés de l'autre; acceptable notamment, comme ne se réduisant pas à un appel à peu près constant au miracle, ou, ce qui revient au même, à l'in vraisemblable ressource d'une continuelle derogation au lois de la Providence commune et ordinaire.« *Études* 5. sept. 1922, str. 515.

govi misli poleg otrok mnogi izmed onih, ki nimajo zveze z nadnaravno vero v ta *lymbus infantium*, vendar se njegova teza bistveno loči od naziranja nekaterih prejšnjih teologov. Njegove misli so sledeče: 1. Nadnaravna vera je neobhodno potrebno sredstvo za nadnaravni smoter (*fides formalis est necessaria necessitate medii in re*)⁵². 2. Za vse, ki so zmožni moralnih dejanj, je možno po smrti le dvoje: ali nebesa ali pekel. Pot do zveličanja za take omogoča Bog tako, da jim da najprej dejansko milost za izpolnjevanje naravne postave, in ako z njo sodelujejo, jih privede nazadnje na kakšen, morda celo čudežen način⁵³ do nadnaravne vere. Zato ne priznava nikakega naravnega blaženstva za plačilo naravno dobrih dejanj, kakor so to več ali manj trdili prejšnji zagovorniki tega srednjega kraja in se na ta način precej približali palagijski zmoti⁵⁴.

Stavek, da je akt vere vsakemu odraslemu neobhodno potreben, popolnoma priznava. Ne priznava, da bi bila zadostna vera samo v subjektivnem oziru, v kolikor je iz milosti nadnaravna, biti mora na podlagi razodetja. Tudi potrebnosti vere ne omiljuje na nujnost in voto. Pač pa se ustavi pri pojmu *adultus*, odrasel, in stavi tezo tako: Za vsakega človeka, ki je resnično duševno odrasel, je vera brezpogojno potrebna. Ozirajoč se na dejansko religiozno in moralno stanje med narodi pa trdi, da jih je veliko, ki so sicer fizično in delno tudi intelektualno odrasli (*adulti aetate*), ki pa se z ozirom na versko in moralno spoznanje in delovanje morajo popolnoma uvrstiti v isto kategorijo kakor otroci. Zato pa taki niso zmožni moralno dobrih ne moralno zlih dejanj, in če umrjejo brez sv. krsta, jih zadene tudi ista usoda kakor nekrščene otroke.

Človeštvo, ki je stalo in še stoji izven katoliške cerkve, deli Billot v štiri kategorije⁵⁵: 1. Otroci, ki so umrli brez sv. krsta, preden so se pričeli zavedati; 2. telesno sicer odrasli in tudi z razvitim spoznanjem, a duševno, religiozno-moralno otroci; 3. duševno odrasli, a brez vidnega stika s krščanstvom in njegovimi nauki; 4. razni heretiki in shizmatiki.

Billot misli, da ni majhno število onih nekrstjanov, ki se nahajajo in so se v vseh časih nahajali v tem stadiju nedoraslosti, iz katerega se sami niso mogli nikakor dvigniti. Ker so tako živeli v nepremagljivi nevednosti o Bogu in njegovi po-

⁵² Glej tudi *De virtutibus infusis*² (Romae 1905) str. 331; *De gratia Christi*² (Romae 1920), str. 225.

⁵³ »Nam innixi documentis revelationis, dicimus Deum nulli denegare gratiam actualem ad observantiam saltem legis naturalis; tum facienti, quod in se est, uberiora concedere auxilia praesertim ad orandum et quaerendum salutis viam, usquedum vel uno vel altero modo, homini bonae voluntatis proponatur fides quae totius salutis initium est atque fundamentum.« K temu citira sv. Tomaža Akv. *De veritate*, 9. 15, a. 11 ad 1. *De Deo uno et trino*.³ (Prati 1910) str. 244.

⁵⁴ Razločevali so pelagijanci med »večnim življenjem«, ki ga dosežejo tudi nekrščeni otroci, in »nebeškim kraljestvom«.

⁵⁵ *Etudes* 1919, 20. jan.; 1920, 5. apr.

stavi, zato poleg izvirnega greha nimajo nobenega drugega in so tako glede končne usode popolnoma izenačeni z otroki⁶⁶.

Dvojno vprašanje je treba ločiti: eno je načelnega značaja, drugo pa vprašanje dejstva. Prvo se glasi: Do kakšne zrelosti duševnega življenja mora človek dospeti, da se prične pri njem doba doraslosti v moralno-teološkem smislu? Na praktično vprašanje pa odgovorimo s tem, da preiščemo, ali dejstva v preteklosti in sedanosti narodov upravičujejo teorijo o duševni ali bolj duhovni nedoraslosti velike množice sicer zrelih ljudi.

Kdaj moremo smatrati človeka za odraslega ne samo materialno po letih, ampak tudi formalno po spoznanju in udejstvovanju, ki je človeka vredno?

Billot razlikuje pri človeku dve po predmetih različni umsko-moralni funkciji: ratio inferior in ratio superior⁶⁷. V okrožje druge funkcije spadajo nadčutne resnice, posebno resnice o Bogu, o нравnih postavah in slične.

Kdaj je torej človek duhovno dorasel? Kadar more razločevati med dobrim in zlím, kadar je zmožen moralnih dejanj. A da je tega zmožen, mora biti sposoben spoznavati нравni zakon, za spoznanje obveznosti нравnega zakona pa je treba spoznanja postavodajavca — Boga. Praktično moremo smatrati za odraslega le onega človeka, ki loči med moralno dobrim in slabim dejanjem, ki čuti moralno obveznost in ki ima zato zavest odgovornosti ne morebiti nasproti zunanjemu svetu, ampak pred sodiščem vesti. Ti pogoji se uresničijo le tedaj, ako temeljijo v spoznanju Boga in njegove postave.

Kakšno spoznanje Boga in postave pa Billot zahteva? Ne manjšega, manj jasnega, kakor ga moralisti zahtevajo za možnost smrtnega greha. Ideja o Bogu, prepričanje o njem mora biti precej natančno določeno, ne zadošča za utemeljitev mo-

⁶⁶ »S'appliqua-t-il (teorija o limbu otrok) maintenant à une autre catégorie, très nombreuse autant qu'on le peut conjecturer, et beaucoup plus peut-être qu'il ne semblerait croyable au premier abord; je veux dire à la catégorie de ceux qui en être le moins du monde au point des précédents, auriant cependant, en raison d'une très grande débilité d'esprit et d'un absolu défaut de culture religieuse, aggravé encore par l'hérédité, l'éducation, le milieu et cent autre causes de même ordre, manqué du développement intellectuel suffisant, pour la moralité des actes? et qui par conséquent adultes au sens vulgaire du mot, ne le serait jamais devenus au sens spirituel et théologique?« Etudes 1919, 20. sept., str. 147.

⁶⁷ Ne misli, da bi bili dve različni zmožnosti, ampak le funkciji ene in iste zmožnosti, funkciji, ki imata v gotovem oziru vsaka svojevrsten predmet ali obzorje udejstvovanja. To razliko uvaja po sv. Tomažu (S. Th. I, q. 79, a. 9), ki jo je povzel po sv. Avguštinu (De Trin. I, 12 c. 7): »Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis; conspiciendis quidem, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus. Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum.«

ralnosti panteistična predstava o božanstvu. Dasi ni potrebno tako jasno spoznanje, kakor ga mora imeti in ga ima kristjan, se vendar zdi, da je — po mnenju B. — potreben monoteizem⁵⁸.

Moralno dejanje ni možno brez takega spoznanja o Bogu. Moralno zlo je v tem, da kdo žali Boga (offensa Dei), zato ga pa mora prej poznati⁵⁹. Le potem, če je spoznanje Boga tako, moremo govoriti o odgovornosti in o moralnih dejanjih, le v tem slučaju je možen smrten greh. Kdor pa takega spoznanja brez lastne krivde nima in se tudi ne more radi tradicije, okolice, vzgoje in podobnih vzrokov dokopati do njega sam in ga tudi »modrejši« ne pouče, ampak prej odvajajo od te poti (contre-éducation), tak tudi ne more smrtno grešiti. Če umrje v tem stanju, ima samo izvirni greh na duši.

Kakšno sliko pa nam nudi pogled v zgodovino človeštva? Billot trdi, da so bile med »pogani« v vseh časih in so še danes mase v nevednosti, iz katere se niso mogle dvigniti. Sklicuje se na sv. Tomaža (In IV. Sent. disp. 27, q. 2, a. 2), citira, kar Suarez pripoveduje, da je bilo v njegovi dobi mnogo pogánov, ki Boga niso poznali in tudi ne potrebe, da bi ga častili. Tudi v naših časih znanost odkriva mnogo rodov, ki o Bogu nimajo zadostnega spoznanja. Navaja za zgled iz Relations de Chine (okt. 1921) razgovor nekega misijonarja z novokrščenci, ki pripovedujejo, da nimajo mnogi nobenega spoznanja o odvisnosti človeka od kakega višjega bitja, še manj seveda slutijo o razodetem nauku krščanstva.

Kaj naj se zgodi s temi zapuščenimi reveži, ko umrjejo? To so nedorasli, ki pač morejo skrbeti za razne časne interese in velikokrat poznajo tudi kako božanstvo, pa le kolikor jim je potrebno za njihove materialne zadeve, a o pravem kultu nimajo pojma. Vsi ti — in ni jih ravno malo med raznimi narodi v Aziji, Ameriki, Afriki in Avstraliji — vse življenje niso mogli

⁵⁸ »C'est la notion bien déterminée déjà, d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne, d'un Dieu unique, souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi, qui n'est autre que la raison ou volonté divine ordonnant de garder l'ordre naturel et défendant de le violer, s'impose à la conscience.« Etudes 1921, 5. maja, str. 270. — »Il n'est pas d'adulte au spirituel, c'est-à-dire pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre créateur et notre maître, premier auteur de notre être et fin-dernière de toute la vie humaine.« Etudes 1920, str. 396.

⁵⁹ Billot navaja sodbo Aleksandra VIII. o takoimenovanem »filozofskem grehu«. »Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi, theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensiva Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.« Ta stavek je bil zavržen kot »propositio erronea«. Denz.-Bannw. 1290.

grešiti smrtno in zato je njihova usoda — *lymbus infantium*. Sodba o tem, koliko jih ravno je, kateri so, preostane Bogu.

Kako pa se ujema ta teorija z naukom vatikanskega cerkvenega zbora o moralni možnosti zgolj naravnega spoznanja o Bogu⁶⁰, o katerem sv. pismo tudi jasno govori (Sap. 13, 1; Rom. 1, 18.)? Billot odgovarja, da je treba razločevati med nejasnim, temnim spoznanjem nekega višjega bitja in spoznanjem, ki je potrebno za moralno odgovornost. Treba se je le ozreti v zgodovino in na dejansko stanje nekaterih narodov, pa vidimo, da je prvo spoznanje le neka »*prénotion*«, ne pa določno izobličena ideja (*notion formée*). Ta je tudi sicer naravno možna za vsakega, a ne more je vsak z lastno močjo doseči. Dva naravna načina sta, po katerih je možno priti do novih spoznav; *modus inventionis* in *modus disciplinae*. Zadnji način posreduje, da človek pride hitro do spoznanja, in tudi, da se človeška zmožnost sploh z ozirom na gotove predmete more udejestvovati. To je red narave. In ta *modus disciplinae* je posebno potreben vprav za mase z ozirom na verske resnice. Ako je kako ljudstvo izgubilo jasno spoznanje o Bogu in živi sedaj že dalje časa v tej tradiciji (degeneracija se je lahko izvršila po krivdi, a sedanjega rodu ta krivda ne zadene več), more vstati iz te zapuščenosti le, ako ga »*modri*«, voditelji in učitelji pouče. Ti so potem neopravičljivi, posebno še, če ljudstvo zavajajo v praznoverje (poganski čarovniki!), a masa je brez krivde⁶¹.

V tem smislu pisatelj razlaga tudi Rom. 1, 18 sl., kjer sv. Pavel govori o »*poganih*«, da so neopravičljivi. Trdi, da se to nanaša samo na filozofe in voditelje; »*intelektualci*« krivično prikrivajo resnico (*veritatem* in *iniustitia detinent*) in ne pouče ljudstva, ampak pustje, da ga vse življenje, vsa okolica in socialne uredbe vzgajajo v nasprotno smer.

Billot priznava, da v cerkveni tradiciji njegovo mnenje nima pozitivne zaslombe. Odgovarja pa na to, da zaradi pomanjkljivosti geografskega znanja in nedostatne historične kritike (mislili so, da je razodetje mnogo bolj razširjeno) niso teologi prejšnjih časov tega problema tako čutili, ampak so ga dosti lahko rešili⁶².

Kaj naj rečemo k tej teoriji? Ali je načelno neoporečna, ali jo tudi dejansko stanje potrjuje? Da ne nasprotuje nobenim dogmatičnim principom, o tem pri takem dogmatiku, kakor je kardinal Billot, že a priori ne moremo dvomiti. Vendar pa se zdi, da so zahteve glede spoznanja o Bogu za možnost moralnih dejanj nekoliko prevelike. Ako priznava kdo, da je kako višje bitje nad človeštvom (ali pa več bitij) in da je odvisen od

⁶⁰ Denz.-Bannw. 1806.

⁶¹ Etudes 1920, 5. dec.

⁶² Etudes 1921, 20. nov.

njega, je zmožen moralnega dejanja. Moralnost dejanja se meri vprav po vesti (*conscientia subiectiva est regula morum*); da se le zavedam svoje odgovornosti pred nekim višjim bitjem za kako dejanje, pa sem zmožen moralnega dejanja. Posebno za mali greh ni potrebno posebno jasno spoznanje. Ali je nemogoče, da bi kdo imel izvirni greh in poleg tega še male grehe? Billot misli, da se to ne more zgoditi. V potrdilo te misli se opira tudi na teorijo sv. Tomaža o »otroku, ki pride k pameti«, dasi njegova teza ni odvisna od te teorije.⁶³ In če je mogoče, da kljub svoji prostosti od smrtnega greha umrje tak odrasel človek z izvirnimi in z malimi osebnimi grehi, nastanejo še bolj zapletena in težka vprašanja o pomenu in o naravi tega srednjega stanja.

Harrent meni, da je razlaga, ki jo podaja Billot o raznih svetopisemskih tekstih, prisiljena. V Rom. 1, 18 sv. Pavel govori o poganih nasplošno, ne deli jih v vladajoči razred in maso. Detinere veritatem pomeni le, da je ostalo spoznanje neplodno za življenje. Ne rešuje pa našega problema.⁶⁴

Harrentu se zdi, da B. trditev o nujnosti pouka vsebuje neki, čeprav omiljeni tradicionalizem. Na ta ugovor B. odgovarja in ga zavrača že vnaprej.⁶⁵ Ta očitek se zdi, da ni osnovan. B. teorija se zлага s kanoni vatikanskega cerkvenega zbora in se tudi razlikuje od teze omiljenega tradicionalizma, saj priznava možnost spoznanja Boga za vse.

Tudi misijonske dolžnosti in naloge ta teorija ne zmanjšuje, ampak z ozirom na zapuščenost poganov in na vrednost nadnaravnega življenja še poveča.

Najbolj težko pa se meni zdi, ako sprejmemo teorijo v takem obsegu, kakor jo razvija kard. Billot, razumeti z dogmatičnega stališča, da je ostalo toliko ljudi v taki zapuščenosti. Najsi so prišli do tega stanja po enkratni krivdi, ali bodoči rodovi ne morejo skoraj nositi take naravne religiozno-moralne oslabelosti, da bi ne bili zmožni moralnih dejanj. Tudi bi ta lymbus potem ne bil več, se zdi, izjemno stanje. Prav tako se zdi, da je v tej teoriji resnica, da je Bog vsem ljudem dal nadnaravni smoter, le nekoliko preveč v senci.

⁶³ Sv. Tomaž (S. th. 1 II. q. 89, a. 6) vprašuje: »Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali?« Odgovarja; ne! Razlog: »Cum vero usum rationis habere inceperit... primum quod tum homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordina-verit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est.« Prim. In II. Sent. dist. 28, q. 1, a. 3 ad 5; dist. 42, q. 1, a. 5 ad 7; In IV. Sent. dist. 45, q. 1, a. 3 ad 6; De malo q. 5, a. 2 ad 8; q. 7, a. 10 ad 8; De veritate q. 24, a. 12 ad 2; q. 28, a. 3 ad 4. To teorijo so mnogi teologi pritegnili k problemu o zveličanju poganov in jo na razne načine uporabljali. Prim. Harrent, l. c., col. 1864—1884. Zdi se, da to mnenje nima dovolj verjetnosti.

⁶⁴ Dictionnaire, l. c., col. 1820—1822.

⁶⁵ Etudes 1921, 5. maja, str. 263 sl.

Harent sklepa kritiko te teorije z besedami: »Toutefois ces multitudes ne lui auraient point parues aussi delaissées, si d'abord il avait posé des conditions moins exagérées à la moralité et à l'obligation, surtout du côté de la connaissance de Dieu requise pour se voir obligé par un précepte de la loi naturelle, si ensuite il avait admis avec plus d'étendue, même chez simples, les forces de la raison naturelle, et pour fortifier encore cete raison et cette volonté libre admis des grâces providentielles ou préternaturelles, et par tout celá, établi solidement le principe Facienti quod est in se... si, de plus, il avait fait un meilleur accueil aux révélations immédiates, par lesquelles Dieu peut communiquer, à ceux que la révélation antique et historique n'atteint pas la foi et la justification, au moins quand ils ont leur possible; si enfin, il avait tenu compte d'autres suppléances de la prédication.«⁶⁶

Teorija kard. Billota je pa sama na sebi gotovo upravičena, čeprav ne velja v tolikem obsegu. Čeprav zmanjšamo zahteve za moralnost dejanj in nam bo etnologija odkrila gotovo pri mnogih rodovih sledove popolnejše religije in tudi prepričanja o nadnaravnem razodetju, vendar je gotovo tudi to, da umirajo mnogi pogani v raznih zablodah magizma, manizma, totemizma, deizma in se sami niso mogli rešiti k boljšemu spoznanju. Najti pot, da se rešijo taki zapuščeni reveži večnega pogubljenja, je tudi glavna misel B. teorije in jo moremo zato pri končnem reševanju problema upoštevati kot eno izmed izrednih sredstev, ki sicer ne pripelje do večnega nadnaravnega blaženstva, pa vendar obvaruje, — kar je prvo, — pred večnim pogubljenjem.

VI. Druga pota do vere.

Iz dosedanjih delov razprave je razvidno, da je za opravičenje vsakega odraslega človeka neobhodno potrebno, da ima akt formalne nadnaravne vere. Kako pa je torej možno, da spoznajo razodetje tisti, ki so brez vidnega stika z razodetjem, ki ga vsaj po redni poti še niso spoznali?

Nekateri teologi mislijo, da Bog takim, ki ne morejo drugače spoznati splošnega razodetja, izredno pomaga s privatnim razodetjem. Ako s pomočjo milosti (quoad modum supernaturalis) izpolnjujejo, kar jim vest velevala, jim Bog bodisi neposredno notranje ali pa po kakšnem posebnem poslancu omogoči nadnaravno vero na podlagi razodetja. Veljal bi torej aksiom: facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Da jim najprej milosti zato, da se varujejo smrtnega greha, če sodelujejo z njimi, jih pripelje tudi do vere. Njegova ljubezen in usmiljenost daje to poroštvo, ona veže tudi prve milosti z obilnejšimi, ne vrednost prvih dejanj.

⁶⁶ Dict. l. c., col. 1911.

O možnosti te poti govori že sv. Janez Krizostom.⁶⁷ Psevdo-Dionizij Areop. misli na angele kot posredovalce razodetja.⁶⁸ Sv. Tomaž govori o notranjem razsvetljenju ali pa o zunanjih izredni hposlancih božjih do onih, ki storijo, kar morejo. Če bi bil kdo popolnoma odtrgan od človeške družbe in bi zrastel v samoti, bi mu vendar ostalo naravno spoznanje in razločevanje dobrega od hudega. Če bi sledil »ductum naturalis rationis«, bi mu Bog gotovo razodel, kar je treba explicite verovati, ali po notranji inspiraciji (razodetju) ali pa bi vodil oznanjevalca vere k njemu, kakor je Petra h Korneliju (Act. 10).⁶⁹

A edino zadosten ta način ne more biti, posebno ne danes, ko poznamo toliko rodov, ki so bili na zunaj popolnoma odtrgani od krščanstva in sploh od razodete vere.

Več more razložiti mnenje, da se je v vseh narodih ohranilo prvotno razodetje, vsaj vsled pozitivne vere, ki vsebuje, čeprav precej potvorjeno, glavne resnice, ki jih je treba explicite verovati. Ako živi med kakim narodom prepričanje o enem ali o več božjih bitjih, od katerih je človek odvisen v svojih dejanjih in svoji usodi, ako živi prepričanje o občevanju Boga s človeštvom, je to precej verjeten znak, da se je ohranilo prvotno razodetje ali pa vsaj sled, da je bila enkrat oznanjevana razodeta vera. Tu moramo upoštevati posebno quaestio facti. Etnologija in druge znanosti so odkrile že mnogo dejstev, ki potrjujejo vedno bolj verjetnost, da se pri mnogih narodih nahajajo taki sledovi, in sicer pri narodih, ki spadajo med primitivne.

Menimo, da bo nadaljno znanstveno delo to verjetnost še povečalo in razširilo, posebno ko bo mogoče bolj prodreti v skrivnosti iniciacij (sprejem med odrasle ali v kako družbo, s katerim dobi novi član vse pravice in prevzame dolžnosti) in spoznati bolj natanko tajno disciplino raznih rodov. Tako se je pri nekaterih avstralskih rodovih dognalo, da imajo precej čist pojem o enem najvišjem božanstvu, od katerega so tudi dobili razne postave.⁷⁰

Trditev, da so pri vseh narodih ohranjeni sledovi prvotnega razodetja, je naravno podčrtaval posebno tradicionalizem. A tudi teologí, ki niso pripadali tradicionalizmu so to pogosto poudarjali in dokazovali posebno iz dejstva, da imajo poganski narodi daritve, s katerimi časte bogove in blažijo njihovo jezo.⁷¹

Z dogmatičnega stališča bo treba vedno rezultate etnologije motriti in jih primerjati, da se ugotovi, koliko ustrezajo

⁶⁷ PG 59, 65.

⁶⁸ De cael. hier. IV. PG 3, 180.

⁶⁹ De veritate q. 14, a. 11 ad 1.

⁷⁰ Cfr. L. Ehrlich, Tribal Initiation and Secret Societies in Australia (v Semaine d'ethnologie religieuse 1922). Missionshaus St. Gabriel. Mödling bei Wien 1923.

⁷¹ Gl. Harent, l. c., col. 1914 sl.

zahtevam o potrebnem spoznanju Boga, o moralni odgovornosti, o izvestnosti glede dejstva razodetja, o izvestnosti vere.

Čeprav bi se ugotovilo vedno bolj, da je prvotno razodetje ostalo med mnogimi poganskimi narodi in jim je tako omogočena po božji previdnosti, ki vodi srca po milosti, nadnaravna vera, vendar smo prepričani, da tudi to ne zadostuje za popolno razrešitev problema. Bog si je zapisal vsakega posameznika v svojo dlan, božja vsezveličavna volja se razteza na posamezne ljudi vseh časov, vseh rodov in nihče se brez osebne krivde, ako je zmožen osebnih moralnih dejanj, ne more pogubiti. Zdi se popolnoma gotovo, da so bili ljudje in so še, ki brez lastne krivde niso poznali razodetja, ampak so živeli v zmotah in prepričanju, ki ga ne moremo všteti niti v naravno religijo. Ali so prišli do teh zablod po krivdi prednikov, je vseeno. Živeli so v njih in si niso mogli pomagati in so umrli v njih.

Zato moremo rešiti problem le, ako upoštevamo vsa ta sredstva, ki o njih govorijo razni sistemi, o katerih smo razpravljali in ki stoje na stališču, da je nadnaravna vera v razodetje nujno potrebna. Praktično pa pri vsakem rodu posebe določimo, na kak način je možno zanj zveličanje, ko smo spoznali natančno njegovo versko-moralno prepričanje in življenje.

Celotno sliko o sredstvih in potih do zveličanja ali vsaj rešitve od pogubljenja moremo zato narisati na ta način: 1. Direktni vpliv krščanstva (Bog navdahne misel, da gre iskat prave vere in jo dobi, ker naleti po božji previdnosti bodisi na misijonarja ali laika). 2. Providencijski vpliv preko raznih verstev, ki imajo vero v razodetje (shizmatiki, heretiki, judje, mohamedanci). 3. Sledovi prvotnega razodetja v poganskem verstvu. 4. Privatno razodetje (notranje). 5. *Lybmus infantium*.⁷²

Nedoumna skrivnost, *inscrutabile mysterium Dei*, ostane za nas v tem življenju tudi pri tem vprašanju: Zakaj je Bog izbral tak nadnaravni red?

Razodel pa nam je jasno, da si je zapisal vse človeštvo v svojo dlan, da je svojo previdnost tudi v nadnaravnem oziru raztegnil na vse ljudi, da nikogar ne obsodi k večnemu pogubljenju brez osebne krivde. Njegova milost deluje v srcih, a vsepovsod.

Dal je svoji cerkvi misijonsko nalogo. Hoče pa, da vsi, ki jim milost obilneje doteka in imajo več nadnaravnih sredstev, mislijo na one, ki so siromašnejši, da molijo in skrbijo zanje.

⁷² Prim. Dictionnaire, I. c., col. 1914 sl.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Važna razsodba upravnega sodišča o obveznosti krsta. — Z odlokom z dne 6. maja 1923 je okr. glavarstvo v Radovljici na zahtevo župnega urada na Jesenicah pozvalo dr. E. R., da pusti krstiti po rim.-kat. obredu svoja dva zakonska otroka ženskega spola Milčko in Mojčko, sicer se bo kazensko postopalo in uradoma odredil obred krsta po pristojnem cerkvenem organu. Zoper ta odlok se je dr. R. pritožil na pokrajinsko upravo, oddelek za prosveto in vere, ki je pritožbo zavrnila in izpodbijani odlok v celoti potrdila. Zoper razsodbo pokrajinske uprave je dr. R. v odprtem roku vložil tožbo na upravno sodišče.

V danem primeru ni zadržkov, naštetih v čl. 24. pod točkami 1, 3, 4 in 5 upravnosodnega zakona, tožba se tudi ni vložila po preteku zakonitega roka in torej ni povoda, da bi se tožba z odlokom zavrnila kot nedopustna.

V tožbi na upravno sodišče tožitelj trdi, da se zakon ni pravilno uporabil, ker se tožitelju nalađa, da da otroka krstiti, in ker se odreja, da se bo sicer proti njemu kazensko postopalo in uradoma odredil obred krsta. Po čl. 12. ustave po tožiteljevem mnenju oblastvo ne sme tožitelja siliti k verozakonskim dejanjem in obredom, tedaj tudi ne h krstu njegovih otrok, razen v kolikor nasprotnega ne odredi zakon za osebe, ki so podložne očetovski, varstveni in vojaški oblasti. Zakona, ki bi silil očeta, da mora dati otroka krstiti, pa ni, ker zakon od 25. maja 1868 (ne 1806), avstr. drž. zak. št. 49 (ne 46), le določa, da sledijo zakonski otroci veri staršev eo ipso, torej v tem slučaju rim.-kat. veri, ne nalađa pa staršem dolžnosti, da dajo otroke krstiti.

Upravno sodišče je dne 13. marca t. l. tožbo zavrnilo ter pri presoji tožbnih točk nastopno preudarjalo:

Po čl. 12., odst. 1. in 4., ustave je svoboda vere in vesti zajamčena in ni nihče dolžan, javno izpovedati svoje versko prepričanje. Tudi ni nihče dolžan, sodelovati pri verozakonskih dejanjih, svečanostih, obredih in vajah razen ob državnih praznikih in svečanostih, in kolikor to odredi zakon za osebe, ki so podložne očetovski, varstveni in vojaški oblasti. Zakon z dne 25. maja 1868, avstr. drž. zak. št. 49, o medverskih odnošajih državljanov določa v čl. 1., odst. 1., v čl. 2., stavek 1., in v čl. 3., da sledijo zakonski otroci veri svojih roditeljev, kadar sta oba roditelja ene vere, dalje, da se vera, določena na ta način, vobče ne sme izpremeniti dotlej, dokler otrok sam tega prostovoljno ne stori, in končno, da so roditelji in varuhi kakor tudi verski organi odgovorni za to, da se ti predpisi natanko izvršujejo, a če bi se ti predpisi kršili, imajo bližnji sorodniki kakor tudi višji dotične cerkve in verske družbe pravico, na pomoč poklicati pristojno oblastvo, da stvar preišče in odredi, kar je po zakonu. Ti predpisi

medverskega zakona iz leta 1868. veljajo z ozirom na čl. 142., odst. 1., stavek 2. ustave seveda le v toliko, kolikor ne nasprotujejo odredbam ustave.

Ne more se trditi, da bi predpisi čl. 1. in 2. medverskega zakona nasprotovali zgoraj omenjenim odredbam čl. 12. ustave. Navedeni predpisi medverskega zakona se nanašajo edinole na osebe, ki so podložne očetovski, odnosno varstveni oblasti, in glede takih oseb določa čl. 13., odst. 4. ustave izjemo, po kateri so te osebe dolžne, sodelovati pri verozakonskih dejanjih (sodelovanje u verozakonim aktima, svečanostima, obredima i vežbama), kolikor to odredi zakon. Tak zakon pa je baš omenjeni medverski zakon od 25. maja 1868, avstr. drž. zak. št. 49. Odredba čl. 12., odst. 4., ustave nikakor nima v mislih le novega zakona, ki se bo šele na podstavi ustave izdal, marveč zakonite predpise vobče. Tožitelj ne trdi, da bi oba otroka ne sledila v veri roditeljema, temveč še izrečno izjavlja, da ne nasprotuje, da se otroka vpišeta kot rim.-katoliška. Gre torej le za vprašanje, ali ne nasprotuje morda čl. 3. medverskega zakona členu 12., odst. 1. in 4., ustave. Po čl. 3. so roditelji in varuhi odgovorni za to, da se predpisi o pripadnosti otrok k določenim veram točno izvršujejo. Gotovo tu ne gre za neposredno sodelovanje roditeljev in varuhov pri verozakonskih dejanjih, svečanostih, obredih in vajah, temveč le za to, da roditelji in varuhi omogočujejo, oziroma vse potrebno ukrenejo, da pripadejo otroci (to so osebe, podložne očetovski ali varstveni oblasti) veri, ki je določena po čl. 1. in 2. medverskega zakona. Taka dolžnost roditeljev, odnosno varuhov, pa se ne more smatrati za sodelovanje pri verozakonskih dejanjih in obredih. Verozakonsko dejanje je v gorenjem primeru sprejem otroka v določeno vero, tako da postane otrok pripadnik dotične vere. Da bi roditelji ali varuhi sodelovali pri tem verozakonskem aktu, nikakor ni treba, dolžni pa so vse potrebno odrediti za omogočitev omenjenega verozakonskega akta svojih otrok. Osebe, ki so podložne očetovski ali varstveni oblasti, morajo že po čl. 12., odst. 4. ustave sodelovati pri verozakonskih aktih, a ne morda le po svobodnem preudarku roditeljev in varuhov, marveč v toliko, v kolikor to zakon odredi. Zakon mora torej predpisati, v kolikšni meri se otroci udeležijo verozakonskih dejanj. Ne sledi pa iz besedila omenjenega predpisa ustave, da bi le one osebe, ki jim pripada očetovska in varstvena oblast, mogle siliti njim podrejene osebe k sodelovanju pri verozakonskih aktih, marveč zakon to lahko tudi drugače določi ter natančneje predpiše obseg teh dolžnosti nedoletnikov. Tudi po § 140. občega drž. zakona je pravica staršev glede določitve veroizpovedanj omejena po političnih predpisih. Ker gre za otroke, je povsem jasno, da je premnogokrat treba pomoči roditeljev ali varuhov in da so le-ti odgovorni za omogočanje verozakonskih dejanj, tiščočih se otrok. Brez pomoči roditeljev in varuhov bi varovanci pogostokrat sploh ne mogli sodelovati pri verozakonskih dejanjih, a ustava predvideva tako sodelovanje varovancev in prepušča določitev obsega te pomoči in način nastojanja te dolžnosti posebnim zakonitim odredbam. Take odredbe so dotlej, dokler ni novejših zakonov, pač

stari zakoniti predpisi. Taki stari predpisi so tudi odredbe čl. 1., 2. in 3. medverskega zakona iz leta 1868.

Tožitelj se, kakor že omenjeno, niti ne brani, da se vpišeta oba otroka kot rim.-kat. otroka, protivi se le temu, da bi moral dati otroka krstiti in da bi se sicer proti njemu kazensko postopalo in uradoma odredil obred krsta. Že ustava sama določa, da si usvojene in priznane vere urejajo samostojno svoje verske posle. Iz tega sledi, da tudi naša država priznava, da si način sprejema oseb v svojo versko družbo priznane vere same določajo. Kar se tiče rim.-kat. cerkve, pa se po predpisih te cerkve postane član le s pravilnim krstom (Christifideles homines constituuntur baptismate, qui eos facit in Eccl. Chr. personam cum omnibus iuribus et officiis, nisi . . .; glej can. 87. Codicis iuris canonici.). Ako zakon predpiše pripadnost otrok k določeni veri, s tem pač predpiše tudi, da se morajo dotični otroci sprejeti v dotično versko družbo, a pri rim.-kat. cerkvi se to vrši s krstom, pri kojem dejanju pa v smislu can. 737 do 779 Codicis iuris canonici nikakor ni treba neposrednjega sodelovanja roditeljev.

Obče upravno oblastvo je v smislu 2. odstavka čl. 3. medverskega zakona na predlog pristojnega cerkvenega organa dolžno, da vse ukrene, kar je po zakonu. Ker zakon predpisuje, da sta otroka rimskokatoliške vere, iz tega sledi dolžnost roditeljev in torej tudi očeta, da pripomore k dejanskemu pristopu obeh otrok k rimskokatoliški veri, za kar pa je potreben krst, izvršen po predpisih rim.-kat. cerkve. Ako se v izpodbijani odločbi pokrajinske uprave potrjuje zapoved okrajnega glavarstva, da mora tožitelj svoja dva otroka pustiti krstiti po rim.-kat. obredu, s tem se nista kršila ne zakon, ne ustava in torej tudi ne kaka pravica ali v zakonu osnovan neposrednji osebni interes tožitelja.

Z odločbo pokrajinske uprave se pa je potrdil odlok okrajnega glavarstva tudi v toliko, v kolikor se preti tožitelju za primer nepokorščine z uvedbo kazenskega postopanja in s prisilno odreditvijo obreda krščenja potom pristojnega cerkvenega organa. Da bi se s to pretnjo kršila pravica ali v zakonu osnovan neposrednji interes tožitelja, se istotako ne more trditi, ker je okr. glavarstvo v smislu § 1. ces. uredbe od 20. aprila 1854, avstr. drž. zak. št. 96, opravičeno, da izvrši svoje odredbe, naredbe in rzsodbe s sredstvi, ki mu gredo po zakonu, t. j. n. pr. pod predpisih § 6. uredbe same, dalje ker so po čl. 3. medverskega zakona roditelji in varuhi odgovorni za kršitev predpisov čl. 1. in 2. medverskega zakona. Ako ni v drugih zakonih določena kazen za tako kršitev javnopravnih obveznosti, pa se prestopniki kaznujejo po ministrski uredbi od 30. sept. 1857, avstr. drž. zak. št. 198 (v zvezi z uzakonjeno uredbo deželne vlade za Slovenijo od 16. dec. 1919, Ur. l. št. 809, kos 182), v administrativnem kazenskem postopanju.

Dr. H. S.

O materinstvu. — 1. V moderni literaturi, zlasti v nemški, stopa zadnje čase v ospredje — m a t i. Značilno je, da so Nemci priredili v zadnjem času »Tag der Mutter«, kakor da bi instinktivno čutili, da

vse najbolj različne prireditve in manifestacije v prid tej ali oni politični ali socialni ideji ne bodo mnogo izdale, če ne bo zavzela v družbi mati onega mesta, ki ji gre. Da so spisi o materi po raznih političskih orientacijah precej pestri, je umevno; da se večkrat piše o materi tudi v smislu, ki ga krščanska etika ne bo odobrila, je tudi res, toda prav to nam dokazuje, da gre boj za — mater. Mati je tako velepomemben činitelj v družini in s tem v družbi, da ne bo odveč, če si jo ogledamo v luči krščanske morale.

2. Kdo sme postati mati? To vprašanje ni nikakor tako »naivno«, kakor bi si kak čitatelj mislil na prvi pogled. Socialistična literatura zahteva »enake pravice in enake dolžnosti vseh brez razlike spola«, komunisti pa bi hoteli kar »ženske bataillone«, postulat, ki je sicer logično dosleden, pa se je zdel še »Vorwärts« (1919, št. 553) preneumen. Socialistične pisateljice vztrajajo v svojih zahtevah po vsestranski svobodi; opravičeno se sklicujejo na Bebla (Die Frau, 475), ki je napisal sledeči članek: »Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes anderen Naturtriebes.« Oda Olberg zatrjuje, da ima vsaka ženska pravico do materinstva (»Recht auf Mutterschaft«) in občuduje žene, ki so tako pogumne, da si vkljub splošnemu zbadanju (Gekläff) prisvajajo svoje večne pravice iz nebes(!) ter jih javno izpovedujejo.

Obenem pa hočejo isti krogi odpraviti vsako dolžnost do materinstva (»Mutterschaftszwang«), abortus naj bi se ne kaznoval; spolno občevanje naj bi bilo vsakomur svobodno (»freie Liebe«).

3. Prej ko presodimo to stališče, naj bo izrečena beseda v prilog tej struji: pri vsem svojem cinizmu je namreč — dosledna. Napaka je le v prvih načelih, poznejša izvajanja so logično pravilna. V tem oziru se skoro prijetno razlikuje »socialistična« družba od takozvane »boljše« družbe, ki bi te čudno pogledala, ko bi jo štel k socialistom. Izvenzakonsko in protizakonsko spolno življenje se je tudi v »boljši« družbi tako razpaslo, da so ti krogi de facto učenci Beblovih nazorov, čeprav gledajo s farizaičnim ponosom na »nižje« kroge, ki da se valjajo po močvirju. Kako obračajo svoje neiskrene oči, če je spočela kaka kuharica, po salonih pa se šopirijo adulterae et concubinae! Da je padla ženska morála, so zakrivilo tudi moški. Le ti mislijo, da obstaja za nje neka privilegirana seksualna morála, in marsikak ženin, ki meni, da občevanje s prostitutkami ne vsebuje nič nečastnega, bi se grozno čudil, ko bi njegova nevesta zastopala isto stališče in bila na razpolago vsakomur!¹ Tu bi bila poklicana nevesta in njena mati

¹ Sv. Avgustin piše na naslov moških lahkoživcev tedanjega časa resne besede, ki zaslužijo, da jih ponatisnejo vsi današnji časniki: »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 subiuguet inimicus« (sermo 132, n. 2. PL 38, 735). Potem nadaljuje, govoreč o izbiri neveste: »Quis iuvenis est, qui non castam velit ducere uxorem? Et si accepturus est virginem, quis non intactam desideret? Intactam quaeris, intactus esto. Puram quaeris, noli esse impurus. Non enim illa potest, et tu non potes. Quia vero illa potest, doceat te, quia fieri potest« (ibid. PL 38, 736).

(ki kaže kot tašča pozneje navadno precej energije), da povesta ženinu, naj si poišče nevesto v — tistih krogih. Mnenje o takozvani »dvojni morali«, ki naj bi veljala ena za Adamove sinove, druga za Evine hčere, je ravno tako brezumno, kakor če bi imeli eno moralo za Evropejce, drugo za Amerikance. Morala je za človeka, in človek je vsak izmed nas, naj bo žena ali mož².

Moralna načela so večna in veljajo za vse narode in vse čase prav tako kakor matematične resnice. Čudno je le: če kdo taji matematično formulo, ga smatrajo za blaznega; če zanika moralno načelo, se smatra za »nadčloveka«, ki najde, žal, še vedno dosti malikovavcev in posnemavcev.

4. Predpostavivši ta čudna naziranja nekaterih »modernih«, podarjamo glede naše tvarine: *mati more postati le žena in matrimonio.*

Na splošno je žena poklicana, da stopi v zakon.

Število onih, ki se odpovejo iz religioznih ozirov poroki, je razmerno malo: tak poklic je samo za one osebe, quae possunt capere. Zato bi bilo nesmiselno nagovarjati dekle k takemu življenju, če nismo prepričani, da je od Boga posebno poklicano. Prej ko dovolimo cbljubo čistosti, moramo biti prav previdni, in če jo dovolimo in saeculo, jo bomo običajno dovolili le ad tempus. Sicer pa moramo že mnogokrat računati z devištvom tudi med svetom. Nekatero osebo ga izberejo iz religioznega idealizma, druge pa iz socialnih razlogov. Dejstvo je namreč, da je mnogim osebam (moškim in ženskim) težko ali naravnost nemogoče stopiti v zakon: manjkajo jim gospodarski predpogoji. Radi tega je vzgoja k spolni zdržnosti zelo potrebna. Isto tako je potrebno, da začne družba spoštovati take ženske osebe, ki radi religioznih motivov ali iz socialnih razlogov niso prišle do moža. Nikakor ne odgovarja krščanski ljubezni, ako gledamo na nje kot »zarjavele device«, kajti mnogokrat vrše v družinah res plemenito nalogo. — Čeprav pa zelo spoštujemo devištvo, vendarle moramo reči, da je bolj izjemen namen žene (non omnes possunt capere), dočim je njen redni namen materinstvo.

Ze organični sestav ženskega telesa kaže v to smer; biologični in psihologični zakoni, ki delujejo v ženi, kažejo stremljenje po materinstvu. V možu je razvit bolj smisel za »aktivne« kreposti, pri katerih kaže svojo energijo, dočim je žena velika v »pasivnih« krepostih, v požrtvovalnosti, v vdanosti, v vztrajnosti, s čimer odtehta marsikako moško vrlino.

Kjer ne najde žena primerne predmeta, kojemu bi posvetila svojo vdanost, skrb in negovanje, je nezadovoljna in zdvojena v svoji

² Zelo umestno bi se dale citirati tu besede sv. Hieronima, ki zatrjuje, da kristjani ne priznavajo dvojne morale kakor pogani: »Apud illos viris impudicitiae frena laxantur, passim per lapunaria et ancillulas libido permittitur: quasi culpam dignitas faciat non voluntas. Apud nos, quod non licet feminis, aequè non licet viris« (Hieron. ep. 77 ad Ocean. PL 22, 691).

duševnosti. To vidimo pri neplodnih zakonih, pri osamelih devicah, kjer postanejo ta nekoč »nežna in dražestna« bitja naravnost neznosna, ako jih ne blaži in krepča živo religiozno prepričanje. Le plemeniti značaji ohranijo psihično in etično ravnovesje, dočim jih ne malo pade med furije ali pa zaide v »karikaturu ljubezni« s tem, da posvetijo svoja čuvstva, ki bi bila po naravi usmerjena na moža in otroka, psičku ali mački.

5. Če govorimo o stremljenju po materinstvu, ne govorimo o seksualnem nagonu. Sekualni nagon je hipen, je močan, lahko tudi brutalen, je bolj telesen, ki hoče le trenutnega zadoščenja, dočim je hrepenenje po materinstvu nekaj vzvišenega, plemenitega, duševnega.

V spolni združitvi doživi žena le zadostitev egoističnega nagnjenja, dočim kaže v želji po otroku tudi izrazito altruistične tendence. V otroku noče zadostiti samo trenutni želji, temveč ona hoče, da tudi sama živi v novem bitju, da zapusti temu novemu bitju ne le premoženje, marveč svojo čud, svoje srce, svojo kulturo. V zdravem, umnem otroku vidi mati ne samo novega človeka, marveč tudi napredek in izpopolnitev lastne osebnosti, in če ljubi otroka, ljubi obenem samo sebe.

Seveda žena, ki hoče igrati v družbi moža, žena, ki se hoče »izživeti«, ne bo dovezetna za take ideje ter bo smatrala otroka kot breme in ne kot nebeški blagoslov. Balast pa vrže človek v vodo in moderna žena vrže plod svojega telesa v kloako, še prej ko je zagledal luč sveta. Tega niti pri živalih ne opazimo, to počenjanje je žalostni rezervat za animal rationale!!

6. Kdaj naj se začne priprava na materinstvo? Ta priprava bi se morala začeti že pri — stari materi; to je: za materinstvo nam je potreben fizično in etično zdrav rodovnik, zakaj ni brez pomena, ako čitamo, da bo Bog obiskal grehe staršev »in tertiam et quartam generationem« (Exod. 20, 5). Starši se morajo zavedati, da živijo ne samo sebi, marveč da je način njihovega življenja velepomemben, da usodepoln za bodoče rodove. Čeprav ustvarja duše od slučaja do slučaja sam Bog, vendarle pripravljata stanovanje za to dušo roditelja: od telesne dispozicije pa je zelo odvisna tudi duševna sposobnost: »Cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo«; sploh velja Tomažu kot načelo: »Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam« (1, q, 85, a. 7 c.). Iz teh besedi smemo sklepati, da ima telesni organizem in v njem delujoče sile precej dalekosežen vpliv na duševno ter posredno tudi na etično življenje: organizem je nositelj čuvstvenih nagnjenj in nihče ne more zanikati, da taka nagnjenja delujejo tudi na dušo: Ex nativitate consequitur in corpore nati aliqua dispositio, ... per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo (Thomas, De verit., q. 24, a. 1 ad 19).

Otrokov organizem pa pripravljata materialno oba roditelja; odtod tudi njiju velika odgovornost ne samo za otrokovo življenje sploh, marveč tudi za smer njegove čudi. O tozadevnih dolžnostih očetovih ta članek ne namerava govoriti, omejuje se le na materine dolžnosti.

Mati mora skrbeti, da se ohrani (še pred zakonom) zdrava, in sicer organično in etično. Varovati se mora vsake strastnosti; tudi če ta strastnost ne preide in actum externum, ji preide v — naravo in potom narave v otroka.

Kot poštena žena mora skrbeti, da sta pri koncepciji oba dela psihično in organično v normalnem stanju; zlasti se je izogibati kople, če je mož alkoholiziran; še bolj, če sta oba!

7. Ko začuti, da je spočela, se začnejo za njo nove skrbi. Vse, kar čuti, ne čuti samo zase, temveč tudi za otroka: afekti, ki jih goji (posebno močni afekti), delujejo na formacijo novega organizma, živečega pod njenim srcem. To je stvar, ki so jo poudarjali že stari pisatelji: »Anima sic vel sic affecta praegnantis valet aliquibus velut induere qualitibus foetum... quaelibet etiam desideria motusve animae matris valent aliquid lineamentorum aut colorum adspargere teneris mollibusque conceptis« (Augustinus, De Civit. Dei I. 12, c. 25 PL 41, 374). Na drugem mestu izraža sv. Avguštin isto misel tako-le: »Quam enim teneriora, atque ut ita dixerim formabiliora sunt primordia seminum, tam efficaciter et capaciter sequuntur intentionem maternae animae, et quae in ea facta est phantasiam per corpus quod cupide adspexit« (De Trinitate I. 11, n. 5 PL 42, 988).

Radi tega se mora mati izogibati vseh živahnih seksualnih predstav, močnega razburjenja, jeze, alkohola, plesa, skratka vsega, kar vzbuja jake in pri tem nespametne ali naravnost nemoralne afekte. Mati živi in čuti ne samo zase, ona živi in čuti tudi za svoj plod.

Kako važen je ta čas za mater in kako bi se morala pripravljati religiozno na svojo resno uro, nam izpričuje tudi liturgija, ki pozna officium in Exspectatione partus B. M. V.

8. Ko je zagledalo novo človeško bitje luč sveta, se začnejo dolžnosti, tičočee se otrokovega telesnega in duševnega napredka.

V prvi vrsti gre tu za otrokovo hrano. Nekateri krogi si kaj domišljujejo, ako prepustijo otroka dojilji. Ta razvada je bila znana že v starih časih. Gregor Vel. se huduje nad takimi ženami: »Prava in coniugatorum moribus consuetudo surrexit, ut mulieres filios quos gignunt, nutrire contemnant, eosque aliis mulieribus ad nutritionem tradant« (Gregor M., epišt. I. 11, ep. 44, n. 10 PL 77, 1194). Da je bila ta razvada precej razširjena, sklepamo iz Krizostoma, ki jo krasno zavrača z zgledom Kristusovim, kateri nas ni prepustil drugim v prehrano, marveč nas hrani z lastnim mesom: »Nam parentes quidem aliis saepe filios tradunt alendos: ego autem (inquit Christus) non ita, sed carnibus meis alo.« (Hom. 46. in Joann. PG 59, 261). Dojenje otroka je torej naraven postulat. S svojim srcem mora mati otroka ljubiti, s svojim mlekom ga mora hraniti, sicer ne

zasluži imena »mati«.³ Saj vidimo že pri živalih, da doje svoje mladiče; ali naj bi človeška mati pokazala za svoj plod manj zanimanja nego nema živala?

Tudi moramo to pomisliti, da natura ne dela ničesar zastonj: ako daje materi mleko in prsi, jih daje z izvestnim smotrom in z izvestno dolžnostjo. Dojenje je sami materi zelo koristno, tuintam naravnost potrebno, za dojenčka pa neprecenljivo.⁴

9. Zato je povsem umevno, ako moralisti poudarjajo dolžnost dojenja sub peccato. Narazen gredo le, ko je treba določiti, je li mati obvezana sub veniali ali sub gravi; večina se izjavlja za veniale; osebno bi rekel, da je ta obveznost ex genere suo obligatio gravis, ker gre za velike telesne dobrine otrokove, katere mu mora posredovati vprav mati. Seveda, če je mati bolna ali sicer iz važnega razloga tej dolžnosti ne more zadostiti, bo treba iskati dojljo. Le ta mora biti telesno in moralno zdrava, »cum lac non solum ad augendum corpus inserviat, sed etiam magnam actionem habeat in intelligentia et sensu morali infantis« (Antonelli, Medicina Pastoralis [Romae 1920] n. 147).

10. Za vse doječe pa velja pravilo: »Lactantes curare debent, ut animus tranquillus sit toto tempore uniuscuiusque lactationis; plures causae sunt, quae profunde vitiant naturam lactis, et male etiam afficiunt infantes... tales causae sunt tristitia, ira, stupor, repentinus pavor, excessiva laetitia etc.« (Antonelli, op. cit. n. 143). Tudi glede prehrane mora biti mati zelo previdna, ko doji: »Cibus adhibeat vere nutrientes et facilis digestionis, et curet ut vino sat moderate utatur et a liquoribus alcoholicis, drogis, cibus nimio aceto confectis et coffeo omnino abstineat« (Antonelli, op. cit. n. 145). No, da bi se zdržale mlade žene še kave, mislim, da tega tudi medicinci ne bodo dosegli.

11. Zanimivo je, da nekateri moralisti (imena glej pri sv. Alfonzu, l. 3, n. 336) dovoljujejo materi, »si est nobilis ob consuetudinem« prepustiti otroka dojlji. Take »consuetudo« seveda ne moremo priznati; materinstvo spada pod naravne zakone in tu ne moremo razlikovati premožnih in ubogih mater, temveč moremo govoriti le o materi simpliciter. Ta bi bila lepa, ko bi premožna mati imela manj moralnih dolžnosti nego uboga. Omenjenih sentenc ne moremo šteti med probabiles.

³ Avguštin, ki je izkusil ljubezen plemenite matere, nam živo opisuje materinstvo: »Mater parvulum amat nutrire, sed eum non amat parvulum remanere. In sinu tenet, manibus fovet, blanditiis consolatur, lacte nutrit« (Sermo 23, 3. PL 38, 156).

⁴ Povsem napačno je mnenje, ako premožne gospe mislijo, da postanejo »stare« in izgube svojo lepoto (ki je že itak le v njih fantaziji), ako doje. Nasprotno, ta proces koristi materi telesno (»Kinder machen jung«) in duševno. Ginljivo je, kar pripoveduje življenjepis sv. Perpetue, ki jo je trinog zaprl ter ločil od otroka; ko ga je spet dobila in začela dojiti, pravi, »factus est mihi carcer subito praetorium« (Acta Sanctorum 7, 362 D). Ne pozabimo, da ponavljamo Mariji na čast vsak dan besede: »Beata ubera, quae lactaverunt Christum Dominum.«

12. Ne bo brez pomena, ako se tukaj dotaknemo vprašanja, v kateri starosti naj postane žena mati, kar je skoro isto, kakor če se vprašamo: kdaj naj se dekle poroči?

Če govorimo z našimi mamicami, naj bodo v mestu ali na deželi, bomo slišali neštetokrat pritožbo, zakaj so se omožile. Zlasti meščanke znajo kaj tožiti... in vendarle, komaj je stopilo njih lastno dekletko v oni štadij, ki ga označuje nemški jezik z besedo »Backfisch«, že mečejo trnek v morje družbe, da bi ujele za hčerko moškega vrstnika, ki bi jo vzel. Nisem videl zlepa kaj bolj nespametnega nego materino skrb, da spravi svojo hčerko kmalu »pod avbo«. Če je prekoračilo dekletko 20. leto, mislijo, da je že »stara« in ne pride več na vrsto. Nepotrebna skrb!! Mlado dekletko mnogokrat ni ne organsko ne psihično zrelo, da bi stopilo v zakon; zato je bolje, da počaka. Dr. Breclj pravi: »Spolno zrel je človek takrat, ko je njegov telesni in duševni razvoj dovršen, in to je v naših razmerah pri mladeniču bližje tridesetemu ko dvajsetemu letu, pri dekletih nekoliko poprej.«⁵ — Da se dekletka na deželi omože precej zgodaj, je deloma umevno, vendarle pred 25. letom jim ni svetovati poroke. V mestu pa mirno čaka skoro do 30. leta, saj običajno bo težko ženin pred 35. letom imel tako pozicijo, da bi mogel prehraniti svojo družino. In več kot 6 let razlike bi med zakonskimi tudi ne smelo biti. Tej »starostni meji«, ki sem jo večkrat poudaril tudi na prižnici, so se nekateri (in nekatere) malo začudili, drugim pa je bila nekoliko — v tolažbo. Potem ne bo take nevarnosti, da bi prišlo do zlorabe zakona ob maiorem numerum prolis. Ta zloraba ne izvira vselej iz nevere in zlobe, marveč iz materialnih skrbi. Posledice so seveda usodepolne v higienskem in v moralnem oziru; da se izognemo tem posledicam, svetujemo nevestam, ozir. njih materam, naj vendarle ne hitijo prezgodaj v zakon.

13. Glavna skrb matere pa je in ostane otrokova vzgoja.⁶ Zavedati se mora, da posnema v ljubezni do otroka Marijo, da pri vzgoji otroka nadaljuje Kristusovo delo, ki hoče, da mali pridejo k njemu. Vzgoja otroka nudi krščanski materi mnogo priložnosti za zveličanje. Ko razlaga Krizostom besede: »Salvabitur per filiorum generationem« (I Tim. 2, 14) pravi materi: »Liberi si convenientem fuerint cultum nacti, ac tua cura fuerint ad virtutem informati, multam tibi offerent occasionem salutis« (Sermo I de Anna 3. P G 54, 637). — Mati mora biti otroku dvakrat roditeljica: telesna po porodu, duhovna po vzgoji; vzgoja pa mora biti taka, da bi mogel postaviti vsak sin svoji materi spomenik, kakor ga je postavil Constantius presbyter: *Magnam tibi gratiam habemus, non quod pepereris, sed quod ita educaveris.* (Ep. 237 inter opera Chrysost. P G 52, 742).

Jos. Ujčić.

⁵ 5. katol. shod (Ljubljana 1924) 267.

⁶ Krizostom pravi lepo: »Pátere naturae, educare liberi est arbitrii« (De Anna sermo I, P G 54, 637).

Sterilitas viri artificialis. — In periodico »Mladika« 1924, 17 medicus dr. Breclj, qui iam plura scripta de »quaestionibus hygienicis« exaravit, quae lectoribus valde commendari possunt, mentionem facit actionis cuiusdam medicae, qua artificiose sterilitas viri obtinetur.

Quo melius res intelligatur, sequentia praemittimus. Nova disciplina, »eugenica« nuncupata, id intendit, ut genus humanum quam maxime sanum servetur, resp. ut proles procreetur libera a defectibus physicis, qui in genitoribus inveniuntur. Clarum est difficile plerumque esse, ut tales defectus hereditarii impediuntur, cum homines huiuscemodi defectibus onerati saepe non obstantibus consiliis medici matrimonia ineant, resp. extra coniugium prolem generent. Ad talia mala praecavenda optimum esset, si nupturientes, antequam matrimonium contrahant, sibi mutuo traderent medici conscientiosi testimonium, ex quo pateat utramque partem ad munera coniugii subeunda capacem esse. Quae methodus in America etiam inter catholicos usu venit. — Sunt vero, qui censeant, prolem ex parentibus, qui physicos in eam transmittere possint defectus, radicitus impediendam esse. Quem in finem proponunt, ut vir, a quo proles manca exspectanda esset, potentia generandi privetur. Privatio haec obtinetur non operatione chirurgica (castratione), sed methodo omnino moderna per radios Röntgenianos. Tali irradiatione (si satis diu durat) efficitur, ut germina in viro exsistentia non sint amplius vitalia neque nova germina vitalia produci possint. Processus hic est, prout patet, omnino incruentus, physica integritas corporis (saltem ad extra) intacta manet, copula carnalis est possibilis, sed conceptio sequi non potest, cum germina foecunditate privata sint. Huiusmodi vir comparari potest »tabacco«, cui nicotinum arte fuit extractum, et sterilis dici potest.

Quaeritur: 1^o An talis ratio agendi moraliter licita dici possit? — 2^o An matrimonium huius viri validum sit?

Ad 1. Sine dubio homo, quamdiu potest, debet servare corpus suum integrum, quale ei a Deo natura mediante donatum est. Iam vero ad integritatem corporis non pertinent solummodo organa externa, sed interna quoque cum omnibus viribus, quae organis ex natura rerum inhaerent. Privare aliquod organum possibilitate functiones sibi proprias exercendi idem est ac respectivam facultatem destruere; ita privare oculus acie est idem ac hominem oculo privare. Quod certe non licet, nisi in casu, quo talis privatio esset necessaria ad bonum totius corporis. Quae cum ita sint, etiam actio, qua per irradiationem dictam vir sterilis efficitur, quaeque non est aliud nisi novi aevi castratio, moraliter respuenda est.

Sed instant: Non propter virum ipsum, verumtamen propter prolem, quam secus mancam procrearet, irradiatio peragitur. — Resp.: Quantumvis finis iste laudabilis appareat, tamen actio sterilitatem causans permitti non potest. Etenim ne proles nascatur, optimum, imo unicum medium est continentia, quam in genere innuptis absolute inculcare, matrimonio iunctis valde commendare oportet. Non solis mediis physicis innovanda est societas humana, sed potius

mediis moralibus; necessarium est exercere facultates spirituales, quin destruantur corporales, »scindenda« est verbo voluntas, non testiculi.

Quodsi talis vir nihilominus generet, ultro fatemur, sobolem saepissime fore morbis infectam, sed eam directe impedire minime licet; nam »quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse, quam penitus non esse« (S. Thom., In IV Sent. dist. 32, q. unica, a. 1 ad 4).

Viris et mulieribus, ex quibus debilis vel infirma proles praevidetur, sacerdos serio matrimonium dissuadeat; haec est ratio qua ducta Ecclesia semper matrimonia inter consanguineos impediabat. — Sed arte medica hominem privare facultate generativa non licet; est contra dignitatem humanam et in praxi si talis operatio a lege urgeretur, multi eam eluderent. »Po našem pojmovanju (ait bene Breclj) je predlog (de sterilisatione) gorostasen in glede uspehov malo učinkovita« (loco cit.).

Ad 2. Vir sterilis effectus amittit quidem facultatem generandi sed testibus medicis conservat facultatem copulam peragendi. Inde si dubium movetur circa validitatem matrimonii, potest moveri solummodo ex capite impotentiae. Iamvero Cod. I. Can. quidem clare enuntiat, matrimonium ab impotente contractum esse invalidum, quin vero definiat, in quo praecise sit impotentia. Qui plura hac de re legere voluerit, consulat Antonelli, Medicina Pastor. (1920) II, n. 107 ss. Pro nostro casu sufficiat breviter notasse: distinguendae sunt impotentia coeundi et impotentia generandi; atqui secundum probatos auctores impotentia generandi, **si sola sit, impedimentum dirimens matrimonii non constituit** (Vermeersch, De castitate [Romae 1919] n. 62). Ergo matrimonium viri, qui sterilis effectus est, eodem modo validum erit censendum, sicut validum habetur matrimonium mulieris »excisae«. Num tale matrimonium felix futurum sit, alia est quaestio. Jos. Ujčić.

O javnih in tajnih zakonskih zadržkih je objavil prof. dr. N. Hilling v Archiv f. kath. Kirchenrecht, 102. Bd, 1922, 1—17 študijo, katere rezultati se ne krijejo z mojimi ugotovitvami v BV III, 248—264. H. priznava, da je v kan. 1037 podana nova definicija javnih = dokazljivih in tajnih = nedokazljivih zadržkov, dočim je pomenil prej javen zadržek toliko kot več osebam znan, tajen pa nikomur ali le majhnemu številu oseb znan zadržek. Trdi pa, da nova kodeksova definicija ni uporabljena v celem zakonskem pravu kodeksa, ampak da velja le za konvalidacijo neveljavnega zakona, dočim da se je pri dispenciaciji pro matrimonio contrahendo še vedno ravnati po stari definiciji. Po H. mnenju se mora pri vsakem kanonu, ki rabi izraz impedimentum publicum — occultum, šele vprašati, v katerem smislu ga rabi, da se dožene, ali se mora izraz razumeti po novi ali stari definiciji. Naštevava kanone, v katerih se rabi novi pojem, in to so samo kan. 1043, 1133, 1135 § 1, 2; stara definicija pa se uporablja v kan. 1031 § 2, 1047, 1049 § 2, 1050, 1055. Kot dokaz navaja predvsem Gasparrijeva izvajanja v Tractatus canonicus de matrimonio³ iz

leta 1904, ki res dela to razliko, in pa kodeks, ki razlikuje med *impedimentum occultum in casus occultus* (kan. 1045 § 3).

Nesporno je, da je kan. 1037 postavil razliko javnih in tajnih zadržkov na dokazljivost in foro externo, ne pa na dejstvo, da je zadržek več osebam znan. Zaključki Hillingovi se mi zde a priori neverjetni, pa tudi ne dosti prepričevalno dokazani.

1. Novi kodeks postavlja na čelo kanonov, ki govore o dispenciaciji zadržkov (kan. 1043—1057), definicijo javnih in tajnih zadržkov (kan. 1037) in ta naj vprav v neposredno sledečih kanonih ne velja, ampak šele kakih sto kanonov pozneje, ki govore o konvalidaciji (kan. 1133—1136). Stari pojem pa, ki naj bi še veljal za dispenciacijo, se v zakonskem pravu kodeksa niti ne omenja. Tak način kodifikacije se mi zdi že a priori neverjeten in tako zelo pomanjkljiv, da nikakor ne bi spadal v priznano strokovnjaško izvršeno kodifikacijo. H. sam čuti to nedoslednost, ko pravi na str. 15.: »Man sollte erwarten, daß die im can. 1037 definierte Bedeutung der impedimenta publica und occulta in allen Quellenstellen des CIC zu Grunde gelegt worden sei.« V kodeksu samem pa ni najti nobene podlage ali znaka za to distinkcijo, ki bi delala v praksi zelo velike težave in povzročala le nejasnost in nesigurnost pozitivnega prava. To sta pa dva huda sovražnika pravnega reda.

2. Da je Gasparri l. 1904 delal to razliko, vendar ne more biti noben dokaz, čeravno je bil predsednik kodifikacijske komisije. Nasprotno bi iz kan. 1037 in pri njem citiranega vira sklepal, da je pomanjkljivost, katero je že l. 1904 čutil, s kodifikacijo korenito odpravil.

Tudi kan. 1971 § 1, kateri govori o upravičenosti javnega tožitelja, da nastopi in *impedimentis natura sua publicis*, nas ne sili posegati nazaj na staro definicijo, ker tudi ti zadržki morajo biti *faktično* javni, t. j. dokazljivi, sicer se postopanje in foro externo ne more izvršiti. Noval (Comment. C. I. C., lib. IV., pars I., 569 sq.) imenuje v smislu kan. 1037 in 1971 *impedimenta natura sua publica* tudi one zadržke, ki po dosedanjem pojmovanju niso spadali med nje, a ki se dajo dokazati in foro externo in katerih poznanje povzroča pohujšanje med ljudstvom.

Da C. I. C. dosledno rabi »*imped. publicum-occultum*« v pojmu kan. 1037, dokazuje po mojem mnenju tudi kan. 1045 § 3, katerega navaja H. kot potrdilo svoje dedukcije. Kan. 1045 § 3 pooblašča župnike, od njih delegirane duhovnike in spovednike, da morejo izpregledati zak. zadržke, ki se odkrijejo šele, ko je vse za poroko pripravljeno, katera se pa brez verjetnega velikega zla ne more odložiti niti tako dolgo, da bi se dobila dispensa od ordinarija — a to pooblastilo velja le »*pro casibus occultis*«. Zakaj rabi kodeks tu izraz »*casus*«, ne pa *impedimentum*? Za *imp. occultum* je podal kodeks definicijo in nje se drži povsod, kjer rabi izraz *impedimentum*. Ko pa vzame drug pomen za *occultum* = le malo komu poznan, pa ne rabi izraza *impedimentum*, ampak *casus*, da ne meša pojma, katerega je v kan. 1037 opredelil. Po mojem mnenju

je tudi tu kodeks prav jasen. V nujnem slučaju kanona 1045 more župnik dati dispenzo tudi od zadržkov, ki so po kan. 1037 javni, ker dokazljivi, a le če so znani razmeroma majhnemu številu zaupnih oseb, tako da se more trditi, da je ves »casus« — ne samo zadržek — ljudem neznan in skrit, da se ni bati, da bi se obče zaznalo za zadržek v pohujšanje vernikov. Končno pa, če bi imel tudi H. prav, tvori kan. 1045 le izjemo v določbah o dispenciaciji zakonskih zadržkov, ki velja le v najnujnejših slučajih in se torej ne sme uporabljati na druge slučaje dispenciacije.

Po mojem prepričanju na podlagi dokazov, navedenih v B V III, 248—264 velja definicija kan. 1037 konsekvntno v vsem zakonskem pravu kodeksa, saj je zanj podana. Le v kan. 1031 § 2, ki govori o postopanju, če se pred ali med oklici najde zadržek, bi se mogla dopustiti stara definicija, ako stojimo na stališču, da velja definicija kanona 1037 le za njemu sledeče kanone, ne pa tudi za one, ki stojijo pred njim. Treba pa nikakor ni tu delati take izjeme, ker je kanon 1031 § 2 tudi na temelju nove definicije enako dobro umljiv in uporabljiv.

Rožman.

Črna maša za rajnega po prejtem poročilu o smrti. (Vprašanje poslano uredništvu). — Da li se može protegniti privilegium missae post acceptum mortis nuntium ad missas omnino privatas?

Razjašnjenje: Po rubrikama dozvoljava se pro dfto in qualibet ecclesia unica missa cantata vel lecta. (Tit. III. n. 6.) — U crkvi, gdje je samo jedan svećenik, to može učiniti bez skrupula. No u crkvi, gdje imade više svećenika, pojedini svećenik ne bi smio taj privilegij aplicirati, jer bi se moglo dogoditi, da bude više misa za istog pokojnika u dane dozvoljene na temelju te rubrike misala, a rubrika dozvoljava unicum missam in qualibet ecclesia, ali ne dozvoljava unicum missam cuilibet sacerdoti. Prema tomu može svećenik u takvoj crkvi privatno misiti samo missam dftorum quotidianam, ako ju inače rubrike dozvoljavaju, ili missam de die, kad rubrike ne dozvoljavaju missam quotidianam, ili odgoditi, dok mu rubrike budu dozvoljavale missam quotidianam.

Za to držim, da bez znanja rektora crkve, u kojoj ima više svećenika, ne smije svaki svećenik privatno aplicirati tu rubriku. Je li tako?

Gospod, ki je vprašanje poslal, je k vprašanju že tudi odgovoril. Samo nekaj malega naj dodam, da bo stvar bolj jasna.

Rubrika v novem misalu (III 6) veli: »opportuniore die post acceptum mortis nuntium in qualibet ecclesia permittitur unica Missa pro defuncto, cantata vel etiam lecta; dummodo non occurrat Dominica, aut Festum de praecepto, licet suppressum, Commemoratio omnium fidelium defunctorum, Duplex 1 vel 2 classis, etiam translatum, aut aliqua ex Feriis, Vigiliis vel Octavis privilegiatis.« Recimo, da je kdo umrl v Ameriki. Ko sorodniki doma to zvedó, želé, da bi se za rajnega opravila sv. maša v domači župni cerkvi. Ta maša ni pogrebna v pravem pomenu, zato tudi nima privilega pogrebne maše. Šteje pa se v tisto vrsto, kakor sv. maše 3., 7., 30.

dan ali sv. maše na obletnico smrti ali pogreba. Dovoljena je torej ne samo, če je tisti dan festum semiduplex, ampak tudi, če je festum duplex, minus vel majus; dneve, ki so izvzeti, našteva rubrika. Pri maši je le ena oracija in moliti se mora sekvencija »Dies irae«. Opraviti pa se sme samo ena sv. maša, pa naj je peta ali tiha. Tako veleva rubrika. S. C. R. je dne 16. junija 1922 (AAS 1922, 469) rubriko nekoliko dopolnila in izjavila: Tiste dni, v katere so dovoljene Missae quotidianae defunctorum, se sme opraviti več maš za 3., 7., 30. dan, takisto za obletnico in več maš tudi po prejetem poročilu o smrti. Vse maše se vrše ritu duplici; imajo torej eno samo oracijo in sekvencijo »Dies irae«.

Iz tega moremo posneti, da ni sicer nujno, je pa zelo primerno, da rektor cerkve vé, ta in ta dan bo v cerkvi sv. maša »post acceptum mortis nuntium«. Zakaj če je sv. maša za rajnega po prejetem poročilu o njege smrti tak dan, ko missae quotidianae defunctorum niso dovoljene, zahteva že navadna vljudnost, da mašnik, ki hoče opraviti črno mašo, prosi rektorja cerkve za črne paramente in mu obenem pové, zakaj bo črna maša ta dan. Mogoče pa je tudi, da bi bili sorodniki naročili sv. mašo za rajnega pri več mašnikih, ki vsi mašujejo v isti cerkvi. Privileg, ki ga ima sv. maša za rajnega po prejetem poročilu o smrti, pa je dovoljen samo za en dan v isti cerkvi. Da ne bo zmede in pogrškov proti rubrikam, je potrebno, da mašniki obvesté rektorja cerkve o tej stvari, in rektor se bo z njimi dogovoril, kedaj bodo opravili sv. mašo. Dan namreč po novi rubriki lahko določi mašnik sam. Prej je veljalo načelo, da mora biti sveta maša »post acceptum nuntium die quae prima occurit, non impedita« (S. C. R. 2. dec. 1891, n. 3755, III). Nova rubrika pa veli: sv. maša se dovoljuje »opportuniore die post acceptum mortis nuntium«. Če ta dan missae quotidianae defunctorum niso dopustne, je mogoča samo ena črna maša; druge maše, ki bi bile naročene, bi morale biti de officio currenti. Če pa so tisti dan dovoljene missae quotidianae defunctorum, se smejo vse maše za rajnega po prejetem poročilu o smrti vršiti ritu duplici, z eno oracijo in sekvencijo, po formularju za dan pogreba.

F. Ušeničnik.

Izpovedavanje v župnijah ob meji domače in sosednje dieceze. (Vprašanje poslano uredništvu.) — Običaj je kod nas u mjestima na granici dieceza, da dušobrižnici iz susjedne dieceze dolaze na zborove susjednih župa (i drugda) pa ovdje ispovijedavaju. Da li tu smiju? Can. 879 § 1 bio bi protivan tom običaju.

Biskup može ovlastiti pojedinog župnika, da podijeli jurisdikciju per modum actus stranom svećeniku, koji u svojoj diecezi imade jurisdikciju; ali da li može generaliter (cumulative) ovlastiti sve svoje župnike na granici dieceze, da danom zgodom podijele jurisdikciju stranom svećeniku, za kojega znaju, da ima tu vlast u svojoj diecezi?

Jurisdikcijo za izpovedavanje (sc. jurisdictionem delegatam) daje Ordinarius loci, to je, ordinarij onega kraja, kjer hoče kdo izpovedavati (can. 874 § 1). Če torej mašnik, ki je v svoji diecezi pooblaščen za izpovedavanje, pride v tujo diecezo, pa želi tu izpovedavati

mora dobiti izpovedno pravico od ordinarija te dieceze. To načelo je obče in velja tudi za mašnike, ki si ob meji dveh škofij v sosednjih župnijah drug drugemu pomagajo v cerkvi. Mašnik iz tuje dieceze se lahko osebno ali pisмено obrne do ordinarija te dieceze, kjer hoče izpovedavati. Res pa je, da je taka prošnja za mašnika pogosto nepriljučna in zamudna. Ordinariji to vedó in zato mašnikom ob meji sosednje dieceze radi dovoljujejo jurisdikcijo izpovedavanja na drug, bolj preprost način. Kako pa? —

Dokler ni izšel novi zakonik, so učili moralisti; Če si kje sosedje ob meji dveh škofij med seboj pomagajo pri izpovedavanju, pa škof za to vé in molči, molče dovoljuje jurisdikcijo mašnikom iz sosednje dieceze. (Lehmkuhl, Theol. mor. II¹¹ n. 488). Po novem zakoniku molčê dana jurisdikcija ne zadostuje (can. 879 § 1). Treba je torej sedaj i z r e č n e g a škofovega pooblaščenja za mašnike, ki ob mejah pomagajo svojim sosedom v drugi diecezi. Da bi se izognili vsakemu dvomu, ki se utegne kdaj pojaviti pri molčê dani jurisdikciji, so mnogi ordinariji že prej, nego smo dobili novi zakonik, ne molčê, ampak izrečno dajali pooblaščenje za izpovedavanje mašnikom ob mejah sosednje škofije. Tako n. pr. smo v liturgičnem direktoriju ljubljanske škofije že pred l. 1918 redno čitali ob koncu opomin: »Ad solvenda varia dubia confirmatur consuetudo, quod sacerdotés, qui a proprio Ordinario ad confessiones approbatí curam animarum in parochiis nostrae dioecesis finitimis exercent, in finitimis quoque parochiis nostrae dioecesis confessiones valide et licite excipere possint.«

Ali pa ne more tudi župnik sam tujega mašnika pooblastiti za izpovedavanje? — Znano je, da so pred tridentinskim zborom tudi župniki mogli delegirati druge mašnike za izpovedavanje. Ker se je dohajalo, da so prepuščali jurisdikcijo tudi nesposobnim mašnikom, je tridentinski zbor odločil, da se poslej nihče ne smatra za sposobnega, razen če je župnik ali če ga je ordinarij potrdil za sposobnega. S tem odlokóm, tako so mnogi sodili, pa župnikom ni bila vzeta oblast, da ne bi mogli delegirati za izpovedavanje takega mašnika, ki ga je ordinarij že priznal za sposobnega. Še Lehmkuhl je mislil: »non destitutam esse omni probabilitate opinionem illam, quae dicit: quamdiu episcopus non positive contradixerit vel ademerit potestatem, posse parochum parochis etiam alienae dioecesis delegatam dare facultatem in sua parochia audiendi confessiones« (Theol. mor. II¹¹ n. 488, nota 1). Ta misel tudi potem ni popolnoma utihnila, ko je izšel novi zakonik. Sklicevali so se na kánon 199 § 1, ki veli: Qui jurisdictionis potestatem habet ordinariam, potest eam alteri ex toto vel ex parte delegare, nisi aliud expresse jure caveatur. Iz tega je sklepati: župnik ima redno jurisdikcijo za izpovedavanje; torej more drugega delegirati. Prezrli pa so v kánonu zadnje besede: nisi aliud expresse jure caveatur. Vprav za pooblaščenje za izpoved veli kánon 874 § 1: »Jurisdictionem delegatam ad recipiendas confessiones... confert Ordinarius loci.« Ordinarius loci pa ni župnik, ampak škof ali generalni vikar. Avtentično je to

posebej izjavila Pontificia commissio za razlaganje novega zakonika, dne 16. oktobra 1919 (AAS 1919, 477): župniki ne morejo »sacerdotibus delegare jurisdictionem ad confessiones recipiendas, aut saltem iisdem iam approbatis jurisdictionem extendere ultra fines loci vel personarum, intra quos ad normam can. 878 § 1, fuerit circumscripta.«

Župnik torej sam po sebi, po novem zakoniku, ne more nikogar pooblastiti za izpovedavanje. Da bi to mogel, tako vелеva ista komisija, je potrebna »specialis facultas seu mandatum Ordinarii loci«. Ordinarij pa lahko po svoji previdnosti delegira župnike in jim dá fakulteto, da morejo v njegovem imenu pooblastiti za izpovedavanje druge mašnike, n. pr. mašnike iz sosednje dieceze, ki pridejo ob posebni priliki pomagat v župnijo. Kako daleč naj sega ta fakulteta in koliko časa naj traja, to je zavisno od volje ordinarijeve.

Če ordinarij župnikom ne dá fakultete, da bi mogli sami druge delegirati, je za župnike in za tuje mašnike najlaglje, če ordinarij izjavi: pravico za izpovedavanje dam vsakemu tujemu mašniku, ki je v svoji diecezi pooblaščen za izpovedavanje, če se zglesi pri župniku v naši diecezi in mu ta dovoli, da sme izpovedavati v župnji (Cf. Génicot. Inst. theol. mor. II¹⁰ [1922] n. 326; Vermeersch, Theol. mor. III [1923], n. 456; Vermersch-Creusen, Epitome Jur. Can. I² [1924] n. 280).

F. Ušeničnik.

Izpovednik v tuji škofiji. (Vprašanje poslano uredništvu.) — Duhovnik iz škofije A pride na obisk k svojemu sosedu v škofiji B. Ker najde gospode v spovednici, se vsede tudi on v prazno spovednico. Med spovedovanjem bere na steni spovednice: casus reservati dioeceseos B. In kakor bi ga klical, pride nevoljš s takim bremenom. Spovednik začne iskati vzrok, kako bi mu smel dati odvezo; pa nobenega pravega ne najde. Tedaj pa modruje: ako bi bil ta greh v njegovi škofiji A pridržan, bi v teh razmerah imel pravico po škofovih določilih dati odvezo; razen tega pa spoveduje na podlagi jurisdikcije, ki jo ima od svojega škofa, ta pa si tega greha ni pridržal. Naloži torej primerno pokoro in da odvezo. Ali je prav modroval?

Odgovor: Ni prav modroval; zakaj ne, je razvidno iz gornjega slučaja »Izpovedovanje v župnijah ob mejah domače in sosednje dieceze«.

F. U.

Sv. obhajilo in konkubinarji. (Vprašanje poslano uredništvu.) — Konkubinarci odлучili su i izjavili, da neće više griješno živjeti, ali in foro externo ostali su u istom odnošaju kao i prije odluka. Da li se takvima smije dijeliti sv. pričest (extra casum necessitatis)? (Can. 855 bio bi contra [i Ušeničnik; Past. bogoslovje II., str. 409 i drugi]).

Odgovor na vprašanje ne more biti dvomen. Mogoče je, da spokorniku, ki živi v radovoljni bližnji grešnji priliki, izpovednik da zakramentalno odvezo prej, nego spokornik pusti tisto priliko. Tako uče novejši moralisti; sv. Alfonz je v tej stvari bolj strog (gl. n. pr. Génicot, Inst. theol. mor. II¹⁰ n. 373). A če je spokornik

očiten grešnik, očiten konkubinar, ne sme iti k sv. obhajilu, dokler bližnje grešne prilike ne pusti in tako da zadoščenje za pohujšanje. In če ne sme iti k sv. obhajilu, je bolje, da se mu tudi odveza odloži, če lahko zopet pride k izpovedi. Ko bi spokornik ne bil očiten, ampak taje n grešnik, pa bi izpovednik sodil, da mu sme dati sv. odvezo, bi mu smel takoj tudi sv. obhajilo dovoliti. Če se potem pri prihodnji izpovedi pokaže, da spokornik dane besede ni izpolnil, ampak je ostal v bližnji grešni priliki in iznova grešil, bi bilo treba z njim ravnati kakor z recidivnim grešnikom. — Kaj je storiti izpovedniku, če ga kličejo k nevarno bolnemu grešniku v bližnji grešni priliki, to uče knjige pastoralnega bogoslovja. F. U.

Kdaj se sme sv. poslednje olje iznova podeliti? (Vprašanje poslano uredništvu.) — Pri kakšni dolgotrajni bolezni, n. pr. pri jetiki, pri srčnih napakah, pri vodeniki, je težko reči, kdaj je nastopila nova smrtna nevarnost. Če duhovnik vpraša domače ali bolnika, ali naj zopet podeli poslednje olje, odgovarjajo: »Kakor oni hočejo!« Neki duhovnik je ponovno dejal v sv. poslednje olje bolnika, če je od zadnjega sprevidenja minil en mesec. Ali je ravnal prav?

K vprašanju nam odgovarja obrednik (Rit. Rom. tit. 5, c. 1, n. 14): »In eadem infirmitate hoc Sacramentum iterari non debet, nisi diuturna sit, ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculz m mortis incidat.« Z obrednikom se ujema zakonik, kán. 940 § 2, samo da zakonik veli: iterari non potest, nisi... V konkretnem slučaju je težava v tem, da mašnik pogosto ne more presoditi, ali je prva nevarnost res minula in je v dolgotrajni bolezni nastopila nova smrtna nevarnost. Moralisti pravijo (gl. n. pr. Lehmkühl II¹¹ n. 725): če se bolniku obrne na bolje samo za kratek čas, za štiri ali pet dni, potem pa mu je zopet slabije, ne moremo reči, da bi to bila nova nevarnost, in zato bi mu v tem slučaju ne smeli iznova podeliti sv. poslednjega olja. A če traja izboljšanje dalje časa, cel mesec, potem pa se nevarnost ponovi, sme bolnik zopet prejeti sv. zakrament. Ni pa potrebno, da bi si moral mašnik o bolnikovem izboljšanju ustvariti izvestno sodbo; dosti je, če se mu zdi verjetno, da je bolnik boljši; in verjetno je, da je boljši, če prememba traja cel mesec; če potem nastopi iznova smrtna nevarnost, naj mu da zopet sv. poslednje olje. Če pri bolniku, odkar je prejel sv. poslednje olje, ni nobene znatne premembe na bolje, ne moremo govoriti o novi smrtni nevarnosti, in zato tudi nismo upravičeni, da bi mu ob mesecu zopet podelili sv. poslednje olje. V pozitivnem dvomu, ali je nevarnost nova ali ne, odločimo se rajši za to, da bolniku zopet podelimo sv. zakrament. Tako veli sv. Alfonz (lib. 6, n. 715): »In morbo diuturno si infirmus post unctionem certe manserit in eodem periculo mortis, non poterit rursus ungi. Secus vero, ait Benedictus XIV (de Synodo l. 8, c. 8, n. 4), si dubitetur, an revera morbi status mutatus sit; tunc enim, dicit, expedire ad Sacramenti iterationem propendere, eo quod haec sit uniformior veteri Ecclesiae consuetudini et per eam novum spirituale subsidium infirmo obveniat. Hoc tamen intelligendum de dubio positivo, nempe quando

probabile sit, infirmum iam exiisse a periculo mortis; nam alias in dubio mere negativo, servandum est praescriptum Tridentini, posse Sacramentum iterari, si infirmi c o n v a l u e r i n t; quod revera non potest verificari, nisi saltem probabiliter a periculo exierint.« — V našem slučaju, kakor se nam je sporočil, je mašnik vsak mesec iznova podelil sv. poslednje olje, kakor se zdi, ne glede na to, ali je bolniku bilo bolje in potem zopet slabeje, ali ne. Če je res tako ravnal, ni ravnal po navodilu rimskega obrednika.

F. Ušeničnik.

Kako se molijo ali pojejo lavretanske litanije? — Na vprašanje: »An in Litanis Lauretanis ita cantari possit prima tripla invocatio ad personas Ss. mae Trinitatis, ut Sacerdos cantet Kyrie eleison, Christe eleison, et populus repetat Kyrie eleison, Christe eleison, et postea idem Sacerdos prosequatur Christe audi nos, Christe exaudi nos et populus respondeat, Christe audi nos, Christe exaudi nos?« je kongregacija za sv. obrede odgovorila (10. nov. 1921, AAS 1921, 566), da to ni dopustno. Kanon 934 § 2 veli namreč: »Indulgentiae penitus cessant ob quamlibet additionem, detraktionem vel interpolationem.«

Napačno umevanje gori navedenega vprašanja je nekatere zavedlo do tolmačenja, da se pri lavretanskih litanijah prošnje do presv. Trojice sploh ne smejo moliti po dvakrat, oz. ponavljati (prim. BV II, 174). Kakor pa je razvidno iz besedila vprašanja, prepoveduje kongregacija za sv. obrede le to, da bi se po prvih dveh prošnjah »Gospod, usmili se nas, Kristus, usmili se nas«, ki jih po nekod mašnik neposredno drugo za drugo izreče, ljudstvo pa ravno tako ponovi, prešlo takoj k besedam: »Kristus, sliši nas«, tretja prošnja »Gospod, usmili se nas«, ki se nanaša na sv. Duha, pa bi se opustila.

Taka razporedba prošenj bi bila »detractio«, vsled katere bi se odpustki ne dobili.

Tudi če bi hoteli odgovor ljudstva »Gospod, usmili se nas« tolmačiti za 3. prošnjo, nanašajočo se na sv. Duha, stvari v bistvu ne bi izpremenili, ker sledeči: »Kristus, usmili se nas«, ki ga ljudstvo v navedenem slučaju neposredno pridene, dokazuje, da velja prošnja ljudstva: »Gospod, usmili se nas« ne sv. Duhu, marveč Božu očetu; ali pa je prošnja: »Kristus, usmili se nas«, pridejana invokaciji sv. Duha, svojevoljna additio vel interpolatio, radi katere po zakonu odpustek ne dobi.

Ponavljanje kot tako pa je dopustno, in sicer kakršnokoli, da se le red prošenj sam (ordo Litaniarum) ne moti. — Če torej duhovnik vse tri invokacije: »Gospod, usmili se nas, Kristus, usmili se nas, Gospod, usmili se nas« skupaj in po vrsti moli, ljudstvo jih pa v istem redu ponovi; ali če poje duhovnik: »Gospod, usmili se nas, Kristus, usmili se nas«; ljudstvo pa odgovori: »Kristus, usmili se nas, Gospod, usmili se nas« — vse to nikakor ne ovira zadobitve odpustka. — Ponavljanje prošnje še ni additio vel interpolatio in je bilo tudi dosedaj skoraj povsod v navadi, vsaj do besed: Bog Oče ne-

beški. *Consuetudo autem est optima legum interpretis.* (Ephem. Liturg. An. XXVI. Febr.) L. Šavelj, C. M.

Jezikovne ali narodnostne župnije, namenjene izključno za vernike enega jezika, se morejo v smislu kan. 216 § 4 ustanovljati le s posebnim dovoljenjem apostolske stolice. Na tozadevni dvom je papeževa komisija za razlaganje kodeksa 20. maja 1923 odgovorila, da je apostolsko dovoljenje potrebno tudi tam, kjer je dotični jezik eden izmed državnih jezikov in imajo verniki tega jezika ločen teritorij (A. A. S. XVI, 1924, 113).

Avtentična pojasnila o pooblašcanju za veljavno poroko. — Papeževa komisija je dne 20. maja 1923 rešila nekatere predložene dvome o kan. 1096 § 1, kateri govori o pooblastilu za veljavne poroke: 1. Pooblastilo se mora glasiti na določenega duhovnika. Neveljavno je pooblastilo, ki se glasi na redovnika, katerega bo poslal redovniški predstojnik prihodnjo nedeljo maševat k podružnici. 2. Pravico pooblaščati imajo tudi: a) župni administratorji (provizorji); b) vikarji, katere substituira odsotni župnik z ordinarijevo aprobacijo (kan. 465 § 4), ako ordinarij izrečno ne omeji substitutu te pravice; c) vikarij-suplent, katerega pusti kot namestnika župnik v slučaju tako nujne odsotnosti, da niti ordinarija ne more prej vprašati; ta suplent more pooblaščati še preden ga ordinarij potrdi, in dotlej, da morda ordinarij ne odloči drugače; č) namestnik redovniškega župnika ima to pravico takoj, ko ga je potrdil ordinarij, tudi če ga redovniški predstojnik še ni potrdil. (A. A. S. XVI, 1924, 115.) R.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Verska filozofija.

V Nemčiji je zaplalo po vojni katastrofi živahno versko valovanje. Vse hrepeni po novi religioznosti. Nekateri hočejo germansko religijo, drugi se zamikajo v srednjeveško mistiko, še drugi se vne-majo za liturgično pobožnost. Filozofi pa iščejo novih potov k Bogu. Nekaterim je prvina religije nekaj irracionalnega in obenem a priori (R. Otto, *Das Heilige*); drugi mislijo, da se treba vrniti k sv. Avguštinu in priznati neko neposrednost božjega spoznanja (J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*); še drugim je božje spoznanje prvotno čutenje po ljubezni (M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*). O vseh teh strujah je že bogata literatura. Naj omenimo tu le nekaj važnejših del!

1. Glede irracionalnosti ali racionalnosti religije je napisal važno delo priznani etnolog P. W. Schmidt S. V. D.¹ Povod

¹ *Menschheitswege zum Gotterkennen rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung von P. W. Schmidt S. V. D. 8^o (VIII, 228) München 1923, Jos. Kösel & Fr. Pustet.*

za to delo mu je dala vprav Ottova knjiga, ki si je na sugestivem način osvojila široke kroge (1917 1. izd., l. 1924 že 12.). Otto zavrača vulgarni evolucionizem, religija je že prvotno v človeku, a tudi samo v človeku, res pa le kakor v kali, ki se pod vnanjimi vplivi počasi razvije. Prva stopnja je še areligiozna, potem pa sledi kakih 8 stopenj, kjer se začne počasi, na irracionalen način, po čarovništvu in magiji, po predstavah mrličev, duš in duhov iz groze pred demon-skim razvijati najprej vera v demonska bitja, potem pa v bogove in »velike bogove« (Hochgötter). Na zadnjih stopnjah se pridružuje irracionalnemu racionalen element, končno se religija še »etizira«. To se pravi: jedro religije po Ottru je in ostane irracionalno (čuvstveno in pojmovno neizrazno), miselni predikati se pridevajo religioznemu objektu, a ga ne izčrpajo; racionalnim predikatom se pa pridružijo še etični. Tako vsebuje Sveto (das Heilige) irracionalne, racionalne in etične prvine, a dojeti je mogoče Sveto le čuvstveno, kakor je tudi le čuvstvena prvina primarna. Sch. dokazuje na podlagi pozitivne etnološke znanosti, da je Ottova konstrukcija o tistih stopnjah docela neznanstvena in neosnovana. Vprav pri najstarejših plemenih ni nobenih ali skoraj nobenih takih stopenj, potem pa — kar je poglavitno — se vera v »velike bogove« čisto gotovo ni razvila iz teh stopenj. Primitivna plemena verujejo že izpočetka bolj ali manj določno v osebnega Boga, stvarnika in dobrega očeta. To je tako značilno, da se irracionalni moment strašilnih in groznilnih predstav o bogovih da razložiti le z grehom in duševnimi posledicami greha. Prvotna vera je racionalna: človek jo je dobil ali s svojim umom po naravnem načelu vzročnosti (in po naravni personifikaciji, dostavlja Schmidt), ali pa jo je morda sprejel — a zopet na racionalen način — po prvotnem razodetju. Tiste stopnje niso torej stopnje pred prvotno religijo (Vorhöfe), ampak le poznejše izgrešene stopnje (Nachhöfe). S tem Sch. nikakor ne zanikuje čuvstvenega momenta v religiji. Loči celo tri vrste religiozних čuvstev: racionalna, irracionalizirana racionalna in racionalizirana irracionalna. Prva se vzbujajo ob jasni zavesti vrednot, dobrote in lepote religioznega objekta, tu ob spoznavi božji. Druga izvirajo sicer iz spoznanja, a je spoznanje tako bežno in slabotno ali so pa vsaj čuvstva, ki se takoj vzbude, tako močna in zajemljiva, da se racionalni moment v čuvstvih takorekoč zatopi. Gotovo lahko preprostega človeka že temna zavest o Bogu, ki se mu vzbudi ob čudoviti lepoti in mogočnosti stvarstva, tako prevzame, da se zdi njegova religioznost le čuvstvo. So pa, misli Sch., tudi čuvstva, povzročena po vnanjih ali notranjih mikih, ne da bi se človek zavedel te zveze, ki jih pa primitivni človek vzmeta na ven in jim išče vzroka (ter ga rad personificira). A iskanje vzroka (in personifikacija) je že nekaj racionalnega. Otto se vara, ko meni, da je raztolmačil religijo irracionalno. Prevara je odtod, da nezavestno vdeva racionalne momente in misli, da je razložil vse irracionalno s samimi čuvstvi. Sicer pa Otto časih sam svojo »divinacijo«, ki naj ž njo spoznavamo »božje«, stavi v nasprotje le z refleksnim spoznanjem in bi torej še bila spoznanje, četudi ne re-

fleksno-zavestno. Sch. kaže na nedoločenost in negotovost Ottove teorije in podaja sam jasno analizo božjega spoznanja. Za božje spoznanje ni treba nobene druge duševne moči kakor za druge spoznave. Treba pa je zaupanja v duševne moči, in za pripravo ponižnosti. Potem pa treba ne doživetja, a življenja. Doživetje (Erlebnis) je le nekaj bežnega in negotovega, življenje po spoznanju daje spoznanje novega spoznanja. Je pragmatistična zmota, če se pravi: »vsaka religija je prava, ki je dobra«, ni pa zmota, če se reče: »le tista religija je prava, ki zadovolji vse in polno življenje«. Šele ko kdo začne religijo »živeti«, spozna, koliko sil in moči je v njej skritih. Na podlagi teh analiz motri Sch. tudi racionalne in irracionalne prvine v zgodovini nadnaravnega božjega spoznanja v stari in novi zavezi, zlasti tudi v Kristusovem življenju (posebno lepo pojasnuje, kako v smrtni žalosti na Oljski gori in v zapuščenosti na križu ni nobenega irracionalizma, temveč le resnično doživljanje Njega, ki je vzel nase grehe sveta, zato pa tudi vse prokletstvo greha).

Schmidtovo delo je hvale vreden prispevek za filozofijo in psihologijo o božjem spoznanju. Stvarno se ne strinjamo z njim glede personifikacije pri božjem spoznanju (dotična mesta smo dali v oklepaje). Če se vrši personifikacija tako, kakor tolmači Sch., bi bila nekaj nagonskega, zato pa irracionalen element v božjem spoznanju. Po našem uvidu je personifikacija pri božjem spoznanju združena z vzročnim načelom. Ako spoznam, da mora bivati neko višje bitje kot vzrok sveta in človeka, moram po istem vzročnem načelu pojmiti to bitje vsaj s tistimi popolnostmi, ki jih opazujem na ljudeh, torej kot osebno in dobro bitje. Tako je personifikacija racionalna in se res sklada z objektivnim dejanstvom. Zmota bi bila možna le tedaj, če bi se človeški duh prezgodaj ustavil, to je, že pri prirodnih vzrokih, in bi že njim pripisoval tista svojstva. To se je pozneje (zdi se, da po grehu) res zgodilo in se je tako razvil astralni kult, totemizem itd.

2. Vprašanje o avguštinizmu z ozirom na moderno versko filozofijo si je zastavil J. Geysers.² Ker Hessen odločno trdi, da je učil Avguština poleg božjega spoznanja iz stvarstva nekakšno neposredno božje spoznanje in da je ta filozofija prava, a z druge strani najodličnejši zastopnik moderne verske filozofije na Nemškem, Max Scheler, naglašča, da je tudi njegova verska filozofija nekakšen avguštinizem (»Augustinismus, freilich stark modifiziert«), zato je to vprašanje vsekako aktualno.

G. preučuje najprej Avguštinov »avguštinizem«. Preučil je sicer samo »Izpovedi«, a priznati mu je treba, da mora biti, če kje, v tej psihologiji Avguštinove duševnosti največ jasnosti o tem. In res govori sv. Avguština v tem delu zelo mnogo o božjem spoznavanju in

² Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers von Dr. Joseph Geysers. 8^o (XI, 241) Münster i. W. 1923, Aschendorff. (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. B. I, H. 3.)

spoznanju. Kakšen je torej rezultat te analize? G. pravi, da sv. Avguštín ni učil tega, kar trdi Hessen. Sv. Avguštín izhaja pri božjem spoznavanju vedno od stvari. Stvari so mu stopnje, ki se po njih dviga k Bogu. Božje spoznanje mu je le završetek tega aposteriornega spoznanja. Res je pa na višku neka posebnost. Avguštín je bil platonik in ni poznal abstrakcije, ki je z njo Aristotel raztolmačil postanek splošnih idej. Avguštín jih tolmači z novoplatoniki po nekakšnem božjem osvetljevanju našega uma. Tako prihaja naš um od spoznavanja prigradnih in izpremenljivih stvari do splošnih, nujnih in neizpremenljivih resnic, in ker je Bog resnica sama, v teh um spoznava Boga. Hessen je to zvezo raztrgal in pravi, da uči sv. Avguštín dvojno spoznanje, eno aposteriorno (znanstveno) spoznanje, drugo apriorno, neposredno božje spoznanje. To je zmeta. Sv. Avguštín opira božje spoznanje vedno na aposteriorno spoznanje. Le to more biti vprašanje, ali so tiste neizpremenljive resnice, ki se človeški um do njih povzpne, na nekakšen način neposredno božja resnica sama ali so marveč le odsvit božjih idej in šele tako sredstvo za božje spoznanje. Geysler tudi dobro pripominja, da sv. Avguštín v svojem idealnem poletu ne podaja potanjih pojmovnih analiz, in ker zajema iz svojega živega izkustva, ne loči vedno ne delovanja uma in srca, ne delovanja naravnih sil in milosti. Zato je dostikrat težko reči, ali govori o naravnem božjem spoznanju ali o spoznanju po veri, ali o čistemu umskem spoznanju ali o spoznanju prežetem od ljubezni in hrepenenja po Bogu.

Ako pravi Scheler, da je njegov avguštinizem »močno izpremenjen«, je to resnično. Zakaj, kakor G. iz virov dokazuje, je črpal Scheler svoj avguštinizem iz knjige francoskega oratorijanca Gratryja »O božjem spoznanju« (1853). Gratry uči, da vsi silogistični dokazi za bivanje božje že podstavljajo neposredno spoznanje božje, ko se duša od končnih stvari brez silogizma neposredno dvigne k Neskončnemu. To uči tudi Scheler, le da še bolj določno zameta skolastične dokaze, češ, da niso noben »Beweis«, temveč samo naknaden »Nachweis«. Gratry uči, da bi um ne spoznal Boga, če se ne bi Bog duši nekako razodeval. Scheler uči, da vsaj osebnosti božje brez božjega osebnega razodetja (Mitteilung) ne moremo spoznati, Bog filozofije da je le »ens a se«, Gratry uči, da je korenina božjega spoznanja ljubezen. »So duhovi, ki afirmirajo in sicer zato, ker ljubijo; so duhovi, ki negirajo, ker ne ljubijo: absolutna afirmacija ali absolutna negacija, bitje ali nebitje, Bog ali Ne, vse ali nič.« Tudi Scheler uči, da je prvo, kar je potrebno za božje spoznanje, ljubezen, v ljubezni da se nam razodeva summum bonum.

G. po vrsti kritično presoja posamezna poglavja iz Schelerjeve verske filozofije in tolmači obenem svoje misli, ki se izvečine skladajo z naukom tradicionalne skolastične filozofije. Ako se omejimo na omenjene osnovne teze, pravi G. glede prve, o nemožnosti pravih dokazov za božje bivanje, da Scheler takšne nemožnosti nikakor ni dokazal. Vse, kar navaja, dokazuje le to, da moremo imeti o Bogu le analogno spoznanje. Če Scheler misli, da spoznavamo Boga iz stvari

kot simbolov, je to spoznavanje zopet ali spoznavanje iz stvari, torej sklepanje, ali pa ni nobeno spoznanje. In res pravi Scheler, da nosi božje spoznanje izvestnost samo v sebi. Toda to bi bilo le tedaj mogoče, ako bi Boga samega v polnem smislu zrli, česar pa Scheler zopet ne trdi. Tako je v vsem Schelerjevem izražanju polno nejasnosti in nedoločenosti. Isto velja o drugi tezi, da moremo Boga le po Bogu (durch Gott) spoznati, le če resnico »nekako sprejmemo«, in sicer po bitju, ki ga iščemo. To je neke vrste mysticizem, ki ga je Scheler zajel iz Gratryja, ki pa nima nobene racionalne osnove, dokler govorimo o naravnem božjem spoznanju. Glede tretje teze o »čutenju« božje vrednote, predočevane v aktu ljubezni, pravi G., da je ta teorija psihološka zmeta. Čuvstva sama po sebi so brezpredmetna; vzrok je seveda lahko predmeten, a ta predmet mora subjekt na drugi način spoznati. Ako bi si subjekt na podlagi čuvstev predmet, ki ga nikakor ne pozna, sam umislil, kakšno vrednost in izvestnost bi imela takšna fikcija?

Na koncu teh analiz pravi G., ko zre na vse zmotne sklepe, prehitre podmene, nezadostne miselne opore, ki jih je v Schelerjevi fenomenologiji toliko, ga prevzema pravo hrepenenje po tako mirni, preprosti in prozorni Summi sv. Tomaža, če si pa že želi duhovitih intuicij, blestečega sloga, živega razodevanja osebnosti, tedaj seže rajši po delih sv. Avguščina. Gotovo nudi avguštinizem marsikaj za stiske naše dobe, a ne ontologistično izkrivljeni moderni avguštinizem Upravičen je odpor proti enostranskemu intelektualizmu — tudi srce ima svoje pravice —, upravičeno je poleg Aristotela mesto Platonu, poleg Tomaža Akvinskega sv. Avguštinu, toda biti mora med umom in srcem, med spoznanjem in čuvstvovanjem pravo razmerje in osnova tega razmerja more biti le resnica, da je spoznanje prvo.

Poleg Schelerja ocenjuje G. v svojem delu tudi versko filozofijo Winklerja, K. Adama in Gründlerja, mimogrede tudi Otta. To mu tudi daje priliko za sodbo o verski filozofiji moderne fenomenologije sploh. Fenomenologija načelno ne razpravlja o biti (eksistenci) predmetov, temveč motri le njih bistvo in bistvene odnose ter nujnosti. Glede empiričnega dejanstva in bitja vrši takozvano »redukcijo«, to se pravi, da ta vprašanja izločuje. Če torej fenomenologija govori o Bogu, meni Boga le kot intencionalen objekt religioznih aktov, ali ta objekt tudi dejansko biva, za to se ne meni. Tu se pa vzbuja usodno vprašanje, ali ne bi bilo mogoče, da bi si človek nekaj umišljal, česar ni, da bi si tudi Boga le umišljal in ga ljubil ter častil in živel tako v veliki, strašni prevari? Scholz in Mundle (oba fenomenologa) pravita, da bi bilo to mogoče. Iz tega je pa razvidno, da sama fenomenologija ni zmožna rešiti osnovnih religioznih vprašanj. Ako naj bo religija res religija, dostojna človeškega duha, je prvo vprašanje, ki ga treba rešiti, vprašanje, ali je Bog. Šele potem, ko je to vprašanje rešeno, je pametno in vredno razpravljati o religiji. G. priznava, da je Scheler nasproti Ottu in dr. objektivist, da mu ne ustvarjajo religiozni akti objekta, marveč da je objekt, torej Bog, ki daje aktom

vsebino in pravec. Vendar tiči v fenomenologiji velika nevarnost subjektivizma. Temu in onemu se zdi, da »vidi«, česar drugi ne vidijo. Tako Scheler vidi, da naravno zlo na svetu ni mogoče brez vpliva zlih duhov na človeka. G. po pravici vprašuje, kako je pa bilo možno zlo v duhovih? Tako žene Schelerja v očiten manihejzmem. Gründler »vidi«, da večne kazni niso mogoče, ampak da je vedno možno očiščenje in rešenje, in »vidi«, da izraža to tudi krščanski nauk o vicah. Husserl sam, začetnik fenomenologije, »vidi«, da je idealizem edino prava filozofija, Gründler zopet vidi, da se Husserl usodno moti in da ni izvedel iz svoje teorije zadnjih posledic, ki so določno realistične. Če je Husserl dejal, da bo fenomenologija znanstvena filozofija v najstrožjem pomenu besede, priznava Scheler, da so med fenomenologi nesoglasja v prav bistvenih filozofskih vprašanjih, predvsem v spoznavnih vprašanjih!

3. O Schelerjevi verski filozofiji v celoti je napisal doslej najgloblje delo Erich Przywara S. J.³

P. z Geysersjevo kritiko ni popolnoma zadovoljen. Ne da bi bila kriva, a premalo imanentna mu je. Sam se je hotel docela vglobiti v Schelerjevo filozofijo, jo z ljubeznijo premotriti in iz notrine premagati nje dvoumnje in zmote. Zakaj Scheler je mnogim voditelj preko Kanta, nekaterim celo do katoliške resnice. Z druge strani je pa prav tako gotovo, da je zmotno umevanje njegove filozofije povzročilo med katoličani mnoge zmede. Zato je treba velike previdnosti, da se ne greši ne z neprimerno polemiko, ne z nevarnim priporočanjem.

Dvoje je, kar je za Schelerjevo versko filozofijo metodično značilno. Najprej je Scheler objektivist. Vrednote mu tvorijo svoj objektivni svet, kakor tvorijo po Husserlu tak objektivni svet tudi resnice. Ta objektivizem znači obrat Kantove revolucije in tako če ne povrat, vsaj bližanje k skolastiki. Drugo je, da je Scheler fenomenolog. Kot fenomenolog pa motri samo intencionalni objekt religioznih aktov. Boga kot najvišjo vrednoto, ne da bi s tem kaj trdil o božji dejanski biti (eksistenci). Iz vsega velikega dela »Vom Ewigen im Menschen«, kjer je toliko govorjenja o religiji in Bogu, ni mogoče razbrati kaj določnega o božji eksistenci. Scheler sicer pravi, da je najvišja vrednota nekaj realnega, ker je realnost vrednote tudi sama vrednota, toda P. dobro pripominja, da ta ontološki (Anzelmonovemu podobni) dokaz dokazuje zopet le idealno bit najvišje vrednote. Meni pa, da intencionalni objekt sam kaže tudi na realnost religioznega objekta. Vsekako v Schelerjevih delih tudi ni nobenega dokaza, da bi bil Scheler idealist, kakor je Husserl brez dvoma idealist. Vendar se s to fenomenološko metodo Scheler zopet oddaljuje od skolastike, ki izhaja vprav od vprašanja, ali objekt religije biva. Jasno pa je, ker je metoda druga in druga, da bi bilo napačno presojati Schelerja s skolastičnega stališča, kakor je tudi Scheler v tem največ grešil, da presoja skolastiko s svojega drugačnega stališča.

³ Religionsbegründung. Max Scheler—J. H. Newman. Von Erich Przywara S. J. Mala 8^o (XVI, 298) Freiburg i. Br. 1923. Herder.

Prav tako je dvoje, kar je za Schelerjevo filozofijo stvarno značilno: njegov nauk o vrednotah in nauk o primatu ljubezni. To dvoje predvsem izkuša P. z imanentno kritiko presoditi in oceniti.

Kakor smo že dejali, so Schelerju vrednote nekaj objektivnega. Take vrednote (oz. nevrednote) so: prijetno—neprijetno, plemenito—podlo, lepo—grdo, dobro—zlo in končno v »absolutni sferi« svet—nesveto. Vrednote so nekaj samostojnega, kar se ne da iz drugega izvesti. Niso bitja, a so realnosti na bitjih. Dojemamo vrednote s čutenjem (Fühlen), in sicer se nam razodeva najvišja vrednota prvotno v ljubezni. Bog je summum bonum in kot tak vir vseh vrednot. Božje bistvo je pa ljubezen. Zato je Bog kot ljubeči summum bonum in le njemu, ki z njim ljubi, se odpre vir vseh vrednot. V tem je Schelerjev tako značilni nauk o personalizmu ljubezni. Iz tega je tudi jasno, v kakšnem smislu Scheler zanikuje spoznatnost božje osebnosti. Po njegovi filozofiji moremo sicer metafizično spoznati, da je Bog oseben Bog, toda osebnost božja v svoji notranjščini se nam more razodeti le po osebnem božjem razodetju in dojeti jo more le ljubezen. Ker je Bog kot »oseba oseb« ljubezen, zato je tudi stvarstvo po svojem najglobljem smislu »personalistično« in kakor »otrplu ljubezenska kretnja« (»erstarrte Liebesgeste«), ki se zopet odkriva le ljubezni. Zato je ljubezen korenina vsega spoznanja. Ker je ljubezen najvišje vrednote bistvo religije, zato je tudi končno vse osnovano v religiji in vse izpremembe človeških spoznavnih in kulturnih oblik izhajajo iz izprememb v tem središču človeškega duha. Religija je pradejstvo. Vsak človek veruje v boga: ali v Boga, ali v malika. Dokazi za božje bivanje so nepotrebni; vero v Boga človek zopet dobi, če ga navedemo, da odkrije sam v sebi malika, ki ga je postavil na božje mesto.

P. razločuje s silno skrbno in podrobno analizo, kaj je v teh nenavadnih filozofemih pravega, kaj je enostranskega ali zmotnega.

Glede vrednot priznava Schelerju, da sta bitje in vrednota intencionalno različna objekta (tudi sv. Tomaž je intencionalno ločil bitje in dobro), toda ne kažeta samo na isto realnost, kakor meni Scheler, temveč sta realno eno, in sicer tako, da je vrednota že intencionalno bitni stvarni stan. Ta bitni stvarni stan je namreč razvoj realne narave po pravcu imanentnega ideala. Bog je vprav zato najvišja vrednota, ker je actus purus. Dočim je za vsako drugo bitje etični imperativ: bodi, kar moraš biti, udeležen se po ideji svojega bitja! je Bog »jaz sem, ki sem« (Jahve). Po tej notranji zvezi vrednote in bitja je ustanovljena tudi zveza med religijo in metafiziko. Po Schelerju je med objektom metafizike in objektom religije le »konformiteta«, to se pravi, radi edinstva dojemajočega subjekta moremo po nekem apriornem postulat trditi stvarno skladnost med njima. Po resnici to skladnost spoznamo v notranji enoti bitja in vrednote. Prav pa pravi Scheler, da metafizika ni religija. Ni, zakaj religija pomeni več, pomeni neko občestvo med Bogom in človekom, toda zopet je to občestvo osnovano na bitni, torej metafizični podlagi, da je Bog stvarnik in jaz stvar, potem da je Bog meni imanent.

Tako je religija v najglobljem smislu »zavest tega metafizičnega odnosa«.

Iz tega je že tudi jasno, kaj reči o religioznem spoznanju ali o primatu ljubezni. Scheler se moti, če misli, da je res prvo, kar napravi zvezo med Bogom in nami, akt ljubezni. Teга sv. očetje nikdar niso učili, niti sv. Avguštin, kakor zmotno trdi Scheler (sv. Avguštin je marveč prav nasprotno učil: ni mogoče ljubiti, česar nikakor ne spoznamo) in je to tudi psihološko nemoogoče. Resnično je pa dvoje: prvič, da je spoštljiva ljubezen in ljubeče spoštovanje najboljša nravna priprava za religiozno božje spoznanje, to se pravi, da Boga, če ga spoznam, ne zavržem, temveč pripoznam, kar je šele religija; drugič, da Boga bolj in bolj spoznam (to je sv. Avguštin res učil: ljubezen povzroča, da ljubljeno bitje bolje in popolneje spoznamo). Podlaga za spoznanje je analogia entis (s tem je zanikan spoznavni primat ljubezni), a najboljše duševno razpoloženje za religioznost je ljubezen (s tem je ustanovljen nov primat ljubezni). Ne spoznava ljubezen, ampak um; a najbolje spoznava človek, ki ljubi. (Primat ljubezni v Schelerjevem smislu se tudi da težko strniti s teološkim naukom de processionibus divinis.)

Kar se pa tiče neposrednega božjega spoznanja, meni P., da se da ta s fenomenološkega stališča prav umeti. Bog je v religioznem dejju neposredno dan, ker meri religiozni dej le nanj, ne pa na stvari. Skolastik se seveda vprašuje, ali ta religiozni objekt dejansko biva, in to more spoznati le po sklepanju iz stvari. Toda tudi fenomenološki religiozni akt obsega implicate ta sklep, saj pravi Scheler sam, da religiozni akt »transcendira« vse, kar je svet, in da ga ne more izpolniti nič, kar je končno. To neposredno spoznanje ni torej navsezadnje nič drugega kakor tisto »nerazvito spoznanje« nepokvarjene duše, ki v stvarstvu zre Stvarnika, ne da bi se zavedala kakega sklepanja, dasi je to spoznanje implicate sklepanje, kakor je sklepanje, ako iz umotvora spoznavamo umetnika. To naravno božje spoznanje se loči od znanstvenega metafizičnega spoznanja zlasti tudi po tem, da je to zadnje čim najbolj brezosebno in stvarno, ono osebno, zato pa živo in prežeto od čuvstev.

Pri vprašanjih, kjer je segel Scheler v svet nadnaravne religije, ugotavlja P. mnogo dvomljivih trditev, a jih izkuša vprav z nejasnostjo in dvoumnostjo opravičiti in razložiti in prezreti dogmatične zmote, ki tiče v nekaterih (tako v izrekih o zakramentih, o zasluženju, o izvirnem grehu, o milosti in dr.). P. misli, da izvirajo vse zgolj filozofske in tudi teološke Schelerjeve zmote iz prvotne ločitve vrednot in bitja.

V dodatku svoje knjige se bavi P. še s Hessenom in drugimi zastopniki neposrednega božjega spoznanja. P. meni, da je zavedlo Hessena dvojno nesporazumljenje. Prvo je, da umeva vzročnost zgolj moderno-fizikalnično in se mu tako v skolastičnih dokazih javlja le Bog, »ki od zunaj suje« ob svet. To je pa zmotno pojmovanje, kakor priznava tudi Scheler. Skolastika pojmuje božje vzrokovanje kot trajno obrazloževanje prigodnega stvarstva in zato transcendentnega

Boga obenem kot svetu imanentnega. Drugo nesporazumljenje je, da si misli Hessen Boga bliže v notranjščini kakor v zunanjem svetu. Toda Bog je obema enako blizu in Boga ni mogoče najti v subjektivni zavesti, temveč le objektivnem bitju duše. Resnično pa je, da je duša po svojem duhovnem delovanju bolj podobna božja kakor svet, zato je v njej ne sicer večja bližina božje prisotnosti, a večja bližina božje »nazornosti«. Potem pa, ko človek išče Boga »zase«, ima psihološko to spoznanje iz notranjščine gotovo neko prednost, ker ga najde »v sebi«. To pa v resnici nič ne zadeva vprašanja, ali neposredno, ali posredno spoznanje. V obeh primerih je božje spoznanje le posredno. Potem P. dokazuje, da se Hessen (in Laros) po krivici sklicuje na Avguštin. V Avguštinu je delovala še nerazložena platonška misel o božjem deleženju stvarem, ki se je v skolastiki razločila v vzročnost in deleženje ter v deleženje po naravi in nadnaravi. Te ločitve ne smemo več zabrisati, zato v tem oziru ni upravičeno vračati se preko skolastike k Avguštinu, ampak narobe mora iti pot le naprej. Kar se tiče Pascala, ki ga zlasti Laros postavlja v vrsto: Avguštin—Pascal—Newman, je to zmotno in ga je treba dati marveč v vrsto: Luther—Jansenius—Pascal, kakor je najnovejša kritika jasno dognala.

Tako podaja to delo (ki se pa dosti težko čita) mnogo vpogleda v zveze in odnose med skolastično in med moderno filozofijo, omogočuje pa tudi nevajenim modernega mišljenja globlje umevanje moderne filozofije. Vprav dr. Geysjerju so nekateri močno zamerili, češ, da se ni dosti vglobil v probleme, ki jih Scheler rešuje.

4. Cel, dasi kratek pregled verske filozofije s fenomenološkega stališča podaja O. Gr ü n d l e r.⁴

Uvod je napisal sam Scheler, ki pravi, da je pisatelj mlad, nardarjen mož, ki se je iz verjã modernega duševnega življenja dokopal nazaj ne le do vere v osebnega Boga, temveč tudi do temeljnih resnic krščanstva. Metoda je fenomenološka, ki izkuša prapojave (Urphänomene) verskega življenja po njih bistvu neposredno nazorno in čuvstveno predočiti; ta način predočevanja da je potreben zlasti za tiste, ki so vzrasli v verni tradiciji, a so okoreli v samih formulah, kakor tudi za tiste druge, ki so izgubili vero in se vsemu pravemu verskemu življenju docela odtujili.

Ker je pisal to filozofijo lajik-neteolog in z drugačnega, fenomenološkega stališča, zato ni čudno, da je skolastično orientiranemu in na tenke skolastične pojme navajenemu teologu izpočetka v resnici težko razgledati se po njej. Zdi se mu, kakor da je vse sama zabloda. Treba se je v vse šele počasi zamisliti. Tedaj se pa pokaže, da je v tej filozofiji mnogo lepega in globoko psihološkega, a da je terminologija še neizdelana in dostikrat dvoumna. Prvo je zopet fenomenološko stališče. Ta filozofija nič ne dokazuje božjega bivanja, tudi

⁴ Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. Von Dr. Otto Gr ü n d l e r. 8^o (II, 136). München 1923. Jos. Kösel & Fr. Pustet.

ni filozofija o naravnem božjem spoznanju, temveč vprav o religioznem spoznanju, ki meri »na odrešenje in zveličanje«. Zato zameta samo spoznanje božje po sklepanju kot racionalizem, bolj ali manj čuvstveno intuicijo kot nedoločen intuicionizem in samo spoznanje iz božjega razodetja kot »okorel dogmatizem«. A v resnici ničesar ne zameta, temveč le hoče, da se vse to združi, kakor je združeno v konkretnem religioznem spoznanju. G. sam priznava, da fenomenološka metoda sama zase ne zadoščuje, ker zavedno gre mimo vprašanja o dejanski biti religioznega objekta, ter da ji je treba metafizične osnove (kakor jo je G. na koncu res dodal). Zanimivo je, da tudi Scheler v uvodu priznava to potrebo. G. mnogo govori o naziranju (Anschauung), ki mu je zadnja podlaga vsega pravega spoznanja, in loči čutno in kategorialno, neposredno in posredno naziranje. Zdi se mi, da lahko zamenimo vse te izraze s skolastičnim »immediata et mediata evidentia«, seveda moramo umevati naziranje pri religioznem doživetju fenomenološko, t. j. vprav kot naziranje objekta, kakor se mi v religioznem doživljanju javlja, brez ozira na to, kako sem prišel do tega doživljanja. Paziti je tudi na besedo »vera«. Vera ni vera v našem teološkem smislu, »fides«, temveč versko doživljanje z emocionalnimi akti, dejal bi skoraj »fides caritate formata«, če ne bi caritas preveč določno izražala nadnaravne milosti. Tudi izraz »milost« nima samo čisto teološkega pomena (fenomenologu je najbrže tudi umetniška inspiracija »milost«), pravtako ne govorjenje o nadnaravnem ali o razodetju. V vsem je nekaj našega, teološkega, a v vsem je še nekaj drugega, manj določenega, za kar pa še ni svojega izraza. Zato kakor G. priznava, je ta verska filozofija tudi v tem pogledu le »kos celotne vede o božjem«, da potrebuje poleg metafizične osnove tudi še »najvišje dopolnitve, ki jo more dati le pozitivno razodetje«. V najvišjih vprašanih življenja more itak le razodetje dati zadnji odgovor. Vera je odvisna od duševne strukture. Objekt vere je najvišja vrednota, a nekateri so obrnjeni sami nase in imajo čut le za svoj »jaz«, zato so »slepi« za absolutne vrednote, celo pa za najvišjo vrednoto, kako so n. pr. nekateri slepi za barve. Vendar, pravi G. (nasproti E. Stein), da ta slepota, kakor dokazuje pojav »izpreobrnjenja«, ni nič absolutno neizpremenljivega in se človek Boгу zopet lahko »odpre«. G. loči »dušo« in »osebo«, oseba mu ni to, kar skolastiki, temveč le svetopisemski »pneuma«, toda ne rabi izraza »duh«, ker pri duhu mislimo le bolj na um, a oseba je počelo tudi aktov volje in vprav akti svobodne volje so svojstveni akti osebe. Tudi oseba torej v svojih globinah je izpremenljiva in se časih izpremeni — seveda v religioznem oziru le pod vplivom božje milosti.

Verska filozofija je torej znanost med metafiziko in dogmatiko. Nje glavni vir je pa svoje religiozno doživljanje in tenkočutnost za verske vrednote in religiozno sodoživljanje z drugimi. Komur je to dvoje tuje, temu je čarovni svet religije za vedno zaprt.

Na podlagi teh in takšnih spoznavnih osnov tolmači G. v drugem delu bistvo religije, in sicer bistvo religioznega akta, religioznega objekta in religioznega subjekta.

Kakor pravimo skolastično, da vsebuje religija dva momenta, ki sta *cognitio* in *agnitio*, tako G. jako zanimivo razpravlja o »*Kenntnisnahme*« in »*Stellungnahme*«. Glede prvega loči dvojno duševno naravnost; eno, ki po njej človek zre Boga v vsem, kar je dobrega in lepega v naravi, kakor tudi v njegovem osebnem delovanju, ki daje sicer irracionalni zgodovini smisel in smotrnost, predvsem pa v vesti, kjer se Bog neposredno razodeva (to mu je »*die weltzugewandte Einstellung*«); drugo, kjer more izginiti vsaka stvar, da se obrne duša k Bogu samemu kot najvišji vrednoti (*die weltabgewandte Einstellung*). Glede »*Stellungnahme*« loči emocionalno in praktično plat: prva se javi v veselju, žalosti, navdušenju, druga v molitvi, zahvali, želji, zaničevanju. Opozarja pa, da se dejansko niti to dvoje (*Kenntnisnahme* in *Stellungnahme*) ne more ločiti, niti da ne sme biti »*Kenntnisnahme*« enostranska. Religija je, kakor pravi, v prvi vrsti »*betende Hinwendung zu Gott*«.

Ko govori o objektu, tolmači vrednoto »*das Heilige*«, primeroma tako kakor Otto, na katerega se tudi sklicuje, pojem svete osebe (svetost mu je osebna vrednota) in pojem Boga ne le abstraktno kot najvišje vrednote, temveč tudi kot najpopolnejše osebe, ki je nje bistvo (kakor Schelerju) ljubezen. Potem govori o »nevrednoti«, o zlu. Fizično zlo mu ni pravo zlo, zelo religioznim ljudem je celo »dar božji«. S hrepenenjem je bistveno združenje tudi trpljenje. Končno kaže trpljenje na nesmrtnost. Naravno zlo je na svetu le po človekovi krivdi. Njega možnost je nujna posledica svobodne volje. G. meni s Schelerjem, da je »padec« s teizmom nujno zvezana resnica (?), zavrača pa mnenje Schelerjevo, da padec prvih staršev ne bi bil mogoč brez zlega vpliva višjega duha.

Subjekt religije mu je poedinec in kolektivna oseba. Religioznost je sicer nekaj vsakemu najbolj notranjega, a vendar je religija obenem najmočnejša vez skupnosti. Religija se ne da »učiti«, da se pa vzbuditi po ljubečem »vživetju«. G. misli, da kolektivna oseba kot enota religijo skupno doživlja, da se tako tudi v človeku, ki se udeležuje n. pr. skupne božje službe, religioznost lahko probudi. S Schelerjem tudi G. meni, da vlada med vsemi nravnimi bitji »solidarnost« in da je vsak za vsakega odgovoren. (Krščanstvo uči nekakšno »solidarnost« vseh v Adamu, psihologija pa močnejši ali slabotnejši vpliv vsake osebnosti na okolico; zares splošno solidarnost bi bilo težko dokazati.)

Na koncu je dodal G. še kratko metafizično osnovo religioznosti. Nekakšno metafizično spoznanje je tudi za vero potrebno, saj se ne morem Bogu zaupno in ljubeče vdati in odpreti, če že nimam vsaj nekega nepopolnega in temnega spoznanja o vsedobrem in vsemogočem Bogu. Seveda ni mogoče Boga nikoli v polnosti dojeti, zato je možnih neskončno nazorov o Bogu, ki vsak na svoj način pod posebnim vidikom kaže Boga. To ni relativnost resnice, ampak le relativnost spoznanja. Seveda je tudi mogoče, da se ti nazori izkvarijo, kakor so se res izkvarili v politeizmu.

Realno je lahko kaj na dva načina, pravi G.: prvič kot bivajoče v prostornočasovnem svetu; drugič kot bivajoče neodvisno od zavesti. Bog je realen v tem drugem pomenu. Na Boga kaže svet s svojim smislom, s svojo zakonitostjo in s svojim razvojem v času, s svojimi vrednotami. Smisel mora biti le od zavestnega bitja. Ker ni od naše zavesti, mora biti od stvariteljeve božje zavesti. Tako je Bog ne le najvišja vrednota, temveč tudi absolutno bitje in absolutna resnica. —

Ako vse povzamemo, moramo priznati, da je v tej filozofiji mnogo življenja. Tudi je zmožna v mnogih zopet vzbuditi zanimanje za religijo. Toda radi nepoznanja teološke znanosti in nje stoletnega dela ob silno težkih problemih, radi fenomenološkega videza preprostosti, radi malo določenega, dostikrat zelo dvoumnega izražanja je zmožna tudi povzročiti v dušah mnogo zmed in zmot.

A. Ušeničnik.

b) Ocene in poročila.

Zimmermann dr. S., **Temelji psihologije**. Opća nauka o svijesnom životu ljudske duše. 8^o, 230. Zagreb 1923. (Izdanja Hrv. Bogosl. Akademije.)

Univ. prof. Z. je zamislil to delo kot »prirodni uvodnik« za sistematično proučavanje psihologije, zlasti za slušatelje na bogoslovni fakulteti, kakor jim je že poprej napisal »Uvod u filozofiju« in spoznavno kritiko (»Opća noetika«). V uvodu tolmači osnovne pojme: predmet psihologije in nje odnos do drugih znanosti; vire, nalogo in metode psihologije; pojem življenja; pojem zavestnosti; tvarne pogoje duševnega življenja. V I. delu »O duševnom životu« podaja empirično psihologijo, v II. »O principu duševnog života« racionalno psihologijo (metafiziko o duši). Prvi del je zamišljen kot logična osnova drugemu, zato razmatra duševne pojave predvsem glede na njih netvarnost. Na koncu so dodana terminološka pojasnila.

Že pogled na vsebino, razvrščeno v kazalu, priča, da je tvarina jako pregledno razporejena in da so obdelana vsa osnovna vprašanja, ki se nanašajo posredno na metafiziko o duši. Snovno bi zlasti opozoril na poglavje o zavestnosti (str. 37—66), kjer Z. z veliko skrbjo tolmači težka vprašanja o tej stvari: o splošnem značaju zavestnosti, o neposrednem in posrednem zavestnem znanju, o intencionalnosti in neintencionalnosti zavestne vsebine, o pažnji, o enoti zavesti in »jazu«, o raznih oblikah empirične enote zavesti (navaja jih sedem), o raznih nazorih glede narave zavesti. K temu je dodati še posebno poglavje o »jazu« in njegovi realnosti (190—206). Izmed drugih vprašanj sem si zabeležil le nekatera, ki so mi vzbudila posebno pozornost. Tako je n. pr. po moji sodbi jako dobro pojasnjen Müllerjev zakon o specifični energiji čutov (84 sl.), zakon o ohranitvi energije z ozirom na psihofizični paralelizem (219 sl.), psihološki materializem (208 sl.) i. dr. Delo bo torej snovno izvrstno služilo svojemu namenu.

Manj mi ugaja filozofski slog, ki je dostikrat težak, časih naravnost kantovsko teman. Za zgled prim. nekatere oddelke poglavij o zavestnosti in »jazu«!

Naj dodam še nekatere opazke! Str. 2: Z. pravi, da vse doživljamo, kar čutno opazamo. Nekaterim takšno izražanje ni všeč, češ, kdo tako govori, da n. pr. doživlja knjigo, ki jo gleda. Doživljaj je gledanje samo, in sicer vprav, kolikor je zavestno. Str. 35 (69, 186): Ni prav jasno, kako Z. bitno loči vegetativni in animalni princip. Na str. 35 pravi, da je vegetativni princip »sastavljen i po tom materijalan«; na str. 69: »dok smo za vegetativni život priznali materijalnost njegova principa, kod animalnog života to ne možemo priznati, nego nam je proti materijalizmu postaviti tezu: materijalni (mehanički, fizički, kemički) uvjeti (sile) animalno-sjetilnog života nijesu dostatno (adekvatno) počelo ili uzrok, iz kojega bi životna gibanja osjetnih bića nužno rezultirala. Mi tvrdimo, da princip osjetnog života nije samo materijalan (t. j. da je imaterijalan) — i ako nije neovisan o materijalnim organima (= nije spiritualan)«; a na str. 186 pravi, da je »taj (animalni) subjekt sastavljen«, da je »sastavljena materijalna substancija« (res pa dostavlja: »t. j. takav formalni princip, koji je u svom opstanku i djelovanju ovisan o materiji«). Tu je pač premalo jasnosti. Človek nazadnje ne ve, ali je animalni princip nematerialen ali materialen (celo za človeško dušo tega ne bi vedel, če ne bi dosti pozneje na str. 211 ločil dvojne odvisnosti od materije); prav tako pa ne ve, kako se vegetativni princip bitno loči od animalnega, ali morda tako, da so mehanične, fizične in resnične sile adekvatno počelo ali vzrok, iz kojega gibanje živih bitij nužno rezultira? a tedaj se zdi, da bi bil vegetativni princip samo še fikcija. Str. 37 sl. (42, 76): Tu je marsikaj dosti nejasnega. Kljub razlagi je malo jasno, kaj je Z-u pravzaprav »zbilnost«; prav tako so težko umljivi taki stavki, če jih zvežemo; »mišljenje započima time, da neki svijesni sadržaj zapazimo« (45); »svijestnost naime sastoji u intencionalnosti ili upravljenošću opažujućeg subjekta na svoje doživljaje kao u sebi nazočne« (48); »ne bi valjalo reći: svijest o nečemu ili intencionalno znanje o nečemu« (49). Str. 80: Teško je ločiti občute in čuvstva po tem, da bi bila čuvstva »intencionalna«, a občuti ne. Meni se zdi občut svetlobe dosti izraziteje intencionalen kakor pa n. pr. čuvstvo otožnosti. Str. 82 (92, 95): Zdi se mi, da treba ločiti osrednji čut in občni čut. Moderni »občni čut« ni isto, kar je bil starim »sensus communis« (jaz sem ga nazval osrednji čut); zopet pa »sensibila communia« skolastikom niso bila predmet čuta, ki so ga imenovali »sensus communis«. Str. 206: Ni dosti jasno rečeno, da »svijesne pomisli ne inheriraju realnom subjektu kao njegova stanja ali kvalitativna odredjenja, nego su sve pomisli svijesno doživljene v toliko, da su neposredno nazočne ili da se pojavljaju«. Treba bi bilo pač oboje združiti in zanikati le mehanično pripadnost doživljajev k subjektu. Te opazke imajo samo namen opozoriti velečislana pisatelja, da bi se v svojih delih, namenjenih v prvi vrsti slušateljem teoloških fakultet, le-tem kolikor pač znanost dopušča, tudi v izražanju približal.

A. U.

1. Hoberg, Gottfr., *Katechismus der biblischen Hermeneutik*. 2. u. 3. verm. Aufl. 12^o, X in 50. Freiburg i. Br. 1922, Herder.

2. Vlašić, o. P., *Psalmi Davidovi*. Preveo i protumačio na temelju hebr. teksta osobitim obzirom na aleksandr. i Vulgatin prijevod. Sv. I. Ps. 1—23. 8^o, X i 414 str. Sv. II. Ps. 24—67. 8^o, VIII i 412 str. Dubrovnik 1923—1924. Knjižara »Jadran«.

3. Heinisch, Dr. P., *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*. (Bibl. Zeitfragen IX, 10—12.) 8^o, 54 str. Münster i. W. 1921, Aschendorff.

4. Eberharter, Dr. A., *Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums*. 8^o, XII in 160 str. Salzburg 1924, Kath. Vereinsbuchhandlung.

5. Keulers, Dr. Jos., *Die eschatologische Lehre des IV. Esrabuches*. (Bibl. Stud. XX, 2. 3.) 8^o, X in 204 str. Freiburg i. B. 1922, Herder.

1. Pred kratkim umrli zaslužni bibličist Hoberg je oskrbel za svoj l. 1914. prvokrat izdani hermenevtični katekizem še 2. izdajo. Na 49 straneh podaja knjižica vsa glavna hermenevtična pravila v kratkih lapidarnih stavkih. Daljšo razpravo ima le pri naravoslovnih in zgodovinskih predmetih, kjer gre za nezmotnost sv. pisma. Veliko važnost ima v tem oziru okrožnica Benedikta XV. »Spiritus Paraclitus« z dne 15. sept. 1920, ki je dala natančnejše smernice v tem oziru. Zato je Hoberg s sentencami te okrožnice povečal svoj katekizem v 2. izdaji za 4 strani, ki prav dobro ilustrirajo bistvo teh problemov.

2. P. Vlašič je izdal že dva zvezka svojih eksegez Davidovih psalmov. Delo je eminenten prispevek k jugoslovanski bogoslovni literaturi. Ni to navadna praktična razlaga psalmov, ampak znanstveno kritično delo. Na 81 straneh ima uvodno razpravo o psalmih. Nato sledi psalm za psalmom. Razlago vsakega psalma deli v več odstavkov s posebnimi napisi; n. pr. za ps. 1: § 1. Pisac i povod psalma; § 2. Sadržaj i oznaka; § 3. Stil i razdioba; § 4. Tekst, a) prijevod iz hebrejskog, b) liturgijski tekst katoličke crkve (Vulgata) s hrvatskim prijevodom; § 5. Kritično - filološka opažanja; § 6. Tumačenje (posameznih verzov); § 7. Idealno, mistično, moralno tumačenje; § 8. Liturgijska poraba; § 9. Praktično upotrebljavanje. — Po teh vidikih je vsak psalm vsestransko obdelan, tako da ga skoraj ni vprašanja, ki bi ne bilo raztolmačeno. Prvih šest paragrafov služi prav dobro bogoslovcem in sploh tistim, ki psalme študirajo; zadnji trije pa se dajo porabiti kot podlaga za meditacijo in za pridige. V posameznostih, kjer so možna različna mnenja, se da seve temu ali onemu oporekati (v transkripciji hebrejskih besed bi si n. pr. želel novejšega načina in eksaktne točnosti), toda kar nudi avtor, je dobro, solidno gradivo. Zato moramo avtorju biti hvaležni, da nam je izdal tako obširno učno knjigo za razlago psalmov.

3. Avtor zasleduje izraze, s katerimi se personificirajo narava, npravne razmere in lastnosti božje v stari zavezi. Tudi »beseda« (λόγος) je v stari zavezi personifikacija, šele v Janezovem evangeliju je »beseda« oseba Kristusova. »Duh božji« v stari zavezi se jasno ne predstavlja kot oseba, ampak se je tudi to izvedlo šele v novi zavezi, ki je pravtako »Jahvejevega angela« in »modrost« združila s Kristusom. Tudi drugi orientalski narodi so rabili v svojih pesniških jeziki personifikacije, so jih mitologizirali, smatrali kot osebe, bogove, dočim je ohranila izraelska religija čisti monoteizem.

4. Preroki stare zaveze so imeli velik poklic v žvljenju izraelskega ljudstva. Gledali so na to, da se nepokvarjeno ohrani božje

razodetje, in bili so posredovalci novih razodetij. Pri tem versko-nravnem delovanju pa so zadeli večkrat na ovire, ki so nastale v socialnem in političnem življenju izaelskega naroda. Zato so govorili in delovali tudi na socialnem in političnem polju. Avtor je zbral v lepi sistematični obliki nazore prerokov, ki so jih tuintam izrazili v tem oziru. Pri tem je naletel na celo aktualna vprašanja, n. pr. ali so bili preroki komunisti, ali so obsojali bogastvo itd. Glede komunizma dokazuje E., da preroki niso bili komunisti, niso se pečali z mislijo, da bi odpravili zasebno lastnino. Proti bogatašem govore sicer mnogo radi njih krivičnosti in neusmiljenosti, ali bogastva kot takega ne obsojajo kot zlo, ki bi se moralo odpraviti, dasi so se n. pr. upirali ustvaritvi velikih latifundij. V političnem oziru niso bili politiki kateksohen, še manj demagogi, ampak so tudi tu zasledovali predvsem verske in npravne smotre.

5. Četrta Ezdrova knjiga je imela v starem in srednjem veku velik ugled; zato jo je privzela Vulgata, dasi je apokrifna knjiga, v dodatek. V novejšem času je izšlo o njej mnogo razprav, ker zavzema med apokrifnimi knjigami stare zaveze odlično mesto. Knjiga je nastala proti koncu prvega krščanskega stoletja, pa fiktivno prinaša Ezdrove vizije iz 30. leta babilonske sužnosti. Vsebinsko je izraz mišljenja in čuvstvovanja pomakabejske dobe, ko so Judje po silnem perzijskem in rimskem trpljenju obupavali nad tem svetom ter svoj pogled obračali v apokaliptično bodočnost.

Avtor je s pregledno natančnostjo povzel eshatologične misli iz knjige ter jih sistematično podaja v nazorni obliki. Zanimivi so zlasti eshatologični nauki o poslednjem času na zemlji, o nacionalno-zemeljskem upanju, o univerzalnem transcendentnem upanju, ker se nahajajo vzporedne misli v kanoničnih knjigah. M. Slavič.

Grivec Fr., **Cerkev**. (Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Knjiga V.) 8^o, IV in 320 str. Ljubljana 1924.

Zadnjih 20 let se slovensko znanstvo stopnjema izvija iz povojev diletantizma. Vzporedno z drugimi panogami se dviga tudi teološko znanstvo. Med tistimi, ki so zadnjih 20 let delovali na teološkem znanstvenem polju, zavzema dr. Grivec odlično mesto. Med drugim je znal spraviti v ospredje pomen teologije za slavistiko v Ciril-Metodovem vprašanju. On je obenem goreč pospeševalec sporazuma med Iztokom in Zapadom. V tem področju je kajpada najbolj aktualno vprašanje o cerkvi in njeni ustavi. Od novo ustanovljene visoke šole v Ljubljani se po pravici sme pričakovati tudi nov razmah teološkega znanstva, da tako teološka fakulteta v organizmu univerze legitimira svoj obstoj. Začetek opravičuje najboljše nade. Teološka fakulteta je omogočila ustanovitev najvišje znanstvene organizacije: Bogoslovne Akademije, ki bi naj bila vsem cerkvenim krogom posebno na srcu. Ta korporacija je v kratkih letih izdala že peto publikacijo, knjigo o cerkvi, o kateri bi naj pisec ne le poročal, marveč napisal o njej »oceno«. Stvarna in znanstvena ocena zahteva neko normo, po kateri kritik ceni vrednost v presojo mu izročene delo. Najbogatejšo žetev ima kritik, če načeloma odklanja

stvar, ki jo pisatelj zastopa, in ž njo vred zavrača celo argumentacijo in odkriva morebitne metodične nedostatke. Drugačna je stvar, če pisatelj in kritik stojita načeloma na istem stališču. Kritik tu ne odklanja stvari, ki jo pisatelj zastopa, vendar je i tu znanstvena kritika mogoča, če kritik tehta dokaze, njih metodo in izbiro, imajo li dovolj dokazne moči tudi napram onim, ki stoje na skeptičnem ali celo odklonilnem stališču.

Čitajoč Grivčevo knjigo si je pisec opetovano priklical v spomin miselni položaj nasprotnikov. Imajo li v knjigi izloženi dokazi res znanstveno veljavo ne samo za onega, ki se v stvari z vsem tem ujema, marveč tudi za skeptika in izrazitega nasprotnika? Nauk o cerkvi, kakor ga razvijajo teologi, ki stoje na pozitivnem krščanskem stališču, predpostavlja eksistenco osebnega Boga, razodetje, pravotnost virov razodetja, zlasti pa božanstvo Kristusovo, in smatra cerkev za nadnaravno, božjo ustanovo. Bo li mogel in moral n. pr. materialistični ateist ali agnostični modernist priznati kako znanstveno vrednost knjigi o cerkvi, kakor je Grivčeva? S čisto znanstvenega stališča je to mogoče in celo nujno, če nasprotnik res stoji na objektivnem stališču. Ateizem ali negacija božanstva Kristusovega je ravno tako predpostavka, negativna seveda, kakor je teizem in krščanstvo pozitivna. Stvar je slična kakor pri juristu, ki razpravlja n. pr. o kakem poglavju državne ustave. Ustavo je dal državni zbor in potrdil državni poglavar (kralj ali predsednik). Toda vprašanje je, je li bil ta državni zbor legitimen, se li niso vršile pri volitvah v državni zbor ali pri glasovanju kake nezakonitosti itd. To so stvari temeljne važnosti, od katerih je odvisna cela vrednost ustave; o vsem tem lahko kdo dvomi ali vse to celo odklanja, a juristu bo moral priznati, da so njegova izvajanja pravilna, imajo torej znanstveno juridično vrednost, dasi predpostavlja vse ono, ker je v dobri veri o zakonitosti zakododavnih činiteljev, ki so ustavo dali. Ni pa njegova stvar, da v okviru svoje specifične naloge vse ono ab ovo dokazuje. Enako mora teologu priznati nasprotnik veljavnost dokazovanja, četudi v omenjenih temeljnih vprašanjih stoji na drugačnem stališču. Ako je teolog prepričan o resničnosti osnovnih predpostav in potem po logičnih zakonih dela sklepe, nepristranski znanstvenik nima pravice, njegovemu izvajanju odrekati znanstvene vrednosti.

Ako pazno premotrimo Grivčevo knjigo o cerkvi, mu bo moral vsakdo priznati, da se resno trudi, za svoje trditve najti zadostnih razlogov. Tako postopanje zadostuje zahtevam znanstva. Ni njegova stvar, da se v specifičnih vprašanjih, kakor je n. pr. cerkev, spušča v dokazovanje onih osnovnih vprašanj, na katerih slone daljna vprašanja. To je stvar filozofije, historične kritike, apologetike. Da je dokazovanje o cerkvi pravilno, kaže dejstvo, da se v mnogih važnih vprašanjih vsaj teoretično ujemajo katoličani, pravoslavni in protestantje, dasi sicer stoje na dokaj različnem stališču.

Kritika ima dalje zasledovati vrednost in izbiro dokazov za stvar, s katero se morda pisec sam popolnoma ujema. Nauk o cerkvi

je že pozitivno in negativno tako vsestranski obdelan ter so izneseni za in proti vsi mogoči dokazi, da je težko najti še celo novih. Pač pa je tu prava znanstvena umetnost, zadeti pravo izbiro in jih pravilno formulirati. Nadalje je važno, da se pisatelj ozira na aktualne potežkoče in ugovore ter poda rešitev brez retoričnega nakitja, ki večkrat mora prikrivati pomanjkljivost stvarnih razlogov.

V tem oziru bi bilo v Grivčevi knjigi želeti nekaterih spopolnil, oziroma drugačne formulacije nekaterih stavkov in besed.

Na str. 62 pod št. 54 bi se lahko navedla še praksa carigradske cerkve pod turško vlado, kjer je faktično podeljeval jurisdikcijo novoizvoljenim patriarhom — turški sultan. Na str. 73 bi bil za nezmotnost cerkve umesten tudi dokaz iz Ef. 4, 11 d., ki ga pisatelj navaja potem na str. 85 kot dokaz, da je Kristus glava cerkve; a v besedah: »donec occuramus omnes in unitatem fidei...« je prav učinkovit dokaz, da mora cerkev v svojem učiteljstvu imeti dar nezmotnosti.

Stavek, da episkopat tvori nekako »cerkveno plemstvo« (str. 123, 3), bi naj popolnoma izostal, ker je ta primera celo neumestna. Ako bi se kdo oprijel te analogije, da je episkopat v cerkvi nekako to, kar plemstvo v državi, bi lahko prišel do čudnih zaključkov: plemstvo ni utemeljeno v socialni naravi človeški, temveč je posledek gotovih historičnih razmer, torej tudi cerkveno plemstvo-episkopat ni v bistvu cerkve, t. j. ni ustanovljen od Kristusa, temveč je posledek historičnega razvoja! Nadalje: nikakor ni bil socialni ideal, da je plemstvo imelo nekaj vso politično in družabno oblast v svojih rokah; demokratični duh novejšega časa ga je polagoma spodrinil in v nekaterih državah celo odpravil, vendar države izhajajo brez njega, torej bi se tudi v cerkvi lahko kaj takega zgodilo! Teža seveda pisatelj ne trdi, a iz njegove primere logično sledi. Mesto tega bi lahko navedel, da ima tudi država pravico, nastavljal učitelje, ki so kompetentni, da dajejo javni pouk. Slično cerkev.

Glede razlage Mat. 16, 17—19 bi se med protestantskimi eksegeti lahko navedel tudi naš Dalmatin, ki prevaja Mat. 16, 18: »Ti si Peter, inu na leto Skalo hozhem jest sydati mojo Gmaino.« V opombi pa pravi: »Petrus v Gerzhkim se rezhe ena skala. Inu vsi karszheniki so Petri, sa volo tīga sposnanja, kateru S. Peter letukaj stury, kateru je ta Skala, na katero je S. Peter inu vsi karszheniki sezidani. Tu spoznanje je gmain, tako tudi ime.« — Pisatelj dobro izvaja, da nasprotniki primata večinoma sedaj priznavajo, da je katoliška razlaga Matejevega teksta v smislu primata pravilna, a da ta tekst ni pristen, ter zavrača tudi ta ugovor, a metodično bi bilo baš tako in še bolj potrebno, utemeljiti pristnost Ivanovega teksta, ker je znano, da protestantski avtorji zametajo Ivanov evangelij sploh, pravoslavni pa dotični tekst: »Pasi moje ovce-jagnjeta« radi prezirajo, kakor bi ga sploh ne bilo. A končno lahko katoliški teolog tudi takim dvomljivcem pride do živega, četudi ne marajo priznati teksta Mat. in Ivanovega. Imamo še namreč važen tekst pri Luk. 22, 31 d., ne oziraje se na druge tekste o prvenstvu Petrovem. Navadno se Lukov tekst rabi za dokaz za papežovo nezmotno učiteljstvo, ki se izvaja iz primata samega. Stvar bi se pa dala tudi obrniti: Iz Luk. 22, 31 sledi nedvomno, da je cerkvi potreben »confirmator fratrum«, v tem je pa tudi vključen primat, in sicer ne morda v kaki zunanji, upravni stvari, temveč v najvažnejši: v dogmatičnih rečeh: Posito, sed non concesso, da teksta v Mat. in Iv. nista dovolj zanesljiva podlaga, stoji primat vendar trdno na podlagi samega Luk.

K »zaključkom« str. 196—200 bi se napram pravoslavnim dal formulirati z njihovega lastnega stališča tudi ta zaključek: Pravoslavni cerkvi je sedem prvih vesoljnih koncilov norma vere. A vsi ti koncili priznavajo v rimskem škofu kot nasledniku Petrovemu središče in prvenstvo (ali samo časti ali tudi jurisdikcije, je v tem oziru postransko). Današnje pravoslavje pa nima v svojem obsegu ne prvenstva časti ne jurisdikcije. Torej v pravoslavju ne kaj manjka. Dobro bi bilo tudi poudariti protislovje

v pravoslavni teologiji; z ene strani uči pravoslavna teologija, da je Kristus edina glava cerkve in v škofih najvišja cerkvena oblast, z druge strani pa pravoslavne cerkve priznavajo nad škofi kraljevo oblast, v ruski cerkvi se je izrecno priznaval car za glavo cerkve (Gosudari Rossijskije sut' Glavoju Cerkvi, pravijo uradni cerkvenopolitični akti ruske vlade iz l. 1797). Peter Veliki je utemeljeval odpravo patriarhata s tem, da bi ljudstvo ne mislilo, da je razen carja še kaka druga oblast, morda še višja; ruska cerkev zopet v svoji liturgiji v čast Leonu Vel. 18. febr. naziva Leona glavo cerkve. Grška cerkev v svoji proklamaciji neodvisnosti od patriarha priznava Kristusa kot duhovno glavo, a glede uprave cerkve je grški kralj glava cerkve!¹

Str. 201: nekaka metodična luknja je, da avtor z nobeno besedo ne reagira na mnenje, ki ga navaja pod 1 b in kateremu še novejši čas pripisuje Reinhold veliko verjetnost, da je namreč Kristus direktno določil Rim za sedež prvenstva. Pisec se priključuje Gr. mnenju, a na ono bi trebalo vendar reagirati, ko je enkrat omenjeno. Za nerazdružljivost prvenstva od Rima bi še bilo dobro navesti »argumentum congruentiae« iz zgodovine in iz namena primata. Historično namreč je ostal primat zvezan z rimsko stolico vkljub neštetim in velikim potežkočam. Namen primata je tudi, da varuje cerkvi edinost in trdnost. Ako bi se pa prvenstvo lahko prenašalo od mesta do mesta, bi bilo to seljenje povod neštetim mednarodnim komplikacijam, ki bi lahko rodile razkole, pa tudi bi nastajale tehnične potežkoče (selitev najvišjih uradov, kardinalskega zbora itd.). Primat bi bil potem cerkvi bolj v breme kakor v korist. Stvar je v toliko aktualna, ker se je v 19. stol. opetovano pretresalo vprašanje, preseliti papeški prestol; sprožila se je celo misel, Turke izgnati iz Carigrada ter Carigrad dati papežu in bi s tem bil končan razkol med iztočno in zapadno cerkvijo. Pa tudi v 20. stol. se še od časa do časa oglašajo glasovi v dnevnem časopisju o preselitvi papeža iz Rima. Kajpada papež lahko stoluje končno, vsaj začasno, kje drugod, a ostati mora rimski škof. Z druge strani bi pa slovesno ugovarjali katoličani vsega sveta, če bi se primat kakorkoli izrabljal za velikoitalijanske politične namene ali se papež proglašal za »primo cittadino d'Italia«. Papeštvo v službi italijanskega egoističnega nacionalizma bi bila najhujša »abominatio in loco sancto«!

Z ozirom na razne ugovore s pravoslavne (protestantske in liberalno-katoliške) strani bi trebalo jasno poudariti razliko med prvenstvom kot institucijo in njega udeležstvo v njem v raznih časovnih okoliščinah. V slednjem je priznati historični razvoj, prvo je pa institucija, utemeljena od Kristusa samega.

Na str. 213 bi bilo treba nekoliko natančneje razložiti florentinski dekret. Galikanec de Marca namreč in pozneje Döllinger in dr. so odstavek Quemadmodum — — razlagali tako, kakor da bi bili občni koncili določili meje, obseg in vsebino papeževe oblasti. Med katoličani je stvar po vatikanskem koncilu jasna, a slično mnenje se še trosi med protestanti in orientalci. Na str. 238 bi mesto št. 5 b bilo bolj učinkovito, če bi se razvil apologetični moment cerkvenega edinstva, kakor ga je Kristus sam jasno izrazil: »ut mundus credat, quia tu me misisti« (Iv. 17, 21).

K str. 254: pri svetosti kot znaku cerkve je izpuščen najpomembnejši biblični dokaz (Iv. 13, 35). Ljubezen je živec in jedro svetosti, po ljubezni pa naj po Kristusovih besedah svet spozna njegove učence. S tem je jasno označena svetost kot znak cerkve Kristusove.

Razdelitev tvarine si lahko vsak pisatelj uredi po svoje, da je le naravna, logična in pregledna. Naša knjiga ima uvod, šest razdelkov ter zaključek s praktičnimi naobračbami. Nauk o cerkvi

¹ Prim. Rimskij papa i papi pravoslavnoj vostočnoj cerkvi. Freiburg 1899, str. 965.

je razdeljen tako: najprej govori o ustanovitvi in ustavi cerkve, potem o Kristusu kot glavi cerkve; slednje je posebnost naše knjige v primeri z drugimi katoliškimi cerkvenoslovnimi knjigami, nastala pod dojmom orientalske teologije. Osredje knjige zavzema nauk o prvenstvu (3. razdelek), potem govori o svojstvih in znakih cerkve ter izvrševanju cerkvenega učiteljstva. Brez prave logične zveze je 5. razdelek, ki govori o potrebi cerkve, o članih cerkve, o razmerju med cerkvijo in državo, o verski svobodi in toleranci. Potreba ali nujnost cerkve spada pač med svojstva cerkve (4. razd.). Članstvo cerkve bi eventualno lahko samo tvorilo ta razdelek; razmerje med državo in cerkvijo spada logično pod poglavje o cerkvi kot popolni družbi, verska svoboda in toleranca je pa v zvezi z nujnostjo cerkve in k temu § bi se naj priključil tudi odslovek o inkviziciji (str. 67).

Posebna vrednost knjige je v tem, da nas povsod seznanja s stališčem pravoslavne cerkve in teologije, kar se je vobče doslej pogrešalo v katoliških knjigah. Delo je pisano v gladkem jeziku in v lahkem slogu. Nauk o cerkvi je dandanes velike aktualne važnosti, zato je prav, da se ne zapira z mrtvim latinskim jezikom, temveč podaje v živem jeziku. Želeti je le, da bi se knjiga čitala tudi v širših slojih razumništva. Frivolno pisanje gotovega dnevnega časopisa o takih sila resnih stvareh je znamenje nizke kulture, plitvosti in površnosti, večkrat, žal, tudi brezdanie zlobe. Knjigo odlikuje tudi miren ireničen ton, četudi ima včasih opraviti s hudimi nasprotniki. Knjiga bi delala čast vsakemu slovstvu. Želeti je le, da se knjiga prevede v ruščino ter da se to in ono spopolni. F. Kovačić.

Orientalia Christiana. — Papežki Vzhodni institut (BV I 181); ustanovljen l. 1917, delujoč od l. 1918 dalje, se je prva leta boril z velikimi težavami, ker ni bilo še enotne organizacije. Leta 1922 je sedanji papež Pij XI. ta institut izročil jezuitom in ga pridružil Bibličnemu institutu. Pod novim vodstvom je Vzhodni institut pričel živahneje delovati. Spomladi l. 1923 je pričel izdajati periodični zbornik »Orientalia Christiana«. Doslej je izšlo devet številčk tega zbornika. Vsaka številka obsega eno razpravo. Obseg in število snopičev enega letnika je nedoločeno, a skupno tvori en letnik približno 320 strani. Doslej so izšli sledeči snopiči:

1. Michel d'Herbigny S. I., **L'unité dans le Christ.** Str. 29. — Jako lepo, taktno in psihologično premišljeno spisan poziv k zedinjenju v eni Kristusovi cerkvi, da tako izpolnimo voljo in željo Kristusovo. Razprava je vzor za irenično in psihologično metodično razpravljanje o cerkvenem zedinjenju. Spretno in izvirno so uporabljeni dokazi za papeževo prvenstvo. Izšel je ruski prevod. Mnogim pravoslavnim Rusom je ta spis jako ugajal.

2. Th. Spáčil S. I., **Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati.** — Sectio I.—II. Str. 40. — Glej str. 299.

3. Pierre Volkonsky et M. d'Herbigny. **Documents inédits. L'Église orthodoxe Panukrainienne.** Str. 54. — Zbrani so še neizdani dokumenti o samostoni ukrajinski pravoslavni cerkvi, ki se

je ustanovila l. 1921 v sovjetski Ukrajini, s sedežem v Kijevu, in to: Adresa carigraskemu patriarhu in akti ukrajinskega cerkvenega zbora v Kijevu (od oktobra 1921 do februarja 1922). Dokumenti so objavljeni v francoskem prevodu.

4. **Dossier Américain de »l'orthodoxie Panukrainienne«**, Str. 96. — Ista pisateljca objavljata zbirko dokumentov, iz Rusije poslanih ameriškanskim Rusinom; ti dokumenti so važno dopolnilo k dokumentom objavljenim v prejšnjem snopiču.

5. **P. Leonardus Lemmens O. F. M., Hierarchia Latina Orientis 1622—1922.** — Na podlagi arhiva kongregacije »de Propaganda fide« je sestavljen pregled latinske hierarhije v Perziji (Naxivan), Mali Aziji (Smirna), Carigradu in Cipru (Paphus) l. 1622—1922.

6. **P. Georg Hofmann S. I., Der hl. Josaphat, Erzbischof von Polotzk. Quellenschriften in Auswahl. I. Zu Josaphats Blutzugnis.** Str. 24. — V uvodu (str. 4—8) je kratek pregled zgodovine mučeniške smrti (l. 1623), češenja in relikvij sv. Jozafata; potem sledi nekoliko važnih dokumentov.

S tem snopičem je zaključen prvi letnik, ki obsega skupno 320 strani.

7. (Vol. II.—1) **M. d'Herbigny, La vraie notion d'orthodoxie.** Str. 36 (December 1923). — Točna in taktna kritika spisa N. Glubokovskega o bistvu pravoslavja (v ruskem bogoslovskem mesečniku »Hristianskoe čtenie«, januar 1914). Razprava je jako važna.

8. **T. h. Spáčil, Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati. Sectio III.** — Str. 96. — Gl. niže.

9. **Benard Leib, Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XIIIe siècle.** Str. 132. — O tem snopiču prinese »Bogosl. Vestnik« posebno oceno.

Zbornik »Orientalia Christiana« mora poznati vsak, kdor se zanima za krščanski vzhod, a tudi za bogoslovsko znanost sploh je velike važnosti. Naroča se pod naslovom: Pontificium Institutum Orientale. Roma I. Piazza della Pilotta 35. — Cena je razmeroma nizka (20 lir za en letnik); dobivajo se tudi poedinj snopiči.

F. Grivec.

Theophilus Spáčil S. I., Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati (Orientalia Christiana, num. 2 et 8), 8^o, 40 in 96 str. Roma 1923/24. Pontif. Istituto Orientale.

Bogumil Spáčil je že kot profesor bogoslovske fakultete v Innsbrucku slovel kot eden najboljših poznavalcev katoliškega nauka o cerkvi. Ker se je zanimal tudi za vzhodno teologijo, je bil (l. 1918) poklican na novoustanovljeni papeški Vzhodni institut v Rimu. On je edini Slovan med profesorji tega instituta, obenem pa edini profesor, ki tam deluje od prvega početka Vzhodnega instituta. Pričujoče delo je sestavil na nujno prošnjo velehradskega kongresa l. 1922 (škof A. Fischer-Colbrie je staval ta predlog). Delo ima predvsem praktični namen, da služi slušateljem teologije v slovanskih deželah

in gojencem Vzhodnega instituta. Temu namenu jako dobro služi; sestavljeno je res pregledno, jasno in praktično.

Prvi razdelek (str. 2—22) pregledno ocenjuje Fotijev nauk o cerkvi. Opira se na razpravo P. M. Jugiea (BV II 186) o Fotijevem nauku o primatu in na znano Hergenrötherjevo knjigo, a raziskuje tudi samostojno. — Drugi razdelek (23—39) razpravlja kratko o nauku pravoslavnih takozvanih simboličnih knjig.

Najvažnejši je tretji razdelek, ki razpravlja o nauku novejše vzhodne teologije o cerkvi; obsega celi drugi snopič (96 str.). Kakor v prvih dveh razdelkih tako tudi tukaj najprej sistematično navaja pravoslavni nauk (str. 4—55), potem ga pa primerja s katoliškim naukom, ga ocenjuje in zavrača. Taka razdelitev ima to prednost, da se nam pravoslavni nauk podaja bolj celotno sistematično, a to neugodnost, da se v primerjanju nekatere stvari ponavljajo in da je ocenjevanje v razdelitvi preveč ločeno od navajanja pravoslavnega nauka.

Pisatelj je v mnogoterem oziru oral ledino; pred njim so bili obdelani samo posamezni odlomki, a tako sistematičnega pregleda še ni nihče podal; pisatelj je namreč delal neodvisno od moje knjige »Cerkev«, ki je izšla skoraj istočasno. Mnogokrat se neodvisno srečuje z mojo knjigo, na drugih mestih jo zopet v važnih točkah dopolnjuje. Njegovi rezultati se po večini skladajo z mojimi.

Naravno je, da se v toliki množici novih podatkov nahajajo nekatere nejasnosti ali netočnosti. — Glede na pisma Ivana VIII., ki so se čitala na Fotijevi sinodi l. 879/80, je potrebna večja rezerviranost (I. razdelek, str. 10—15), ker je naposled mogoče, da so bila ta pisma že v Rimu dvakrat redigirana (gl. Dict. d. Théol. Cathol. VIII 606—608) in da Fotijeve falsifikacije niso tako obširne in radikalne. — V veliki nedoslednosti in nejasnosti novejše vzhodne teologije je včasih težko točno opredeliti vzhodni nauk. N. pr. Myšcin se izraža o božjepravnem izvoru hierarhije nejasno, a vendar se ne sme trditi, da je proti božjepravnemu izvoru (str. 16; »Cerkev« str. 56). Težko bi se moglo dokazati, da pravoslavni teologi vedno spajajo pojem nebeške in zemske cerkve (str. 37). — Zdi se, da tudi Malinovskij priznava naše znake cerkve (str. 54), a jih po svoje tolmači. — Izmed spisov škofa Nikodima Milaša pozna pisatelj samo »Pravila« (v ruskem prevodu), a v tem spisu je Milašev nauk preveč nedoločen; treba bi bilo primerjati njegovo »Crkveno pravo« (ad pg. 35 in 67), ki se ne sme istovetiti s »Pravili« (str. 35). — Transkripcija ruskih imen je nedosledna; včasih po slovanski in internacionalni, včasih pa po francoski transkripciji. — Večkrat se citira dogmatika škofa Antonija, a nikjer se ne navaja polni naslov. — Glubokovskij se večkrat citira kot Golubovskij (str. 47, 50, 70). — Premalo so izrabljene knjige A. P. Lebedeva in P. J. Světlova. Škoda, da pisatelj ni imel na razpolago II. zv. zbranih spisov Homjakova in knjigo »Cerkovno predanie i russkaja bog. literatura« (se še dobi pri Herderju).

A to so malenkosti v primeri z veliko množico novih podatkov. Spáčilovo delo ima veliko praktično in znatno znanstveno vrednost.

F. Grivec.

Leib Bern., *Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle*. Contribution à l'histoire des discussions théologiques entre Grecs et Latins. [Orientalia Christiana n. 9.] 8°, 131 p. Roma 1924, Pontif. Istituto Orientale.

V letu pred trajnim razkolom med iztočno in zapadno cerkvijo se je vnela med vzhodom in zapadom živahna in dolga polemika o rabi opresnega kruha pri evharistični daritvi in o dnevu Gospodove zadnje večerje. Začela se je s poslanico, ki jo je Kerularijev prijatelj, ohridski nadškof Leon, v poletju 1053 poslal Ivanu, škofu apulijskega mesta Trani. Na novo se je polemika razvnela v začetku 12. stol. in iz tega časa sta traktata, ki ju je B. Leib objavil v zgoraj naznani knjiži.

Prvi traktat (tekst str. 85—107), v rokopisih pod imenom jeruzalemskega nadškofa Simeona, je odgovor na neko pismo (ἐπιστολὴν τι) o presnem kruhu kot evharistični tvarini, ki da ga je neki redovni predstojnik Silvester iz Rima poslal nekemu latinskemu kleriku v Carigradu. Pisatelj grškega traktata po vrsti zavrača argumente, ki jih za rabo opresnega kruha Latinci navajajo iz tradicije, iz svetega pisma stare in nove zaveze, obširno utemeljuje grško prakso kot edino pravilno in po kratkem ekskurzu o svečeniški ženitvi pozivlja Latince; »παύθητε τῆς ἐνστάσεως!« Avtor se čuti v svoji poziciji varnega, napram nasprotnikom superiornega; za Latince ima sicer vljudne besede, ne prikriva pa, da so mu to preprosti, nevedni in trdovratni ljudje. V 3. pogl. uvodnega dela (str. 45—58) preiskuje L., kdo da je traktat napisal, kajti podatek v rokopisih, da je avtor jeruzalemski nadškof Simeon, ni verjeten. Izsledok te vzorne raziskave je naslednji: Traktat je odgovor na razpravo, ki jo je med letoma 1107 in 1111 poslal Bruno, škof mesta Segni, v tem času opat na Monte Cassinu, predstojniku benediktinskega konventa v Carigradu, Leonu, in na katero se je ta opiral v obrambi opresnega kruha kot evharistične materije. Spis je torej nastal po l. 1107 in najpozneje l. 1113, ko so v Carigradu patriarh in kleriki pritiskali na ondotne benediktince, naj sprejmejo iztočno liturgijo ali vsaj opuste opresni kruh. O avtorju se ne da reči nič gotovega. L. misli — »une simple hypothèse«, »pure hypothèse une fois« —, da bi mogel kot avtor priti v poštev chartophylax Niketas, po odstavitvi Evstratija metropolit nikajski.

Drugi traktat (tekst str. 112—131) je delo antiohijskega patriarha Ivana, ki je za prve križarske vojne po padcu Antiohije sprva bil s križarji v dobrih odnošajih, potem pa se sporekel z normanskim knezom Boemundom, se umaknil v Carigrad, gojil mržnjo do Italcev, kakor v traktatu imenuje Latince, bil skrajno nezaupljiv proti pozikusom cerkvenega zedinjenja. V začetku svojega spisa označuje vprašanje opresnega kruha kot pogloblilno točko razdora med iztokom in zapadom (τὸ δὲ τῶν ἀζύμων περὶ αὐτὸ μὲν τείνει τῆς εὐσεβείας τὸ κεφάλαιον· μὴ θεραπευθὲν δέ, θεραπευθῆναι τὸ νοσοῦν τῆς ἐκκλησίας οὐκ ἔξσει str. 113, vrsta 29—31); vse drugo se mu zdi manj pomembno. Novih argumentov v traktatu ni, pač pa je Ivan spretno uporabil, razvrstil in razvil, kar so drugi pred njim povedali.

Marsikdo bo hvaležen za 2. pogl. uvodnega dela (str. 25—44), kjer je L. pregledno sestavil vse argumente, ki so jih v polemiki te dobe Grki navajali za izključno rabo kvašenega kruha in ki so ž

njimi Latinci dokazovali, da je raba opresnega kruha upravičena in prikladnejša. Velika razlika je v tem, da so Latinci mirno priznavali kvašeni kruh kot veljavno materijo in utemeljevali svojo prakso kot primernejšo, Grki pa so, če se izvzameta Teofilakt Bolgarski in Peter Antiohijski, rabo opresnega kruha dolžili judovstva, shizme in raznih herezij.

Izdaja tekstov je skrbno prirejena. Pod črto je mnogo dobrih stvarnih, slovniških in jezikovnih pojasnil. — Apollinaris iz Laodikeje je postal škof okoli l. 360 in je umrl pred l. 392 (v op. 55 na str. 34 stojita letnici 362 in 390 brez pripombe). Nestorios je umrl šele po l. 451, ne pa l. 440 (str. 54, op. 50). Pri Evstratiju Nikajskem letnici 1050 in 1120 nista celo ugotovljeni, kar bi bilo treba pripomniti (str. 20). V francoskem in grškem tekstu je ostalo nekaj tiskovnih pogrškov.

Sklenem z željo, da bi nam »Orientalia Christiana« prinesla še mnogo takih publikacij, kot je ta. F. K. Lukman.

1. Michel d'Herbigny S. J., *L'anglicanisme et l'orthodoxie Gréco-slave*. Paris 1922. 8°. Str. 158.

2. M. d'Herbigny, *La tyrannie soviétique et le malheur Russe*. Paris 1923. 12°. Str. 257.

Idealni in neumorno delavni predsednik papeškega Vzhodnega instituta je poleg strogo znanstvene delavnosti napisal mnogo člankov o sedanjem stanju vzhodne cerkve. Te članke je zbral in z novim gradivom izpopolnil v pričujočih dveh knjigah, ki pričata, da ima pisatelj čuječe oko za vse pojave verskega življenja na krščanskem vzhodu.

1. Anglikanci so v 19. stoletju začutili svojo osamljenost, ki je v nasprotju z duhom vesoljnega krščanstva. V tem duševnem razpoloženju je nastalo gibanje, ki je mnoge privedlo h katoliški cerkvi, na drugi strani pa so se zbudile težnje po zblizanju in zedinjenju z vzhodnimi »pravoslavnimi« cerkvami. To teženje izhaja deloma iz notranjih verskih potreb po obnovitvi apostolskega nasledstva in krščanske (katoliške) vesoljnosti, deloma pa se posebno v zadnjih letih opira na svetovno angleško politiko. V zvezi z angleško politiko je to teženje narastlo posebno pred in med svetovno vojno. Najbolj daleč so v tem oziru šli Srbi; mnogi srbski bogoslovci študirajo v Oxfordu, srbski duhovniki in škofje (Nikolaj Velimirovič) nastopajo kot govorniki v anglikanskih cerkvah, sodelujejo pri anglikanski službi božji in dovoljujejo, da anglikanski duhovniki in škofje vršijo službo božjo v srbskih cerkvah. Ta duh je zavladal tudi v carigrajskem patriarhatu pod reformističnim patriarhom Meletijem, ki je pa moral lansko leto že odstopiti. Ruska cerkev je bila v tem oziru nekoliko hladnejša, a tudi med ruskimi škofi je mnogo pristašev zblizanja z anglikanstvom; sedanji patriarh Tihon je bil celo predsednik angleško-vzhodne družbe za zblizanje anglikanske in pravoslavne cerkve.

Pisatelj nam predstavlja razne faze tega gibanja. Z veliko blagohotnostjo in ljubeznijo skuša doumeti mišljenje anglikancev in pravoslavnih; rad priznava, da mnoge pri tem vodijo res čisti verski nameni; zato je prepričan, da je to gibanje naposled koristno tudi za

katoliško cerkev, ker zbuja teženje po krščanskem edinstvu in pri tem drugoverce vsaj indirektno opozarja na katoliško cerkev. Poleg tega so v knjigi opisani najnovejši dogodki na krščanskem vzhodu; omenjajo se verski boji v naši državi, versko, politično in kulturno delovanje Slovencev in Hrvatov, reformistično gibanje med Čehi in Hrvati i. dr. Vodilna ideja knjige je ideja zedinjenja ločenih kristjanov s katoliško cerkvijo; z velikim idealizmom opozarja na važnost in nujno aktualnost dela in molitve za zedinjenje.

V toliki množici novih podatkov se nahajajo nekatere manjše netočnosti, n. pr. o patriarhu Tihonu (str. 60—62), o varšavskem škofu Georgiju (152) i. dr. A priznati moramo, da je sploh jako težko dobiti točne podatke o najnovejših dogodkih v vzhodnih cerkvah. Celo najboljši ruski viri si večkrat nasprotujejo.

2. Kot nekako nadaljevanje prejšnje knjige se v drugi knjigi opisuje strašno razdiralno in protiversko delovanje boljševikov, beda ruskih izgnancev in beguncev, razdori v ruski cerkvi, strašna lakota v Rusiji l. 1921—1923 in papeška pomožna akcija za Rusijo. Ob koncu se opozarja na duhovno žejo Rusov po resnici in pričakuje, da bo kdaj katoliška Rusija bogata duhovna žitnica za krščansko prenovitev Evrope in misijskih pokrajin; d'H. je prepričan, da je krščanska bodočnost predvsem odvisna od verske bodočnosti Rusov.

F. Grivec.

Kušej, dr. Rado, Cerkevno pravo katoliške in pravoslavne cerkve s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. 8° (XII + 488). V Ljubljani 1923. Založba juridične fakultete.

Prepričan sem, da je marsikateri duhovnik knjigo, ko jo je prečital, nekoliko nezadovoljen odložil. Navajen doslej na Aichnerja, Haringa, Sägmüllerja in slične priročnike, pisane od teologov za teologe in dušne pastirje v praksi, mu je morda Kušejeva knjiga v nekaterih vprašanih premalo nudila. Knjiga je namreč spisana kot učbenik v prvi vrsti za juriste, saj je nastala neposredno iz predavanj. Teolog pa bi si želel obširnejše razlage in navodil osobito v poglavjih o beneficijah, zakonu, cerkveni imovini, ker s temi pravnimi zadevami ima duhovnik često posla. Žal, da je v današnjih razmerah ozir na ceno prisilil avtorja, da se je moral omejiti do skrajnih mej možnosti. Ako bi se ne bilo treba ozirati na to, bi bila knjiga obširnejša in bi brez dvoma še bolj ugajala in tudi v praksi še bolje služila.

Pa tudi v sedanji kratki izdaji se kaže avtor izbornega jurista, ki z res znanstveno objektivnostjo obravnava cerkveno pravo. Kušejeva knjiga ima zelo častno mesto poleg še prav maloštevilnih sličnih knjig, ki so izšle po objavi cerkvenega kodeksa; posebno duhovnik bo moral vedno rabiti poleg katerekoli sistematične knjige cerkvenega prava tudi še Codex I. C. Pri tem pa bo lahko popravil kako malo netočnost, ki se je vrinila v knjigo kot posledica omejenega obsega.

Opozoril pa bi na nekatere važnejše Kušejeve ugotovitve. Str. 351 trdi na temelju kan. 476 § 6, da smemo smatrati kaplane upravičenim tudi za izvrševanje porok (brez posebne delegacije župnikove), ako škof izrecno ne uredi drugače. Kaplan ima ex iure communi pravico in dolžnost »ratione

officii parochi vicem supplere eumque adiuuare in universo paroeciali ministerio«. More pa ordinarij omejiti ali natančno določiti kaplanu delokrog (ali enotno za vso škofijo in v posameznih slučajih posebej); a tudi župnik more kaplanu samo določeno delo izrečno prepustiti, drugo pa sebi pridržati. Ako pa niti ordinarij niti župnik ničesar posebnega ne odredita, ima kaplan brez posebnega dovoljenja pravico veljavno vršiti poroke v mejah župnije. (Tako tudi Fanfani, De iure parochorum, nr. 308, 2, c.) — Popolnoma originalna je juridična dedukcija na str. 364, da pod vplivom prevare, sile ali grožnje izvršena copula za nedolžnega zakonca ne pomeni izvršitev (consummatio) zakona. Ne vem pa, kakšno stališče bi v tem vprašanju zavzela rimska kurija, ali bi bolj ščitila s v o b o d o zakoncev ali pa i u s »ad actus proprios conjugalis vitae« (kan. 1111). Praksa se s takim slučajem še ni bavila.

Glede pristojnosti zakonskih sodišč v Sloveniji in Dalmaciji moramo razločevati pristojnost na cerkvenem in državnem področju, ki gre pri nas sporedno (str. 180 sl.). Praktična veljava naših škofijskih sodišč obstoja v tem, da anulira za cerkveni forum neveljavno sklenjene zakone in tako strankam omogoči novo cerkveno poroko. Anulacija zakona samo pred državnim sodiščem še ne da možnosti cerkvene poroke, ker državna sodišča niso od cerkve delegirana. Za katoličana pa je zakon zakrament; če ni zakrament sploh ni zakon. — Od države ustvarjene na cerkev in njene zadeve se nanašajoče zakonite predpise (str. 11) bi rajši imenoval c e r k v e n o p o l i t i č n e zakone, da ostane »cerkveno« pravo terminus technicus za avtonomno pravo cerkve. — Zastrmel bi morda kdo nad stavkom: »Vsi predpisi, ki so iuris ecclesiastici humani, so za moralno brez važnosti« (str. 15). Iz konteksta pa se dobi takoj pravi pomen tega stavka. P r a v n i predpisi cerkve, kolikor so človeškega izvora, ne spadajo kot taki v m o r a l k o, sicer bi bilo cerkveno pravo samo del moralke, ampak moralka daje cerkvenemu pravu etično jamstvo s tem, da nalaga tudi etično dolžnost pokorščine nasproti zakonitim odredbam cerkvenega prava.

Praktično ima Kušejeva knjiga veliko zaslugo za uvedbo enotne slovenske terminologije. Morda se bo za drugo izdajo kak izraz še natančneje določil. Na vrednosti je tudi za kat. duhovnika knjiga zelo pridobila s poglavji o pravoslavnem cerkvenem pravu in s tem, da upošteva tudi nam doslej bolj nepoznane cerkvenopravne razmere v Hrvatski in Bosni. Brez dvoma pa slovensko Cerkveno pravo daje najširšim krogom razumništva možnost, da se seznanj z vzorno kodificiranim pravom katoliške cerkve, in s tem bo veliko pripomoglo k spoznanju in objektivnemu presojanju katoliške cerkve.

Rožman.

Willmann, Dr. O., *Pythagoreische Erziehungsweisheit*. Herausgegeben von Dr. W. Pohl, 12^o (VIII + 109). Freiburg i. B. 1922, Herder.

Knjižica je izšla kot del Willmannove literarne zapuščine in razvija misli, ki jih je o pitagoreizmu ob kratkem podal Willmann že v svojih velikih delih »Geschichte des Idealismus« in »Didaktik als Bildungslehre«.

Znameniti sta zlasti dve Pitagorovi vzgojni napravi v južnoital-skem mestu Krotonu: zveza enakomislečih odraslih — pitagorejcev — in zavod za vzgojo mladine. Zveza je svojim članom nalagala zbranost duha in zato tudi primerno samoto, zlasti v dopoldanskih urah; pitagorejcem je bila ukazana telovadba; obed je bil skupen; po večerji je najstarejši ob kratkem spomnil zvezine člane najvažnejših dolžnosti: pobožnosti, obzirnosti do vseh živih bitij, zvestobe

do zakonov. — V zavod je sprejemal Pitagora gojence po temeljiti preizkušnji. Skušal je kandidata presoditi fiziognomično: iz obraza in telesnih oblik je sklepal na značaj; merilo za kandidatovo nadarjenost mu je bila bistrost dojemanja, spomin in zmožnost, da iz znanega sklepa na neznano. Bivanje v zavodu je obsegalo štiri dobe, po katerih so delili vrste gojencev. Na prvi stopnji so gojenci — »akustiki« — molčali; učili so se verstva, obrednih spevov, pesnikov, simbolov, pomembnih izrekov. Doba molčanja je trajala 2 do 5 let. Gojenci druge stopnje so bili »matematiki«; višek matematike je bil nauk o krogli in o peterih pravilnih telesih, ki se dajo krogli očrtati; tretja stopnja je obsegala »fizike«, ki pa se niso bavili le s prirodoslovnimi zakoni, ampak tudi s tem, kar obravnava Platon v dialektiki, Aristotel v »prvi filozofiji«, Aristotelovi nasledniki v metafiziki. Z didaktičnega stališča je stopnja akustikov učenje na pamet, stopnja matematikov predvaja duha za znanstveno delo, stopnja fizikov znanstveno delo samo. Četrto stopnjo v zavodu so tvorili »sebastiki«, učenci v ožjem pomenu besede; učili so se svete vede, ki je imela pa predvsem praktično nalogo: očistiti in razsvetliti dušo.

Pitagorove učne in vzgojne naprave so z ustanoviteljevim odhodom v prognanstvo sicer propadle, pustile so pa v didaktiki in pedagogiki sledove, ki se dajo zasledovati prav do naših časov. Duh Pitagorove didaktike in pedagogike bi mogel — meni Willmann — uspešno pobijati zablode našega časa, ki so zlasti nesmisel brezverne vzgoje, površnost utilitaristično zasnovane izobrazbe, polovičarstvo vzgojnega dela, nesoglasje med individualno in socialno pedagogiko ter nasprotje med didaktičnim formalizmom in materializmom.

J. Demšar.

O p e k a, Dr. M., **Vstajenje duše**. Petindvajset govorov za pred. 8^o, 223 str. V Ljubljani 1924. Založila Prodajalna K. T. D. (prej H. Ničman).

Že osma tiskana zbirka Opekovih govorov; zadostno izpričevalo, da so dobri, času primerni, drugače bi pri sedanjih gospodarskih razmerah ne šli med ljudi. Pričujoča zbirka govori o pravem, resničnem prerodu. Pojdite k spovednici, v zakramentu sv. pokore si očistite svojo vest, da zadobite ali poživate dušno življenje, potem pa dobro pripravljene pogosto k sv. obhajilu! to je pot, na katero kliče stolni pridigar vse, katerih duše so padle, pa hrepene po resničnem življenja vrednem življenju.

Knjižga je razdeljena v tri oddelke. V prvih sedmih govorih nam z živo besedo razlaga misterij greha. Ko smo spoznali njegovo hudo bijo, nas pripravlja za dobro sv. spoved. Pogostokrat se govori o sv. spovedi, pa je vendarle prav v teh govorih toliko novega, da jih še teolog z zanimanjem prebira. S Segnerijevo besedo razklada izpraševanje vesti, kesanje, trdni sklep, obtožbo, zadostovanje in odpustke. Nič ne dvomim, da bodo govori dosegli svoj namen, ki ga izraža pisatelj v uvodu, »pomagati mrtvim dušam od teme k luči, iz smrti v življenje«.

Vse drugače zveni njegova beseda v tretjem oddelku, ko govori o presv. evharistiji in toplo priporoča pogostno in vsakdanje sveto cbhajilo. To ni več mirni dogmatik, ki skuša z dobro preudarjenimi dokazi prepričati človekov razum, to je glas dobrega pastirja, usmiljenega očeta, odkritosrčnega prijatelja, ki mu je le na tem, da bi vsi, tudi že na pol izgubljeni, pili iz studenca življenja, da si življenje ohranijo. Morda so ti govori najlepši med dosedaj izdanimi.

Z veliko skrbnostjo izdelani govori zaslužijo, da jih prebiramo in uporabljamo duhovniki, pa jih tudi laikom priporočamo.

C. Potočnik.

Ehl, A., Pfarrer, **Schwesternseelsorge**. 8^o, VIII u. 296 S. Paderborn 1924, Ferd. Schöningh.

Po statistiki za l. 1922/23 je v Nemčiji nad 67.000 redovnih sestrá (poleg 7000 novink), ki z velikim uspehom delajo v karitativnih zavodih in šolah. Dušno pastirstvo pri sestrah oskrbujejo izvečine svetni duhovniki. Njim, izpovednikom in duhovnim voditeljem sestrá, je napisal župnik Ehl knjigo »Schwesternseelsorge«. Vsaka stran v knjigi priča, da govori pisatelj iz bogate izkušnje. In vprav to dela knjigo mikavno. Knjige pastoralnega bogoslovja nam v posebnem poglavju podajajo načela za izpovedanje in duhovno vodstvo pobožnih vernikov. Ehlova knjiga pa nas uči, kako naj ta načela uporabljamo v duhovnem vodstvu redovnic. Ehl nam kaže živo življenje, kakršno je v resnici med sestrami; opozarja nas na vse, kar treba vedeti mašniku pri izpovedi in v govorih do sestrá. Prvo načelo mu je: enotnost v duhovnem življenju, koncentracija v Bogu pri molitvi, delu, zatajevanju samega sebe. Nikar kopičiti vseh različnih, pobožnih vaj. To bega duha, drobi moči, dela dušo malenkostno in večkrat tudi boječo. — Kar piše avtor o individualnem duhovnem vodstvu, bo z zanimanjem čital vsak izpovednik; zavedel se bo ob tem čitanju, da je v našem delu pogosto preveč šablone in premalo metode.

Še nekaj pripomb. Na str. 88. govori pisatelj, kakor da je odlok Congr. Episc. et Regul. »Quemadmodum« z dne 17. dec. 1890 o prejetanju sv. obhajila še vedno v moči; toda odlok ne velja več, odkar je izšel novi zakonik. O občevanju s sv. stolico in redovnimi poglavarji veli kánon 611, da smejo redovne osebe svobodno pisati sv. stolici, kardinalu protektorju, svojim višjim poglavarjem, in nihče ni upravičen ta pisma čitati: *libere possunt mittere litteras, nulli obnoxias inspectioni*. Ta dostavek, *litteras nulli obnoxias inspectioni*, je prevedel avtor: »Sestre smejo na te naslove pešiljati pisma tako, da prednica o tem nič ne izve« (str. 45). Kánon ne pravi, da bi smele sestre skrivaj pisati poglavarjem; tako skrivanje bi vobče gotovo ne bilo dobro; saj tudi poglavarji ne bodo sestri skrivaj odgovorili. Ampak to določa kánon, da prednica nima pravice, čitati pisem, ki jih pošiljajo sestre poglavarjem, in tudi odgovorov ne, ki jih sestre prejemaajo od poglavarjev. — Ko pisatelj razpravlja o poklicu za redovni stan, govori mnogo tudi o nagnjenju kot znaku poklica (str. 240—246). Ker kánon 538. o tem znaku molči, bi bilo bolje, ko bi v prihodnje o tej stvari manj govorili, tem bolj pa poudarjali »*rectam intentionem*« in pa »*idoneitatem*«. Fr. Ušeničnik.

Beleške.

Motio dei universalis et specialis.

V Bog. Vest. IV, zv. 2, str. 177 piše g. A. U. v oceni mojega dela »Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino«: »Izmed važnejših mest se mi zdi, da Ž. vendarle ne tolmači docela prav mesta I. II. 9, 6, ad 3. Najprej »motio universalis« ni le glede zlih dejanj, kakor tolmači na str. 17 (morda mu je tu le ušla besedica »praecipue«, kakor jo je res pripisal na str. 98, a tudi tedaj je po mojem mnenju tolmačenje enostransko). Potem pa »motio specialis« ni glede vseh dobrih dejanj. Zakaj bi sicer sv. Tomaž dejal, da Bog na voljo tako vpliva časih (»interdum«), ko vendar dobra dejanja niso taka izjema? in zakaj bi navajal zgled le iz nadnaravnega reda (»sicut in his, quos movet per gratiam«)? Če je pa moj ugovor upravičen, bi bilo seveda treba izvajati tudi daljnje posledice.«

To tolmačenje moje razlage je napačno. Jaz ne trdim, da je »motio universalis« le glede zlih dejanj ali pa »motio specialis« glede vseh dobrih dejanj. Tisto mesto se glasi: Motio universalis locum habet in actibus, quos Deus non vult, sed permittit dumtaxat fieri, in primis (podčrtal sedaj) in volitionibus malis; in altera parte »sed tamen interdum etc.« sermo est de influxu speciali quoad bona opera, quae Deus vult fieri, praesertim per gratiam in ordine supernaturali.« Ker gre zavažno in vrhu tega zelo težko stvar, naj svojo razlago nekoliko obširneje pojasnim.

Opozarjam na str. 93, kjer pravim: Non omnino accurate distinguitur generalis et specialis motio, si illa dicitur habere locum in ordine naturali et haec in ordine supernaturali, cum possint etiam actus supernaturales esse, quos Deus permittit fieri, et actus naturaliter boni, quos Deus vult fieri. Na str. 123 sq. pa sem zbral nalašč razne točke, v katerih se razlikuje motio universalis in specialis ter med drugim sklepam: b) Prior (motio universalis) respicit actus, quos Deus permittit fieri, altera (specialis) vero actus, quos Deus voluntate consequente vult fieri. c) Ideo in volitionibus moraliter malis dari nequit nisi motio universalis, quae tamen potest habere locum etiam in actibus bonis.

Po mojem mnenju odgovarja razlika med splošnim in posebnim vplivom božjim na našo voljo popolnoma razločku med signa voluntatis consequentis, t. j. med dopustitvijo (permissio) in delovanjem (operatio) po izreku sv. Avguština, ki ga navaja tudi sv. Tomaž: »Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel faciendo.« Za dejanja, ki jih Bog le dopušča, zadostuje sama motio universalis, a glede dejanj, ki jih Bog od nas hoče (voluntate consequenti), je potrebna motio specialis.

Kajpada treba zeti dopustitev v smislu sv. Tomaža, ne pa kakor jo razlagajo Billot in drugi (isto velja tudi za »voluntas consequens« sploh). Vsled tega pa moramo umeti delovanje (operatio) v ožjem pomenu (glej moj spis str. 29 sq.): deluje sicer Bog na sploh

v vsakem našem hotenju, a v ožjem pomenu, pravi sv. Tomaž, da deluje še posebno glede dejanj, ki jih od nas hoče imeti (voluntate consequenti). Zategadelj sem rekel na str. 80: Neque obstat, quod S. Thomas docet de motione universalis, sc. quod homo ita a Deo motus »per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum«. Nam de ratione permissionis est, ut possit fieri oppositum ejus, quod permissum est; unde potest eligere homo permittente Deo sicut peccatum seu apparens bonum, ita etiam vere bonum. Samo po sebi se pa ume, da govorimo o božjem dopustilu prav za prav posebno glede slabih dejanj in celo sv. Tomaž (I, q. 19, a. 12) je dejal kar tako: »permissio quidem (refertur) ad malum, operatio vero ad bonum«. Tako bi tudi mi lahko dejali: Motio universalis se nanaša na grešna dejanja, a motio specialis na dobra; krivo je samo, ako rečemo: le na grešna oz. na vsa dobra; teh besedic v takšni zvezi boš zaman iskal v mojem delu. Drugod pa (I, d. 47, a. 2) nam sv. Tomaž natančneje pojasnjuje bistvo dopustitve nasproti drugemu znamenju volje božje (volunt. cons.), to je nasproti delovanju (operatio) pišoč: »Praeter permissionem nihil potest fieri nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus, quod permissum est, quod tamen fit secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem; unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.«

Dalje istovetim (str. 183 sq) iz istega razloga tudi z motio universalis ozir. specialis sv. Tomaža adjutorium sine quo non ozir. adjutorium quo sv. Avguščina: Sicut docet Angelicus: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum«, — ita iuxta S. Augustinum Deus per adjutorium sine quo non »fortissimo (Adamo) dimisit atque permisit facere, quod vellet« (sc. peccare vel non peccare). Agitur hic de actibus sive bonis sive malis, quos Deus permittit fieri, ita ut non velit voluntate consequente eos fieri (a creatura); illi ergo actus fiunt, si sunt boni, secundum voluntatem antecedentem, et, si sunt mali, contra eandem voluntatem antecedentem, sed utriusque sunt praeter voluntatem consequentem. Potem pa na str. 185 dostavljam: Sicut autem praeter specialem motionem admittenda est etiam motio universalis in ordine quoque supernaturali, ita propter identitatem distinctionis ultra adjutorium quo etiam in statu naturae lapsae concedendum est et aliud adjutorium sine quo non; alioquin sequeretur necessario haeretica conclusio Jansenii: »Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur«, cum propter efficacitatem voluntatis divinae speciali motioni nulla creatura unquam resistat. Da je to prezrl sicer nemalo bistrourni Jansenij, to je izvir vsem njegovim zmotam, kakor tudi sam očitno priznava, da je razlikovanje med adjutorium sine quo non in adjutorium quo temeljni nauk njegovega sestava, a za »status

naturae lapsae« velja po njem *edino adjutorium quo*. Podobna ovira brani enako tudi novejšim tomistom, da ne morejo prav razložiti brez protislovja s svojo *praedeterminatio physica*, kako Bog dopušča greh in sodeluje v zlih dejanjih, ne da bi bil vzrok grehu, ter kako se človek lahko svobodno kdaj ustavlja in protivi milosti božji.

Stvar je torej (da se povrnemo zopet k našemu spornemu vprašanju), stvar je, pravim, v resnici taka: jaz ne trdim nikjer v svojem spisu, da je *motio universalis* le glede zlih dejanj, niti da je *motio specialis* glede vseh dobrih dejanj, nego ravno narobe, da nimamo po sv. Tomažu *motio universalis* le v grešnem hotenju ter da se potemtakem ne nanaša *motio specialis* na vsa dobra dela, niti ne na vsa nadnaravna dejanja, nego samo na dejanja, ki jih Bog hoče (vol. *consequentii*) od nas imeti.

Toda s tem nočem še nikakor reči, da se morebiti ujemam s tolmačenjem g. kritika glede omenjenega mesta 1. II. q. 9, a. 6 ad 3. Ne, po mojem mnenju je tisto tolmačenje napačno, predvsem vsaj kar se dostaja drugega dela, ki govori o *motio specialis*. Tam ne gre prav gotovo samo za kake izjeme, ampak za navadno sodelovanje božje milosti z našo voljo. Res pravi ondi sv. Tomaž: »Sed tamen *interdum* specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam«. A »*interdum*« tu ne znači: izjemoma, nego pomeni le: včasih, da ne zmerom, tako da se izraža nauk: včasih vpliva Bog na našo voljo z *motio specialis*, včasih pa le z *motio universalis*. Treba namreč imeti na umu, kako si sv. Tomaž sam sebi ugovarja, da bi Bog človeka nagibal (kar nikakor ne more biti) h grešnim dejanjem v slučaju, če vpliva res s svojim nagibanjem pri vsakem hotenju na njegovo voljo. Odgovarja pa, da Bog nagiblje le včasih, ne vselej našo voljo kar naravnost k določenemu dejanju, posebno pa ne nikdar, kadar koli človek greši. Zato sem poudarjal večkrat razliko med: *Deus movet voluntatem in aliquo actu*, in: *Deus movet voluntatem ad aliquid determinate volendum seu ad aliquem determinatum actum*; to zadnje velja samo za *motio specialis*, za dejanja, ki jih Bog od nas hoče imeti (*voluntate consequenti*). Da ne misli sv. Tomaž s svojim »*interdum*« le kakih izjem, kakor sodi g. A. U., vidimo jasno že iz tega, kar pristavlja zgoraj navedenim besedam: »*sicut in his, quos movet per gratiam*«, rekši »ut infra dicitur q. 109 et 112«. Na teh mestih pa razpravlja povsod o navadnem delovanju milosti božje, ne pa samo o kakih izjemnih činih. Tomisti se res sicer sklicujejo na q. 111, a. 2, a da se njih razlaga istega a. 2 o razločku med *gratia operans et cooperans* ne strinja z mislijo sv. Tomaža, menim, sem popolnoma dokazal (str. 162 sqq), kakor sem pač tudi dožgal, da nasprotuje njih tolmačenje našega mesta (1. II, q. 9, a. 6 ad 3) vobče nauku sv. Tomaža (str. 131 sqq. in 172 sqq.). Da pa navaja sv. Tomaž v drugem delu svojega odgovora za zgled posebnega vpliva delovanje božje milosti, se mi zdi povse naravno, ker gre tukaj le za dobra dejanja, a *motio universalis* nam prej pojasnjuje, kako giblje Bog našo voljo tudi v grešnem hotenju, ne da bi bil vsled tega vzrok grehu samemu.

Zgled ene vrste pa ne izključuje možnosti druge vrste. Zategadelj ne umem prav razloga, čemu ugovarja g. kritik, zakaj da sv. Tomaž navaja zgled le iz nadnaravnega reda.

Kar sem dejal o motio specialis sv. Tomaža, velja tudi za adjutorium quo sv. Avguština, kakor pišem na str. 185 primerjajoč nadalje nauk teh dveh sv. očetov in cerkvenih učiteljev: Sicut subjungit S. Thomas quoad specialem motionem: »Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam«, faciendo (tu nimamo več dopustitve, ampak delovanje, operatio) faciendo sc. eos velle hoc vel illud bonum particulare, — ita secundum S. Augustinum per adjutorium quo »subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma non tamen deficeret nec adversitate aliqua vinceretur... Infirma servavit, ut ipso donante invictissime, quod bonum est, vellent; et hoc deserere invictissime nollent.« »Perseverandi eis possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donatur«. Sermo est ibi de actibus liberis, quos Deus vult voluntate consequente seu absoluta fieri. Quia autem voluntas Dei est efficacissima, quidquid ipse vult, semper insuperabiliter fit et quidem eodem modo ac Deus vult; Dei voluntas enim non potest frustrari. Tudi sv. Avguštin govori o navadnem nagibanju božje milosti, ne pa samo o kakih posebnih izjemah. Napačno bi bilo le, ako bi z Jansenijem rekli, da vpliva Bog po Adamovem grehu »in statu naturae lapsae« na našo voljo samo z adjutorium quo. Prav pa trdimo, da se motio specialis družiti le z dobrimi deli in da je zato ne smemo spajati s slabim hoteljem, za katero velja sama motio universalis. Dr. Fran Žigon.

Pripomnja. — Vidim, da Ž—ove razlage res nisem popolnoma prav umel, ker umevam »permissio« drugače, namreč preprosto tako kakor sv. Tomaž v Summi: »permissio (refertur) ad malum«. Vendar tudi po tem še sodim, da dr. Ž—ova razlaga ni prava. Da bo to vidno, naj denem sem tisti tekst sv. Tomaža. Sv. Tomaž je dokazal, da naša volja radi prvotne potencialnosti ne more sama od sebe začeti hoteti, ampak da more preiti iz možnosti v dejavnost le pod nekim vnanjim dejavnim vplivom (a. 4.). Potem dokazuje, da je ta vnanji dejavni vpliv le božji vpliv (a. 6.). Tu si zastavi ugovor: Božji vpliv more nagibati le na dobro, naša volja pa časih hoče zlo. Torej se zdi, da mora delovati nanjo še kak drugi dejavni vpliv. Na ta ugovor odgovarja: Deus movet voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apprensens bonum; sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicitur (q. 109 et 112). Jaz to mesto v zvezi z ugovorom, ki si ga je sv. Tomaž zastavil, preprosto tako tolmačim: »Tudi za zla dejanja ni treba drugega vnanjega dejavnega vpliva poleg božjega vpliva. Božji vpliv je namreč splošen. Ker pa

ni determinativen, zato se more svobodna volja, po njem udejstvovana, odločiti tudi za zlo. Pač pa je treba za posebna dobra dejanja, n. pr. za nadnaravna, še posebnega božjega vpliva, kakor bo razvidno iz poglavij o milosti.« Ta specialis motio ni torej po moji sodbi niti praeterminatio ad unum, kakor menijo tomisti, niti motio za dejanja, ki Bog hoče, da jih hočemo, kakor meni g. dr. Ž. Prvo ne, ker je že v prvem delu govorjenje tudi o dobrih dejanjih, a je po nauku tomistov praeterminatio ad unum potrebna za vsako dobro dejanje. Drugo ne, ker govori sv. Tomaž v navedenih poglavjih splošno »de exteriori principio humanorum actuum, sc. de gratia Dei«, a tudi vpliv milosti ni vedno učinkovit, ne torej vedno izraz božje volje, ki hoče, da hočemo; nasprotno je pa zopet dobro, ki o njem govori v prvem delu, le možno, da ga Bog hoče (zakaj »intantum habet aliquid esse aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo« I, 20, 2, in pomni, da govori sv. Tomaž tu o voluntas beneplaciti, ne o voluntas permissiva, govori namreč »de amore Dei«). Nekaj težave res dela izraz sv. Tomaža »ad aliquid determinate volendum, quod est bonum«, a sodim po vsem, da je smisel tega izraza isti, kakor če bi dejal: »ad aliquod determinatum bonum volendum«. Saj je v navedenih poglavjih res takoj govorjenje o takšnih posebnih dejih, ki zanje navadna božja pomoč ni zadostna, temveč je potrebna specialis motio, kjer pa človek kljub temu morda ne sodeluje in torej ni govorjenje o motio specialis v smislu dr. Žigona in dr. Naravnost vzporedno z našim tekstom je n. pr. mesto q. 109, a. 9, kjer pravi sv. Tomaž, da je tudi še pravičnemu, ki že ima donum gratiae habituale potrebna motio divina (»ut sc. homo a Deo moveatur ad recte agendum«) »et hoc propter duo: primo quidem ratione generali propter hoc, quod nulla res creata potest in quemcumque actum prodiere nisi virtute motionis divinae (evo motio generalis); secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae, quae quidem licet per gratiam (habituaalem) sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem« (evo motio specialis). Tu je jasna »eksemplifikacija« onega teksta, in sicer popolnoma v smislu moje razlage!

S tem seveda ne zanikujem, da je poseben problem, kako za dobro velja, »quod Deus faciat nos velle hoc vel illud« (Contra gent. III 89), za zlo pa ne velja. A po mojem mnenju na tem mestu o tem ni govora, ker je problem prav tako za naravni kakor za nadnaravni red. Zadnjega pozitivnega odgovora na to bi pa po moji sodbi pri sv. Tomažu tudi sploh zaman iskali. Sv. Tomaž sicer jasno razlaga, kako je dejanje greha od Boga, namreč po vsem, kar je v njem pozitivnega, a je vsa »krivda« od zle svobodne volje, »kakor je vse gibanje krive hoje od gibne sile, a je krive hoje kriva le izkrivljena noga« (I II, 29, 2, a najbolj izčrpno De malo q. 3, a. 2); jasno tudi tolmači, kako Bog niti noče, da bodi zlo na svetu (ker bi bilo to v nasprotju z njegovo svetostjo), niti noče, da ga ne bodi (ker bi ga ne bilo, če bi Vsemogočni hotel, da ga ne bodi), ampak hoče, da bodi človek svoboden, in ker svoboden človek lahko svobodo tudi

zlorabi, hoče tudi to dopustiti, dopustiti torej, da bo zlo na svetu (vult permittere mala fieri, et hoc est bonum, I, 19, 9, 3); po čem se pa loči motio, ki je združena z dopuščanjem, in motio, ki je združena s pozitivnim hotenjem, za to, mislim, pri sv. Tomažu ni jasnega odgovora. Če sodimo po našem tekstu, bi se bitno ne ločili (proti to-mistom), ločili bi se torej po odnosu k naši in božji volji. Isto sledi tudi iz tega, kar pravi sv. Tomaž za nadnaravni red o gratia subsequens (q. 111, a. 3). Le-ta mu ni motio specialis, ampak bitno ista milost kakor gratia praeveniens, dasi povzroča »ut homo bonum velit«. Loči se od te samo po učinkih (»secundum effectus«). A naše vprašanje je vprav, kako povzroča ta učinek, »ut homo bonum velit«, ne da bi zanikala svobodnost volje in možnost zlá? Tu treba vsakako razlike že v vzroku. Če je torej ni v bitnosti milosti, mora biti v človeški in božji volji. Pri božji volji zadenemo na ločitev med voluntas antecedens in consequens. Ta ločitev nam tolmači, kakó si moramo po človeško misliti deje božje volje, toda, zakaj je nekatera volja zlá, to vprašanje pusti nerešeno. Zadnji odgovor na to, ki pa zopet ni pozitiven, dobimo pri sv. Tomažu v poglavju o reprobaciji, češ, da je le-ta del božje previdnosti, »ad providentiam autem pertinet permitttere aliquem defectum in rebus« (I 23, 3). Tako stoji pri sv. Tomažu že v prvih božjih zamislih poleg causalitas permissio (I 22, 1), ne da bi bilo njiju razmerje natančneje pojasnjeno. Zato se mi zdi, da je tu problem, ki ga sv. Tomaž ni rešil in ki ga morda človeški um sploh rešiti ne more.

A. U.

»**Directeur des âmes pénitentes**«, knjiga, o kateri govori BV III, 20, danes ni več anonimna. Nje avtor je oratorijaneec Gilles V a u g e ; druga izdaja je izšla že l. 1726 v Parizu pri istem založniku. V nekaterih izdajah je drugi zvezek revidiral in razširil oratorijaneec M o l i n i e r. (Prim.: Barbier, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes I. 1822, str. 300.)

separati (F. Grivec) 299 — Leib, Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle (F. K. Lukman) 300 — d'Herbigny, L'anglicanisme et l'orthodoxie Gréco-slave. La tyrannie soviétique et le malheur Russe (F. Grivec) 302 — Kušej, Cerkveno pravo (Rožman) 303 — Willmann, Pythagoreische Erziehungswisheit (J. Demšar) 304 — Opeka, Vstajenje duše (C. Potočnik) 305 — Ehl, Schwesternseelsorge (F. Ušeničnik) 306

Beležke (Analecta):

Motio Dei universalis et specialis. Pripomnja (Dr. Fr. Žigon, A. U.) 307 — Directeur des âmes penitentes 312.

Naznanilo BA in uprave BV.

Gg. naročnike, ki dolgujejo še naročnino bodisi za letošnje ali za lansko leto, uljudno prosimo, da jo čimprej poravnajo. Z nizko naročnino, s katero želimo omogočiti naročanje »Bogoslavnega Vestnika« vsem duhovnikom, bomo mogli pokriti visoke tiskarske stroške le tedaj, ako prav vsi naročniki izpolnijo svojo dolžnost. Položnice so bile priložene 1. in 2. št. letošnjega »B. V.« Priporočamo se za darila za tiskovni sklad BA.

BA opozarja na svoje publikacije, ki jih podporni člani (podp. članarina znaša 50 Din; v tej vsoti je vključena naročnina za BV) dobijo za znižano ceno. Seznam publikacij z navedbo cen je na zadnji strani ovitka.

Za tiskovni sklad BA so darovali po 70 Din: dr. Jos. Ujčič, univ. prof., Ljubljana; po 50 Din: Bernik Fr., župnik, Domžale; Cistercijanski samostan v Stični; po 47 Din: Ljubša Mat., kurat v p.; po 30 Din: Ant. Tomažič, kaplan, Prihova pri Konjicah; po 25 Din: Fr. Lekše, župnik, Luče pri Ljubnem; po 10 Din: Jos. Čede, župnik, Studenice pri Poljčanah; Fr. Dolinar, župnik, Cerklje na Gor.; Jos. Krohne, župnik, Podsreda; Fr. Leskovar, kaplan, Požega; Ant. Ravnikar, kaplan, Višnja gora; Mil. Šmid, župnik, Solčava; po 5 Din: Ant. Jemec, župnik, Sv. Jakob ob Savi.

BA izreka vsem darovalcem najtoplejšo zahvalo.

Nota.

»Bogoslavni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IV. (1924) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio commentarii »Bog. Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena 40 Din, za podporne člane BA 30 Din, s poštnino 33 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8°. (IV + 384 str.) Ljubljana 1923. Cena 60 Din, za podporne člane BA 45 Din, s poštnino 48 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Ljubljana 1921. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus, sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV + 101 str.) Ljubljana 1923. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

To skrbno sestavljeno delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu in njegovih spisih. Ker se ozira z isto ljubeznijo na Tomaža filozofa in na Tomaža svetnika in je pisano v lahkoumljivem jeziku, zato je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8° (IV + 320 str.) Ljubljana 1924. Cena 70 Din; za podporne člane 50 Din (s poštnino 53 Din, vezana s poštnino vred 70 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar naprej.

Liber... eminet claritate expositionis, sensu practico, atque simpliciore ideoque etiam perspicaciore divisione. Praecipua libri utilitas et laus in eo est, quod doctrina orientalium separatorum accurate, et quantum fieri potuit, complete traditur. Ad pulcherrimas operis partes tractatus de corpore mystico Christi pertinet. — Auctor ubique doctrinam planam et correctam tradit stilo et locutione limpida et simplici, ita ut liber etiam a laicis in theologia cum facilitate et iucunditate legi possit. — Liber F. Grivec optimus (est), qui hucusque in lingua slavica conscriptus fuit, et ex iis, qui a theologis catholicis de ecclesia editi sunt, ob suam claritatem in brevitate necnon quia speciali ratione necessitates temporum respicit, unus ex optimis.

Prof. P. H. Spáčil v «*Orientalia Christiana*»,
Roma 1924, n. 10, pg. 314—317.

II. Razprave:

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

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