ZBORNIK
VI-VII
1956-1957

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

VI - VII.

U r e d i l

Dr. F. G r i v e c

V LJUBLJANI 1956 - 1957.

Pregled vsebine

RAZPRAVE

		Stran
Dr.A. Snoj,	Ob stoletnici Wolfove izdaje svetega pisma	1
Dr.A. Strle,	Sv. Tomaž Akvinski - "doctor eucharisticus"	19
Dr.J. Aleksič,	Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski	40
Dr.F. Grivec,	Vselenskij - sobornyj	64
Dr.J. Jeraj,	Eksistencialna situacijska etika ter moralna teologija	84
Dr.A. Strle,	Očrt nauka o splošnem duhovstvu..	103

PRAKTIČNI DEL

Dr.V. Močnik,	Drobne iz cerkvenega prava: 1. Podelitev novoustanovljene župnije; 2. Pravica proste podelitve; 3. Sprejem v Cerkev in odveza od izobčenja; 4. Večkratno maševanje na dan in mašnina; 5. Problemi o župnijah zamejcev; 6. O razlagi can 2319 § 1 t. 1.; 7. O služnikih prisostvovalcih	163

OCENE IN POROČILA

Dr.F.K. Lukman,	Himnološke drobtine: ~~1. Odrešenik v stiskalnici,~~ IX. - XII.; X. Sv.Ambrož o Jezusovi molitvi	205 | 209
Dr.J. Demšar,	Misli k novemu nemškemu katekizmu	211
Dr.J. Jeraj,	Novejši moralno-teološki problemi ter moralni učbeniki: Fr.Tillmann - Steinbüchel - Häring - Stelzenberger	215
Dr.J. Jeraj,	Platon, Poslednji dnevi Sokrata..	220

Stran

Dr.V. Fajdiga, Poročila o knjigah: J. Guitton, Jésus, Paris /Grasset/ 1956, str. 447. - Docteurs Therèse et Guy Valot, Lourdes et Illusion, Paris 1956², 135. - Abbé A.Deroo, Lourdes, Cité des miracles ou Marché d' Illusion, Paris 1956, str. 224. - A. Desqueyrat SJ, La Crise religieuse des temps nouveaux, Paris 1955, str. 348. - H. de Lubac, La Recontre du Bouddhisme et de l'Occident, Paris /Aubier/ 1952, str. 298. - "Life", The Worlds greats religions, New York, 1957, str. 310. - P. Charles SJ, Etudes missiologiques, Paris /Desclée de Brouwer/ 1956, str.434. - A.V. Seumois OMI, Introduction à la Missiologie, Schönecke - Beckenried 1952, str. 492. - P. W. Schmidt S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee Bd. X, Münster i.W. 1952, str. XXXI + 864.; Bd. XI., Münster i.W. 1954, str. XXVII + 732.; Bd. XII., Münster i.W. 1955, str. XI + 960. 223

Dr.F. Grivec, Iz novejše literature o Cerkvi: A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St.Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. Wien 1950, str. 407. - H. de Lubac, Méditation sur l' Église. 3 izd. /1954/ str. 334. - Ch. Journet, L' Église du Verbe incarné - G. Thils, Histoire doctrinale du mouvement oecuménique, Louvain 1955. str. 260. - Harizmatiki v Cerkvi - Kdaj je bila Cerkev ustanovljena. 248

Dr. Andrej Snoj

OB STOLETNICI WOLFOVE IZDAJE SVETEGA PISMA

O Vel.Šmarnu l. 1956 je minulo sto let, kar je izšel prvi del Wolfove izdaje sv.pisma, t.j. vse knjige nove zaveze. Izšle so v dveh zvezkih, ki sta označena kot 5. in 6. zvezek celotnega prevoda sv.pisma.[1] Peti zvezek obsega Evangelije in Apostolska dela, šesti Apostolske liste in Razodetje. Celotni prevod naj bi po prvotnem načrtu izšel do l. 1859, a se je delo tako zavleklo, da je zadnja knjiga SZ /Makab./ zapustila tiskarno šele v juniju l. 1863.[2]

Pomen Wolfove izdaje sv.pisma, ki je zadnja popolna slovenska izdaja, je v tem, da je bila prirejena v dobrem, za tiste čase naravnost vzornem slovenskem jeziku, in da ima obsežno razlago pod črto. To dvoje, zraven pa še za tedanjo dobo okusen tisk, na lepem, belem papirju, in prikupna zunanja oblika, ji je dajala znatno prednost pred šestdeset let starejšim Japelj-Kumerdejevim prevodom. Zaslugo za to ima na eni strani škof Anton Alojzij Wolf, ki je dal pobudo za prevod in kot velikodušen mecen z velikimi gmotnimi žrtvami omogočil natisk obsežnega dela; na drugi strani pa Jurij Volc, vodja ljubljanskega bogoslovnega semenišča in poznejši stolni dekan, ki je kot duša in voditelj vsega dela znal v krog sotrudnikov pritegniti najboljše slovenske duhovnike tedanje dobe, ne le dobre teologe, marveč tudi spretne oblikovalce slovenskega jezika. Tako je Wolfov prevod sv. pisma pomenljiv slovenski književni spomenik, ki zasluži, da se ob njegovi stoletnici ob njem ustavimo in s stališča tedanjih skromnih slovenskih razmer presodimo njegov pomen.

I. OD JAPLJA DO WOLFA

Polstoletno razdobje med Japljevim in Wolfovim svetopisemskim prevodom /1804-1856/ je značilno po raznih, bolj ali manj uspelih poskusih, prirediti prevod sv.pisma v izboljšanem slovenskem jeziku.

1. Prvi tak poskus je bil Zupan - Ravnikarjev prevod sv.pisma, ki je bil - žal - zaključen že s Pentatevhom in ni nikoli zagledal belega dne.

Pobudo za ta prevod je dal dunajski slavist Jernej Kopitar, ki je upal, da bo prirejen v čistejšem jeziku in boljšem slogu kakor Japljev. Po Kopitarjevi zamisli naj bi bile knjige SZ prirejene po hebrejskem, knjige NZ pa po grškem izvirniku, in glavni prevajatelj naj bi bil Jakob Zupan /1785 - 1852/[3]. Zupana je Kopitar spoznal na Dunaju, kjer je ta nadaljeval bogoslovne študije, in navezal z njim prijateljske stike. Zupana je cenil posebno zaradi njegovega poznanja orientalskih jezikov in je videl v njem moža, ki bi bil zmožen, Slovencem preskrbeti dober prevod sv.pisma. To misel je razodel tudi Zoisu,ki jo je z veseljem sprejel in obljubil celo denarno pomoč.

Leta 1809 se je Zupan vrnil v domovino in že naslednje leto se je v Ljubljani osnoval odbor za nov prevod sv.pisma. Kot glavna prevajatelja sta bila določena Jakob Zupan, tedaj kaplan pri sv.Petru v Ljubljani, in Matevž Ravnikar /1776 - 1845/, profesor dogmatike in vodja bogoslovnega semeništča v Ljubljani, pozneje škof tržaški. Pomoč so obljubili še kanonik in stolni dekan dr.Jurij Zupan, Janez Debevec, Jožef Walland, Jožef Škrinjar i.dr. Škof Kavčič /1807-1814/ je bil delu naklonjen, in oba prevajalca, Zupan in Ravnikar, sta se lotila prevajanja hebrejske stare zaveze z veliko vnemo. Toda, ko je bil Zupan l. 1811 prestavljen v Šmarje pod Ljubljano, je njegova vnema popustila. Vodstvo je prevzel Ravnikar, ki je bil za prevod zelo zavzet, a je slednjič tudi sam omagal pod težo dela. V novembru l. 1812 je bil prevod Pentatevha dovršen, in Kopitar je svetoval, naj bi se dal v tisk.[4] Ker pa se s prevajanjem ni nadaljevalo, je ostal prevod nenatisnjen. Rokopis je danes izgubljen.

Zupan-Ravnikarjev Pentatevh je bil nedvomno odlično delo. Zelo verjetno je, da so ga prireditelji Wolfove izdaje imeli pri rokah, čeprav ga niso toliko uporabljali kot Javornikovega /gl.t.4/.

2. Bolj kot Zupan - Ravnikarjev prevod SZ se je posrečil Gollmayerjev prevod nove zaveze. Tega je rodila živa potreba. Japljev prevod NZ je namreč pošel, še preden so bile prevedene vse knjige SZ. Tudi drugi natis obeh delov NZ /l. 1800 in 1804/ je bil hitro razprodan. Zato je sklenil Andrej Gollmayer /1797-1882/, profesor bogoslovja v Ljubljani, pozneje nadškof v Gorici, na novo posloveniti celo sv.pismo nove zaveze. Rokopis so pregledali Jurij Zupan, Blaž Potočnik in Jožef Burger, kakor je omenjeno v Predgovoru k Wolfovi izdaji sv.pisma /str. XIII/.

Prvi del nove zaveze je bil natisnjen l. 1834 v Ljubljani pri Jožefu Blazniku in ima naslov /v bohoričici/:

"Sveto pismo nove zaveze. Natisnjeno po povelji milostliviga in prečastitliviga firšta gospoda Antona Alojza, ljubljanskega škofa. Pervi del. Sveti evangelii." Prevajalec ni imenovan, omenja se pa v Predgovoru k Wolfovi izdaji sv.pisma /str.XIII/.

Gollmayerjev prevod pomeni velik napredek od Japlja, posebno kar zadeva slovenski jezik in pravopis. Tu se nedvomno kaže vpliv Mat. Ravnikarja, ki je bil Gollmayerju profesor v bogoslovju in ravnatelj v semenišču[5]. Gollmayer je za evangeljske oddelke namesto dotedanje "postave" vpeljal izraz "poglavje", kar odgovarja latinski besedi "caput" in grški "kephálaion". Tudi je v smislu cerkvenih določb pod črto dodal nekaj kratkih tekstnokritičnih in eksegetičnih opomb, napisal pred vsakim poglavjem kratko vsebino, na čelu prevoda pa "Uvod v svete Evangelije" /str.1-7/. Nekaj novega je tudi "Kratik zapopadik čveterih evangelijov", t.j. kratka sinopsa ali evangeljska harmonija /str. 7-15/. Na koncu je "Kazalo beril iz listov in drugih bukev s.pisma, in evangelijov, kakor se berejo v nedelje in praznike cerkveniga leta in vse dni svetiga posta" /19 str./.

Gollmayer je prevedel tudi drugi del nove zaveze, ki pa iz neznanih vzrokov ni izšel v tisku; pač pa ga je avtor dal v uporabo prevajalcem Wolfove biblije /prim.Zgod. Danica 1855, 103-4/.

Kratka opazka v "Zgod.Danici" l. 1855[6] pojasnjuje, da je Gollmayer prevedel tudi precejšen del SZ. Kaj se je z rokopisom zgodilo, ni znano. Gotovo pa je, da je prevod NZ izvrstno služil prirediteljem Wolfove izdaje NZ.

3. Komaj šest let za Gollmayerjevo Novo zavezo je izšla okrajšana Stara zaveza v prireditvi Simona Klančnika. Japljeva izdaja stare zaveze je namreč okrog l. 1840 popolnoma pošla. Zato je ljubljanski profesor dr.Simon Klančnik /1810-1844/ na prigovarjanje škofa Wolfa v letih 1840 - 41 izdal okrajšano sv.pismo stare zaveze v dveh zvezkih.

Naslov njegovega prevoda se glasi /v bohoričici/: "Sveto pismo stare zaveze okrajšano. I.del. Petere Mojzesove bukve okrajšane. Na svetlo dal dr.Simon Klančnik, c. kr. učenik desete šole. V Ljubljani, natisnil Jožef Blaznik 1840 /str. 1-125/. - II. in III.del Bukve Jozvetove, Sodnikov, Rutine, čvetere Kraljev in dvoje Kroniške. Bukve Ezdrove, Estrine, Nehemijeve, dvoje Makabejske, Jobove, Tobijeve in Juditine okrajšane. Na svetlo dal dr.Simon Klančnik, c.kr.učenik desete šole. V Ljubljani, natisnil Jožef Blaznik 1841 /str.1-348/."

Zakaj je Klančnik izdal sv.pismo, in zakaj ga je izdal v okrajšani obliki, pripoveduje sam v predgovoru: "Že

- 4 -

ždavno je prvi del sv.pisma stare zaveze....ki je bil l. 1791 natisnjen, prodan in ljudje vedno po Mojzesovih bukvah sprašujejo, ker spoznajo, da je branje svetopisemskih zgodeb in naukov prijetno in koristno...Branje nekaterih zgodeb bi utegnilo brškone zlasti neodrašenim škodovati[7]... Torej bi utegnilo prav koristno biti, da se iz sv.pisma stare zaveze vse to sostavi, kar bi manj učeni in priprosti kristjani v svoj prid brati zamogli, bodijo že odrašeni ali ne"...

Klančnik je bil nadarjen pisatelj. Ima dober jezik in lep slog. Da mu smrt ni prezgodaj iztrgala peresa iz rok, bi bil vsekako eden najodličnejših sodelavcev Jurija Volca pri Wolfovi izdaji sv.pisma. Bavil se je tudi s prevodom Davidovih psalmov. Koliko je bilo delo dovršeno, se ne da dognati. Gotovo pa je, da se je A.Čebašek pri prevajanju psalmov za Wolfovo sv.pismo naslonil na Klančnikov prevod.

4. Za dobo neposredno pred Wolfovim sv.pismom moramo omeniti zlasti prizadevanja škofa Ant.M.Slomška za prevod vsega sv.pisma v dobrem slovenskem jeziku. Ta prizadevanja segajo nazaj do l. 1845, ko je bil Slomšek še kanonik v St.Andražu na Koroškem. Slomšek je na eni strani čutil potrebo, dati ljudem v roke dobre knjige, v lepem, domačem jeziku, na drugi strani pa je potem, ko je ustanovil Mohorjevo družbo, nameraval vprav z izdajo sv.pisma družbi ustvariti čvrste finančne temelje in ji s tem omogočiti izdajanje dobrih knjig. Novega prevoda sv.pisma so tudi na Koroškem in Štajerskem živo pogrešali, ker je bila Japljeva izdaja deloma pošla, deloma pa se jim je zdela zastarela in premalo porabna za ljudstvo, ker je bila brez razlage.

Slomškova namera je bila, izdati slovensko sv.pismo po Allioliju. Zdi se, da ga je na to misel opozoril njegov prijatelj Mihael Stojan, poznejši braslovški dekan. Kajti 8.sept.1845 mu Slomšek piše: "Izdaja sv.pisma po Allioliju bi bila seveda zaželena. Toda načrt moramo pustiti, da podrobneje dozori, in ga ob svojem času uresničiti, če nam da Bog za to svojo milost."[8]

Stojanove misli o prevodu Allioliijevega sv.pisma se je Slomšek oklenil s toliko vnemo, da se je poslej skrb zanj celih deset let vlekla kakor rdeča nit skozi vse njegove načrte.[9]

Dne 3.nov.1845 je Stojanu pisal: "Od 23. do 26.minulega meseca sem bil v Celovcu. Po vašem predlogu smo pretresali prevod sv.pisma po Allioliju in ga sklenili /prirediti/. Kakor hitro bom opravil svoje šolsko delo, bom naredil načrt. Le predlagajte mi sodelavce, ki poznate nji-

- 5 -

hove sposobnosti. Tudi če se bo delo vleklo tri do štiri leta, bomo imeli vendarle od študija sv.pisma samo korist."[10]

Ko so po smrti škofa Kutnarja /8.marca 1846/ tekla pogajanja za novega lavantinskega škofa, je Slomšek kot novo imenovani opat v Celju pridno mislil na prevod sv.pisma. To dokazuje njegovo pismo prijatelju Mih.Stojanu z dne 9. aprila 1846, v katerem mu omenja šestindvajset mož, med njimi tudi dr.Jak.Stepišneka, tedaj škofijskega dvornega kaplana in konz.svetnika, poznejšega Slomškovega naslednika na mariborski škofovski stolici, ki bi utegnili prevajati sv.pismo, in ga sprašuje: "Nemara še nekateri s Kranjskega? Ali veste še Vi koga nasvetovati?"[11]

Od tega širokopoteznega načrta so Slomšek in njegovi ožji sodelavci - ne vemo, iz kakšnih vzrokov - odstopili, še preden so ga pričeli izvajati. Dela se je potem z veliko vnemo lotil en sam duhovnik, benediktinec p.Placid Javornik, tedaj profesor sv.pisma in orientalskih jezikov na bogoslovnem učilišču v Celovcu. Po Slomškovem prizadevanju je že l. 1848 v dveh snopičih izdal prevod prve Mozesove knjige pod naslovom:"Sveto pismo stariga zakona.Poslovenil in razložil p.Placid Javornik, benediktinar, c. k. učenik svetiga pisma st.z. in iztočnih jezikov na bogoslovskem učilišču v Celovcu. V Ljubljani. Natisnil Jožef Blaznik 1848. Perve Mozesove bukve. Pervi zvezek od I. do XX.poglavja. - Drugi zvezek od XXI. do L. poglavja."

Javornik je prevajal po vulgati, upoštevajoč tudi hebrejsko besedilo. Posebnost prvih dveh zvezkov je zelo obsežen komentar k besedilu.[12] Način prevajanja in razlaganja je v Predgovoru k prvemu zvezku takole pojasnil:

"V pričujočim zvezku, dragi domorodec, ti podam prve strani svetih bukev poslovenjene in razložene za poskušnjo. Kar delo tiče, samo ob kratkim spomnim, da sim se po moči trudil, vsako reč jasno in umevno razložiti; v ta namen sim vedno izvirni spis /original/ pred seboj imel,in na težjih krajih z razlago pomena hebrejske besede pomen kalniga in težavniga kraja zvedriti si prizadeval. Razlagal sim tudi s posebnim oziram na stare šege, navade, zadržanja in okoljšine časov in krajev, v katerih so judovsko in druge takratne ljudstva živele. Posebne razlagavce, po kterih sim se pri svojim delu ravnal, imenujem Šranka,Kalmeta, Brentaneta, Vajtenaverja; tudi druge sim še prebiral. - Sklenil sim bil od konca, lastne imena svetopisemskih oseb, dežel, rek in drugih reči popolnoma tako, kakor se v hebrejskim bero, obderžati in pisati; zakaj meni se kar prav ne zdi, de se v naši vulgati lastne imena ve-

čidel tako odstopno od hebrejskih berejo. De bi pa prostiga bravca s temi zanj novimi imeni ne motil, sim si premislil, ter sim pri navadnih imenih ostal; vendar sim vselej, kadar se je kako lastno ime pervikrat bralo, med vejice zraven postavil ime, kakor se v izvirnim spisu bere. Včasi sim pa tudi kar pravo hebrejsko ime perderžal, če ni bilo zlo različno od navadniga" /str. V/.

Slomšek je bil tako s prevodom kakor z razlago videti zadovoljen. Trdno je upal, da se bo delo v tem obsegu moglo nadaljevati. To vsaj sledi iz toplih besed, s katerimi je v "Novicah".l. 1847 naznanil prvi snopič Geneze in ga na kratko ocenil ter priporočil.[13] Toda, še preden je bil prirejen drugi del Geneze, je zaslutil, da bo delo v tem obsegu šlo težko naprej in da sam Javornik ne bo kos težki nalogi. Dne 17.jan.1848 je pisal Mih.Stojanu: "Pater Placid Javornik je sicer začel, a ni dal nobenega upanja za popolno izdajo celega sv.pisma. Treba bo vnovič pretresati naš načrt, ki smo ga svoj čas napravili, kakor hitro pride na svetlo prvi zvezek Javornikov. Vi boste gotovo prevzeli del prevoda."[14]

Ko se je l. 1852 po Slomškovem prizadevanju ustanovilo "Društvo sv.Mohorja", je odbor iskal sredstva za društveno matico /glavnico/. Takrat se je porodila misel, da bi nadaljnjo izdajo sv.pisma prevzelo društvo. Dne 20. junija 1852 se je društveni odbor pogodil z Javornikom za že izdelani prvi del njegovega sv.pisma /Geneze/ in ga sklenil boljši kup prodajati. Javornik se je zavezal, da bo sv.pismo še dalje prevajal.[15] Ker sta prva dva snopiča zaradi obsežne in učene razlage naletela na težave, se je društveni odbor z Javornikom dogovoril, da bo ta poslej pisal manj obširno in po Allioliju.

Res so društveniki l. 1854 prejeli med rednimi knjigami tretji zvezek Javornikovega sv.pisma, "Druge in tretje Mozesove bukve."

Prevod obeh knjig je z razlago vred obsegal samo 76 strani, vendar se tudi v tej obliki sv.pismo ni zdelo primerno za navadnega bralca,[16] zato je društvo prenehalo z izdajanjem sv.pisma kot rednim knjižnim darom.

Slomšek pa se je tudi po tem še bavil z mislijo,naj bi društvo na svoje stroške izdalo celotno slovensko sv. pismo, toda v kratkem roku dveh ali k večjemu treh let.[17] Iskal je tudi pisateljev, ki bi prevod oskrbeli, in snoval še nekaj časa načrte, kako bi se to izvedlo. A pomanjkanje sposobnih delavcev - zvest mu je do zadnjega ostal edini p.Placid Javornik - zlasti pa nepovoljen finančni uspeh z že izdanimi tremi snopiči /500 gld. primanjkljaja/

ga je naposled prisilil, da se je misli na izdajo sv.pisma po društvu končno odpovedal.[18] Skrb za izdajo novega slovenskega prevoda pa je - nedvomno s težkim srcem - prepustil ljubljanskim prevajalcem pod pokroviteljstvom finančno bolje situiranega in z zalaganjem knjig dobro preizkušenega ljubljanskega škofa Antona Alojzija Wolfa.

Čeprav je bil Slomšek po toliko neuspelih poskusih prisiljen izročiti delo v druge roke, je vendar treba priznati, da njegova desetletna prizadevanja za ljudsko izdajo sv.pisma niso bila zastonj. Njegovi pogostni in navduševalni dopisi v slovenskih listih o važnosti in potrebi slovenskega sv.pisma, razglasi odbora društva sv. Mohorja in pobude Slomškovih osebnih prijateljev ter sodelavcev v Celovcu so zbudile med slovensko inteligenco in preprostim ljudstvom splošno zanimanje za slovensko sv.pismo in hrepenenje po njem. Tako je Slomšek s svojimi celovškimi sodelavci pripravil ugodna tla za sprejem nove slovenske biblije, še preden je pričel z delom škof Wolf. Brez Slomška in njegovega pripravljalnega dela bi si Wolfovo sv.pismo ne bilo tako lahko in tako hitro utrlo poti do širokih plasti slovenskega ljudstva.

II. WOLF - VOLČEVA IZDAJA SV. PISMA

1. Celovec ali Ljubljana

O veliki noči l. 1855 je škof Wolf slovenski javnosti razodel sklep, "sveto pismo stariga in noviga zakona z razlaganjem po Dr.Jož.Fr.Alliolitu v slovenskem jeziku na svitlo dati" /Predgovor k I.zv., str.XIV/.

Do tega koraka se je Wolf odločil po predhodnem dogovoru s škofom Slomškom.[19]

Kdaj in kje je prišlo do tega dogovora med škofoma in kako se je vršil, pismeno ali ustno, ne vemo. Verjetno je bil sklep, da se prevajanje in tiskanje sv.pisma prenese v Ljubljano, storjen vsaj ob novem letu 1855, morda še nekoliko prej; kajti po izjavi škofa Wolfa je bil v začetku meseca junija 1855 rokopis za prvi /V./ zvezek že skoraj dogotovljen.[20] Slomšek je, ko je odstopil od započetega dela, dal dva nasveta: škof Wolf naj odkupi že pripravljene rokopise p.Javornika, in tega pisatelja ali še kakega drugega iz lavantinske škofije sprejme med sodelavce.[21]

Škofa o tem dogovoru slovenske javnosti nista takoj

obvestila. Le tako si moremo razlagati, da je še v mesecu marcu 1855, ko se je v Ljubljani že pripravljal prvi zvezek Wolfrove biblije, Einspielerjev "Prijatelj" v Celovcu prinesel podrobna določila glede natisa in prodaje slovenskega sv.pisma, ki naj bi ga založilo društvo sv. Mohorja[22] in da sta oba ljubljanska lista, "Novice" in "Zgodnja Danica", v istem mesecu marcu priobčila društveno vabilo za naročbo sv.pisma.[23]

Že 5.aprila 1855 pa je "Zgodnja Danica" v posebnem dopisu iz Ljubljane prinesla novico, da bo škof Wolf izpeljal to, kar so toliko časa snovali v Celovcu: "Kaj veselo novico za pirhe zamore "Danica" svojim bravcem povedati, de bodo namreč naš milostivi gospod škof in knez, ki so si že tolikanj lepih spominkov svoje blagoserčnosti v naši škofiji postavili, sveto pismo stare in nove zaveze z razlaganjem po Alliolitu v slovenskim jeziku na svitlo dali, in sicer nar pervo sveto pismo noviga zakona, ker je njega slovenska prestava že davno gotova /napravili so jo že pred več leti sedanji goriški viši škof in knez, prečastiti gosp. dr.Andrej Gollmayer/, le za razlaganje se bo moglo še skerbeti, ki se bo pa z Božjo pomočjo tudi v kratkim zgotovilo" /str.62/.

Vest, da misli škof Wolf izdati celotno sv.pismo v slovenskem jeziku, je prišla celovškim rodoljubom,zbranim okrog društva sv.Mohorja, povsem nepričakovano in jih je bridko zadela. Upali so, da se bo dal škof Wolf preprositi in jim bo prepustil rokopise, ki jih bo potem tiskalo in razpečavalo društvo[24]. Toda do tega ni prišlo. Dr.Bleiweis očita v "Novicah" društvenemu odboru, da je zamudil ugodno priliko, ker ni stopil o pravem času v stik z Ljubljano, čeprav so vsaj duhovniki, ki so v odboru, lahko vedeli, da je Wolf že l. 1834 izdal del nove zaveze po rokopisu dr.Andreja Gollmayerja in da je bil tudi drugi del nove zaveze že dovršen /1855, str.127/. Bleiweis je tudi prepričan, da bo škof Wolf, ki o nobeni stvari poprej dolgo ne govori, a svoje sklepe hitro izpelje, z izdajo sv.pisma v kratkem času gotov, podobno kakor je bil z izdajo Slovarja /ibid./. V začetku avgusta 1855 je "Zgod.Danica" pojasnila, da se bo sv.pismo izdajalo samo v Ljubljani za vse Slovence /str.135/. Takoj nato je odbor društva sv.Mohorja razglasil "prav žalostno novico", da društvo sv.Mohorja ne bo na svetlo dalo slovenskega sv.pisma.[25]

2. Organizacija dela, sotrudniki.

Načrt za ljubljansko izdajo sv.pisma je bil izgotov-

ljen v juniju leta 1855, toda s prevajanjem se je začelo že najmanj pol leta prej. Kakor poroča "Zg.Danica" /1855, str.103-4/, je škof Wolf v soboto, 9.junija 1855, poklical k sebi ljubljanskega semeniškega spirituala Jurija Volca in več drugih duhovnikov, da bi se podrobneje dogovorili, kako se bo prevajalo in tiskalo novo sveto pismo. Na sestanku je bil navzoč tudi novo imenovani goriški nadškof dr.Andrej Gollmayer, ki je bil nekaj dni prej, v nedeljo, 3.junija, na poti z Dunaja v Gorico, v ljubljanski stolnici posvečen. Škof Wolf je razodel, da je rokopis za prvi zvezek že skoro dogotovljen in da se bo v avgustu mogel oddati v tiskarno. Nadškof Gollmayer je obljubil, da bo rokopis pred natisom sam pregledal; istočasno je Juriju Volcu izročil še nenatisnjeni drugi del prevoda nove zaveze za uporabo pri prevajanju. Da bi se s Čelovcem dosegla poravnava, je bilo na sestanku sklenjeno,da se bo upošteval predlog škofa Slomška, naj ljubljanski škof odkupi že pripravljene Javornikove rokopise in povabi Javornika samega ali še kakega drugega pisatelja lavantinske škofije k sodelovanju. Ob tej priliki je bil sprejet tudi dokončni sklep, da bo sv.pismo izšlo samo v Ljubljani in da ga bo založil škof Wolf sam. Wolf se je že prej pogajal s tiskarjem Blaznikom glede natisa in je na tem zgodovinskem sestanku navzočim pokazal za poskušnjo natisnjen list, ki je navzočim zelo ugajal. Tako "Zg. Danica".

Vodstvo težavnega in odgovornega dela je po škofovi želji prevzel Jurij Volc[26], o katerem je zapisal J.Marn v "Jezičniku" /24,65/, da je slovensko pisal dobro in da je bil trd in blag Slovenec vse dni svojega življenja.Ta si je pridobil štirinajst sotrudnikov, po večini duhovnikov ljubljanske škofije, ki so si delo razdelili. Bili so to: dr.Andrej Čebašek, profesor dogmatike v ljubljanskem bogoslovju; Jurij Grabnar, prefekt v Alojzijevišču; Peter Hicinger, župnik v Podlipi; Matija Hočevar, katehet na uršulinski šoli v Ljubljani; p.Placid Javornik, župnik v Sv.Juriju pod Taborom na Koroškem; Luka Jeran, kaplan v Trnovem; Anton Lesar, katehet na ljubljanski realki; Jožef Marn, kaplan v Horjulu; Frančišek Metelko, profesor slovenščine v Ljubljani; Anton Mežnarc, bogoslovec v Ljubljani; Anton Pintar, župnik na Turjaku; Mihael Potočnik, spovednik v uršulinskem samostanu v Ljubljani; Matevž Ravnikar /Poženčan/, župnik v Predosljah; Andrej Zamejc, profesor katehetike v ljubljanskem bogoslovju.

Imenovani so po navodilih, ki so jih prejeli od Volca, rokopise prirejali in jih potem Volcu izročali v po-

pravo ter končno redakcijo. Zato se ta izdaja sv.pisma po vsej pravici sme imenovati Wolf - Volčeva izdaja. Tiskane pole sta pomagala pregledovati in popravljati A.Zamejc in L. Jeran.

Kaj so prevajali posamezni sodelavci, je po večini ohranjeno v Marnovem "Jezičniku". Marn sam je precej sodeloval. Ni izključeno, da je imel razdelitev dela, kakor ga je odredil Volc, ohranjeno še iz tiste dobe. Tako danes dobro vemo, katere knjige so delo tega ali onega pisatelja. Le glede Mihaela Potočnika, ki ga Marn v "Jezičniku" ne omenja, ni mogoče z gotovostjo trditi, katere knjige je prevedel in razložil. Verjetno so njegove tiste knjige, katerih avtorja "Jezičnik" ne omenja.

Po teh podatkih so si sotrudniki delo takole med seboj razdelili:

Dr.Andrej Čebašek je prevedel in razložil iz stare zaveze knjige Leviticus /pogl.13-27/, Numeri, Deuteronomium, Psalme /po predlogi Simona Klančnika/, iz nove zaveze pa Matejev evangelij in prvi list Korinčanom /Jez. 24,68; 30,41/.

Jurij Grabnar: Pridigarja, Visoko pesem, Baruha, Žalostno pesem preroka Jeremija /Jez. 24,68; Biogr.leks.1, 239/.

Peter Hleinger : 3.in 4. knjigo kraljev, 1.in 2.kroniško knjigo, list Rimljanom /pogl. 6-16/ in Razodetje. - Zadnji dve knjigi je samo razložil; kdo jih je prevedel, Marn ne omenja /Jez. 12,58; 27,22/.

Matija Hočevar : prvo knjigo kraljev, knjigo pregovorov in knjigo modrosti /Jez. 30,21/.

P.Placid Javornik se v Predgovoru Wolfove izdaje /str.XIV/ omenja med prevajalci, a se zdi, da za to izdajo ni posebej prevajal, temveč dal Volcu samo svoje že izgotovljene prevode v uporabo /Pentatevh, morda tudi rokopis Jozuetove knjige ter 1. in 2.knjige kraljev/.

Luka Jeran : list Rimljanom, pogl. 1-5 /Jez.27,22/.

Anton Lesar : 2.knjigo kraljev, Sirahovo knjigo, Apostol.dela in list Efežanom /Jez. 25,67/.

Jožef Marn : Ezdrovo, Juditino in Esterino knjigo /Sl.biogr.leks. 2,57/.

Frančišek Metelko : preroka Ezekijela in Danijela /Jez. 10,101/.

Anton Mežnarc : opombe h knjigam Genesis, Exodus in Leviticus, pogl. 1-12 /Jez. 24,68/.

Anton Pintar : Tobijevo knjigo, 1. in 2.list Timoteju, list Titu in Hebrejcem /Sl.biogr.leks. 2,342/.

Mihael Potočnik : knjigo sodnikov, Rutino in Nehemi-

jevo knjigo, preroka Zaharija in Malahija, 2.list Korinčanom, liste Galačanom, Filipljanom, Kološanom, 1.in 2. Tesaloničanom, Filemonu in vse tri Janezove liste.[27]

Matevž Ravnikar - Poženčan : preroka Izaija in Jeremija, brez Baruha /Jez. 16,31/.

Jurij Volc : knjige Genesis, Exodus in Leviticus /pogl. 1-12/, samo prevod brez opomb; Jozuetovo in Jobovo knjigo, preroke Ozeja, Joela, Amosa, Abdija, Jona, Miheja, Nahuma, Habakuka, Sofonija, Ageja, Janezov evangelij ter 1.in 2.Petrov list /Jez.24,68/.

Andrej Zamejc : 1. in 2.knjigo Makabejcev, Markov in Lukov evangelij, Jakobov in Judov list /Jez.30,40/.

Med sotrudniki v "Predgovoru" nista omenjena Slomškova učenca Valentin Orožen in Felicijan Globočnik. Prvi je prevedel Jobovo knjigo, drugi pa knjigo pregovorov. Omenja pa jih J.Volc v svojem poročilu, s katerim je predložil Wolfu osnutek "Predgovora" /sestavila A.Zamejc in J. Pogačar/. Tam pravi, da se ta dva prevoda moreta vzeti samo kot priprava dobrega prevoda /"als Vorarbeiten einer guten Uebersetzung"/. Iz "Jezičnika" zvemo, da je knjigo pregovorov predelal še M.Hočevar; Jobovo knjigo pa je popravil Volc sam.

V istem Volčevem poročilu se med sotrudniki omenja še Janez Božič, kaplan v Krašnji. Vendar ta ni kaj posebnega sodeloval, ker pravi Volc: "Božič hat nur etwas weniges geschrieben und ist mit einem Exemplar des Neuen Bundes für seine Arbeit hinlänglich honoriert worden".

Zelo preseneča, da v krog sotrudnikov nista vstopila ali nista bila povabljena profesorja bibličnih ved na ljubljanskem bogoslovnem učilišču, dr.Janez Semen /prof. SZ od 1850 do 1891/ in dr. Lenart Klofutar /prof. NZ od 1850 do 1901/, medtem ko sta profesor dogmatike /Čebašek/ in profesor katehetike /Zamejc/ na istem učilišču odlično sodelovala pri prevodu. Verjetno je profesor Klofutar sodelovanje sam odklonil, ker je takrat, ko se je prirejala nova zaveza, že pisal komentar k evangelijem[28] in se mu je to delo zdelo važnejše kot slovenski prevod novozaveznih knjig. O profesorju Sememu pa je znano, da je svojo stroko dobro obvladoval, a se literarno ni nikoli udejstvoval.

Prevajanje je šlo razmeroma hitro od rok. Že pol leta po izdaji NZ, 1.januarja 1857, sta izšla ves Pentatevh in Jozuetova knjiga. Naslednji zvezki so izhajali nekoliko počasneje. Sprva je bilo v načrtu, da bi celotno sveto pismo izšlo do l. 1859 /"Novice" 1856, 413/ ali vsaj do l. 1861, za štiristoletnico ustanovitve ljubljanske škofije

/"Zg.Danica" 1861,208/. Vendar se je prevajanje in tiskanje zadnjih knjig toliko zakasnilo, da sta bili knjigi Makabejcev kot zadnji dotiskani šele l. 1863, za tisočletnico prihoda sv.Cirila in Metoda na Veliko Moravsko.

Velikodušni mecen, ki je omogočil to obsežno izdajo vsega sv.pisma v slovenskem jeziku, je umrl 7.februarja 1859, štiri leta prej kot je bil dotiskan in izdan zadnji zvezek. Veliko naklonjenost do začetega dela je pokazal tudi v svoji oporoki. Tu določa, da naj se pokrijejo iz njegove zapuščine vsi stroški za tisk, papir in honorarje; dobiček pri razprodaji pa da naj pripade staremu svetopisemskemu skladu /"dem alten Bibelverlage"/, ki ga je upravljal ljubljanski konsistorij.[29]

3. Važnost in pomen Wolfovega prevoda

Pri vsakem prevodu sv.pisma je bistvenega pomena, kako je prirejen, kakšna je njegova teološko-znanstvena, in kakšna njegova jezikovna vrednost. Kako je v tem pogledu z Wolf - Volčevim prevodom?

Odgovor na to vprašanje dobimo deloma že v "Predgovoru", ki stoji na čelu prvega zvezka. Tam škof Wolf sam pojasnjuje, da je prevod "skoro od besede do besede" prirejen po latinski vulgati, "kakor sveti tridentinski zbor priporočuje" /str. XV/. Ako se hebrejsko ali grško besedilo na kakem mestu od vulgate razlikuje, je to označeno pod črto.

Prevajalci so se torej držali vulgate, kar je bilo za tiste čase mnogo boljše kot če bi prevajali po izvirnem besedilu. Za klementinsko vulgato so imeli pri rokah dobre, od Cerkve potrjene izdaje, medtem ko za hebrejsko in grško besedilo takih izdaj še ni bilo. Naj bi prevajali po kateri koli izdaji, v vsakem primeru bi se od izvirnega besedila bolj oddaljili kot če so prevajali po vulgati.

Vidi se pa tako iz "Predgovora" kakor tudi iz prevoda samega, da prevajalci niso delali s tolikim znanstvenim aparatom kot so delali Japelj in njegovi sodelavci. Tem slednjim je škof Herberstein naročil, naj kot pripomočke pri prevajanju uporabljajo staroslovensko Ostrožko biblijo[30], izdajo Elija Hutterja, ki je bila l. 1599 tiskana v Nürnbergu in je obsegala vse sv.pismo v dvanajstih jezikih, med drugim tudi v češkem in poljskem; dalje Poliglotto kardinala Ximenesa, pa še mnogoštevilne druge pripomočke, komentarje in izdaje sv.pisma, kakor omenjata Japelj in Kumerdej v latinskem Predgovoru k prvemu zvezku nove zaveze /leta 1784/.[31]

- 13 -

Nove zaveze prireditelji Wolfove izdaje niso izvirno prevajali, ampak uporabili kar prevod Andreja Gollmayerja, ki so ga nespremenjenega prevzeli, le pravopis so popravili. Pri prvih sedmih knjigah stare zaveze pa so se močno naslonili na Javornika.[32] Druge knjige so prevedli večinoma samostojno, oziraje se na starejše slovenske prevode, zlasti na Japlja, nekatere dele SZ pa so poslovenili kar po nemškem Allioliju.

Pred starejšimi slovenskimi prevodi ima Wolfova izdaja to veliko prednost, da je prevodu pod črto dodana poljudna razlaga. Ta pa ni samostojno delo prirediteljev, marveč je na škofovo željo povzeta po nemški, ki jo je priredil Jožef Fr. Allioli, profesor stare zaveze in orientalskih jezikov na univerzi v Münchenu. Allioliijev nemški, po vulgati prirejeni in bogato komentirani prevod z razlago[33] je dobil potrdilo papeža Pija VIII. in Gregorja XVI., zato je sredi prejšnjega stoletja izredno slovel in se je v številnih izdajah ter prevodih razširil po vsej Srednji Evropi. To dejstvo, potrdilo svete Stolice v času, ko se je sv.pismo za katoličane še redko prevajalo in ne po izvirnem besedilu, za katerega ni bilo kritičnih izdaj, nam pojasnjuje, zakaj se je škofu Wolfu in že pred njim škofu Slomšku zdela najbolj varna pot, pri novi slovenski izdaji nasloniti se na nemškega Allioliija. Pri večini knjig so Allioliijeve opombe pod črto dobesedno prevedene na slovenski jezik; le redko kje so prirediteljі kaj spremenili ali okrajšali. Priznati je treba, da komentar za tisto dobo ni slab in je bil ne samo laiku, temveč tudi duhovniku izvrsten pripomoček za pravilno umevanje sv.pisma.

Ker niti prevajanje svetopisemskega besedila, niti sestavljanje komentarja prirediteljem nista povzročala posebnih težkoč, so se ti lahko intenzivneje posvetili skrbi za lep slovenski jezik. V šestdesetih letih, ki ločijo Wolfov prevod od Japljevega, je pri slovenskem jeziku zaznamovati precejšen napredek. Wolf sam pravi, da ga je vprav napredek "kranjskega" jezika nagnil k novi slovenski izdaji sv.pisma[34]. Jezik Japljeve izdaje je bil že zastarel in duhovščini, ki jo je uporabljala, ni več ugajal. Zato je že Slomšek sanjal o novem slovenskem sv. pismu, ki bi jezikovno nadkriljeval Japelj - Kumerdejevega.

Volčevim sotrudnikom se je nedvomno posrečilo, izpolniti nade obeh škofov, čeprav ne vsem v enaki meri. Po lepi slovenščini, ki spominja skoro na današnjo književno slovenščino, se odlikujejo knjige nove zaveze in prve knji-

ge stare zaveze. Tu je pri svetopisemskem besedilu dosledno ohranjen naslon na Japlja, le da je njegov jezik mestoma še izboljšan, kakor je zahteval napredek slovenskega jezika. Pri knjigah nove zaveze ima za to največ zaslug Andrej Gollmayer, učenec Matevža Ravnikarja, pri prvih knjigah stare zaveze pa p.Placid Javornik. Oba ta dva moža, ki sta dala svoje prevode na razpolago Volcu in njegovim sodelavcem, sta imela ne le čut za lep slovenski jezik, ampak tudi smisel za literarno tradicijo, ki so jo ustvarili slovenski prevajalci pred njima. Gollmayerjevo besedilo nove zaveze je bilo v Wolfovo izdajo skoro od besede do besede prevzeto, le pravopis so prireditelji izboljšali. Ker je Gollmayer prevedel tudi več knjig stare zaveze[35] in rokopis prepustil Volcu, ni izključeno, da je pri nekaterih knjigah stare zaveze poleg Javornika tudi Gollmayer vplival na kakovost prevoda. Kako daleč je ta vpliv segal, ne vemo, ker so se Gollmayerjevi rokopisi izgubili in za staro zavezo o njih nimamo nobenih točnejših podatkov.

Lepa slovenščina, v kateri so sestavljene opombe, priča, da so bili prireditelji Wolfove izdaje sv.pisma po veliki večini strokovnjaki v oblikovanju slovenske besede.[36] Opombe, ki so jih povzeli po Allioliju, so skušali sicer verno podati, vendar pa vedno v duhu slovenskega jezika. Le pri nekaterih knjigah stare zaveze je prevod besedila in opomb kljub strogi reviziji in literarno veščim korektorjem suženjsko naslonjen na Alliolija, zato manj jasen in jezikovno pomanjkljiv. Upoštevati pa je treba, da so bili nekateri izmed prevajateljev preprosti podeželski dušni pastirji, ki so morali delati brez vseh sodobnih znanstvenih in literarnih pripomočkov. Zato njihovega dela ni mogoče meriti s tistimi merili kakor delo poklicnih književnikov.

Ne glede na omenjene pomanjkljivosti bo vsakdo, ki se bo poglobil v ta prevod in v razmere, v katerih je nastal, moral priznati, da so Volc in njegovi sodelavci v kratkem razdobju sedmih let izvršili občudovanja vredno delo. Čeprav njihov prevod ne nosi povsod pečata izvirnosti in znanstvene samostojnosti, pa nosi prav gotovo pri vseh knjigah brez izjeme pečat velike pridnosti, natančnosti in vztrajnosti in, kar je še važnejše, pečat velike ljubezni do čistega slovenskega jezika.

Tako Wolfova izdaja slovenskega sv.pisma pomeni znaten korak naprej od Japlja in se častno uvršča v število tistih slovenskih kulturnih spomenikov, ki bodo še stoletja pričali o veliki ljubezni slovenskih duhovnikov do božje knjige in do lepe slovenske besede.

Opombe

1. Vsak zvezek je imel naslov: "SVETO PISMO stare in nove zaveze z razlaganjem poleg nemškega, od apostolskega sedeža poterjeniga sv.pisma, ki ga je iz Vulgate ponemčil in razložil Dr.Jožef Franc Allioli. Natisnjeno po povelji prečastitljiviga Kneza Gospoda Gospoda ANTONA ALOJZA, Ljubljanskiga škofa. V Ljubljani. Natisnil Jožef Blaznik 1856."
2. Vseeno nosi IV.zvezek, ki je zadnji izšel, letnico 1859, ko se je začel tiskati.
3. O pripravah za ta prevod nam odkrivajo marsikatero podrobnost pisma, ki jih je Kopitar pisal dr.Jakobu Zupanu in Žigi Zoisu. - Izvleček iz teh pisem je objavil dr.R.Mole v "Carnioli" l. 1910 pod naslovom: "Doneski k življenjepisu dr.Jakoba Zupana" /str. 101-13/.
4. Prim. V.Jagić, Briefwechsel zwischen Dobrovsky und Kopitar 297 /cit. R.Mole o.c.109/.
5. V letih 1819 - 1822, ko je bil Gollmayer bogoslovec v Ljubljani, je bil Matevž Ravnikar vodja semenišča in profesor dogmatike. Nobenega dvoma ni, da se je Gollmayer pri njem navzel ljubezni do slovenskega jezika in čuta za njegovo lepoto.
6. "Njih milost so se namreč s poslovenovanjem sv.pisma že veliko pečali ter ne le vsiga noviga, ampak tudi veliko stariga zakona lastnoročno izdelali /str.104/.
7. K.Glaser piše v Zgodovini slov.slovstva netočno: "Izpustile so se nekatere odraslim škodljive reči /III, 112/. Za njim ponavljajo isto zmoto Cerkvena berila v Mariboru 1912, str.VI.
8. Fr. Kosar, Anton Martin Slomšek, Fürst-Bischof von Lavant, Marburg 1863, 62.
9. Prim. J.Moder, Iz zdravih korenin močno drevo. Celje 1952, 59-60.
10. Fr.Kosar, o.c. 63.
11. Prim. Fr.Kosar, o.c. 63. - J.Moder, o.c. 61.
12. Samo prevod in razlaga prve Mozesove knjige obsegata brez Predgovora in Uvoda 520 strani.
13. Takole piše v imenovanem listu: "Naš pridni rodoljub gospod Placid Javornik, berzni učitelj bogoslovja v Celovcu, so se slavnega, lepega dela lotili, nam sveto pismo starega zakona ne le posloveniti, ampak tudi umevno razložiti...Visoko spoštovani gospod P.Javornik... zdaj pervih dvajset poglavij I.Mozesovih bukvij za poskušnjo natisniti dajo, katere sem kolikor toliko poskusil, in jih vsem domorodcem - posebno duhovnim - pripo-

ročim.

Čedno, ne le učeno, temveč tudi lahko umevno nas gospod Javornik u petere bukve Mozesa za roko peljajo ter nam pokažejo, prej ko jih beremo, kako imenitne in verjetne, prav za prav božje - da so... Kar stavo sv.pisma /besedilo/ zadeva, je po nauku naše svete cerkve rečena, beseda kratka in gladka, kakor se spodobi za toliko svete reči...Toliko obširniše, na dolgo in široko, visoko in globoko nam pa stave svetega pisma razlagajo. Ni skoraj imenitne skrivne besede, ki bi nam je ne razložili, pa tudi ne misli, od katere bi nam ne povedali, kaj in kako velja. Razjasnjujejo nam skrivne besede sv.pisma, povejo misli svetih cirkvenih očakov, pa tudi oživljajo nauka sveto moč, ki bravca povzdigne k toliko mogočnemu, toliko dobrotljivemu Stvarniku...Priporočevaje pa to zalo delo želimo še tri reči: pervič, da bi gospod Javornik, pridni delavec, ne opešali, prej ko dodelajo, česar so se lotili; drugič, da bi zvestih pomagavcev s svojo pokušnjo obudili in dobili, kateri bi jim vse sv.pismo po tej - ali če tudi krajši - osnovi zagotoviti pomogli; tretjič, naj bi prav veliko prijatlov dobrega dela po vseh slovenskih krajih našli ne le u besedi, ampak tudi u djanju - takih prijatlov, katerim predrago ni, kar je za božjo čast, izveličanje duš in pa za poveličanje maternega jezika. Bog daj srečo!" /str.199/.

14. Gl. J.Moder, o.c. 62.
15. "Slov. Bčela" 1852, 222 /prim. J.Moder, o.c. 154./.
16. Prim. Fr.Lampe, Zgodbe sv.pisma I. Celovec 1894,3.
17. Ta Slomškov načrt je objavil odbor v Einspielerjevem "Slov.prijatelju" 1854,360, prinesla pa ga je tudi "Zgod.Danica" dne 10.nov.1854.
18. Težavni položaj, ki je prisilil Slomška k temu koraku, je razviden iz kratke opazke njegovega življenjepisca in najboljšega poznavalca Slomškovih osebnih razmer, Fr.Kosarja: "Ein einziger Priester /Javornik/ unternahm die Arbeit, welcher er jedoch erlag. Das Deficit der Druckkosten per 500 Fl. für 3 bereite erschienenen Hefte bestritt er selbst als grossherziger Maecenas" /o.c. 63 pod črto/.
19. Prim. Fr.Kosar, o.c. 63 /"Nach gepflogener Rücksprache mit dem Fürstbischof von Laibach Anton Alois Wolf übernahm letzterer die Herausgabe der Bibel"/ in J.Marn, "Jezičnik", 24,18.
20. Prim. "Zgod.Danica" 1855, 103.
21. "Po nasvetu lavantinskega škofa bodo naš vikši Pastir

tudi g.Javornikove že pripravljene rokopise kupili, tega spretniga pisavca še za dalno pripomoč nagovorili in morebiti še drugih piscev iz une škofije, ter se tudi v drugih rečeh tako sporavnali, da bo sv.pismo le samo v Ljubljani na svitlo dano, kateriga bodo naš milostivi knez in škof po znani velikoserčnosti, kakor tudi slovenski besednjak, sami založili in na svitlo dali" /"Zg.Danica",ibid./.

22. Prim. J.Moder, o.c.157.
23. "Novice" dne 21.marca, "Zg.Danica" pa 29.marca /v izvlečku/.
24. Prim. "Slov.prijatelj" 1855, 139.
25. "Slov.prijatelj" 1855,268.
26. Rojen 5.aprila 1805 Podkorenom pri Kranjski gori, v mašnika posvečen 1831, mestni kaplan v Šk.Loki in pri stolni cerkvi v Ljubljani, 1836 spiritual v duh.semenišču, 1858 kanonik in vodja Alojzijevišča /do 1861/, stolni dekan 1877, umrl 14.apr. 1885.
27. Ta podatek ni popolnoma gotov. Na Potočnika sklepamo, ker se v Predgovoru /str.XIV/ omenja med prevajalci, "Jezičnik" ga pa nikjer ne omenja in tudi glede omenjenih knjig ne poroča, kdo bi jih prevedel in razložil.
28. Komentar k sinoptičnim evangelijem je izšel v tisku l. 1860, k Janezu l. 1862.
29. V zapiskih škofa Wolfa so ohranjeni podatki o stroških za papir in tisk sv.pisma, toda samo za dobo od l.1855 do 1858. Vsi ti stroški so znašali 5964 gld. 70 kr. - Glede honorarjev je škof določil, da se izplača prevajalcem in pregledniku od pole po 8 do 12 gld.; čim boljši prevod, tem višji naj bi bil honorar. Višina honorarja za preglednika se je ravnala po delu, ki ga je imel s pregledovanjem. Skupno je znašal honorar za vse delo na sv.pismu /prevod, komentar, revizija in korekture/ 3802 gld.; od tega je odpadlo na 17 prevajalcev 1758 gld. 75 kr., na preglednika /J.Volca/ 1171 gld. 25 kr., na oba korektorja 872 gld. - Proti višini honorarja, ki še l. 1864 ni bil izplačan /le Hicinger, ki je bil vedno v denarni zadregi, je prejel iz rok škofa samega 23 gld. 23 kr. predujma/, se je finančna prokuratura v Ljubljani pritožila /gl.dopis c.kr.dež. vlade v Ljubljani z dne 19.jul.1865/. Ni pa dosegla znižanja, ker so strokovnjaki izjavili, da honorarji odgovarjajo delu /Škof.arhiv v Ljubljani/.

872

30. Cerkvenoslovanski prevod, prvikrat tiskan v Ostrogu l. 1581.
31. Dalmatina so, kakor pravita Japelj in Kumerdej v Pred-

govoru k 1.zv. NZ, tudi imeli pri rokah, a so ga malo uporabljali.

32. Prim. Wolfov Predgovor /str. XIV in XV/.

33. Die heilige Schrift des alten und neuen Testamente /Bd. 1-6/. Nürnberg 1830-1836 /zadnja izdaja v Regensburgu 1920/.

34. "Auch habe ich mich bei dem Aufschwung, den die krainische Sprache seit wenigen Dezenien genommen, zu einer neuen Auflage der krainischen Bibel des alten und neuen Bundes in 6 Gross-Oktav-Baenden mich entschlossen"... /Iz Wolfove oporoke z dne 17.avg.1858/.

35. Prim. op. 6.

36. Najlepše priznanje prevodu je dal škof Slomšek sam, ko je 15.febr. 1857 pisal dr.Bleiweisu: "Sveto pismo je čedno, izvrstno delo in mi toliko dopade, da mi ni žal, da smo to izdajo Kranjcem prepustili; prepričan sem, da bi mi ne mogli kaj takega tako čedno dovršiti" /prim. J.Moder, o.c. 160/. - Dr.Fr.Lampe ga pa takole ocenjuje: "Spoznal sem, da se pred vsemi odlikuje ono slovensko sv.pismo, katero se je izdalo v Ljubljani po povelju in na stroške knezoškofa Antona Alojzija Wolfa. Četudi ima zastarele oblike, vendar je jezik večinoma jako čist in tudi lep" /Predgovor k Zgodbam sv.pisma, str. 5/.

pr. Anton Strle

Sv.Tomaž Akvinski - "doctor eucharisticus".+

V "mašnem letu", kakor so letošnje cerkveno leto imenovali naši ordinariji, je primerno, da današnjega slavljenca pogledamo s tiste strani, ki ga približujejo temu, čemur so letos bolj izrazito posvečene misli in prizadevanja duhovnikov, vernikov in med njimi tudi nas samih: sv. Tomaž - "doctor eucharisticus".

Sv.Tomaža Akvinskega so sholastični teologi prvotno največkrat imenovali "doctor communis seu universalis",in sicer zaradi lastnosti, ki ga usposabljajo za učitelja vseh in v vseh stvareh. Bili so veliki sholastiki, ki v tem ali onem Akvinca dosegajo ali ga v posameznostih, n. pr. subtilnosti, celo prekašajo, a njegove genialne miselne univerzalnosti, jasnosti in arhitektonske moči ni dosegel nihče. Odkar je bil sv.Tomaž l. 1323 kanoniziran, se je vedno bolj uveljavljalo ime "doctor angelicus", s čimer so hoteli hkrati označiti njegovo čisto, Bogu posvečeno življenje in veliko silo njegovega razuma. Tako ga je nazval tudi papež sv.Pij V., ko je kot prvemu poleg prejšnjih 4 zapadnih cerkvenih učiteljev tudi njemu dal častni naslov cerkvenega učitelja. Odtlej je izšlo okoli 30 dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki sv.Tomaža nazivajo "doctor angelicus", ko priporočajo oziroma ukazujejo študij njegovih del. Oba naslova, "doctor communis" in "doctor angelicus", je povzel tudi Pij XI. v okrožnici "Studiorum ducem" ob 600 letnici kanonizacije sv.Tomaža."Skupni učitelj", pravi Pij XI., je sv.Tomaž zato, ker je Cerkev njegov nauk sprejela tako rekoč za svojega. Postavil pa je papež v isti okrožnici s poudarkom tudi naslov "doctor eucharisticus", kakor so Akvinca nazvali večkrat tudi njegovi sodobniki.[1]

Zakaj je sv.Tomaža mogoče imenovati evharističnega učitelja?

Videli bomo, da zato, ker je življenje, nauk in delo sv.učitelja v zelo ozki zvezi s presv. evharistijo.Iz evharističnih studencev, iz evharistične daritve je zajemal

---

+ Predavanje na akademiji v čast sv.Tomažu Akvinskemu dne 7. III. 1957.

za svojo rast v svetništvo, v tako veliko svetništvo, da je mogel vzhodnjak kardinal Bessarion reči: Akvinec je največji učenjak med svetniki in največji svetnik med učenjaki[2]. Evharistija zavzema v teologiji sv.Tomaža eno izmed najbolj važnih in osrednjih mest in v nekem pogledu sploh osrednje mesto. Sv.evharistija, substancialno med nami bivajoči učlovečeni Bog in Odrešenik, razširitev enkratne, absolutne zveličavne kalvarijske daritve v vsakokratni čas in prostor, to je Akvinca tako prevzemalo v vse globine njegovega bitja, da je svoje spoznanje o evharistiji in čustvovanje ob njej mogel preliti v mojstrovino, o kateri bi z večjo pravico kakor Horac o svojih pesnitvah mogel reči: "Exegi monument' aere perennius". Na kratko lahko rečemo: Sv.Tomaž je svetnik, teolog in pesnik presv.evharistije. Tri velike razloge torej imamo, da sv.Tomažu pridevamo častni naslov "doctor eucharisticus". In to troje si sedaj oglejmo. Prej pa še pripomnimo, da sv.Tomaž ne gleda evharistije nekako abstraktno, brez tesne zveze z njenim daritvenim značajem: evharistija mu je v duhu velikih cerkvenih očetov kalvarijska daritev v zakramentalnih znamenjih kruha in vina; ali z drugimi besedami, zakrament kalvarijske daritve[3]. Tudi ko Tomaž moli: "Adoro te devote, latens Deitas," ne pozabi pristaviti: "O memoriale mortis Domini". Prav takšno celostno gledanje na presv.evharistijo je moglo vtisniti osebnosti in delu sv.Tomaža tako izrazite poteze, da ga bolj kakor kogarkoli moremo imenovati evharističnega učitelja.

I. Tomaž Akvinski - evharistični svetnik

Sv.Tomaža so starši že s petim letom starosti dali v vzgojo benediktinskim menihom na gori Monte Cassino, verjetno kot oblata[4]. Vse kaže, da je Tomaž redovniški poklic takoj vzljubil. Najbrž bi bil za vedno ostal pri benediktincih, ako bi jih cesar Friderik II. ne pregnal in njihov samostan spremenil v trdnjavo. Življenjepisci poročajo, da je Tomaž že s petim letom začudenim menihom stavil vprašanje: "Quid est Deus?" Morda je bilo to takoj potem, ko je slišal brati redovno pravilo, ki pravi, da je treba vedno in povsod "resnično iskati Boga" /Reg.58/ in mu "služiti s tistimi darovi, ki nam jih je podelil" /Prolog/. Benediktinsko pravilo pravi v predgovoru, da je pogoj za redovniški poklic "hoteti služiti pravemu Kralju Kristusu Gospodu, ko smo se odpovedali lastni volji", in naprej: da "nobeni stvari ne smemo dati prednosti pred ljubeznijo do Kristusa" /c.4,21/.[5] In vse to je povzeto v "opus Dei", v li-

turgijo in zlasti njen višek, evharistično daritev. Skoraj 9 let je sv.Tomaž preživel v sv.miru cassinskih višav, kjer se je dan za dnem mirno in dostojanstveno, v resnobni, a veličastni lepoti opravljala sv.liturgija, ki je vrhunec vselej dosegla v sv.maši. Tomaževa mlada, za vse lepo in plemenito in vzvišeno izredno sprejemljiva duša je vse to srkala vase z ljubeznijo in navdušenjem. Za vedno je sv.Tomaž ohranil ljubezen do liturgije in do evharistične daritve. Učenjak, ki se je morda kdaj zdelo, da pri njem poleg velikanskega razuma čustvo sploh ne najde mesta, si ni mogel kaj, da ne bi bil mnogokrat do solza ganjen pri opravljanju najsv.daritve in pri molitvi oficija. M. Grabmann pravi dobesedno: "Duhovno življenje sv.Tomaža kaže jasno evharistično potezo in ga ne moremo razumeti v njegovih najbolj notranjih globinah brez odnosa do najsv.zakramenta. Tu se izraža posebno duhovniška osnovna poteza vsega njegovega bistva. V izjavah prič pri kanonizacijskem procesu slišimo vedno zopet o goreči pobožnosti, s katero je svetnik v zgodnji jutranji uri opravil daritev sv.maše in za zahvalo prisostvoval še drugi sv.daritvi. Ne vemo, kdaj in kje je Tomaž prejel mašniško posvečenje, a ohranila so se nam zgodovinska poročila o gorečnosti in pobožnosti, s katero je izvrševal to najbolj vzvišeno dejanje duhovniške službe, in o gorečnosti, s katero je opravljal zahvalo po sv.maši. Vsakdanja mašna daritev je bila zanj neprestana pobuda k notranji čistosti in popolnosti. Kako resno je jemal besede, ki jih je zapisal[6] o duhovnikovi dolžnosti, ki poteka iz opravljanja evharistične daritve, o dolžnosti teženja po višji stopnji etične čistosti in svetosti: "Z duhovniškim posvečenjem", pravi dobesedno sv.Tomaž, "je človek usposobljen in določen za najvzvišenejša opravila, s katerimi služi Kristusu samemu v oltarnem zakramentu. Zato se za duhovnika zahteva višja notranja svetost kakor za redovnike, ki niso duhovniki".[7]

Življenjepisci pravijo, da je duševno in duhovno življenje sv.Tomaža za vselej ohranilo benediktinske poteze. V zvezi s tem pa tudi poteze, ki so v ozkem odnosu do liturgije in presv.evharistije. Zadnji mesec svojega življenja je Tomaž tudi našel zatočišče v okrilju benediktinskega reda, pri cistercijancih v Fossanuova pri Neaplju, kjer je spokojno umrl 7.marca 1274, star 48 let. Povsod naletimo pri sv.Tomažu na tisti Benediktov izraziti smisel za lepoto soumnosti, za harmonijo in za trezno pretehtanost na vse strani. Miroljubnost, blagost, krotkost, ponižnost - to so pri sv. Tomažu zelo izrazite kreposti. To dobro ve tudi pesnik Dante, ko ga v svoji Božanski komediji imenuje "buon fra Tommaso"[8]. - Akvinec je stopil v red, katerega geslo je "ve-

ritas", a do konca je v njem snoval tudi še program očeta zapadnega meništva - "pax"[9]. Ostrih, žaljivih besed tudi pri najhujših kontroverzah in disputacijah nikoli ni uporabljal. Pri neki disputaciji v Parizu so ga silovito napadali ne le frančiškanski teologi, marveč tudi redovni sobratje; bil je docela osamljen. Šlo je za tisto, kar se nam danes zdi nekaj samo po sebi umevnega, a je tedaj bilo skoraj nezaslišana novost. Tomaž je zagovarjal nasproti platonskemu pojmovanju "unitatem formae in corpore humano". In sicer tako mirno in stvarno, da je pozneje celo njegov najhujši nasprotnik, Janez Peckham, ki je pri disputaciji Akvinca napadal tudi z naravnost žaljivimi besedami, moral izraziti občudovanje nad Tomaževimi ponižnimi in ljubeznivimi odgovori na vse napade in žalitve, tako da ga je isti Peckham imenoval "doctor humilis". V svoji preprostosti in odkritosrčnosti je Tomaž sam neločl mogel priznati svojemu neločljivemu prijatelju in spremljevalcu Reginaldu de Piperno, da se mu pri uspehih v znanosti ali pri disputacijah nikoli ni vzbudila samovšečnost in nečimernost, in če se je za trenutek hotela, jo je mogel takoj premagati.[10]

Grabmann je napisal o duhovnem liku angelskega učitelja lepo delo in ponovno poudarja, da so zgoraj omenjene poteze, ki smo jih označili kot benediktinske, v zvezi s Tomaževo evharistično pobožnostjo, tako da bi jih mogli imenovati evharistične poteze. Podobno trdijo drugi življenjepisci, n.pr. Mausbach, Gilson, Maritain. V odnosu sv.Tomaža do presv.evharistije se zlivajo v enoto tiste izrazito Tomaževe lastnosti, v katerih so povzete vse druge: sapientia, caritas, pax. Modrosti gre za spoznanje zadnjih vzrokov, za teženje po zadnjih osnovah, za nadnaravni dar Sv.Duha, ki človeka usposablja za cognitio experimentalis Dei. To se je pri Akvincu uveljavljalo najbolj ob evharistiji: nihče ni tako globoko prodrl v to skrivnost vere, v ta zakrament ljubezni, kakor ga Tomaž tako rad imenuje in s tako toplino o njem govori. Iz ljubezni do Boga in bližnjega -in Tomaž je bil do bližnjega izredno ljubezniv, obziren in požrtvovalen - iz ljubezni, ki je dobivala hrano v evharistiji, in iz nadnaravne modrosti, zvezane z ljubeznijo v neločljivo enoto, pa izvira mir srca in duha, ki mu zunanji viharji ne morejo do živega[11].

Seveda tista blagost, krotkost in ponižnost, tiste tri značilne lastnosti - sapientia, caritas, pax, ki so na neki način s prvimi istovetne in ki so pri Tomažu tako izrazito dobivale hrano ob evharistiji in se ob njej udejstvovale, pomenijo vse kaj drugega kakor pomanjkanje živ-

ljenskega poguma, nemoč in pasivnost. To je Akvinec jasno dokazal n.pr. že tedaj, ko je šlo za njegov poklic. Svojci bi se navsezadnje zadovoljili, če bi Tomaž, sin bogatega in imenitnega grofa, hotel iti nazaj k benediktincem, da bi pozneje postal slaven opat vplivnega in imenitnega samostana; a da bi postal član beraškega reda, tega nikoli ne. Najrajši bi ga sploh odvrnili od duhovnega poklica. A Tomaža skoraj dveletna trda in stroga internacija na gradu Roccasecca ni mogla zlomiti. In ko sta brata uporabila še ono grdo sredstvo, je Tomaž pograbil poleno in zapodil mamilo v beg, sam pa pokleknil pred križ, ki ga je zarisal na steno s prav tistim polenom. Čisto logično je zaruževal pobožnost od križa s pobožnostjo do sv.evharistije in nikoli ni pozabil, kaj je slišal na sv.cassinski gori: "Nobeni stvari ne smemo dati prednosti pred ljubeznijo do Kristusa".

Tudi pozneje je bilo treba junaštva, ko je šlo za boj 1. zoper nasprotnike novonastalih beraških redov, 2. zoper latinski averoizem in 3. zoper avguštinsko smer tistega časa. Tomaž je bil zmagovalec[12]. Ker je oblikoval svoje življenje tako intenzivno ob evharistični žrtvi Kristusovi, skoraj ni mogel biti drugačen, kakor je bil: krotak in iz srca ponižen, hkrati pa neustrašen in nepremagljiv, kadar je šlo za resnico, za krepost, za Boga.

Zanimivo je, kako je celo nekristjan, idealistični panteist R. Eucken opazil, da je življenjski nazor velikega Akvinca ves osredotočen na zakramente in pri njih v Kristusa v evharistiji.[13]

Zato pa je sv.Tomaž mogel na smrtni postelji, ko mu je cistecijanski opat prinesel sv.popotnico, z vso iskrenostjo vzklikniti: "Prejmem te, cena mojega odrešenja! Iz ljubezni do tebe sem študiral, bedel in delal; tebe sem oznanjal in učil."

II. Teolog sv.evharistije

M.Grabmann v svoji knjigi "Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin" ugotavlja, da je sholastika s sv.Tomažem v nauku o zakramentih po dolgotrajnem in težavnem vzpenjanju dospela na vrhunec dovršenosti. Za nauk sv.Tomaža o zakramentih sta posebej značilni dve stvari: 1. Nihče pred njim ni tako jasno in lepo pokazal na kristološko ozadje, kristološko osnovo nauka o zakramentih: zakramenti so mu "reliquiae incarnationis", vidna in podelilna znamenja nevidne svetosti kot logična posledica in nadaljevanje vidne odrešilne navzočnos-

ti božje Besede med nami; po zakramentih se človeštvu naklanja to, kar je bilo izvršeno zanj "per acta et passa Christi in carne"[14]. V največjem zakramentu, v sv.Rešnjem Telesu, na katerega so vsi drugi zakramenti usmerjeni, pa je po besedah sv.Tomaža celo substancialno obsežena vsa skrivnost našega odrešenja.[15] Drugi važen prispevek sv.Tomaža k nauku o zakramentih je pa ta, da je metafizični pojem instrumentalne vzročnosti apliciral že prej v kristologiji na Kristusa, ki je "instrumentum gratiae coniunctum divinitati"; potem pa še na zakramente, "instrumenta separata animata" odrešilnih milosti. Milosti vse izhajajo iz globin notranjega božjega življenja ter preko Kristusa in Cerkve, v kateri Kristus živi in deluje, prihajajo po zakramentih do posameznika, da ga napolnijo z deležnostjo božjega življenja in končno privedejo do blaženega življenja v presv.Trojici. - Seveda je oboje - kristološka osnova in instrumentalna vzročnost zakramentov - osnovano ter bolj ali manj jasno nakazano že v sv.pismu in potem deloma še naprej razvito pri cerkvenih očetih; a sv.Tomaž je vse to miselno poglobil in razčistil ter opredelil. Zgodovinska raziskovanja sholastičnega nauka o zakramentih, pravi Grabmann, bodo vedno določneje odkrivala veličino, ki jo je Tomaž tukaj ustvaril.[16] Tudi tukaj prihaja na dan samostojni, napredni, znanstveni način svetnikovega mišljenja.[17]

Akvinčev nauk o zakramentih pa doseže svoj višek ob evharistiji. To je tudi zadnji traktat, ki ga je na višku svoje dejavne moči docela končal. Ko je začel obravnavati zakrament sv.pokore in prišel do kesanja, je svetniku, ki mu je bilo treba kaj malo obžalovati iz svojega življenja, zastalo pero za vedno.

Omeniti je treba zlasti štiri stvari, ki odlikujejo nauk angelskega učitelja o evharistiji: 1. nauk o transsubstanciaciji, 2. nauk o evharističnih akcidencah, 3. o učinkih sv.evharistije, 4. o centralnem mestu, ki ga sv. evharistija kot daritev in zakrament zavzema v organizmu zakramentov in sploh v vsem krščanskem življenju. Seveda se moramo vsega tega le na kratko dotakniti.

1. Pojem in tudi beseda "transsubstanciacija", to je bilo, kakor vemo , znano že pred sv.Tomažem; toda šele on je kot prvi v nauku o transsubstanciaciji uporabil globokoumno aristotelsko metafiziko bitja in nauku Cerkve v tem pogledu dal miselno trdnost, določnost in globino. Tu se je sv.Tomaž še posebno pokazal kot izrednega metafizika.

Isto velja 2. glede nauka o evharističnih akcidencah. Med profesorji pariške univerze se je razvnela kontroverza o težavnem vprašanju glede lokalne pričujočnosti Gospo-

dovega telesa v evharistiji in glede podob kruha in vina. Ob najrazličnejših nasprotujočih si mnenjih so se končno zedinili, da se obrnejo na brata Tomaža, za katerega so vedeli - kakor pravi neki rokopis - da gre vsakemu vprašanju globlje do korenin in ga jasneje razloži kakor kdorkoli; njegovemu mnenju se hočejo pridružiti. Svoje mnenje je Tomaž razložil v spisu "De eucharistia", ki pa se je zgubil oziroma ga doslej še niso našli. Življenjepisec Viljem de Tocco poroča, da je angelski učitelj ta spis položil na oltar, povzdignil roke h Križanemu kakor k svojemu učitelju in srčno prosil, naj mu da spoznanja, ali ni morda napisal kaj zmotnega. In sobrat, ki je Tomaža skrivaj opazoval, je zaslišal glas: "Bene de hoc meo corporis sacramento scripsisti". Potem je Tomaž veselo predložil svoje mnenje univerzi.[18]

Kar zadeva 3. učinke sv.evharistije, je Tomaž ~~kljub~~ ob zavestni naslonitvi na sv.pismo in na cerkvene očete,zlasti na sv.Avguština, zopet na zelo izviren način pokazal, zakaj in v kakšnem smislu povzroča sv.evharistija v prejemniku, ki ne stavlja ovir, ex opere operato krepost nadnaravne ljubezni in tudi dejansko ljubezen, ki se potem udejstvuje v praktičnem življenju; pokazal je, kako je evharistija temelj stanovitnosti v veri in sploh v dobrem, temelj take krščanske ljubezni do Boga in bližnjega, ki se tudi velikih žrtev ne ustraši. O tej strani Tomaževega evharističnega nauka je dobro razpravljal Jos.Mausbach.[19] Poznavalci so že zgodaj opazili, da je sv.Tomaž pri vsem svojem tako brezosebnem, skoraj bi rekli hladnem znanstvenem razpravljanju v svoji teološki sumi kristologijo obdelal z neko posebno toplino, tako da kljub vsej dragoceni diskretnosti vendar čutimo, kako prežet je moral biti z ljubeznijo do Kristusa. In isto velja tudi za njegovo razpravljanje o presv.evharistiji, po kateri učlovečena božja Beseda nadaljuje na zemlji svojo odrešilno navzočnost in zveličavno delovanje, dokler ne pride na sodnji dan med nas brez zagrinjala zakramentalnih podob. Kaj tako lepega in vsebinsko bogatega, kakor je napisal angelski učitelj o učinkih angelskega kruha, pač nikjer ne bomo našli. Kako globoko in hkrati toplo je razvil analogijo med delovanjem naravne in nadnaravne, evharistične hrane! Nekatere člene ali cele kvestije, n.pr.79. v 3.delu sume, bi mogli uporabiti z največjim pridom kar direktno za premišljevanja. In boljših pač ne bi mogli najti.[20]

4. Še pripomba o mestu, ki ga daje sv.Tomaž presv. evharistiji v organizmu zakramentov in v sploh vsem krščanskem življenju. - G. Gilleman S.J. je pred kratkim napisal knjigo, ki je vzbudila močno pozornost - "Le primat

de la charité en théologie morale" /Primat ljubezni v moralni teologiji/. Kmalu potem, l. 1954, je knjiga izšla v drugi izdaji. V njej so povzeta prav načela sv.Tomaža.Moralka se je od časa racionalističnega vpliva v teologiji v večini običajnih učbenikov tako močno oddaljila od dogmatičnih osnov in mnogokje preveč zašla v kazuistiko, da človek večkrat težko vidi, ali je to res krščanska moralka v polnem smislu, sloneča na razodetju. Potrebno je vrniti se k Tomažu in s Tomažem iti naprej; to bo prineslo moralki renesanso. Moralka sv.Tomaža je pristno krščanska moralka in v skladu z razodetjem z vso določnostjo daje krščanski ljubezni primat v vsem nravstvenem življenju. "Caritas est radix omnium virtutum", "mater omnium virtutum", "forma omnium virtutum"[21]. Krščanske kreposti rastejo vse iz korenine ljubezni do Boga in zaradi Boga do bližnjega in dobivajo iz nje hraniva in so od nje podobno odvisne, kakor je človeško telo odvisno od duše. S tem pa so po gledanju sv.Tomaža vse krščanske kreposti tudi v odnosu do presv.evharistije, ki je zakrament ljubezni, "sacramentum charitatis"[22]. Naša ljubezen, ki tako rekoč nosi vse krščanske kreposti, je nujno vezana na evharistijo in vsaj - kakor pravi Gilleman - ontološko potrebo po zakramentalni pomoči, ki se zahteva za naše normalno nravstveno življenje. Evharistija je podaljšanje inkarnacije in odrešenja J.Kristusa; njegova dejanska človeška narava ni popolna brez tega zakramentalnega vidika. Iti h Kristusu, ne da bi šli preko evharistije, ni več mogoče. Zato je za zveličanje potrebna ne le necessitate praecepti, marveč tudi medii. Tudi pogani se v smislu Tomaževih načel morejo zveličati le v zvezi s sv.evharistijo. Brez krsta želja se namreč ne zveličajo. V krstu želja pa je že vključeno duhovno obhajilo, čeprav ne duhovno obhajilo v ožjem smislu. O otrocih, ki so po krstu opravičeni, pravi sv.Tomaž: "Ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipisus". "Sacramentum...Eucharistiae, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius intentione."[23] Za posameznika je krst prvi korak k predanosti nebeškemu Očetu, tiste predanosti, ki se izvrši v deležnosti pri Kristusovi smrtni žrtvi - in nebesa so dopolnitev te deležnosti. Krst je že s tem usmerjen na evharistijo, v kateri je vsebovana Kristusova predanost nebeškemu Očetu. V evharistiji prihaja krst do izpolnitve svojega bistva in smisla. Dej te predanosti izvrši po Tomaževi misli pri otrocih Cerkev, odrasli ga mora izvršiti sam. Odrasli človek, ki naj se zveliča, mora prejeti sv. krst vsaj in voto, če ga ne more in re; to pa je istovetno z obuditvijo dejanja popolne ljubezni do Boga, kar je spet

„v zvezi s Kristusovo žrtvijo na križu in z evharistijo, kot razširitvijo kalvarijske žrtve v vsakokratni zgodovinski čas in prostor. Tako vidimo, da se po Tomaževem gledanju zveličanje uresničuje vedno le v zvezi s presv.evharistijo. Vsaj ontološko, nezavestno, mora biti vsakdo, ki se hoče zveličati, v odnosu do evharistije, v zvezi z njo. Kakor mora tudi vsakdo, ki naj se zveliča, biti v neki zvezi z vidno cerkvijo, čeprav se morda te zveze dejansko ne zaveda; ali - da navedemo drug primer - kakor mora popolno kesanje, če se naj človek znova opraviči, biti v odnosu do zakramenta sv.pokore celo pri tistih, ki o tem zakramentu nič ne vedo. Če bi videli svoja moralna dejanja, zakoreninjena v ljubezni - tako razlaga Gilleman Tomaževo misel - bi se v svoji ontološki realnosti pokazala kot element evharistične žrtve, ki se od časa kalvarijske žrtve dalje na zemlji neprestano daruje, in naši dnevi z vsem, kar jih napolnjuje z delom, veseljem in trpljenjem, bi se pokazali kot priprava na evharistično daritev ali nje nadaljevanje. Globoki smisel vsakega življenja je v tem, da polagoma realizira to "mašo", ki bo popolnoma darovana, ko nas bo smrt identificirala s Kristusom, umrlim na Kalvariji.[24] - sv.Tomaž ima že pri obravnavanju splošnega nauka o zakramentih globoko misel: "Christus per suam passionem initiavit ritum religionis christianae".[25] Človeštvo je tedaj, ko je Kristus zanj umrl, postalo sposobno, da Boga hvali. Zato je bilo odrešeno, spravljeno z Bogom, moglo se je zaružiti z Bogom, ljubiti ga in s tem doseči blaženost. Zato pa sv. evharistija, v kateri je pričujoč Christus passus, po Tomažu v duhu razodetega izročila ni neko sredstvo med drugimi zveličavnimi sredstvi, marveč tisto, ki povezuje vsa druga sredstva v enoto, tisto, iz česar dobivajo svojo moč vsa zveličavna sredstva. Zato pa so vsi zakramenti usmerjeni na sv.evharistijo[26] kot na svoje središče in svojo bitno osnovo. In sploh vse nravstveno življenje mora biti vsaj implicite v zvezi z evharistijo kot zakramentom ljubezni, tiste ljubezni, katere izraz naj bi nravstveno življenje bilo.

Kako važno mesto v krščanskem življenju pripisuje angelski učitelj sv.evharistiji, o tem nam priča tudi že umrli odlični moralist Jos.Mausbach. Svojo knjigo "Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre" /München 1925/ ima razdeljeno na pet poglavij; zadnje govori o evharistiji, v kateri dobiva ljubezen kot korenina in lik vseh krščanskih kreposti svojo mujno potrebno hranilno moč.

Omenimo 5. še Tomažev nauk o evharistiji posebej kot daritvi. - Francoski teolog A. Gaudel je zapisal, da je

sv.Tomaž, kar zadeva evharistijo, predvsem teolog transsubstanciacije in poet oficija presv.Rešnjega Telesa; da pa o daritvi sv.maše razpravlja le mimogrede. K tej traitvi pa Gaudel pristavlja: "Toda to, kar je /o sv.maši/ dejal, povzema tako srečno tradicionalni nauk, nosi na sebi znak preciznosti in jasnosti njegovega genija in razen tega nudi un thème tres suggestif aux théologiens qui l'ont suivi".[27] - V nekem oziru je Gaudelova traitev napačna: kolikor bi namreč lahko kdo sklepal, da iz spisov sv.Tomaža ni mogoče dobiti veliko mest in poglavij, ki osvetljujejo evharistijo prav kot daritev. Že v začetku smo omenili, da ima po gledanju sv.Tomaža evharistična Gospodova navzočnost sama na sebi odnos do daritve na križu in do zakramentalnega obnavljanja te daritve na oltarju. Drugič pa najdemo v Tomaževih delih veliko takega, kar se nanaša na sv.mašo - n.pr. razprava o kreposti bogoslužnosti, o daritvenih predpodobah stare zaveze, o Kristusovem trpljenju in še marsikaj drugega. Tu je nekaj podobnega kakor s Tomaževim naukom o Cerkvi. O Cerkvi sv.Tomaž nima posebnega sistematičnega traktata, pa je kljub temu zapisal tako mnogo in tako globokih misli, da je mogla iziti vrsta monografij o Tomaževi ekleziologiji[28]. Iz nauka o bistvu daritvenega dejanja pri sv.maši je znano, koliko teorij je že nastalo. Nazadnje pa človek vidi, da je najbolj preprosto in hkrati globoko razlago podal sv.Tomaž; in je tudi nalažje zaružljiva s sv.pismom in pričevanjem tradicije, ki tolikokrat govori o "mystica mactatio", a z druge strani ne omenja realne maktacije. To je tista razlaga, ki jo ima kardinal Billot za pristno Tomaževo in ki se ji pridružuje vedno več teologov. Sprejela jo je dosti določno tudi okrožnica "Mediator Dei"[29], ne da bi bil pač hotel papež odločati glede podrobnejših teoloških razlag.

Tomaževo kristologijo v novejšem času še bolj hvalijo kakor nekdaj kot mojstrovino povezave pozitivne in spekulativne teologije; tudi v pozitivni teologiji je Tomaž velik in razpolaga z obširnim poznanjem patristike, tudi nauka grških cerkvenih očetov, cerkvenih odločb in razvoja nauka; tako je n.pr. sedaj dognano, da je prvi izmed sholastikov uporabljal zelo važne odločbe kalcedonskega koncila, ki pa so pri poznejših sholastikih prišle spet v pozabo.[30] O enakem Tomaževem mojstrstvu moramo govoriti tudi pri nauku o sv.evharistiji. Glede pozitivno teološke strani ugotavljajo n.pr. to, da v nauku o sv.evharistiji Tomaž prvi navaja Cirila Jeruzalemskega[31].

Ni čudno, da se je Cerkev za izražanje svoje verske zavesti in svojega nauka nasproti zmotam o evharistiji še

posebno zatekla k Akvincu. Dekret za Armence, ki govori o zakramentih, je skoraj dobesedno povzet iz Tomaževih del. Tridentski cerkveni zbor, ki se je dobro zavedal, kaj pomeni evharistija za edinost Cerkve in za njeno prenovitev, je veliko in natančno razpravljal o evharistiji in se v tem še posebej, mnogo bolj kakor na drugih področjih verskega nauka, naslonil na angelskega učitelja. Važno poglavje o transsubstanciaciji je n.pr. skoraj dobesedno vzeto iz 75.kvestije, 4.člen 3.dela Sume[32]. Tomaževi Sumi je bila na koncilu celo izkazana izredna čast s tem, da je ves čas zborovanja kot edina knjiga ležala na oltarju poleg sv.pisma.

Tudi novejši dokumenti cerkvenega učiteljstva, nanašajoči se na sv.evharistijo, na sv.mašo ali sploh na liturgijo, se spet in spet sklicujejo na sv.Tomaža, ali pa črpajo iz virov, ki za njimi stoji angelski in evharistični učitelj.[33]

Res so bili tudi nekateri drugi scholastiki v nauku o sv.evharistiji veliki, n.pr. Tomažev učitelj sv.Albert Veliki, in morda še večji Tomažev svetniški prijatelj serafski učitelj sv.Bonaventura. Vendar pa sv.Tomaža ne doseže nihče. Zato pa tudi nihče tako ne zasluži naslova "evharistični učitelj", kakor ga zasluži sv.Tomaž Akvinski.

Je pa še nadaljnji razlog, zakaj ga moremo imenovati "doctor eucharisticus". Je namreč tudi pesnik presv.evharistije.

III. Pesnik sv.evharistije

Papež Urban IV. je l. 1264 vpeljal praznik presv.Rešnjega Telesa. Sv.Tomažu je naročil, naj sestavi poseben oficij in mašo. Nedvomno je bila papežu znana Tomaževa pobožnost do sv.evharistije; drugače bi se nanj ne obrnil. Pripovedujejo, da je isto naročilo dobil tudi veliki Tomažev prijatelj sv.Bonaventura, ki je tudi bil svetla luč učenosti in pobožnosti, zlasti pobožnosti do sv.evharistije; ko pa je sv.Bonaventura prebral Tomažev izdelek, ga je lepota Tomaževega dela tako očarala, da je svoj rokopis pri priči sežgal. - Rajnaldo, brat sv.Tomaža, je bil dober italijanski lirik[34]. Nekaj pesniške iskre je bilo torej pri Akvincu že v rodu. In sv.Tomaž se je izkazal tukaj tudi kot pesnik velikega formata.

Navedimo nekatere sodbe o vsebinskem bogastvu in lepoti oficija in himen, zlasti o sekvenci "Lauda Sion".

"V primeri z oficijem sv.R.T.," je dejal dominikanec J. Colonna, "ne molimo in ne pojemo v sv.Cerkvi nobenega bolj pobožnega oficija." Škof Joh.Theodor Laurent trdi: "Eno od najkoristnejših pisateljskih del sv.Tomaža, ob katerem se še danes Cerkev poživlja, so duhovne dnevnice o presv.zakramentu. Ne le da so od njega izbrani psalmi in antifone, lekcije in responzoriji polni najlepših odnosov do oltarne skrivnosti, marveč tudi himne, ki so njegova stvaritev, so polne zanosa in pobožnosti - dragoceni biseri v zakladnici Cerkve."[35]

P. Pius Parsch pravi: "Liturgija praznika presv.R. Telesa je nesporno klasično delo cerkvene molitvene umetnosti in spada k najlepšemu in najdovršenejšemu, kar vsebujeta brevir in misal...Oficij presv.R.T. je kakor umetno gojen lepotni vrt /medtem ko so oficiji starejših praznikov kakor veličastni samorasli parki/. Ta oficij je dovršena umetnina; pri maši in pri urnih molitvah bomo odkrili vedno nove lepote v zgradbi...Vse himne so priče visoke pesniške nadarjenosti Akvinčeve."[36] - Znani zbiralec in raziskovalec cerkvenega latinskega pesništva G.Maria Dreves govori o "neminljivih himnah" in nesmrtni sekvenci" sv.Tomaža.[37] - Francoski književnik - leposlovec Remy de Gourmont, ki niti malo nima razloga za pristranost,meni celo, da je Tomaž največji latinski poet srednjega veka. In naj pri tem ne pozabimo, da so si danes strokovnjaki glede visoke vrednosti latinskega cerkvenega pesništva vsi edini: postaviti ga smemo ob stran najbolj hvaljenim liričnim pesnitvam starega in novega časa[38]. Gourmontu se zdi za Tomaževo poezijo stilno karakteristična zlasti himna "Pange lingua" in je ob njej zapisal: "Sv.Tomaž je vedno enak genij in njegova genialnost je predvsem v moči in jasnosti, gotovosti in točnosti. Vse, kar hoče povedati, pove, in to s takim besednim zvokom, da dvom prestrašen zbeži."[39] Saj takšne lastnosti, ki napravijo, da dvom prestrašen zbeži, so značilne tudi za vse Tomaževo filozofsko in teološko delo. In E. Gilson, ki Gourmonta v svoji knjigi o tomizmu navaja, se mu brez priaržka pridružuje.

Nekateri torej sodijo, da sv.Tomaž s svojimi evharističnimi slavospevi stoji pred nami kot največji mojster latinskega cerkvenega pesništva. Večina seveda daje v leposlovnem oziru prednost Adamu a S.Victore, katerega n.pr. dr. J.Neale označuje kot "največjega latinskega pesnika, ne le srednjega veka, marveč vseh časov."[40] - Odlični poznavalec svetovne literature Baumgartner je zapisal: "Če so nekateri častilci Akvinca proglasili za sploh največjega pesniškega genija, je to pač nekoliko preveč rečeno. Vsekakor pa zasluži občudovanje in je treba imeti za izraz

čvrstega duhovnega zdravja in harmonične izobrazbe srednjega veka, da je njegov največji teolog in filozof imel dovolj poetičnega čuta in umetniške jezikovne moči, da je rimski misal in brevir obogatil z enim od njegovih najlepših prazniških oficijev. Lekcije prikazujejo novozavezno podlago in patristično izročilo prazniške skrivnosti ne le z jasno bistrostjo, marveč tudi z očarljivo toplino; psalmi in antifone osvetljujejo skrivnost s starozavezno tipiko; prekrasne himne, polne plamtečega navdušenja, končno povezujejo vse one elemente z nebeškim čudom zakramentalne navzočnosti J.Kristusa, ki zmagoslavno stopa skozi vso svetovno in človeško zgodovino in kaže - spet v predpodobi - na radost večne blaženosti. Vsaka izmed teh himen je zase biser lirične poezije. Svojo polno vrednost pa vendarle najdejo šele v presijajnem vencu prazniške liturgične molitve, v katerem je našla vsa radost, vsa pobožnost, vsa ljubezen, vse prekipevajoče veselje praznika presv.R.T. svoj adekvatni pesniški izraz. Tu veje isti duh, ki je ustvaril srednjeveške katedrale...Veličastna je himna Lauda Sion, ki izraža polno radovanje praznika presv. R.T., predokus večnega Kristusovega zmagoslavja v nebesih."[41]

Različni ocenjevalci Akvinčeve evharistične poezije opozarjajo ta na te, drugi spet na druge posameznosti kot na posebne lepotne dragulje. Gourmontu, kakor smo pravkar slišali, se zdi posebno karakteristična himna Pange lingua, katere konec tolikokrat poje Cerkev po vsem svetu: Tantum ergo sacramentum veneremur cernui, ki pa njegova lepota nikoli ne obledi. - Pesnik Santolius je spet posebno strmel nad monumentalnimi verzi "Se nascens dedit socium, convescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in premium" iz himne "Verbum supernum prodiens"; dejal je, da bi rad dal vsa svoja dela za to, da bi se smel imenovati avtorja teh štirih verzov.[42]

Premnogi pa se zlasti ne morejo načuditi sekvenci Lauda Sion, kjer se miselna zgoščenost in vsebinsko bogastvo, globina in točnost in jasnost zlivajo v harmonično enoto skupaj z čisto, toplo liriko, katere zanos se posebej uveljavlja v začetku in na koncu. Če bi to evharistično sekvenco začeli miselno, vsebinsko analizirati, bi videli, da je to nedosegljivo jedrnat in logično zgrajen traktat pravzaprav vsega nauka o evharistiji: o njeni ustanovitvi, vzvišenosti, bistvu, namenu, učinkih; o transsubstanciaciji in akcidencah, o najvažnejših starozaveznih predpodobah, skratka o vsem, kar mora obsegati dogmatični traktat o evharistiji kot daritvi in zakramentu. Scheeben

je o Tomaževi Sumi Contra gentiles dejal: "V nobenem človeškem delu s tako majhnim obsegom ni položena taka polnost idej".[43] Enako bi mogli reči o Lauda Sion, ali pa še bolj. Tudi tu čutimo tisto "kraljevsko konciznost, ki ji ni mogoče ničesar dodati in ničesar odvzeti", o kateri govori Ives Congar.[44] "V tem slavospevu," pravi N.Gihr, "razodeva sv.Tomaž globoko spoznanje keruba, združeno s plamteče ljubeznijo serafa. S prav tako veliko jasnostjo in miselno ostrino kakor s toploto čustva odkriva nedoumljivo bogastvo, lepoto in sladkost evharistije, s katero imamo nebesa v tej solzni dolini."[45] P. Faber pa je dejal, da Lauda Sion spada k tistim "skoraj nadnaravnim himnam cerkve, v katerih se natančnost dogme združuje z ljubkostjo in blagoglasnostjo, ki sta bolj podobna odmevu iz nebes kakor pa zgolj zemeljski poeziji".[46] - Za obliko in metriko se je sv.Tomaž pri Lauda Sion naslonil na zglede pri velikem mojstru cerkvene latinske poezije Adamu od sv.Viktorja, ki je živel v stoletju pred njim. Lauda Sion ima 12 kitic, ki imajo najprej po 6 verzov, predzadnja 8 in zadnja 10. Proti koncu se torej število verzov v kiticah pomnoži, kopičijo pa se tudi rime in pesniška sredstva, izražajoča čustveno stopnjevanje in višek slavospeva. Pri Adamu od sv.Viktorja najdemo več himen, ki so po obliki in metrumu enake; zlasti je bila himni Lauda Sion vzor velikonočna sekvenca Zyma vetus Adama od sv.Viktorja.

Omenimo še himno "Adoro te devote", čeprav ne spada k oficiju sv. R.T. Večina poznavalcev ima to himno za pristno Tomaževo delo. Nekateri pa so se spotaknili ob rokopisih iz 14. in 15.stol., kjer je sem in tja rečeno, da je to molitev sv.Tomaž molil v poslednjih urah svojega življenja, potem ko je sprejel sv.popotnico, in so o pristnosti začeli bolj ali manj rahlo dvomiti; posebno še ker je himna bolj toplo, bolj osebnostno čustvena. Grabmann, ki je našel še starejše priče o pristnosti, kakor pa so jih poznali pred njim, misli: z ozirom na to, da rokopisi enoglasno pripisujejo avtorstvo Tomažu, ni mogoče resno osporavati pristnosti; razen tega pa ta himna tudi diha duha Tomaževe evharistične teologije.[47] Grabmannu se odločno pridružujejo znani strokovnjak Cl. Blume in drugi.[48]

Adoro te devote spada v vrsto neliturgičnih pesnitev duhovne lirike, določenih prvotno za zasebno pobožnost,ne pa za petje, "cantio", pri liturgiji. To vrsto pesnitev označujejo s skupnim imenom "pium dictamen"; Nemci jim pravijo "Reimgebete", ali tudi "Leselieder" ali "Rhytmen",torej rimane molitve ali molitve za branje. Od liturgičnih pesnitev se razlikujejo po tem, da prihaja v njih do velja-

ve osebni jaz, v nasprotju s pristnimi liturgičnimi pesnitvami, ki govore le v množinski obliki; razen tega se v "pium dictamen" čista lirika bolj uveljavlja. Marsikatera taka rimana molitev pa je bila pozneje uglasbena in sprejeta v liturgijo, kakor n.pr. znana Bernardova "Jesu, dulcis memoria".[49]

O himni Adoro te devote pravi protestant fr.Heiler v svojem znanem delu o molitvi: "To je najzrelejša in najprisrčnejša od vseh evharističnih molitev...ena najlepših religiozno-mističnih pesnitev, ki so bile kdaj ustvarjene".[50] Francoski benediktinec Dom Wilmart, ki je izrazil rahel dvom o Tomaževem avtorstvu, pa piše, da je to "ena od harmoničnih in genialnih stvaritev, hkrati bogatih in preprostih, ki so bolj kakor mnogo knjig oblikovale katoliško pobožnost...čista mojstrovina krščanske poezije".[51]

Ko so po naročilu papeža Urbana VIII. popravljali liturgične slavospeve po klasičnih vzorcih in napravili pravzaprav mnogo škode, so dobro čutili, da sv.Tomaža ne gre popravljati. Tako so poleg starodavne himne "Ave maris stella" ostale k sreči nedotaknjene tudi Akvinčeve evharistične pesnitve.

V okrožnici "Studiorum ducem" povzema Pij XI. o sv.Tomažu: "Prejel je poseben dar, da je svoj nauk prelil v liturgične molitve in himne; tako je postal veliki pesnik in oznanjevalec božanske evharistije. Kajti kjerkoli na zemlji in pri kateremkoli narodu je razširjena katoliška cerkev, tam pri sv.bogoslužju z vnemo uporablja in bo vedno uporabljala tiste Tomaževe speve, v katerih diha nek silni žar proseče duše in je hkrati vsebovan o presv.zakramentu - ki se v odličnem smislu imenuje mysterium fidei - od apostolov izročeni nauk na način, kakor ga ni najti popolnejšega. Če to premislimo in če premislimo še pohvalo Kristusa samega, ki smo jo zgoraj omenili, se ne bo nihče čudil, da je svetnik dobil tudi ime evharističnega učitelja".[52]

Tudi umetnost je pomenljivo upodobila ta najbolj notranji in najgloblji odnos sv.Tomaža do liturgije, teologije in mistike presv.evharistije. Nagrobnik v cerkvi sv.Sernina v Toulouse-u ga slavi kot "Doctorem Eucharisticum". Nad grobom prestoluje krasna svetnikova podoba. V eni roki drži sv.evharistijo, v drugi ognjen meč. Spodaj so verzi:

"Ex evangelii solio cherubinus Aquinas
vitalem ignito protegit ense cibum".
/Z evangeljskega prestola Akvinski kerub -
brani živi nam kruh z mečem ognjenim krepko/.

Umetnik Orcanga je upodobil sv.Tomaža v cerkvi S.Maria Novella v Florenci, kako stoji zamaknjen ob oltarju pri naj-

sv.daritvi. - Rubensova slika, ohranjena v madridskem muzeju del Prado, predstavlja sv.Tomaža, kako z živahnimi kretnjami slavi sredi cerkvenih učiteljev presv.evharistijo. V procesiji gredo spredaj sv.Gregorij veliki, sv.Avguštin in Ambrozij, sv.Hieronim in sv.Bonaventura gresta zadaj. Sredi je kot glavna postava na sliki upodobljen sv. Tomaž z osvetljenim obrazom; v desnici drži knjigo, levico razvneto dviga in oznanja slavo sv.evharistije. Ob njegovi desnici drži neka redovnica z obema rokama monštranco,brez dvoma Julijana Lieška, ki je dala prvo pobudo za uvedbo praznika presv. R.T. - V besedni umetnosti je predvsem Calderon slavil sv.Tomaža kot evharističnega učitelja. V enem od svojih najlepših Autos sacramentales, v "Sv.Parnasu", predstavlja Cerkev kot Parnas, kot sv.goro prave poezije, kjer se verniki zbirajo s slavospevi okoli evharističnega Gospoda, pravega nebeškega Apolona. Sibile,podobe nebeške poezije, pozivajo sv.cerkvene učitelje, Hieronima, Ambrozija, Avguština, Gregorija in Tomaža Akvinskega k pesniški tekmi v proslavo sv. R.T. Pri tem pesniškem tekmovanju zloži sv.Tomaž svoj "Pange lingua" in dobi kot nagrado za svojo zmago sonce na prsi, bleščeč simbol razsvetljenega spoznanja o Bogu in ognjene ljubezni do Njega, tistega spoznanja in ljubezni, ki se je pri sv.Tomažu kakor v žarišču strnilo ob presv.evharistiji. S tem nam je Calderon tudi razložil pomen tistih pogostnih podob, na katerih ima Akvinec na prsih svetlo sonce, katerega žarki se razlivajo preko zemeljske oble, kakor je to na umetnini Fra Angelica, ali preko cerkve, kakor to najdemo pri slikarju Tommasu da Modena in večkrat na rokopisnih miniaturah.[53] Na enem izmed takih rokopisov je nedolgo po svetnikovi smrti o bratu Tomažu "sancte memorie" rečeno: "cuius doctrina illuminatur sancta ecclesia."[54] In lahko rečemo, da sv.Tomaž v posebno veliki meri razsvetljuje Cerkev prav kot "doctor eucharisticus", evharistični učitelj z življenjem, naukom in mojstrovinami evharističnih pesnitev.

Vsi vemo, kako zelo posebno zadnji papeži od Leona XIII dalje priporočajo in naročajo študij del sv.Tomaža. In reči bi smeli, da ni zgolj slučajno, ako povratek k Tomažu sovpada z obnovo liturgičnega, evharističnega življenja v Cerkvi. Pri tem tudi Pija X. ne moremo izvzeti. Spomnimo se le na njegov motu proprio "Angelici Doctoris". V važni okrožnici "Studiorum ducem" je Pij XI. izrečno še prav posebej naglasil iz življenja in ustvarjanja Tomaževega tisto, kar nam daje polno pravico, da ga imenujemo evharističnega učitelja, kakor ga imenuje sv.oče sam. Tudi je Pij XI. postavil sv.Tomaža za zgled ne le katoliškim znanstvenikom, posebej bogoznancem in vsem duhovnikom in duhovniškim kandidatom,marveč

tudi vsemu krščanskemu ljudstvu. Prav vsem, pravi papež, je sv.Tomaž razen s svojo pobožnostjo do Matere božje zgled zlasti v pobožnosti do presv.evharistije; vsi naj bi se evharističnemu učitelju tudi priporočali, da bi jim izprosil ljubezni do presv.Rešnjega Telesa. - Sedanji sv.oče tega ni preklical, marveč izrečno ali pa praktično ponovno potrdil. Za dokaz bi mogli navesti veliko liturgično okrožnico "Mediator Dei", "Humani generis" in še marsikaj drugega.

Če govorimo o ljubezni do presv.evharistije, ne gre tukaj za neko pobožnost, ki naj bi zavzemala majhen predalček v kristjanovem ali celo duhovnikovem življenju. Tu gre za razmerje do tega, kar tvori izrazito prav po Tomaževem gledanju življenjsko silo Cerkve in življenjsko silo njenih udov. Za tisto gre, od česar se Cerkev gradi in krepi. 55 Če pravimo, da je sv.Duh duša Cerkve, tedaj ne smemo pozabiti da sv.Duh neprestano izhaja iz Besede, ki si je privzela človeško čutno naravo in ki v čutnih evharističnih podobah sredi nas ostaja z nami do konca sveta. Krščanstvo je človeštvo nekoč prenovilo in ga prenovilo tudi v socialnem oziru le z božjo atomsko energijo evharistične daritve in evharističnega kruha. Evharistija je odločilno vplivala na vse zasebno in javno življenje prvih kristjanov. K evharistični daritvi so v simbolu prinašali svoje življenje in daritev nadaljevali ne več v simbolu, marveč v resnici, potem ko so dobili luči in moči pri Njem, ki je vse svoje življenje povzel v besede: "Glej, prihajam, da izvršim, o Bog, tvojo voljo" /Hebr 10,7/. Ob skupni daritvi in skupnem evharističnem kruhu so se oblikovali za tisto bratstvo in enakost in ljubezen, ki bo tudi v atomski dobi nujno potrebna, potrebna celo za samo ohranitev fizičnega življenja.

Kakor prvi kristjani in sploh vsi pravi kristjani sv. Tomaž ne pozna ločitve med pobožnostjo in praktičnim življenjem. Ko v komentarju k Pavlovemu pismu Rimljanom pride do besed: "Dajte svoja telesa v živo,sveto, Bogu prijetno daritev; tako bo vaše bogoslužje po pameti" /Rim 12,1/, navede sv.Avguština in pravi: "Sciendum est, quod visibile sacrificium, quod exterius Deo offertur, signum est invisibilis sacrificii, quo quis se et sua in Dei obsequium exhibet"[56]. In potem navaja stvari, ki povzemajo vse življenje v daritev. - Sv.evharistija je kot življenjski magistrale oblikovala Tomaževo duhovno podobo, sv.evharistiji je v svoji čudoviti teološki zgradbi dal centralno mesto, ki ji gre, in Kristus v evharistiji je razgibal k ustvarjalnosti tudi njegove umetniške sile. - Ko zadnji papeži spet tako močno pozivajo, naj gremo k Tomažu in se od njega učimo, že s tem postavljajo v ospredje tisto, kar je bilo v ospredju pri

evharističnem učitelju. In to je: liturgično zakramentalna koncentracija vsega verskega življenja in v nekem smislu sploh vsega življenja okoli sv.evharistije.[57] Pospeševanje pobožnosti do srca Jezusovega, ali bolje, posvetitev vsega življenja srcu Jezusovemu, stoji na isti črti. In priznati je treba: časi oddaljitve od evharističnih in s tem od pristno liturgičnih virov pomenijo vedno tudi omrzlost v ljubezni do Boga in do bližnjega,pomenijo nastop verske in nravstvene anemije in vsega, kar iz tega sledi, nazadnje množična apostazija. Bog pozna človeško naravo. Vera brez evharističnega življenja izgubi tisto konkretnost, ki je od Boga hotena, izgubi tisti zdravi realizem, na katerega pri sv.Tomažu povsod naletimo.

23.maja 1856, torej pred dobrimi 100 leti, je kardinal Newman v pridigi za oktavo presv.Rešnjega Telesa med drugim dejal tudi to: "Knjige morejo malo storiti za nas... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18/ stoletji. Prevzame nas in napolni nas s hvaležnostjo in ljubeznijo to, kar je pričujoče..."[58]. Že prej je Newman nekoč dejal, da šele ob evharistiji živo začutimo, da ne verujemo v kako formulo ali pojem, marveč v dejanstvo, tako stvarno, kakor smo stvarni mi sami.[59] - Res, knjige samo zase morejo malo storiti za nas. A Tomaževe knjige, dela evharističnega učitelja kakor tudi njegov zgled kažejo na tisto, kar more za Cerkev in za človeštvo največ storiti.

Evharistični učitelj nam kaže na tisto, kar po besedah louvainskega moralista J.Leclercqa v našem času polagoma pripravlja renesanso katolicizma: povratek h Kristusu preko evharističnega gibanja.[60] - In če Guardini v knjigi "Das Ende der Neuzeit"[61] našteva lastnosti, med katerimi je zlasti pogum brez patetičnosti, pogum, živeti po svojem prepričanju kljub docela drugačni okolici, kljub propagandi, lastnosti, ki bodo potrebne kristjanu v novi, tako zvani atomski dobi, se to pravzaprav nič ne razlikuje od evharistično osnovanih potez evharističnega učitelja sv.Tomaža. In te so: sapientia, caritas, pax. V njih je osnovan tudi življenjski pogum, prost patetičnosti, pogum, zakoreninjen v daritveni predanosti, v pokorščini do Boga in v zaupanju v živega Boga; pogumnost,čistejša in močnejša kot atomske bombe in razsipalci bakterij - kakor se izraža Guardini. Človeštvo, ki bo svojo eksistenco oblikovalo ob Kristusu v presv.evharistiji, ob zakramentu ljubezni, zakramentu zveze z Bogom in občestva s sočlovekom, takemu človeštvu za zmago nad kozmičnim strahom pred smrtjo ne bo potrebna nobena eksistencialistična filozofija. Kajti ob evharističnih vodah raste drevo s trojnimi sadovi življenja.

In ti so: sapientia, caritas, pax. Sredi je caritas. O njej pa pravi evharistični učitelj, ko razpravlja "de sacramento charitatis": "Amor Dei non est otiosus; magna enim operatur, si est".[64]

Opombe.

1. Prim. P.Walz v DThC XV /1946/ 629 s.
2. Prim. Grabmann, Das Seelenleben des hl.Thomas von Aquin. Theat.V. - München 1924, 7.
3. Prim. M.Schmaus, Kath.Dogmatik, IV/1, München 1952[3-4], 185.
4. Grabmann, nav.d.76.
5. Prim. Marmion-Spiegel, Christus u nser Ideal, Paderborn,1929, Predgovor in 1-10.
6. 2 II, 184,8.
7. Grabmann, n.d. 70 s.
8. Paradiso, 10.spev.
9. Grabmann, 77.
10. Grabmann, n.d. 91 s.
11. N.d. zlasti 67-70.
12. Prim.Dr.P.G.M.Manser, O.P., Das Wesen des Thomismus. Freib.i.Br. 1935,9 s.
13. V knjigi "Lebensanschauungen der grossen Denker", Leipzig 1926; nav. Grabmann, Thomas von Aquin, Kösel-Pustet, München 1926[6], 41 in 49.
14. Prim. Prolog v III S.Th. in pa III,50 a. 1-6.
15. III, 83, 4.
16. Grabmann, Einführung....Freiburg i.Br. 1928[2], 176 s.
17. Prim. Grabmann, LThK X, 119.
18. Prim. Grabmann, Werke des hl.Thomas von Aquin. Münster i.W. 1931, 353-355; Manser, n.d. 1935, 23. Prim.tudi F. Jansen, "Accidents eucharistiques" v DThK V/2 /1924/ 1368-1452.
19. J.Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre. Theat. V. - München 1925, 132-158.
20. Prim. Grabmann, Einführung 176 s.
21. 1 II, 62,4 etc.; 2 II, 4,3; 24,12 etc.
22. III, 73,3 ad 3; 75,1; 78,3 ad 6; 79,1 et 4 ad 2.
23. III,73,3; 73,5 ad 4. Prim.Schmaus, K.Dogm.IV/1, 295.
24. Gilleman, Le primat...Paris 1954[2], zlasti str.10;17;23; 227; 232-236.
25. III,62,5. Ta misel je pravzaprav tudi v tistem presenetljivem izrazu, ki ga liturgija pri sv.maši takoj po konsekraciji dodaja trpljenju - "tam beata passio". Prim.Roguet, La messe,approches de mystère.Paris 4.ed. du Cerf, 1953, 20 s.

26. Evharistija je "perfectio" drugih zakramentov /III,75, 1/, "consummatio" /III,63,6;73,3/, "finis omnium sacramentorum" /III,63,6;65,3;72,12 ad 3; 73,1/, v njej je vsebovana vsa skrivnost našega zveličanja /83,4 c.et ad 3 et ad 6/. - To je končno tudi razlog za tisto misel sv.Tomaža, ki je že kar praktičnega značaja: verniki so dolžni izrečno vedeti in verovati tiste resnice, o katerih cerkev obhaja praznik /De ver.q.14 a.11/. - Brez duhovne deležnosti pri evharistiji sploh ni možno zveličanje /III,80,11/. Odrasli morajo imeti sami željo po evharistiji, otroci pa po cerkvi /III,73, 3;79,1 ad 1;80,1 ad 3; 80,11/.
27. DThC X/1 /1928/ 1057; celotna razprava od 964-1085.
28. N.pr. Grabmann, Congar, Mitterer.
29. N.pr. n.91:"Incruenta enim illa immolatio, qua consecrationis verbis prolatis Christus in statu victimae super altare praesens redditur...".Denz-Rahner,2300.
30. O tem razpravlja Backes SJ v Chalkedon II,930-932.
31. Prim. E.Mangenot v DThC V/2 /1924/ 1305.
32. Prim. L.Billot, De Ecclesiae sacramentis I,Romae 1900[3], 311.
33. Prim.Caritate Chisti Leona XIII.z dne 28.5.1902; Mediator Dei et hominum Pija XII. z dne 20.11.1947.
34. Grabmann M. v LThK X,112.
35. Navaja N.Gihr, Das hl.Messopfer,Fr.i.Br.1902[7-8],428 s.
36. Das Jahr des Heiles, III,Klosterneuburg 1932[10], 26 s.
37. V Dreves-Blume, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, Leipzig-Reisland 1909, I,356.
38. Glej Dr.A.Schulte, Hymnen des Breviers.Schöningh-Paderborn 1920, 13.
39. Le Latin mystique, Paris 1913, 274 s. Navaja E.Gilson, Le Thomisme. Paris 1927[3], 310.
40. Dreves-Blume, n.d. I,257.
41. Weltliteratur IV,456. Nav.Gihr,n.d.,428.
42. Navaja Parsch, n.d. 27.
43. Handbuch der Dogmatik, I n.1056.
44. V "Le Jour du Seigneur". Paris 1948,150.
45. Messopfer, 428.
46. Nav.Gihr, p.t.
47. Grabmann, Werke...1931, 319 s.
48. V LThK I /1930/ 108.
49. Blume v LThK I,108; A.Manser OSB v LThK VIII,739.
50. Heiler,Das Gebet, München 1920[2],327; navaja Grabmann, Werke 319.
51. Navaja Grabmann, Werke 319 s.
52. AAS 15 /1923/ 320.

53. Grabmann, Seelenleben 7 s.;71 s. Prim. tudi G. K. Chesterton, Der hl.Thomas von Aquin, Salzburg-Leipzig, 144 s.
54. Grabmann, Seelenleben 8 s.
55. Prim. III, 73,3; 73,6; 80, 3; 80, 4; 79, 1; 83,1 itd.
56. In Rom.c. 12,1.1.
57. Prim. Herder-Kor. 10 /1956/ 202.
58. J.H.Newman - O.Karrer, Die Kirche II.Bd. Benzinger Einsiedeln-Köln 1946, 61.
59. Newman-Karrer, Kirche I.Bd. 1945, 240.
60. Glej Theol.Revue 51 /1955/ 11 s.
61. III, 79,1 ad 2, navajajoč Gregorija vel.

Dr. Jakob Aleksič

Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski.+

/Prispevek k eksegezi enajstega poglavja Geneze/

Uvod.

Albert Einstein je dejal, da moramo znanje pojmovati, ne kot "mehanični seznam spoznav", ampak kot "aktivno dejavnost" /aktive Tätigkeit/. Profesor Bronowski, ki o tem poroča, pripomnja, da so se fiziki, ravno pod vplivom Einsteinovih odkritij, v teku ene generacije naučili gledati v prirodi ne toliko dovršen mehanizem, ampak veliko bolj neprečitano knjigo z neizmernim in neslutenim bogastvom misli.[1]

Einsteinova zahteva po dinamičnem pojmovanju znanosti je torej v logični zvezi z njegovimi odkritji, zlasti z njegovo relativnostno teorijo, s katero je spodnesel tla mehanistični kozmologiji, ki je tudi znanost, enako kot človeka in vesoljstvo, pojmovala mehanistično. Nasprotno pa nova, relativnostna fizika, prinaša tudi novo gledanje na človeka in znanosti. Kakor nobena zvezda v vsemirju ni zgolj mehanični skup mase in del mehanizma v nekem absolutnem prostoru in času, ampak enota smotrne dejalnosti v razvoju vesoljstva, ki v določeni relaciji do drugih teles opravlja določeno funkcijo v okviru celote in tako prispeva k njegovemu smislu, tako tudi nobena znanost ne sme biti izolirano, mrtvo kopičenje vednosti.

Ni dvoma, da to velja tudi za biblično znanost stare zaveze. Pri tem gre najprej za jasno zavest o njeni bitni povezanosti z vrsto drugih znanstvenih panog, zlasti zgodovinskih, pa tudi naravoslovnih, in za zavest o

---

+ Predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu dne 7. III. 1956.

njeni funkcionalni relaciji do teologije in življenja vobče. Brez upoštevanja te relativnosti ali odnosnosti prava eksegeza danes sploh ni mogoča. Vzemimo na primer prvih enajst poglavij Geneze, ki so v važnem oziru temeljnega pomena za vse naslednje knjige sv.pisma: brez arheologije na primer, orientalistike in etnologije, bi eksegeza teh poglavij ne mogla biti realna, ne bi mogla prav ugotoviti niti njihovega razodetnega značaja niti njihovega naravnega smisla.[2]

Sedanji papež, Pij XII., je skrbno opozoril biblicište na to stvar že leta 1943. V okrožnici "Divino afflante Spiritu" beremo na primer: "Nujno je treba, da se ekseget nekako v duhu povrne v tista davna stoletja Vzhoda, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih znanosti razloči in spozna, katere literarne vrste so pisatelji one starodavne dobe hoteli uporabljati in jih v resnici uporabljali". In zopet: "Naši gojitelji svetopisemskega študija naj s potrebno marljivostjo pazijo in ne opuste nobene novosti, ki jo je prinesla arheologija, ali zgodovina starega veka, ali poznanje starih slovstev ali kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev...To je prava prostost božjih otrok, ki se zvesto drži nauka Cerkve in vse, kar je svetna znanost odkrila, kot dar božji s hvaležnim srcem sprejema in uporablja".[3] Tu je princip odnosnosti in dejavnosti implicite nedvoumno izražen.

Ta "aktivna dejavnost" biblične eksegeze je potrebna, smo rekli, zlasti v prvih enajstih poglavjih Geneze. Pomislimo, da je v teh poglavjih obsežena vsa prehistorija človeštva, t.j. ves paleolitik, neolitik in bronasta doba. Primerjalni študij teh poglavij Geneze z drugim slovstvom starega Vzhoda nam kaže, da se v ozadju teh poglavij nahaja določena metafizična struktura, ki daje podlago in ime takozvani bibliční metafiziki. Še več, da sta na ozemlju bližnjega Vzhoda obstajali že v bronasti dobi dve različni izraziti metafiziki, ki sta postali za razvoj človeške misli v naslednjih tisočletjih, prav do danes, usodno pomembni.

To bom skušal na kratko obdelati in utemeljiti v naslednjih treh poglavjih: 1. Nastanek in pomen dveh metafizičnih formul stvarjenja, babilonske in hebrejske, na ozemlju starega Vzhoda. 2. Primerjava med babilonsko in hebrejsko formulo v luči današnje znanstvene stvarnosti. 3. Hebrejsko-biblična formula in sv.Tomaž Akv.

I. Babilonska in hebrejska kozmološka formula.

1. Biblična arheologija in zgodovina starega Orienta opozarjata današnjega biblicista, da v eksegezi prvih enajst poglavij Geneze posveti veliko pozornost tudi zadnjemu, enajstemu poglavju. To poglavje je sestavljeno iz tekstov, ki se pripisujejo deloma jahvistični, deloma duhovniški tradiciji. Vsebuje najprej znano zgodbo o babilonskem stolpu, nato sledi Abrahamov rodovnik in poročilo o izhodu Tarejeve rodbine iz Ura na Kaldejskem v Haran, v severni Mezopotamiji.

V luči novejših izsledkov arheologije in orientalistike dobiva zgodba o babilonskem stolpu precej drugačen smisel, kakor ga poznamo iz tradicionalne razlage. V zgodbi moramo ločiti dva dela: zgodovinski del, od 2. do 4. vrste, in kritično-polemični del, od 5. do 9. vrste.

Prvi, zgodovinski del se glasi: "Ko so odšli od vzhoda, so našli ravnino v senaarski deželi in so se tam naselili. Tedaj so rekli drug drugemu: "Dejte, naredimo opeko in jo žgimo v ognju!" Opeka jim je služila za kamen in zemeljska smola za malto. Rekli so potem: "Dejte, sezidajmo si mesto in stolp z vrhom do neba in si naredimo spomenik, da se ne razkropimo po vsej zemlji".

To je eden izmed tipičnih tekstov iz prvih enajst poglavij Geneze, o katerem moramo reči s Pijem XII. /v okrožnici "Humani generis", 12.8.1950/, da se "sicer ne sklada strogo z načinom zgodovinskega podajanja, kakršne bi uporabljali odlični grški ali latinski zgodovinopisci ali učenjaki naše dobe, da pa vendar v nekem pravem pomenu, ki naj ga eksegetje natančneje preiščejo in določijo, spada v vrsto zgodovine". Današnja arheologija bibličnih dežel ga je v njegovem jedru potrdila. Odkrila je na mezopotamskih tleh preko trideset "zigguratov", ki segajo po svojem nastanku nazaj v tretje in četrto tisočletje pred Kristusom.

Ziggurati, razsejani po Mezopotamiji, so bili stolpi poganskih svetišč. Stali so ob templjskih stavbah. Tudi na vrhu stolpa je bilo majhno svetišče, v katerega pa ljudstvo ni imelo dostopa, ampak je bilo namenjeno za shajališče bogov samih. Ziggurat "Etemenanki" v Babilonu, čigar temelje je izkopal Robert Koldewey v letih 1899-1912, je bil stolp templja boga Marduka. Dosegal je višino 91 m. Novejši domnevajo, da je na ta stolp mislil biblični pisatelj v svojem poročilu o "babilonskem" stolpu. To sicer ni gotovo, pač pa je gotovo, da je hebrejski monoteist videl v teh stolpih simbole poganskega politeizma, ki je bil gnusoba pravovernemu Izraelcu.

V drugem delu svetopisemskega poročila o babilonskem stolpu beremo: "Gospod pa je stopil dol, da bi videl mesto in stolp, ki so ga postavili človeški sinovi. In rekel je Gospod: "Glej, vsi so eno ljudstvo in imajo en jezik in to je začetek njihovega početja; zdaj jih ne bo nič zadrževalo, da ne bi storili, kar koli jim pride na um. Dejte, stopimo dol in zmešajmo tam njih jezik, tako da drug drugega govorice ne bodo razumeli!" In razkropil jih je Gospod od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto. Zato se je imenovalo njegovo ime Babel, ker je tam Gospod zmešal jezik vse zemlje in jih je od tam Gospod razkropil po vsej zemlji".

To je "kritično-polemični" del poročila. Jasno je, da bibliční pisatelj ne razpravlja o postanku jezikov ali narodnosti. Njemu gre za versko vprašanje. V "babilonskem" stolpu vidi simbol odpada Mezopotamcev od vere v pravega Boga, simbol upora proti Bogu. Vzrok tega odpada in upora je človeška prevzetnost. Zato Bog ne more ostati ravnodušen. Čeprav torej smemo pritrditi orientalistu A. Parrot-u, da mezopotamski "babilonski" stolpi niso bili mišljeni kot "blasfemično proti nebu dvignjene pesti", ampak " v molitvi sklenjene roke", in zato "mezopotamske katedrale tretjega tisočletja pr.Kr."[4], vendar ni dvoma, da je hebrejski teolog-monoteist gledal v njih trdnjave poganskega malikovalstva, z vsemi njegovimi odvratnostmi, spomenike mišljenja in verovanja, ki je bilo po njegovem prepričanju nezdružljivo z jahvizmom, t.j. z vero v enega edinega pravega Boga.

V enajstem poglavju Geneze si potemtakem stojita nasproti dve teologiji: babilonska in hebrejska. Bibliční pisatelj nas hoče z zgodbo o babilonskem stolpu opozoriti na velikansko, res "do neba" segajočo nevarnost tehniziranega poganstva v Mezopotamiji, ki stopa iz polmraka neolitične prazgodovine na prag "zgodovinske" dobe. Proti tej nevarnosti postavlja prvega nositelja zgodovinskega monoteizma, šejka Abrama, očeta izvoljenega ljudstva in prenašalca božjih obljub iz prarazodetja v dobo zgodovinskega razodetja.

2. Ti dve nasprotni teologiji pa imata vsaka svoj lasten, ustrezen metafizični substrat, ki ga moramo poznati.

a. Oglejmo si najprej babilonskega. Spoznamo ga v znanem literarno slovečem starobabilonskem eposu Enuma eliš. Ta epos, ki sestoji iz sedem spevov in čigar pismeno redakcijo stavijo v začetek drugega tisočletja pr.Kr., slika bolj boj kozmičnih sil kaosa in reda. V začetku je bil samo kaos, kaos vode, v katerem sta se mešala moški princip sladke vode, Absu, in ženski princip slane vode, Tiāmat. V dolgih časovnih presledkih so se iz tega kaosa pravode

dvignile nastajajoče božanske dvojice, pari bogov in boginj. Ko je bilo število božanstev že veliko, je nastal med njimi prepir in boj. Kajti mlajša božanstva so hotela iz vesoljnega kaosa pravode napraviti red ali kozmos, starejša pa so se temu upirala. Po hudem boju je končno zmagal - po babilonski redakciji - voditelj mlajših bogov, babilonski bog Marduk, sin boga Ea. Premagano Tiamat, ki je stala na čelu reakcionarnih sil, je razpolovil: iz ene polovice je naredil nebo, iz druge pa zemljo. Na zemlji je potem naredil rastline in živali, končno pa človeka, in sicer tega iz zemlje in krvi boga Kingu, enega izmed premaganih božanstev.[5]

Ta sumersko-babilonski kozmogonski in teogonski mitos vsebuje v svoji mitopoetski literarni obliki osnutek sumersko-babilonske metafizike, ki se da strniti v formulo treh besedi: kaos - demiurg - kozmos. Na tej kozmološko-metafizični formuli se snuje in gradi vsa staromezopotamska filozofija, teologija in civilizacija.

b. Da to razumemo, moramo pomisliti, kako so stari Mezopotamci do te formule prišli. Nastala ni čez noč, ampak je plod več tisočletnega razvoja mezopotamske civilizacije v neolitični dobi, ki se v Mezopotamiji začenja že okrog sedem tisoč let pr.Kr. V Neolitiku je človek začel, vsaj intenzivno in v velikem obsegu, gojiti poljedelstvo in živinorejo. Radioaktivne ugotovitve stavijo prva poljedelska naselja v Mezopotamiji v čas okrog 5.000 pr. Kr. Arheologi mislijo, da je tukaj sploh treba iskati zibelko poljedelstva. Iznajdba poljedelstva pa pomeni "največjo gospodarsko revolucijo ali preobrat v zgodovini človeštva".[6] Namerna produkcija žita in mesa je človeku omogočila, da je postal neodvisen od lovske sreče in nabiranja sadežev, da je postal sedentaren, začel obvladovati prirodo in kupičiti zaloge. S tem je dobil več prostega časa za razvoj obrti in umetnosti. Rasla je obljudenost, naselja in mesta, in civilizacija je začela naglo napredovati, tako, da je v naslednjih treh do štirih tisočletjih napredovala bolj, kakor poprej v stotisočletjih paleolitika.

Jasno je, da to ni moglo ostati brez posledic za filozofijo in religijo. Kajti otresti se moramo že davno zastarelega naziranja, kakor da neolitični človek še ni znal "filozofsko" misliti. Antropolog A.P. Elkin, na univerzi v Sydneju, pravi celo o avstralskih divjakih s paleolitično kulturo: "Mi radi podcenjujemo filozofske sposobnosti primitivcev. Toda dejstvo, da nimajo obleke, ne pomeni, da nimajo misli...Njihov totemistični sistem je neizrečeno izdelan /infinitely elaborate/".[7] Koliko bolj to velja o na-

darjenih neolitičnih Sumercih in Akadcih! Kulturno-historična etnologija sodi o mezopotamski neolitični kulturi, da je predstavljala že tip "meščanske" kulturne spojine, sestavljene iz elementov agrarizma z lunarno mitologijo, totemizma s solarno mitologijo in nomadizma z vero v nebesna božanstva.[8]

Zdaj pa si predstavimo v tem kulturnem okolju mezopotamskega človeka nekje v petem in četrtem tisočletju pr. Kr., kako začne sam urejati prirodo z načrtno, velikopotezno kanalizacijo, regulacijo in namakanjem velike mezopotamske ravnine. Začne krotiti kaos besnečih povodnji, ki so se vsako leto razlivale na stotine kilometrov v dolžino in desetino kilometrov v širino. Ob izlivu veletokov Eufrata in Tigrisa opazuje, kako se mešata sladka voda teh velerek in slana voda morja in kako iz tega mešanja vode vstaja vsako leto nova, naplavljena zemlja. Saj se je v zadnjih štirih tisočletjih ta naplavina pomaknila za 200 kilometrov proti jugu v Perzijski zaliv, torej vsako leto za 50 metrov nove zemlje.

Vse to tvori realno podlago babilonske metafizične formule: kaos-demiurg-kozmos. Kakor je namreč mezopotamski človek neolitika v teku nekaj tisočletij napravil iz prejšnjega divjega puščavskega in vodnega kaosa prirode cvetočo, urejeno in najbolj napredno deželo tiste dobe; kakor je na tej ekonomsko-tehnični osnovi organiziral svojo družbo v urejeno pravno državo, tako ga je nova gospodarska stvarnost vabila in nagibala, da na tej, zanj takrat brez dvoma "znanstveni" osnovi zamisli tudi novo ali - kakor je menil - ustreznejšo obliko svojega verskega in svetovnonazorskega mišljenja. Tako je prišel do svoje zamisli o nastanku kozmičnega reda v vesoljstvu.

Žal, da si je pri tem skonstruiral zmotno in usodno prevratno podmeno, namreč, da na začetku ni mogel biti najprej Bog ali bogovi, ampak je moral biti najprej kaos vode. Mislim, da je treba tukaj iskati začetek filozofske hipoteze o neustvarjeni, večni materiji. Zakaj, tako si je rekel, če bi bil najprej Bog ali bogovi, tedaj kaosa ne bi bilo. Kakor je njemu, mezopotamskemu človeku - in zanj je bila Mezopotamija pojem vse zemlje - šele po trdem boju s silami prirode uspelo napraviti red v pokrajini, kjer biva, tako so nekoč morali bojevati trd boj tudi bogovi v vesolju. Človekov red na zemlji je le odsev in posnetek vesoljnega reda ali - kozmosa. "Cosmos as a state" - kozmos kot država, tako je kratko in dobro označil ameriški orientalist Thorkild Jacobsen bistvo sumersko-babilonskega svetovnega nazora.[9]

Na ta način je babilonska metafizična formula "kaos-

demiurg-kozmos" postala ključ babilonske državne filozofije in teologije, zakaj religija je v bistvu zadeva države, kakor je država odsev kozmosa. Na nebesnem obloku, v zvezdnih premikih in konstelacijah, v tem božjem kraljestvu, se piše in riše usoda zemeljskih kraljestev in poedincev. Samo treba je to znati prebrati, izračunati in razumeti. In to je naloga astronomije. Odtod toliki pomen astronomije, matematike in seveda astrologije v politeističnem Babilonu.

c. Vendar nas danes vse to ne bi preveč zanimalo, če bi ta babilonska metafizična formula ne postala nositeljica, lahko rečemo, najglobljе in do danes trajajoče revolucije, pri čemer pa pripominjam, da izraz "revolucija" tu ne pomeni dinamičnega okreta v splošni, harmonični kulturni razvoj in napredek, ampak zalet v statično pojmovanje sveta, ki bo postalo odločilno tja do sredine drugega krščanskega tisočletja in rojstva moderne naravoslovne znanosti. Pomisliti moramo namreč na zgodovinsko dejstvo, ki ga je prej omenjeni R. Grahmann opisal z besedami: "Iz Orienta /t.j. iz Mezopotamije/ se je kultura neolitika razširila v južno in vzhodno Azijo, v Afriko in Evropo".[10] To bo najbrž tudi pravi smisel 8.vrste enajstega poglavja Geneze, kjer je rečeno, da je "Gospod od tam", t.j. iz Mezopotamije, ljudi "razkropil po vsej zemlji". Zato pravi kompetentni učenjak Teilhard de Chardin v tej zvezi: "Čim bolj odkrivamo perspektive preteklosti, tem bolj ugotavljamo, da takozvana zgodovinska doba ni nič drugega ko direktno podaljšanje neolitika".[11] Dejanski vse kaže na to, da se je v zadnjih petih tisočletjih iz Mezopotamije odvijala metafizična misel v dežele, ki ležijo vzhodno in zapadno od nje. In sicer so se narodi, mislim kulturni narodi, vzhodno od Mezopotamije, ki so vsi mlajši od Sumercev, pod vplivom sumersko-babilonske kulture nagnili v panteizem, tako Indija in deloma Kitajska, medtem ko sta se Grčija in zapadna Evropa pod istimi navdihi že od začetka cepili v panteizem in materializem. Saj babilonska demiurška formula dopušča oboje, panteizem in materializem, kamor pač postavimo akcent, na demiurga ali na snov. Oboje tiči v eni in isti zaprti školjki.

Toda o tem več v drugem delu, poprej si oglejmo nekoliko še hebrejsko metafizično formulo.

d. Abrahamov izhod iz Mezopotamije v Kanaan se je izvršil v prvi četrtini 2.tisočletja pr.Kr., torej nekako v istem času, ko je babilonska metafizična formula dobila v eposu Enūma eliš svoj blesteči literarni okvir.

Abrahamov nastop je pomenil, po človeško govorjeno, nezaslišano revolucijo v takratnem mezopotamskem svotovno-na-

zorskem svetu, čeravno se je ta revolucija izvršila na zunaj komaj opazno. Sv.pismo poroča, da se je Abrahamu razodel Bog, in da je na božjo pobudo odšel iz Mezopotamije. Biblična in apokrifna literatura naglašata, da je to storil iz verskih nagibov, zato, ker je bil monoteist. Knjiga Jubilejev poroča, da je Abraham v Uru zažgal poganski tempelj in da je on pregovoril očeta Tareja, da so se izselili iz Ura.[12]

Z Abrahamovim nastopom se je torej nit božjega razodetja, prihajajoča iz prarazodetja, in ki jo je v sumersko-semitskem kulturnem krogu zaustavila babilonska demiurška filozofija in teologija, zopet začela odvijati.

Toda, kakor je imela babilonska politeistična teologija svoj metafizični substrat, ki smo ga strnili v formulo "kaos-demiurg-kozmos", tako ga je imela tudi monoteistična teologija. Kajti danes nam je jasno, da se razodeta misel božja ni mogla učlovečiti in ohraniti v kategorijah kakršne koli metafizike. Ni slučajno, da je bil Abraham nomad. Njegov monoteizem ni nikaka nova tvorba. Prav tako ne ideja stvarjenja.[13] Iz etnologije vemo, da se je vera v Najvišje Bitje v starih kulturah najbolje ohranila v nomadski kulturi, medtem ko sta jo v poljedelskem matriarhatu in lovsko-obrtnem toteizmu kmalu prerasla lunarni oziroma solarni mitologizem in magizem. Tudi učlovečenje druge božje osebe se pozneje ni izvršilo kjersibodi in kadarsibodi, ampak v naprej pripravljenih, zemljepisno, kulturno in časovno preadaptiranih pogojih, ko se je "čas dopolnil", kakor se izraža sv.pismo.

Metafizični substrat hebrejskega monoteizma se nam odkriva v biblicnem poročilu o stvarjenju sveta, v takozvanem heksaemeronu ali Mojzesovi kozmologiji /Gen 1,1-2, 4/. Mogli bi ga prav tako strniti v tri besede, in sicer: Stvarnik-prasnov-kozmos.

Tako si torej stojita nasproti babilonski Enūma eliš in hebrejski heksameron ali Berēšit, vsak s svojo vsebino in formulo. Med tema obrazcema je na zunaj le majhna razlika, in vendar, kakšno ogromno, nezdružljivo nasprotje! Po babilonski formuli stoji na začetku neustvarjena večna materija, in Bog je samo demiurg, to pomeni fabricator, izdelovalec, obrtnik. Po hebrejski formuli pa je svet ustvarjen, in na začetku stoji Bog, transcendentno, osebno Bitje, Creator, ki je svet ustvaril ex nihilo in svobodno, samo s svojo voljo. Ni dvoma, da bodo logični zaključki iz teh dveh konceptov v vseh važnih vprašanjih metafizike, n. pr. glede pojmovanja tvarnosti, enote in mnoštva, časa in večnosti, prostora in gibanja itd. nedogledno različni in tudi nasprotni. To nam prihaja prav v zavest šele danes.

e. Abrahamovi potomci so šli s svojim metafizičnim geslom "Stvarnik-prasnov-kozmos" skozi dvatisočletno zgodovino stare zaveze. Nobena sila ni mogla peščice hebrejskih monoteistov, sredi množice bolj civiliziranih in močnejših poganskih narodov, pripraviti do tega, da bi zavrgli svojo in prevzeli babilonsko formulo. Poganski videc Balaam je moral priznati: "Glej, to je ljudstvo, ki biva posebej in se ne prišteva med narode" /4 Mojz 23, 9/.

II. Babilonska in hebrejska formula v luči današnje znanstvene stvarnosti.

1. Najvažnejše za nas v tej zvezi je vprašanje, ali in kako je babilonska metafizična formula vplivala na Grke. To vprašanje si moramo postaviti, dasiravno je znano, da mnogi zapadni ljudje zelo neradi slišijo, če se sploh govori o kakšnih "orientalskih" vplivih na Grke, ki so bili prvi zapadnjaki. Fritz Kern, ustanovitelj odlične Historiae mundi, zato upravičeno graja tako neupoštevanje oziroma zaprtost do starih vzhodnih kultur. Govori o "humanističnem napuhu", za katerega se kultura začenja šele z Grki, še večkrat pa je temu vzrok, po njegovem mnenju, nepoznanje etnologije, oziroma "nejasno stanje v sodobni anglosaški etnologiji in antropologiji".[14]

a. Danes je dognana stvar, da je kultura starih Egipčanov le malo navdihovala sosedne dežele, izvzemši nekoliko Sirijo, kultura Sumercev in Babiloncev pa zelo.[15]

V evropsko Grčijo je iz Mezopotamije prihajal kulturni vpliv po dveh kanalih: eden skozi Malo Azijo, preko Hetitov, Frigijcev, Tračanov, Lidijcev in Joncev, drugi bolj južno, skozi ozemlje Aramejcev, preko Fenicije, Krete in egejskih otokov.

V drugem tisočletju pr.Kr. so bili indoevropski Hetiti glavni celinski posredovalci. Češki hetitolog Bedrich Hrozny piše na primer: "Stari Hetiti so imeli vse sposobnosti, ki so lastne Indoevropejcem. Čisto prežeti s čudovito babilonsko kulturo, so bili najboljši posredovalci med Azijo in Evropo". Grški bogovi, kakor Apolo, Artemis, Hermes, Cibele, so bili po njegovem mnenju anatolsko-hetitskega porekla. Tudi Prometej in Odisej sta po babilonskih vzorih posneti postavi.[16]

Asirski in starejši biblični teksti poznajo Grke pod imenom "Javani" /Gen 10,4/. To so bili Jonci, grški kolonisti v Mali Aziji. Gotovo ni slučaj, da je ravno tu, na maloazijskih tleh, stekla zibelka grške filozofije. Veči-

na pomembnejših predsokratikov je bila tukaj doma, tako: Tales, Anaksimandros, Anaksimenes iz Mileta, Heraklit iz Efeza, Anaksagora iz Klazomene, Ksenofanes iz Kolofonta, Pitagora in Melisos z otoka Samosa. Novorojeni grški filozofiji 6.stoletja bi mogli reči: "Tvoja mati je iz Mileta, tvoj oče pa je Kaldejec, saj te izdaja tvoja govorica, to je tvoja vnema za naravoslovje, za števila in matematiko". Ne smemo pozabiti, da nastanek miletske in pitagorejske filozofije pada v dobo kaldejske restavracije Babilona, ki je bila ena najsijajnejših perioda v dolgi zgodovini Mezopotamije.

Babilonski vpliv na Grke priznavajo izvedenci tudi za klasično dobo. Tako poroča Werner Jaeger, da je bila Akademija ob koncu Platonovega življenja pravo žarišče "orientalizirajoče" struje, ki da je imela mnogo večji pomen, kakor se je dolgo časa mislilo. Dalje pravi, da je Platonovi šoli pripadal kot redni član tudi en Kaldejec, in da so bili Grki dovzetni za orientalske vplive zlasti zaradi tega, ker so občudovali babilonsko in sirsko astronomijo.[17]

Glavni in najodločilnejši vpliv Babiloncev na grško mišljenje se kaže pač v tem, da v vsej grški filozofiji ne srečamo pojma stvarjenja v smislu hebrejske stvariteljske, ampak le v smislu babilonske demiurško-fabriške formule, ki pravi: svet je izdelek ali fabrikat demiurga iz že obstoječe neustvarjene, večne materije. V tem oziru so bili Egipčani mnogo bolj samostojni in se niso dali tako vplivati od Mezopotamcev. Pri njih imamo skozi vsa tisočletja njihove zgodovine dokaze o monoteističnih stvariteljskih nazorih, ki včasih niso daleč od hebrejskih.[18] Že za prvega grškega filozofa in "pradeda filozofije", Talesa, ki si je zaslužil ta pridevek, kakor mu pravi Aristoteles, s teorijo o nastanku sveta, pa je značilno, da se vprašuje, ne morda, kdo in kakšen je tisti, ki je svet ustvaril, ampak, kaj je tisto prvo, iz česar je vse nastalo? In si odgovarja z babilonsko formulo - voda.[19]

b. Grška filozofija je po začetnem tipanju predsokratikov, ki so nihali večinoma v panteistično, nekateri pa v materialistično oziroma mehanistično stran babilonske fabriške dileme, začeli iskati neko sredinsko ali kompromisno rešitev. Zdi se, da grškemu filozofskemu občutju klasične dobe ni prav ustrezal niti ekstrem panteizma niti materializma.

Tak prvi veliki poskus je Platonov dualizem. Platon je s svojo dialektiko razdelil bitja v dve vrsti: v "svet idej" /mundus intellegibilis/ in "čutni svet" /mundus sen-

sibilis/. Stvari čutnega sveta so imitacije idej. A kaj so ideje? Po Aristotelovem mnenju je Platon sicer učil, da idej v resnici nikjer ni, vkljub temu pa trdil, da vsaka poedina stvar, ki ni ideja, obstoji s tem, da se na nek način deleži ideje. Toda v čem je to deleženje, na to vprašanje Platon ni dal odgovora, pravi Aristoteles v svoji Metafiziki.[20] To pa najbrž ne bo držalo. P. Geny sodi, navezujoč na Aristotela, pravilneje: "Zdi se, da nam Platonov Timaios daje jasen odgovor: Demiurg zre na ideje, da proizvede stvari: on proizvaja imitacije idej, ki se ujedinjajo z isto tolikimi deli materije".[21]

Ali nas ta odgovor ne vodi k izviru, to je k babilonskemu eposu Enuma eliš-u, v katerem beremo, da je demiurg Marduk naredil stvari po "idejah" ali vzorih, ki jih je dobil od svojega očeta, boga Ea, ki je imel med bogovi pridevek "modri"?[22]

J.Hirschberger povzema, v svoji "Zgodovini filozofije" /Freiburg 1952/, Platonovo filozofijo v naslov "svet v ideji". Po tej filozofiji "svetovna duša oživlja in giblje svet".[23] Zato smemo reči, da Platonova idealistična ladja plove - v zaprti babilonski školjki - vendarle blizu panteistične struje.

c. Aristotel pa ni bil s Platonom zadovoljen. Zato je skušal njegovo ladjo speljati v bolj "realistične" vode. V ta namen je mobiliziral človeški razum in ga opremil z novo, silogistično tehniko, da bi obvladal tako kaos fizične gmote in ga uredil v kozmos racionalne dojemljivosti. Zavrgel je Platonove ideje in namesto njih uvedel substancialne forme. Razdelil jih je v "čiste" in "sestavljene". Čiste so ločene od vsake materije. Kot take so v deju in zato večne. Sestavljene pa so bile, predno so prešle v dej, v možnosti /in potentia/, to se pravi, v "prvi materiji" /in materia prima, prote hyle/, ki je tudi večna. Aristotelove forme so torej stvarem imanentne, in, prav tako kakor Platonove ideje, večne.Hirschberger povzema Aristotelovo filozofijo v naslov: "ideja v svetu", češ, "svet ni več v idejah, ampak ideja je sedaj v svetu".[24]

Ali je torej Aristoteles našel varno sredinsko strujo med Scilo panteizma in Karibdo materializma? O tem so mišljenja deljena. H.Hirschberger misli - in tudi drugi -, da med Aristotelom in Platonom ni bistvene razlike."Metaphysik im Sinn Aristoteles treiben heisst platonisieren" /I,168/. Nekateri pa so prepričani, da se je Aristoteles s svojo distinkcijo o analogiji bitja srečno izognil panteizmu,na drugi strani pa, s svojim "Prvim Gibalcem",tudi materializmu in ateizmu. To slednje pa je vsaj s stališča

biblične metafizike problematično. Aristotel, enako kot Platon, ni poznal metafizične stvarnosti stvarjenja, zato je bil eden kot drugi bolj ali manj jetnik babilonske metafizične školjke, kakor pred njima že predsokratiki. Ni dvoma, da Aristotelova zamisel o svetu temelji na hipotezi o neustvarjeni večni materiji, in da njegov "Proton Kimūn akineton" ni stvarnik v svetopisemskem pomenu besede. Njegova hierarhija abstraktnih kategorij in form daje razumu vlogo mehanizma. H. Bergson primerja dejavnost razuma, kakor so jo pojmovali Grki, dejavnosti "kinemotografskega mehanizma",[25] se pravi, dejavnosti, ki ji je logika ali red "srca", kakor to imenuje Blaise Pascal,[26] tuja in nedostopna. Zato je razumljivo, da so pozneje evropski filozofi, zidajoči na temeljih grške filozofije, mehanizirali celega človeka. R. Descartes-u /+ 1650/, osnovalcu zapadne moderne filozofije, je celo človeško telo stroj,[27] in isti Pascal mu očita, da je bil njegovi filozofiji Bog potreben samo še toliko, da je s "prstom tlesknil" in tako pognal mehanizem vesoljstva v pogon.[28] Približno stopetdeset let pozneje pa je P. S. Laplace /+ 1827/ ob izidu svoje "Nebesne mehanike" Napoleonu izjavil, da njegovemu mehanizmu vesoljstva hipoteza o Bogu sploh ni potrebna.[29] In to mišljenje je imelo v 19.stoletju veljavo dogme.

Tako je zapadni človek vrgel čez krov babilonskega in grškega demiurga, vzel krmilo usode v svoje roke in seveda prijadral v ateizem, kamor mu je kazal pot kompas babilonske metafizične formule že tisočletja.

d. Vendar ni dvoma, da moderne izkustvene vede odklanjajo aristotelsko metafiziko. Aristotelovo pojmovanje materije, časa, prostora in gibanja ni v skladu z novimi dognanji in spoznanji fizikalnih znanosti. Kajti, piše E. Gilson, aristoteljska ontologija je v osnovi dvoumna. Ta osnovna dvoumnost Aristotelove ontologije nas sili, da razlikujemo dva Aristotela: enega, ki je zaradi svojega zanimanja za konkretnost zelo različen od Platona, in drugega, ki mu je mnogo bližji. Prvi Aristoteles je v srednjem veku prišel na glas učenjaka par excellence, o drugem Aristotelu pa sodi današnji znanstveni svet, da je s svojo filozofijo substancialnih form za več stoletij zavrl rojstvo moderne znanosti zato, ker je pretvoril ali reduciral konkretno stvarnost v hierarhijo abstraktnih form in se zadovoljil s sklepanjem tedaj, ko bi bilo treba opazovati.[30]

2. Kaj pa je soditi o hebrejski metafizični formuli z vidika sodobne znanosti?

a. Pred tremi leti je v francoski biblični zbirki

"Lectio divina" izšla knjiga Clauda Tresmontant-a, z naslovom "Esej o hebrejskem mišljenju". Lani /1955/ pa je isti avtor, filozof po stroki, izdal drugo knjigo, z naslovom "Študije o biblični metafiziki".[31] Prva knjiga je nekaka anatomija biblične metafizike, ali, kakor pravi avtor, organična struktura hebrejske metafizike, ki je implicite, toda realno navzoča v sv.pismu. To je koherentna in sistematična metafizika ustvarjenega in neustvarjenega bitja, metafizika enote in mnoštva, časa in večnosti, čutnega sveta in nastajanja, misli in akcije, svobode in človeške usode. V drugi knjigi nadaljuje z odkopavanjem te "pokopane metafizike", in preiskuje, s kritičnega in filozofskega stališča, njeno veljavnost in vrednost.

V ozkem okviru tega predavanja se ne morem spuščati v podrobnosti Tresmontantovih analiz. Ugotavljam pa dve stvari. Prvič, njegovi knjigi sta koristen doprinos h komparativnemu študiju hebrejske in grške, zlasti platonske filozofije. Drugič, Tresmontant svoje hebrejske metafizike ni stresel iz svojega rokava, se pravi, ni plod zgolj njegovega dognanja in iznajdljivosti. Pot sta mu pripravljala francoska filozofa Bergson in Blondel. Najprej slavni H. Bergson, s katerim se strinja z njegovo kritiko prevelikega grškega zaupanja v moč samega razuma, mu priznava, da je on, Bergson, bil prvi filozof, ki je odkril "metafizično stvarnost in pozitivni pomen stvarjenja", odklanja pa njegovo povezanost s plotinizmom in novoplatonizmom.

Pri Bergsonu je torej treba previdnosti. Drugače je s filozofijo Maurice-a Blondela, ki ga nekateri smatrajo za največjega katoliškega filozofa. Tresmontant pravi o Blondelovem odnosu do sv.pisma: "Blondel je zopet našel metafiziko misli in akcije, ki je metafizika sv.pisma"[32]. In res, iz Blondelove filozofije takozvanega "integralnega intelektualizma", kakor jo naziva H. Dumery,[33] odseva poleg svetlobe tudi ona toplota, se pravi, poleg logike razuma tudi logika srca, ki je tako značilna za sv.pismo. Zato razumem, da Hirschberger vzklika ob Blondelovi filozofiji: "Eine höchst bemerkenswerte Synthese einer Philosophie der Wesenheiten und einer Philosophie der Geschichte" /II, 528/.

Vendar s tem še ni odgovorjeno na vprašanje: biblična metafizika in sodobne znanosti. Naj zadostuje, da navedem dve priznani znanstveni avtoriteti v tej zvezi.

To je najprej Pierre Teihard de Chardin, geolog in paleontolog, mislec in duhovnik. Lansko leto /1955/ je pod pokroviteljstvom številnega mednarodnega znanstvenega

odbora izšla njegova knjiga "Pojav človeka" /Le Phénomène humain/. V tej knjigi podaja Teilhard - ki je med tem umrl - sintezo znanstvenih rezultatov svojega življenjskega dela in umovanja.

Teilhardova knjiga je brez dvoma izredno pomembna, da ne rečem epohalna. Avtor sam jo je zamislil kot "Uvod v pojasnilo sveta". N.N. Wildiers, doktor teologije, pravi v uvodu oziroma predgovoru, da je Teilhard v vsem svojem znanstvenem prizadevanju vedno težil za sintezo med modernim znanstvenim spoznanjem in krščanstvom. V tej knjigi govori kot znanstvenik, ne kot metafizik ali teolog. Njegova znanost pa ga vodi k razmišljanju o pojavih materije, življenja in človeka. Kaj se mu odkriva? Kozmogeneza, biogeneza, noogeneza, to so tri poglavitne stopnje v njegovi fenomenologiji razvoja ali evolucije. Iz vrha tega razvoja se kot cvet in krona dviga človek, čigar razvojno pot nakazuje Teilhard z naslovi štirih delov svoje knjige: Predživljenje /La Prévie/ - Življenje /La vie/ - Mišljenje /La pensée/ - Nadživljenje /La survie/ t.j. konvergenca duha k tkzv. Omega, se pravi, v teološkem jeziku, k Bogu.

Ko beremo Teilhardovo knjigo, opazimo globoko sorodnost med njo in Blondelovo filozofijo, podobno sorodnost, kakor je med Dantejevo Divino Komedijo in Tomaževo Sumo, le da si v srednjem veku podajata roke umetnik in filozof oziroma teolog, tukaj pa znanstvenik in filozof.

S tem pa sem že tudi nakazal, kako Teilhard kot zastopnik sodobne znanosti pričuje za hebrejsko metafizično formulo. Kajti Teilhardova podoba splošnega razvoja je odlična pojasnitev biblicnega pojma stvarjenja, izražena v jeziku sodobne naravoslovne znanosti; to je logična eksplikacija biblične kozmologije v prvem poglavju Geneze, ki je v tej obliki postala mogoča seveda šele na današnji stopnji fizike in biologije. Evolucija in stvarjenje, gledano a parte mundi, sta ena in ista stvar.

Druga znanstvena priča, ki jo navajam, je prof. dr. Walter Baade, astronom na znani palomarski zvezdarni v Ameriki. Predlansko leto /1955/, ko se je ob petdesetletnici relativnostne teorije mudil v Bernu, je dal za javnost nekaj novejših podatkov o izsledkih astronomije. Profesor Baade je najprej ugotovil, da so fiziki, astronomi in matematiki našega stoletja bili prisiljeni, zamisliti novo podobo o svetu, se pravi, novo kozmologijo. K temu da sta jih prisilila dva činitelja: Albert Einstein in - "beg zvezdnih meglic" v vsemirju, ki ga orjaški palomarski teleskop potrjuje. Ta dva činitelja sta povzročila dalekosežna spremembe v pojmovanju svetovnega prostora, časa in

gibanja, in s tem spremembo naših nazorov o trajanju vesoljstva.

Prof. Baade odločno poudarja: "Vesoljstvo se je enkrat začelo...Pred kakimi petimi ali šestimi milijardami let je bilo ogromna kepa zložene materije. In kakor je vesoljstvo za nazaj časovno omejeno, tako je tudi za naprej, v prihodnjost. Bežeče zvezdne meglice se vedno bolj oddaljujejo, gostota svetovne gmote postaja vedno manjša, in s tem, po načelu splošne relativnostne teorije, manjša tudi zakrivljenost prostora, ki je bila v davni preteklosti, ko se je svetovna gmota držala skupaj, čez mero velika. Z naraščajočo starostjo vesoljstva bo ta krivina prehajala v ravnino, vesoljstvo bo večje in večje, in se bo bližalo neskončnemu, ne da bi kedaj postalo neskončno. Naše sonce polagoma izgoreva, enako druga zvezdna sonca. Nebesna svetlobna telesa bodo stlela, toplota upadla, kozmos se bo ohladil. Ne bo več nobene luči in davno nobenega življenja več: s tem bo vesoljstvo izteklo kakor budilka. Čas postane nesmiseln, zakaj nobenega "poprej" in "potem" ne bo več.

Nekateri fiziki in astronomi pojasnjujejo, češ, ko bo enkrat tako daleč, se bo vesoljstvo zopet skrčilo na svojo prvotno gostoto in se potem zopet raztegovalo, in bo, v eonih se samo obnavljajoč, utripalo med lučjo in temo, toploto in mrazom, redom in kaosom. Ta misel je vredna pesnika, toda stoji v najostrejšem nasprotju z našim naravnim izkustvom, ki v neživem svetu ne pozna nikakih stvariteljskih procesov: osnovni procesi vesoljstva niso povratni, ampak se odvijajo le v eni smeri /"Die Grundprozesse des Universums sind nicht umkehrbar; sie vollziehen sich nur in einer Richtung"/.[34]

S tem je jasno povedano, da misel o večnem svetu in cikličnem ponavljanju eonov, ki se je za starimi Babilonci in Grki tudi še danes oprijemljejo vsi, ki se boje priznati stvarjenje in Stvarnika, v naravoslovni znanosti naše dobe nima osnove. Nasprotno, piše Edmund Whittaker, "ker je entropija /kot zakon o manjšanju vrednosti energije/ po svojem bistvu pozitivna, mora njeno redno večanje imeti svoj začetek - stvarjenje -, ko je bila celotna entropija vesoljstva manjša, kakor je postala kedaj v času".[35] Nova, ajnštajnska kozmologija, kakor jo imenuje prof. Baade, ocenjuje babilonsko-grško metafizično formulo o neustvarjeni večni materiji kot proizvod Mitosa, kot nekaj, kar je le "pesnika vredno" in nič več, se pravi, kar je brez znanstvene vrednosti, kakor je brez znanstvene vrednosti pojmovanje sveta v babilonskem mitičnem eposu Enūma eliš-u.

To pa pomeni priznanje in zadoščenje hebrejski biblični kozmologiji, ki so jo mehanisti in racionalisti zadnjih sto let zasmehljivo odklanjali, češ, da je plod babilonske mitologije. Sedaj pa slišimo iz ust najodličnejših predstavnikov sodobne astronomije, da vedrijo pri babilonski mitologiji zapadni mehanisti in ateisti, ne svetopisemski avtorji.

III. Biblična metafizika stvarjenja in sv.Tomaž Akvinski.

Pripravili smo si tla in stališče za presojo zadnjega, tretjega vprašanja: biblična metafizika stvarjenja in sv.Tomaž Akvinski. Ta del bo kratek, pravzaprav samo nekaki zaključki.

a. Današnji biblični metafizik in ekseget je prepričan, da znanost in filozofija, v skupnem naporu, morata prej ali slej dognati, ali je svet večen ali temporalen, kajti, kakor pravi Tresmontant, to morata najti na nek način zapisano v samem tkivu, v samem ustroju sveta, in mora biti čitljivo v samih zakonih astrofizike, fizike in biologije.

Takšna zahteva in takšno pričakovanje pa v srednjem veku, v času sv.Tomaža Akvinskega, še nikakor ni bilo mogoče, kajti naravoslovne vede so bile tedaj še na embrionalni stopnji svojega razvitka. Vzrokov za to je bilo več, in ne najmanjši med njimi - vpliv platonizma v prvem krščanskem tisočletju.

Sv. Avguštin je sicer, po zgledu Filona, tako piše Hirschberger, presadil Platonove ideje v božjega Duha, tako, da so nehale biti brezosebni logični svet, kot to vidimo pri Platonu, kar je pomenilo dvojno poglobitev filozofske misli. Na drugi strani pa se je pod vplivom platonizma, prvič, nekako zmaličil biblični pojem stvarjenja, in to s predstavo o takozvanem "simultanem" stvarjenju, predstavo, ki je nastala in se uveljavila vkljub biblič-nemu naglašanju šesterodnevja.[36] S tem se je delo stvarjenja /creatio passiva/ potisnilo in omejilo na začetni trenutek svetovnega časa, in biblični pojem stvarjenja,ki je izhodišče biblične metafizike, je postal nerazumljiv in nesmiseln, ker je zanikal stvarni pomen časa, ki je vendar merilo geneze, merilo stvarjenja, o čemer nas je prepričala moderna izkustvena znanost. Drugič, Platonov idealizem vsebuje sicer mnogo vzvišenih misli o kreposti

in dobroti in duši, toda njegov čutni svet je le senca idej in poln pesimizma. Platon smatra, po zgledu orfikov[37], materijo za vir zla, človeško telo za ječo duše, in vidi višek popolnosti v begu iz tvarnosti. Taki nazori so vodili v napačno askezo in nerazumevanje za prirodo, kar je moralo slej ko prej izzvati reakcijo, ki jo dejansko preživljamo v drugem tisočletju krščanstva.

b. Ko so v 13.stoletju na Zapadu odkrili Aristotela in njegov realizem, so se vsi razveselili. S pravim navdušenjem so se mnogi krščanski misleci oklenili njegove filozofije. E. Gilson piše, da so "vsi sholastiki XIII. stoletja zrli v Aristotelu avtentičnega tolmača naravnega razuma".[38] Celo v naravoslovnih vedah je postal neoporekljiva avtoriteta, čeprav je tedaj minilo že več ko tisoč petsto let od njegove smrti. Pierre Roussegu se v svoji "Zgodovini znanosti" /slov.prevod, Ljubljana 1955/ posmehuje, češ, "grški filozof je postal nekak cerkveni oče" /str. 147/.

To je seveda pretirano. Kristjani se zavedamo, da je sv.Tomaž Akvinski, ki je bil genialni sintetik, kritični duh in svetnik, izvršil velikansko, pozitivno delo, ko je vzidal uporabne Aristotelove misli v zgradbo philosophiae perennis. Cerkev je po svojih najvišjih predstavnikih in poglavarjih to priznala in priznava.

Vendar vkljub temu ne smemo pozabiti, da je od časov sv.Tomaža preteklo sedem sto let, in da so se med tem izkustvene znanosti, od tedanjega embria razvile v zrel plod, se rodile in dorasle v zrelega človeka. Zato danes v marsikaterem oziru bolje vidimo, kakor je to bilo mogoče v srednjem veku, kaj je v aristotelizmu trajno veljavnega in kaj ne, kaj je njegovo in kaj od drugod privzeto in danes morda spotakljivo.

In tako spotakljivost vidi biblični metafizik v sholastičnem problemu "de novitate mundi" ali nauku o začetku sveta, ko gre za vprašanje o morebitnem "stvarjenju od vekomaj" /creatio ab aeterno/.

Za Aristotela to seveda ni bil problem. Po babilonsko-grški metafizični formuli je svet večen in sam pojem stvarjenja nesmiseln. Toda za sv.Tomaža to ni bilo tako enostavno, saj je vedel, kaj pravi o tem sv.pismo.Končno se je odločil za tole tezo: "Mundum non semper fuisse sola fide tenetur nec demonstrative hoc sciri potest" - Da svet ni bil vedno, vemo samo po veri, filozofsko se to ne da dokazati /S.Th., I.Q.46,a 2/.

Dominikanec A.D.Sertillanges piše v svoji knjigi "Ideja stvarjenja in njen odsev v filozofiji" /1949/, da je

sv.Tomaž vse življenje omahoval v vprašanju o možnosti infinitizma /str.25/.[39] Morda nam to postane razumljivo, če pomislimo na tisočletno, nespravljivo nasprotstvo med babilonsko in hebrejsko metafiziko. Po babilonskem naziranju je demiurg naredil svet iz večne, neustvarjene snovi, zato je seveda večen. Iz hebrejske kozmologije pa prav tako jasno sledi, da je svet ustvarjen v času. Prvi, ki je poskušal upostaviti nekako sožitje ali kompromis med babilonsko in hebrejsko metafizično formulo, je bil judovski helenist Filon, Jezusov sodobnik /23 pr.Kr. - 40 po Kr./. Filon je stal na tleh stare zaveze, hotel pa je sv.pismo razlagati z grško filozofijo. Osnovna ideja filonizma je Bog, absolutno, transcendentno Bitje. Glede tvarnega sveta pa takole filozofiral: Svet je ustvarjen, tako stoji v sv.pismu. Toda ni ustvarjen iz niča, ampak iz že obstoječe neustvarjene večne materije, zakaj tako stoji v grški filozofiji. Zaključek je jasen.[40]

Nekaj podobnega se je po vsej priliki ponovilo v srednjem veku. Scholastiki so o problemu stvarjenja diskutirali samo filozofsko, a priori, brez ozira na fizično stvarnost. Saj jim naravoslovna veda tedaj še ni mogla dati zadostne opore. Ker grška filozofija stvarjenja v času ne pozna, so pristali na misel, da se filozofsko ne more niti ovreči niti dokazati. Zdi se torej, da je to bila nekakšna pristojbina, ki so jo aristotelsko orientirani scholastiki plačali za sožitje z aristotelizmom. Avguštinsko usmerjeni sv.Bonaventura je kajpada, kakor znano, ni hotel plačati.[41]

Claud Tresmontant pripominja k temu: Sv.Tomaž je moral imeti problem o začetku sveta filozofsko za nerešljiv, ker je samovoljno /arbitrairement/, v nasprotju z izkustvom, suponiral, da je bil svet dovršen v prvem in edinem trenutku. Ni videl, da svet dopušča mnogo začetkov, toliko začetkov, kolikor se je v teku časa pojavilo novih bitij, novih tvarnih form in novih vrst, zaporedno in progresivno stvorjenih. Mnogo ten začetkov danes poznamo in jih lahko datiramo. Stvarjenje v času je nemisljivo /impensable/ in protislovno, če si poskušamo predstaviti svet in vse, kar je v njem, kakor da se je vse to trenutno avignilo iz niča. Zakaj si rajši ne predstavljamo, da je bil prvi opus stvarjenja neizrečeno skromen in enostaven. Tako Tresmontant.[42]

Zdi se, da nam sv.pismo take predstave ne zabranjuje, prej bi rekli, da nanjo namiguje. Podobne znanosti pa nam jo naravnost pred oči stavijo. Res pa je, da tiste zapadne filozofije, ki slej ko prej vztrajajo v določenem

sožitju z babilonsko-grško formulo, tudi slej ko prej odklanjajo možnost stvarjenja, ali vsaj taje filozofsko dokazljivost stvarjenja v času. Zato rajši ignorirajo delo in izsledke izkustvenih znanosti. G. Bachelard, profesor filozofije na Sorboni, je že pred petimi leti zapisal:"Pojavi korpuskularnega stvarjenja in anihilacije na splošno ne privlačujejo pozornosti filozofov. Ta indiferentnost do tako zanimivih pojavov je nov znak globoke ločitve med filozofskim in znanstvenim duhom".[43] To ločitev ali separacijo je z obžalovanjem ugotovil tudi papež Pij XII. v lanskem nagovoru na člane Papeške Akademije znanosti, in pozval znanstvenike in filozofe, da se zbližajo.[44]

Sklep.

Končujem. Namen tega predavanja ni bil, preiskovati odnose med današnjo filozofijo in znanostjo. Hotel sem najprej pokazati, z zornega kota enajstega poglavja Geneze, da je Teilhard de Chardin-ova teza o zgodovinski dobi /t.j. zadnjih 4 do 5 tisoč let/ kot "direktnem podaljšanju neolitika" - pravilna. Teilhard v tej zvezi omenja tudi znamenitega arheologa Henri Breuil-a, ki mu je dejal nekoč: "Danes mi trgamo zadnje vrvi, ki nas še zadržujejo pri neolitiku". "Paradoksalna, toda jasna misel", pripominja Teilhard, "čim dalje odtlej mislim na te besede,tem bolj sem prepričan, da ima Breuil prav".[45]

To potrjuje, se mi zdi, tudi pričujoča razprava.Prišli smo do zaključka - da uporabim Einsteinovo misel o "aktivni dejavnosti" - da obstaja tudi "aktivna dejavnost" zmote. Sence babilonskih stolpov, ki so pred petimi tisočletji zatemnile misel stvarjenja iz prarazodetja, živečo v izročilih prakulturnih narodov, so se morale umakniti pred lučjo znanosti šele v naših dneh. Še pred nekaj desetletji bi se nam zdelo, da je pet tisoč let takozvane "zgodovinske" dobe predolga perioda za tako poameno. Danes pa, ko smo se navadili na računanje znanosti o več stotisočletni starosti človeštva, uvidevamo, da je zadnjih pet tisoč let pravzaprav kratka doba, in da naš dialog s starimi Sumerci in Babilonci ni prav nič posebnega.

Lik sv.Tomaža Akvinskega, gledan v tej perspektivi tisočletij, nič ne izgubi na svojem siju. Kdor ve, koliko je veliki Akvinec prispeval k zakladom zapadne misli, mu ne bo zameril, če je v čem kdaj previsoko cenil Aristotela, ker se ni mogel opreti na znanost fizike v svoji dobi. Ni dvoma, da bi Tomaž Akvinski danes, spričo bleste-

čih dognanj modernih znanosti, te izsledke z obema rokama zagrabil in jih porabil za stavbo sodobne sinteze med znanostjo in krščanstvom.

Drugi izsledek v pričujoči razpravi je ta, da je sv. pismo stare zaveze, s tem, da je s svojo formulo "stvarnik-prasnov-kozmos" načelno zavračalo babilonsko in grško kozmologijo o cikličnem gibanju neustvarjene večne materije, v resnici odpiralo vrata v pravo dinamično pojmovanje sveta. Na tej osnovi so kristjani dokončno porušili grške kozmologije, kar je pomenilo, kakor piše Duhem[46] in za njim Whittaker, "dogodek prve vrste v zgodovini znanosti, kajti to je zagotovilo enega izmed pogojev, ki so moderno naravoslovno znanost sploh omogočili. Grški filozofi so namreč povečini verovali, da so nebesna telesa živa, celo božanska bitja, ki ne trpe nobene spremembe, potekajoče drugače kot je njih lastno krožno gibanje; ta nebesna telesa so vodila človekove posle. Bilo je potrebno, vreči jih s prestola in jih postaviti na isto stopnjo stvari kakor je zemlja, zato, da je mogla nastati predstava o enem splošnem zakonu narave. To revolucijo mišljenja je dokončala krščanska teologija".[47]

Končno, tretji izsledek je ugotovitev, da moderna naravoslovna znanost potrjuje hebrejsko-biblično pojmovanje o temporalnosti sveta. Trije činitelji, ki jih je odkrila znanost, govore za to: zakon entropije, evolucija in ekspanzija vesoljstva. Vprašanje časnosti ali večnosti sveta pa gotovo ni brez pomena. Najprej je res, kar pravi Whittaker, "da se dogma o stvarjenju nikoli ni dala resno izpodbijati drugače ko s trditvijo, da je svet moral bivati od vekomaj v današnjem, bolj ali manj sličnem stanju, sedaj pa, spričo dejstev, nihče več ne more tako govoriti".[48] To je res, vendar v praksi se tudi danes, morda še bolj ko prej, nasprotniki stvarjenja trudijo ohraniti mitos o neustvarjeni večni materiji. Neglede na to pa smemo reči, da bi ne bilo modro, še danes za srednjim vekom ponavljati, da bi mogel biti svet večen, četudi ustvarjen. To bi bilo, nasprotno, kratkovidno, če pomislimo na globalno soočevanje idej v naši dobi, ko je tehnika premagala razdalje med kontinenti. Dejstvo, da sodobna znanost potrjuje svetopisemski nauk o stvarjenju v času, je "prvovrstni faktum za metafiziko in teologijo", upravičeno poudarja E. Whittaker.[49]

Opombe

1. J. Bronowski, Albert Einstein. Der Monat, Okt. 1954, str. 51-65

2. Aprila 1954 se je vršil v St.Cloud-u na Francoskem biblično-arheološki kongres, na katerem se je zbralo okrog 120 bibličnih arheologov in orientalistov.Kongresu je predsedoval prof. Andre Parrot, ravnatelj francoskih narodnih muzejev in šef arheološke misije v Mari-ju, kjer je zaslovel po tamkajšnjih arheoloških odkritjih. V zborniku o tem kongresu piše v uvodu med drugim: "Naša želja na tem kongresu je bila, da skupaj preštudiramo določeno število bibličnih vprašanj, o katerih arheologija in orientalistika prinašata ne le luči, marveč včasih tudi prava razodetja. Brez enega stoletja orientalistike /1854-1954/ bi bila biblična eksegeza že dolgo na mrtvi točki" /Le Bible et l'Orient. Travaux du Prémier Congres d'Archeologie et d'Orientalisme Biblique, Sain Cloud 23-25 avril 1954. - Paris 1955/.
3. Ljublj. škof. list, LXXXI 1944, str. 28 sl.
4. Andre Parrot, La Tour de Babel. Paris 1954, str. 51.
5. J.Pritchard, Ancient Near East Texts relating to the Old Testament, Princeton 1950, str. 60 sl. - A. Heidel, The Babilonian Genesis. Chicago 1951.
6. R.Grahmann, Die Urgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1953, str.260. - E.von Eickstedt, Die Biodynamik der Europiden, v: Historia mundi /F.Kern/, B.I.str. 121, Bern 1952.
7. Life 1956, str. 48-49.
8. Imenujem pozno neolitično kulturo Mezopotamije "meščansko" kulturno spojino zato, ker je v svoji osnovi najprej rezultat sodelovanja med "podeželsko-kmečko poljedelsko marljivostjo in mestno-industrijsko gibčnostjo". Iz te dejavnosti so nastale prve "mestne vasi" /Stadt-Dörfer/, ki "goje v svoji notranjosti moško usmerjene, iz totemističnega kulturnega kroga izvirajoče obrti in industrijske panoge; v njihovem območju so ležala zemljišča, na katerih so gojili iz matriarhata prihajajoče poljedelstvo motike in rovnice". To so bile majhne državne tvorbe, mestne državice, iz katerih so se v Babiloniji, po iznajdbi pluga in po dotoku nomadskega življa, razvile prve visoke civilizacije. Prim.Schmidt W.- Koppers W., Völker und Kulturen. Berlin-München 1924, str.302-303.
9. Frankfort Wilson, Jacobsen & Irwin, The Intelectual Adventure of Ancient Man. Chicago 1950, str. 125-184.
10. R.Grahmann, o.c. 260.
11. Pierre Teilhard de Chardin, Le Phenomène humain.Paris 1955, str.229.

12. Knjiga Jubilejev ali Mala Geneza, 12,12 /P.Riessler, Altjüdisches Schriftentum ausserhalb der Bibel.Augsburg 1928, str. 527.
13. W. Schmidt, Die Urkulturen: Aeltere Jagd-und Sammelstufe, v: F.Kern, Historia Mundi B.I. /Bern 1952/, str. 482: "Die Schöpferkraft des Höchsten Wesens der Urkultur kann man als die höchste Aeusserung seiner Allmacht betrachten, von der ganz besonders ausgesagt wird, dass sie nur ihm zukommt. Wenn auch der Name "Schöpfer" nicht der häufigste Name des Höchsten Wesens ist, so ist doch der Glaube an seine Schöpferkraft so restlos in fast allen älteren Urkulturen verbreitet, dass er unbedingt zu den ältesten Bestandteilen der Religion der Urkultur gerechnet werden muss". Cf. W.Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild. Wien 1949, str. 119.
14. F. Kern, Historia mundi B.I., Bern 1952, str. 13.
15. L.Halphen-Ph.Sagnac, Peuples et Civilisations. V. I. Les Premieres Civilisations, Paris 1950, str. 701.
16. B. Hrozny, Histoire de l' Asie Anterieure, de l'Inde et de la Crète /jusque au debut du second millenaire/, Paris 1947, str. 35 sl.
17. W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Gischichte seiner Entwicklung, Berlin 1923. - Cf. F. Šanc, Povijest filozofije, Zagreb 1942, Zv. I. str. 35-36.
18. J. Pritchard, o.c. str. 4-6.
19. A.Sovre, Predsokratiki, Ljubljana 1946, str. 32. S tem seveda nočem reči, da ni ravnal prav, ko si je vprašanje tako postavil. S stališča znanosti mu je treba k temu samo čestitati. Hočem le reči, da mu je to vprašanje v resnici postavil, kot filozofu, njegov "oče", ki je bil - "Kaldejec". In ker je bila njegova "mati" iz Mileta, je pomenil njegov odgovor nekaj novega, korak v smeri znanosti.
20. Aristoteles, Metaphysica A 6,10 /Cit.po angl.prevodu: W.D.Ross, The Works of Aristotle. Vol.III. Metaphysica. Sec. Ed. Oxford 1954/.
21. Cit. po: F. Šanc, o.c. str. 112.
22. H. Gressmann, Altorientalische Texte. Tübingen 1926. Tafel II, V. 100.
23. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie. I-II. 2. Aufl. Freiburg 1954, str. 62 - 134. /B.I/.
24. J. Hirschberger, o.c. I, 167.
25. H. Bergson, L' Evolution créatrice. Ed. P.U.F.,1946, str. 313.
26. B.Pascal, Pensèes. Libr. Somogy 1954, str. 265.

27. "Je suppose que le Corps de l'Homme n'est autre chose qu'uns status ou Machins de terre" /R.Descartes, L' Homme, A.T.XI p.120. - Cf. Cl. Tresmontant, Etudes. 20, op. 1: "Le "mecanisme" consiste à penser que le reèl a êtè fabriquè comme nous fabriquons nos machines. La confusion entre crêation et fabrication engendre une confusion correlative: entre l' organique et le mecanique"./.
28. "Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu, mais il n' a pas pu's empecher de lui faire donner uns chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu" /Pensèes, Ed. Chevalier, Nr.194/.
29. Cf. G. Gerster, Eine Stunde mit Prof. dr.Walter Baade von dem Mont Wilson - und Palomar-Observatorium in Pasanda. Die Weltwoche. Zürich 1955, 23.Jahrg. Nr.1135.
30. Cit.po: Cl. Tresmontant, Etudes de Metaphysique biblique, Paris 1955, str. 13.
31. Cl. Tresmontant, Essai sur la Pensèe Hebraique. Paris 1953. Id. Etudes de Metaphysique biblique. Paris 1955.
32. Cl. Tresmontant, Essai... str. 111.
33. H. Dumery, La Philosophie de l' Action. Essai sur l' Intellectualisme Blondelien, avec une Prèface de Maurice Blondel. Aubier 1948. Z natančno bibliografijo Blondelovih del.
34. J. Gerster, l.c. - Cf. Sir Edmund Whittaker, The Beginning and End of the World. Nemški prevod: Dr.J. Streller, Der Anfang und das Ende der Welt. Stuttgart 1955, str. 55: "Das Gesetz von der Zunahme der Entropie schliesst die Möglichkeit einer zyklischen Entwicklung des Weltalls engültig aus. Die Welt bewegt sich also auf ihren Ruin zu und muss sich andauernd auf ihn zu bewegen. Schliesslich wird sie einen Zustand maximaler Entropie erreichen, bei dem alle Körper die gleiche Temperatur haben und alles Leben aufgehört hat".
35. E. Whittaker o.c. str. 55.
36. J. Hirschberger, o.c. I., str. 299.
37. K. Prümmer, Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung, v: Zeitschrift für Kath.Theologie, Wien 1956, H. 1., str. 1-40.
38. Arch.d hist. doctr. et litt. du M. A., 1926, pp. 599-606. Cit. po: Cl. Tresmontant, Etudes.. str.36,op. 1.
39. A.D.Sertillanges O.P., L' Idee de Crèation et ses Retentissement en Philosophie. Aubier 1945.
40. J. Hirschberger, o.c. I. 265.

41. E. Gilson, History of Christian Philosophiy in the. Middle Age. Neww York 1954, str. 318.
42. Cl. Tresmontant, Etudes...str. 80-81.
43. Cit. po: Cl. Tresmontant, Etudes...str.50; cf. G. Bachelard, La Philosophie du Non. Paris 1949.
44. AAS 1955, pg. 394-401. Govor ima tri dele. V prvem delu papež opisuje velikanski razmah izkustvenih znanosti v zadnjih stopetdesetih letih. Podrobno našteva najvažnejša odkritja in pridobitve v raznih panogah prirodoznanstva, od astronomije, geologije in radiotehnike do filozofije, fiziokemije in biologije. Novi instrumenti so olajšali napredek znanostim, ki so se danes postavile nasproti največji uganki vsega vidnega stvarstva, to je vprašanju življenja. V drugem delu govori o mejah izkustvenih znanosti. Navaja dva problema, ki ju izkustvena znanost sama ne more obvladati. Prvič, ne more prodreti v notranji ustroj tvarnih bitij in motriti vprašanj, ki se tičejo bistvenih podlag njih bitka in delovanja /pénetrer la structure intime des êtres materiels et regarder les problèmes qui intéressent les fondements substantiels de leur être et de leur action/. To more le filozofija. Drugič, ne more dati človeškemu duhu, ki hoče imeti strnjen in enoten pogled o resnici /une vue cohérente et unifiée de la vérité/, splošne sinteze mišljenja /synthèse universelle de la pensée/. Tudi to more le filozofija. V tretjem delu govora končno razpravlja o današnji obžalovanja vredni ločitvi med znanostjo in filozofijo,in poziva oboje, znanstvenike in filozofe, da bi se združili k složnemu delu,ne da bi pri tem posegali drug drugemu v njemu lastno področje.
45. Le Phenomène humain, str. 229 in 237.
46. Le système du monde, II., 435, Paris 1914.
47. E. Whittaker, o.c. str. 55.
48. E. Whittaker, o.c. str. 47.
49. "Wissen, dass die Welt geschaffen wurde in der Zeit und schliesslich sterben wird, ist für die Metaphysik und Theologie ein Faktum erster Ordnung. Denn es bedeutet, dass Gott nicht die Natur ist und das die Natur nicht Gott ist. Demnach verwerfen wir jede Art von Panteismus, jene Philosophie, die den Schöpfer mit der Schöpfung identifiziert und ihn schildert, als gelange er in der Entfaltung oder der Entwicklung des materiellen Universums zum Sein. Denn wenn Gott an die Welt gebunden wäre, müsste er notwendigerweise entstehen und vergehen" /o.c. str. 55/.

Dr. France Grivec

Vselenskij - sobornyj.

Profesor dr.R. Nahtigal spada med tiste velike slaviste, ki so tako razgledani v staroslovenskem pismenstvu, da morejo z razumevanjem razlagati vsebinsko težje biblične, liturgične in dogmatične tekste, kakor spričujejo strokovne opombe v kritični izdaji Sinajskega evhologija /Euchologium Sinaiticum, Ljubljana 1941/2/. Tam srečujemo izraze vъselenaja, sъborьnyj /poznejše sobornyj/, katholikij. Staroslovensko in cerkvenoslovansko rabo teh izrazov je nekoliko razložil ruski slavist A. Gezen[1]. A ostalo je še toliko nepojasnjenih vrzeli, da nova razprava o tem predmetu ne bo odveč.

V. Jagić in drugi slavisti so že večkrat opozorili na precizno natančnost prvotnih stsl. prevodov, združeno s tankočutno svobodnim prevajanjem. Posebej občudujejo natančno in svobodno prevajanje različnih pomenov istih grških izrazov v različnih besednih zvezah. A doslej še ni bilo opaženo, da se takšna natančnost in tankočutno svobodno prevajanje posebno odlično kaže v prvotnih stsl.prevodih grških izrazov, ki so predmet pričujoče razprave, medtem ko so poznejši staroslovenski in cerkvenoslovanski prevodi istih grških besed ali površni ali pa sužnjski.

Pomenski razvoj grških izrazov in prvotni staroslovenski prevodi.

Samostalnik vъselenaja, prevod grškega οἰκουμένη /vseljena, naseljena, vesoljna zemlja/ beremo že v najstarejših stsl.spomenikih, n.pr. v Glag. Cloz /I 234 in 837; II 76/, Euch.Sinaiticum, v Supraseljskem rokopisu, v stsl. prevodu evangelijev, psalmov i.dr. Iz tega samostalnika je izveden pridevnik vъselenъskyj, csl. in rusko vselenskij /οἰκουμενικος/.

V evangelijih se vъselenaja ponavlja štirikrat, v drugih spisih NZ pa devetkrat. V grškem izvirniku je samostalnik nekolikokrat ojačen s pridevnikom ὅλη ali πάσα /vsa/, tako Lk 2, 1 in Mt 24,14; Lk 4,5 in 21,26 pa je brez pridevnika, kar latinska Vulgata prevaja enkrat orbis

terrae, enkrat pa universus orbis /21, 26/.

Razen splošne rabe za vesoljni svet je grški samostalnik pomenil vesoljnost rimskega /Lk 2,1/ in bizantinskega cesarstva. Vselenaja, vselenskij kot častni pridevek bizantinskega cesarstva in patriarhata je bil vzhodnim slovanskim piscem do 15.stoletja dobro znan. V novejšem času pa je ta častni pridevek v tolikem nasprotju z obsegom, oblastjo in ugledom carigrajskega patriarhata, da stari zgodovinski obseg pridevnika vselenskij /srbsko vaseljenski/ za carigrajskega patriarha ni več primeren in od 15.stoletja se običajno umeva v pomenu dejanske vesoljnosti, univerzalnosti.

Slovensko izražanje vesoljen, vesoljnost zveni le po zunanje podobno cerkvenoslovanskemu, ruskemu in srbskemu, dejansko je namreč nastalo iz slovenskega ves voljni, kakor opozarja Pleteršnikov slovar /II 763 in 785/. Tako so pisali starejši slovenski pisatelji do konca 18.stoletja tja do Japlja. Oblike vesvoljni, na vsem voljnem svetu so v preteklem stoletju skušali Raič, Cigale, Mencinger obnoviti, pa to so bili le osamljeni brezuspešni poskusi.[2]

Pridevnik vъselenъskyj je v stsl.spomenikih redkejši nego samostalnik vъselenaja, a sega gotovo nazaj v 9. stoletje. V ŽK 17 ima apostol Pavel naslov učitel' vъselenskij prevod grškega διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης, ki ga srečujemo pri Janezu Zlatoustem in pri drugih grških krščanskih piscih; ta Pavlov častni naslov se ponavlja v Supraseljskem rokopisu v tam prevedenem govoru Janeza Zlatoustega.[3] Podobne naslove pridevajo apostolu Pavlu tudi latinski krščanski pisci in liturgični teksti. V vzhodni Cerkvi imajo sv.Bazilij, Gregorij Nazianški in J. Zlatousti naslov vesoljni učitelj - oikumenikòs didascalos.[4] Zahodna Cerkev pa odlikuje posebno učene svetnike z naslovom doctor ecclesiae, universalis ecclesiae doctor s podobnim poudarkom vesoljnosti kakor vzhodni vesoljni učitelj.

Pridevniku vselenskij, oikumenikos je po pomenu soroden grški katholikós, nastal iz καθ' ὅλου (ὅλος), t.j. gledè na celoto, z ozirom na celoto, a ta ima tako svojski odtenek, da ga je težko natančno prevesti; zato je nepreveden prešel celò v najbolj razvite književne jezike, tako v latinski jezik /catholicus/ in v večino kulturnih jezikov. Posebni odtenek tega grškega pridevnika so čutili tudi oblikovalci starega cerkvenoslovanskega jezika in so sprejeli grški izraz v slovanski obliki, prvotno katholikij, pozneje včasi kafolikij, katholičeskij.

Grški pridevnik katholikos so rabili že stari grški

pisci. Aristoteles je splošne pojme bistroumno imenoval τὰ καθ' ὅλου. Polybios /2.stol.pr.Kr./ je s pridevnikom καθολική označil svojo občno zgodovino. V klasični in biblični grščini se rabi prislov καθόλου v pomenu splošno /universe/, sploh, z nikalnico: sploh ne, nikakor ne. V vzhodnem rimskem in bizantinskem cesarstvu so ta pridevnik rabili celò kot naslov višjih finančnih uradnikov, ki so upravljali dohodke celih pokrajin.[5] Krščanski pisci so ta grški pridevnik rabili že v 2.stoletju, včasi v najsplošnejšem pomenu /tako je Teofil Antiohijski v 2.stol. govoril o splošnem vstajenju mrtvih/, večinoma pa kot posebno označbo krščanske Cerkve, kar je vsaj že v 4. stoletju prešlo v veroizpovedne obrazce.

Staroslovenski prevajalci grških cerkvenih knjig so na značilni grški pridevnik zadeli najprej pri prevajanju liturgije sv.Bazilija in J.Zlatoustega. Konstantin - Ciril je poglavitne dele grške liturgije /mašo/ prevel gotovo že l. 862 ali 863, pred odhodom v kneževino Moravsko. Najstarejši odlomek slovanske liturgije je ohranjen v glagolskem Sinajskem evhologiju. Tam prevedena molitev obsega prošnjo: O vselenêj i o svetêj katholikii apostolscêj ъrkve.[6] Besedna zveza opozarja na neko razliko med pomenom pridevnikov vselenъskyj in katholikij ter na težavnost prevoda v druge jezike. Pa tudi ne glede na takšno besedno zvezo je Konstantin čutil različni odtenek v pomenu enega in drugega pridevnika, obenem je vedel, da je grški pridevnik ostal nepreveden ne le v vzhodnih kulturnih jezikih, marveč celò v latinščini. Ker se ta besedna zveza v liturgiji večkrat ponavlja, so bili tudi poznejši slovanski prevajalci, redaktorji in prepisovalci dovolj opozorjeni na različni pomen obeh pridevnikov.

Z druge strani je močno vplivala bizantinska raba pridevnika oikumenikós kot častni naslov bizantinskega patriarhata in cesarstva. Vselenska Cerkev bi torej pomenila bizantinsko Cerkev, bizantinski patriarhat; tak pomen pa nikakor ni spadal v krščansko veroizpoved in je nasprotoval slovanskim težnjam po neodvisnosti od carigrajskega cesarja in patriarha. V ruskih rokopisih 14. in 15. stol. se še ponavlja izražanje vselenska Cerkev in vselenski patriarh v pomenu carigrajska Cerkev, carigrajski patriarh; v istem pomenu se to izražanje rabi v nekaterih starih v Rusiji tiskanih liturgičnih knjigah.[7]

Cerkvena raba pridevnika katholikós je imela v prvih krščanskih stoletjih širši obseg nego poznejša. Od 2. do 5. stoletja je ta grški pridevnik imel tri različne pomene. Pomenil je namreč: 1. pravo, pravoverno Cerkev, ki je ohranila celotno / ὅλος / krščansko resnico

v nasprotju s sektanti ali krivoverci /heretiki/, ki so ohranili le del krščanskega nauka, pomešanega z zmotami; 2. prostor, hram božji, v katerem so se zbirali pravoverni kristjani; 3. vesoljno Cerkev.

V prvem pomenu rabi katholikós Ignacij Antiohijski /l. 107/ v pismu smirenskim kristjanom /Smyrn. 8,2/ ter mnogi starokrščanski grški in latinski pisci. Prvi in drugi pomen je zgovorno pojasnjeval Ciril Jeruzalemski v znamenitih katehezah /18, 23 in 26/ ohranjenih deloma tudi v stsl.prevodu, za njim pa sv.Avguštin. Oba pomena se rabita v starokrščanskih spisih od 2.stol.dalje. Poleg tega se je v drugi polovici 2.stol. ustalil še tretji pomen /vesoljna Cerkev/, tako da so se vzporedno rabili in prepletali vsi trije pomeni. To je bolj ali manj prešlo v stsl.prevode starokrščanskih spisov.

Polagoma se je v vzhodnih patriarhatih razvil še četrti pomen. Katoliška cerkev je pomenila škofijsko,stolno cerkev, ker je nekako vesoljno zbirališče vernikov in duhovščine. Du Cange v slovarju srednjeveške grščine /Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni 1688, I, 537/ navaja za ta pomen tekste več srednjeveških grških piscev in spomenikov. Iz dobe od 5.do 8. stoletja so ohranjeni mnogi napisi in manjši spomeniki,v katerih katoliška cerkev pomeni škofijsko cerkev.[8] Na nekaterih mestih je pomen manj določen, ker bi ta pridevnik mogel pomeniti pravoverno cerkev /kot stavbo/. Vzporedno pa je prilastek katoliška včasi pomenil župnijsko cerkev v nasprotju z zasebnimi hišnimi molilnicami /oratorij/. V tem pomenu je v 59.kánonu Trulske sinode /l.692/ odločeno, da se sme krst podeljevati le v katoliških cerkvah, ne pa v hišnih oratorijih. Zaradi večje jasnosti so v pomenu škofijske cerkve dodevali pridevnik velika. V carigrajskih liturgičnih koledarjih /synaxarion, prolog/ pa sam pridevnik velika stalno pomeni patriarško cerkev sv. Sofije.[9]

Staroslovenski in poznejši csl. spomeniki z veliko verjetnostjo dokazujejo, da je pridevnik katoliška, velika katoliška cerkev od 9.stoletja dalje /v pomenu stavbe/ pomenil stolno /škofijsko/ cerkev. V tem pomenu se namreč značilni grški pridevnik tankočutno svobodno prevaja s sъborьnaja v smislu zbirališča vernikov in duhovščine.Tako beremo v zadnjem poglavju ŽM, da je bil Metod pokopan v sъborьnъj cerkvi, t.j. v svoji stolni, škofijski cerkvi. Isti staroslovenski pridevnik se v enakem pomenu ponavlja v starih ruskih csl.spomenikih. Pod grškim vplivom se zaradi večje jasnosti včasih dodeva pridevnik velika.[10] Srbski menih Domentijan pa je še sredi 13.stol. stolno cerkev

označeval z grškim pridevnikom v slovanski obliki katolikija, na drugem mestu pa s pridevnikom velika /cerkev/,[11] ker so bili Srbi tedaj v tesnejšem stiku z bizantinsko kulturo nego Rusi.

Vzporedno z ustaljenim razlikovanjem izrazov katholikós in oikumenikós se je že v prvih krščanskih stoletjih razvijala ohlapna raba brez razlikovanja obeh grških izrazov. Vesoljne cerkvene zbore so imenovali oikumenične, kar je prešlo tudi v latinščino in se ohranilo do danes /concilium oecumenicum, unitas oecumenica/. V novejšem času se gibanje za zedinjenje krščanskih verskih skupin imenuje oikumenično gibanje. Z druge strani pa se je pridevnik katholikós zelo neprimerno rabil kot naslov predstojnika skupine samostanov, izven bizantinskega patriarhata pa kot naslov patriarhov ali vrhovnih metropolitov Armencev, Kaldejcev in Gruzincev, medtem ko se je patriarh bizantinskega cesarstva nazival oikumenikós.

Nedosledna bizantinska raba dveh pomenov istega pridevnika oikumenikós, enkrat v obsegu bizantinskega cesarstva in patriarhata, drugikrat pa v obsegu vesoljne Cerkve, je z ene strani utemeljena, ker ta pridevnik res pomeni svetovno vesoljnost in v rabi za obseg bizantinskega cesarstva izraža težnjo po svetovnem vesoljnem gospostvu. A takšna dvojna različna raba daje podlago in pobudo za mešanje cerkvene vesoljnosti in državne omejenosti. Iz tega bizantinskega zamenjavanja je izšla še manj primerna raba pridevnika katholikós kot službeni naslov armenskih, kaldejskih in gruzinskih vrhovnih cerkvenih poglavarjev.

Po vsem tem je razumljivo, da poznejši staroslovenski ter cerkvenoslovanski prevajalci in prepisovalci niso mogli natančno ločiti različnih pomenov obeh značilnih grških pridevnikov in da so ju deloma še bolj zamenjavali nego Bizantinci. Ciril in Metod pa sta s tankočutnim razlikovanjem sorodnih grških pojmov posebno tukaj svoje bizantinske rojake ~~celó~~ prekosila. V liturgičnih tekstih sta grški izraz katholikós vztrajno ohranjala nepreveden. Metod je v stsl. prevodu Hadrijanove poslanice Slava v višnjih Bogu /l. 869/ ta grški pridevnik samo prilagodil stsl. pravopisu /katholikija, ŽM 8/. V prevodu in predelavi bizantinskega nomokanona je isti grški pridevnik v pomenu vesoljna /Cerkev/ na vseh mestih tako dosledno pustil nepreveden, da ga niti poznejši prepisovalci niso spreminjali. V najstarejšem ohranjenem rokopisu /13. stol./ Metodovega prevoda beremo obliko kafolikija, medtem ko v starejšem rokopisu /11. ali 12. stol./ nekaj desetletij mlajšega stsl. prevoda drugega bizantinskega nomokanona na vseh mestih stoji prevod sъborьnaja, ki je pač zelo

primeren v pomenu stolne cerkve, kakor beremo v ŽM 17, nikakor pa ne v pomenu vesoljne Cerkve.

Staroslovenski prevod izredno značilnega grškega pridevnika v pomenu stolne cerkve /sъborьnaja/ je tako natančen in obenem svoboden, da spada v vrsto najodličnejših prevodov sv.Cirila in Metoda. Grški pridevnik katholikós, ki pomeni neomejeno vesoljnost, nikakor ni primeren za stolno cerkev. Primernejši prilastek bi bil synodikos, sinodalna cerkev, ker so patriarhi, metropoliti in škofje imeli svetovalce, sodelavce pri upravi in pri liturgičnih opravilih, torej nekake sinode, zbore, kolegije. A v vzhodnem krščanstvu so sinode, t.j. cerkvene zbore, tako spoštovali, da je bil pridevnik synodikos manj primeren za preneseno rabo. Mlado slovansko krščanstvo pa ni bilo vezano po takih bizantinskih tradicijah. Zato je bil pridevnik katholikos v pomenu stolne cerkve pametno preveden svobodno s sъborьnyj, ki mu Vostokov pravilno daje pomen grškega synodikos. Toda ta stsl. pridevnik je v spomenikih velikomoravske dobe tako osamljen, da se zbuja dvom, če je stal že v prvotnem besedilu stsl. ŽM, ali pa so ga zapisali ruski prepisovalci; vsi rokopisi ŽM so namreč ohranjeni le v ruski recenziji, med njimi tudi najstarejši iz 12. ali 13.stoletja. V stsl.evangelijih in seznamih cerkvenih zborov se v pomenu sinedrij, sinoda rabi le izraz sъnьmъ, tako posebej v ŽM 1. Iz tega stsl.samostalnika pa se nikoli ni izvajal pridevnik in se najbrž sploh ne more izvajati. Torej je moral v ŽM 17 stati neki drug pridevnik.

Je li mogoče, da je v prvotnem stsl.besedilu ŽM 17 stal pridevnik sъborьnyj? Cirilu in Metodu ter njunim učencem iz bizantinskega cesarstva je bil samostalnik sъborъ bolj domač nego moravski sъnьmъ. Zato je samo po sebi mogoče, da so stolno cerkev imenovali sъborьnaja, ko pridevnik iz samostalnika sъnьmъ ni bil mogoč. A v zelo starinskem rokopisu /13.stol./ kratkega skupnega žitja sv.Cirila in Metoda /proložno žitje, prolog/ beremo, da je bil Metod pokopan v moravski veliki cerkvi. Torej bi bilo mogoče, da je prvotno tako stalo tudi v ŽM 17 in da so ruski prepisovalci namesto tega postavili v sъborьnêj. Z druge strani pa je malo verjetno, da bi bili značilni pridevnik veliki tako soglasno izpustili. Tudi natančni staroslovenski pravopis /sъborьnêj; rusko cerkvenoslovansko bi bilo soborněj/ govori za moravski izvor. Torej ni neverjetno, da so južnoslovanski Metodovi učenci /med njimi grško izobraženi slovanski pisec ŽM/ soglasno s svojim učiteljem moravsko stolno cerkev imenovali sъborьnaja. Saj se samostalnik sъborъ ponavlja že

v Sinajskem evhologiju /gl.op.20/ in v koledarju glagolskega Assemanijevega evangelistarja /list 118 b/. Samostalnik sъborъ in pridevnik sъborьnyj sta bila v Makedoniji in Bolgariji nedvomno domač že v 9.stoletju ter dobro znana Metodovim učencem; torej spadata v njihov prvotni besedni zaklad, pridevnik sъborьnyj pa posebej med tiste besede, ki jih niso mogli nadomestiti z moravskimi ali panonskimi. Assemanijev evangelistar in njegov koledar nazorno spričujeta možnost sožitja moravskega sъnьma in makedonskega pridevnika sъborьnyj.

Rokopis Assemanijevega evangelistarja in njegovega koledarja je bil spisan in rabljen v Makedoniji, kar dokazujejo oblike glagolske pisave, obrobni pripisi in sestava koledarja z godovi makedonskih svetnikov, Klimenta Ohridskega /umrl 916; list 151 a/, "svetnikov na Strumici" /l. 152 a/ i.dr. A v evangelijih je na vseh mestih ohranjen sъnьmъ, enako tudi v prvotnem koledarju; to zgovorno spričuje, da je bil izraz sъnьmъ razumljiv tudi makedonskim Slovenom, čeprav jim ni bil domač. V koledarju je zapisan sъnemъ Bogorodice /l. 134 b/ in sъnemь Janeza Krstnika /139 b/, posebno značilno pa sьnьmъ "svetih očetov v Malkedonu" /150 b/. V družbi makedonskih dodatkov, n.pr. god Klimenta Ohridskega in Methodija "arhiepiskopa vyšnęję Moravy" /145 b; pridevnik vyšnęję očitno priča za makedonski dodatek/, je posebno značilen dodatek k 15.septembra /118 b/: Spomin svetim očetom zbravšim se "vъ svętěm i vъselenъstěmъ sъborě." Ta dodatek je po obliki in vsebini z ene strani značilen za površnost makedonskega prepisovalca, z druge strani pa krepko dokazuje sožitje makedonskega sobora in moravskega sъnema. Pomenljiv je natančen stsl. pravopis sъbora poleg napačnega trdega polglasnika pri dveh pridevnikih ter poleg velike površnosti, da je izpuščeno, kateri je ta zbor; iz drugih koledarjev posnemamo, da je to šesti cerkveni zbor, t.j. tretji carigrajski /680/. Važen je tudi pridevnik vselenski, ki ga v moravskih stsl.spomenikih še ne srečamo kot označbo veseljnih cerkvenih zborov. V zvezi s sicer dosledno rabo samostalnika sъnьmъ v istem spomeniku nam osamljeni sъborъ odločno dokazuje, da sъnьmъ makedonskim Slovenom ni bil domač, pa vendar razumljiv.

Staroslovenskemu pridevniku sъborьnyj kot prilastku stolne cerkve je vsekakor vtisnjen pečat Cirilove in Metodove književne šole. Verjetno je, da so Metodovi učenci s tem prilastkom označevali moravsko stolno cerkev, kakor beremo v ŽM 17, in da je bil ta pridevnik Moravanom enako razumljiv, kakor so tudi makedonski Sloveni razumeli moravski samostalnik sъnьmъ.

Poznejši staroslovenski ter cerkvenoslovanski prevodi.

Prvotni stsl. samostalnik vъselenaja in pridevnik vъselenъskyj sta svoj pomen nespremenjeno ohranila skozi vse dobe csl. pismenstva; spreminjal se je le pravopis. Pridevnik vselenskij je šele v novem ruskem in srbskem /vaseljenski/ jeziku svoj pomen toliko razširil, da se splošno rabi v pomenu grškega katholikós. Veliko bolj se je v stsl. in csl. jeziku spreminjal prevod in pomen grškega katholikós.

V evangelijih in drugih bibličnih knjigah ni grškega katholikós. Srečamo ga le v nekaterih rokopisih pisem apostolov Petra, Janeza in Juda kot značilno ime teh listov, ker niso naslovljeni na posamezne osebe ali občine, temveč na večje skupino krščanskih občin. Kakor je naslov katoliški listi zapisan le v nekaterih grških rokopisih, tako ga srečamo le v redkih csl. rokopisih. Iz rokopisov, ki jih navaja Gezen, je očitno, da je bila v tej zvezi prvotna stsl. oblika katholikij, pozneje katolikij in katoličъskij; v 14.stoletju pa se je vzporedno pojavilo izražanje: knigi obščija petrovy, knigi sborъnija ivanovy /Tolstovski Apostol 14.stol./. Pozneje je obveljal prevod soborny j.[12]

Najbolj žilavo se je prvotna neprevedena oblika katholikij ohranjala v važnejših liturgičnih knjigah, posebno v liturgičnih veroizpovednih obrazcih. V drugih stsl. spisih pa se je že v 10.stoletju udomačil ohlapni prevod sъborъny j. Ta prehod je notranje zvezan s preselitvijo Metodovih učencev in s prenosom stsl.književnega ognjišča v Bolgarijo in Makedonijo.

V Bolgariji in Makedoniji je stsl.književnost dosegla nov razcvet, a bolj kvantitativno nego kvalitativno. Klasična višina stsl.knjige na moravskih in panonskih tleh z vzornimi prevodi in z izvirnimi spisi velike literarne vrednosti se je umaknila bolj suženjskim in okornim prevodom z mnogimi napakami, posebej zaradi bolj površnega znanja grškega jezika in manjše pažnje na duha slovanskega jezika. Med še preostalimi Metodovimi učenci ni bilo nikogar s tolikšno avtoriteto, izobrazbo in bistrostjo, po kateri sta se odlikovala nenadomestljiva brata Ciril in Metod. Na nepotrebne površne prevode grškega katholikós je vplivala tudi okoliščina, da ta grški pridevnik v Bolgariji ni bil tako udomačen in opredeljen kakor njegova zahodna oblika in opredeljena raba med moravskimi in pa-

nonskimi Sloveni. Vztrajna in dosledna zahodna raba tega grškega pridevnika se je skladala s Cirilovim in Metodovim izvirnim spajanjem vzhodnih in zahodnih prvin.

Po izvirnem spajanju vzhodnih in zahodnih prvin ter po prilagoditvi k velikomoravskim razmeram se zlasti odlikuje Metodov prevod bizantinskega nomokanona. V tem prevodu ali bolje v tej predelavi je Metod izpustil nad eno tretjino kánonov, ker niso bili primerni za moravske razmere. V prevod je sprejel veliko moravizmov, med njimi značilne moravske pravne izraze, a trdno dosledno je ohranil grški pridevnik katholikós in ga prilagodil svojemu stsl.pravopisu.[13] Takšen prevod pa za Bolgarijo ni bil primeren. Zato so v Bolgariji že v začetku 10.stoletja priredili stsl.prevod nomokanona po drugi bizantinski redakciji; ohranjen je v starem rokopisu iz 11.ali 12.stoletja pod imenom Jefremovskaja kormčaja /Istoričeskij muzej v Moskvi/. V tem stsl.prevodu se katholikós vztrajno dosledno prevaja s sъborьnyj. Enako je v cirilskem Suprasel'skem rokopisu iz 11.stoletja, prepisanem po predlogi 10.stoletja v vzhodni Bolgariji; v njem niti enkrat ne srečamo značilnega neprevedenega pridevnika.

V Suprasel'skem rokopisu je med drugim prevedeno grško mučeništvo sv.Pionija, prezbiterja v Smirni, 12.marca 250. Grški izvirnik je v dveh izdajah objavil O.Gebhardt /ASPh 18, 1896, 156-171 in Ausgewählte Märtyreracten 1902, 96 - 114/, slovenski prevod pa F.Lukman /Martyres Christi, Celje 1934, 125 - 140/. V grškem izvirniku se devetkrat ponavlja pridevnik kateliška /Cerkev/, vselej v jasno opredeljenem pomenu prava, pravoverna Cerkev, a v staroslovenskem prevodu stoji povsod sъbornaja,[14] kar je v tem pomenu še posebno neprimerno. Poleg drugih jezikovnih značilnosti se Suprasl.rokopis zlasti po tem prevedenem pridevniku očitno loči od stsl.spomenikov iz velikomoravske dobe ne le po jezikovno mlajših oblikah in izrazih, temveč tudi po manjši prevodni natančnosti in literarni vrednosti, podobno kakor že omenjeni prevod bizantinskega nomokanona, ohranjen v Jefremovski kormči.

Isti Suprasl.rokopis se v nasprotju z očitno napačno rabo pridevnika sъbornaja odlikuje po primernejši rabi samostalnika sъborъ. V zvezi sъborъ episkopskij /Severjanov 202/ soglaša z drugimi stsl.spomeniki. Posebno izviren pa je svobodni prevod samostalnika ἐκκλησία v zvezi sъborъ mučenicev[15] in v splošnem pomenu zbor.[16] Grški samostalnik v klasični in poznejši grščini res pomeni zbor, posebej občni zbor vsega ljudstva v razliki od ožjega zbora, svèta /βουλή/ vladajočih višjih slojev, v biblični in krščanski grščini pa razen tega zlasti cerkev, verski zbor,

a tudi v splošnejšem pomenu vsak splošni ljudski zbor. Podoben pomen ima sinagoga; v grškem tekstu bibličnih knjig stare zaveze se ta dva izraza nekolikokrat zamenjavata. V stsl. bibličnem prevodu se ἐκκλησία tudi v pomenu navadnega ljudskega zbora prevaja z besedo cerkev. Danes se nam zdi ta prevod čuden in neprimeren. Konstantin in njegovi neposredni grško izobraženi učenci pa so še tanko čutili, da ta grška beseda pomeni zbor vsega ljudstva brez razlike stanov in slojev, medtem ko je slovanska beseda zbor prvotno pomenila omejeni zbor izbranih zastopnikov ljudstva. Slovanski prevajalci v 10. stoletju na bolgarskih tleh so pa že manj pazili na splošnejši etimološki pomen te grške besede.

Neprevedeni pridevnik katholikij je torej posebno očitna značilnost prvotne Cirilove in Metodove književne šole. Verjetno je, da so v Bolgariji v 10. stoletju pod vplivom bizantinske duhovščine že čutili, da je katoliški prilastek kot označba prave Cerkve neka značilnost zahodne Cerkve. V bizantinskem krščanstvu so po zmagi nad nestorijanstvom in monofizitizmom, zlasti pa po zmagi nad ikonoborstvom, pravo vero in pravo Cerkev označevali s pridevnikom pravoverna, orthodoksna. Dokončno zmago nad ikonoborstvom in drugimi herezijami so l. 843 začeli slaviti s praznikom pravovernosti /orthodoxia/.[17] V zahodnem krščanstvu pa so v tem pomenu vztrajno rabili katoliški pridevnik, ki je bil kot oznaka tako vesoljne kakor pravoverne Cerkve na zahodu že toliko udomačen, da se večinoma niso niti zavedali, da je to grška beseda. Kakor katoliškega pridevnika tako tudi pridevnika orthodoxos in samostalnika orthodoxia v liturgičnih tekstih niso preveli na latinski jezik. A ta grški pridevnik je bil zahodnim kristjanom bolj tuj nego beseda katoliški; zato ni mogel preiti v tako splošno rabo kakor v vzhodnem grškem in slovanskem krščanstvu.

Med južnimi in vzhodnimi Slovani je bilo v vseh stoletjih nekoliko tako izobraženih, da so čutili površnost in neprimernost prevoda soborny v pomenu vesoljni in pravoverni, medtem ko je ta cerkvenoslovanski pridevnik dovolj primeren kot prilastek stolne cerkve. Cerkvenoslovanski prevod soborny je vztrajno izpodrival rabo grškega pridevnika, a z dokončnim uspehom le v zvezi s cerkvijo kot stavbo. V Rusiji so že v 12. stoletju za stolno cerkev rabili le slovanski pridevnik sobornaja, često z dodatkom velika,[18] vesoljno Cerkev pa so še do 14. stoletja često označevali z grškim pridevnikom; k slovanskemu prevodu sobornaja so včasi dodevali grški pridevnik, ker so čutili

preveliko ohlapnost tega prevoda.[19]

Iz stsl.rabe besede sъborъ je dovolj razvidno, kako površen je stsl. in osl. prevod sobornaja v pomenu vesoljna Cerkev.

Sъborъ - sobor, sobornyj kot stsl. in osl.prevod grškega katholikós se tako rezko loči od svojega etimološkega in pravega pomena, da je očiten znak globokega padca stsl. knjige s klasične višine velikomoravske dobe. Od 9. stol. do danes sobor pravilno pomeni omejen zbor. To besedo so rabili za vesoljne cerkvene zbore, kadar so jih po vrsti naštevali /ŽM 1, Metodov nomokanon/ ali pa omenjali določene vesoljne cerkvene zbore /Kalcedon, Efez/, zunaj take besedne zveze pa so dodevali pridevnik vselenskij ali kakšno podobno določilo /n.pr. vsemu miru obšti, Clos 103/. Sicer pa je vesoljni cerkveni zbor po številu zbranih škofov zelo omejen; ta omejena množica je zastopnica tako obsežnih množic, da se sploh ne more zbrati na skupnem zboru ali prostoru. Pridevnik katholikos pa pomeni vseobsežno celoto, vesoljnost. Sobor, zbor se prvotno rabi približno v istem pomenu kakor kolegij, svèt /sosvet/. V cerkvenoslovanskih evangelijih in Apostolskih delih se sъborъ /Mt 26, 59; Mk 14,55; Lk 22,66; Jan 11,47/ rabi za grško synedrion. V najstarejših stsl.rokopisih stoji soznačni moravizem sъnъmъ, ki je bil znan tudi južnim Slovanom,manj pa Rusom; zato so ga prepisovalci že v 11.stoletju /n.pr. v Ostromirovem evangeliju/ nadomeščali s sъborъ. V Apd 22, 30 in 23, 1.6 se kar neposredno zapored menjava sъborъ in sъnъmъ. V Sinajskem evhologiju pa se sъborъ dvakrat zapored rabi v pomenu sinagoge in obenem dvakrat v pomenu krajevne cerkve, pravzaprav v cerkvi zbranega ljudstva /40 a 3.11; 40 b 4.11/.[20] Podobno se v stsl.biblicnem prevodu nekolikokrat zamenjava pomen sinedrija in sinagoge.

Besedi sinedrij in sinagoga sta sorodni. Sorodnost je približno taka kakor med slovenskima besedama zbor in shod. Tako prevaja slovenski biblicni prevod prvo z zbor, drugo s shodnico /shod/. Stsl.ima za prvo sъnъmъ, sъborъ, za drugo pa sъnъmište, sъborište. V stsl.evangelijih se ta dva pomena tako redko zamenjavata, da se sъnъmište samo enkrat rabi v pomenu sinedrij /Mt 5,22/, v manj dovršenem stsl.prevodu Apd pa večkrat. Izredna posebnost stsl.prevoda je v tem, da ima sъnъmište dvojni pomen: 1. stavba /zbirališče/, 2. zbrano ljudstvo. S tem se posnema dvojni pomen besede cerkev /ecclesia/: 1. stavba, 2. zbor, družba. Dvojni pomen sъnъmišta se loči samo po predlogih v, na. Farizeji so delili miloščino očitno v shodnicah /Mt 6,2/, Kristus je večkrat šel v shodnice, v shodnici so bile oči vseh vanj uprte /Lk 4,20/, a učil je povsod le na shodu;

apostole bodo vlačili na shode /Lk 12,11/, na shodih jih bodo bičali /Mt 10,17; 23,34; Mk 13,9/. Posebno tankočuten je prevod, da farizeji radi predsedujejo na shodih /Mt 23,6; Mk 12,39; Lk 11,43; 20,46/ , a ne v /praznih/ shodnicah. To razlikovanje ni lahko, ker ima grški izvirnik povsod isti predlog ἐν /v pomenu v ali na/, če se govori o vstopu pa εἰς ; včasi je pomen zelo dvomljiv. Težavno in tanko razlikovanje je tako trdno dosledno, da se v njem skladajo starejši in poznejši rokopisi. Na enem mestu /Jan 6,59/ sem v Assemanijevem rokopisu našel v namesto splošnega na; a sedanja službena csl.izdaja ima tudi tukaj na.[21]

V prevodu Apd je stsl.rokopisna tradicija manj dosledna nego v evangelijih. Zgoraj omenjeno zamenjavanje stsl. prevoda sinedrija in sinagoge se v sedanji službeni csl. redakciji nahaja osemkrat /4,15; 5,27. 34; 6, 12. 15; 23, 6. 28; 24, 20/, v Kristinopolskem rokopisu pa samo enkrat /24, 20/. Toda toliko nesorazmerje je deloma le navidezno. Kristinopolski rokopis je namreč zelo okrnjen in obsega le drugo polovico Apostolskih del /od 13. do 28 poglavja, a še tam so vrzeli/; sedanji službeni csl.tekst Apd pa zamenjava ti dve besedi ravno v prvi polovici. Giljferdingov csl.rokopis Apd /14.stoletje/ zamenjava v prvem delu oni dve csl.besedi dvakrat /5,27; 6,12/.[22] Enako Šišatovski rokopis sorodne srbske recenzije /l.1324/ in vrhu tega še v 23,6; vrste 5,34; 23,28; 24,20 pa so v njem izpuščene.[23] Pogostno zamenjavanje dveh sorodnih besed v poznejših rokopisih in v službeni csl.redakciji so zakrivili površni prepisovalci. Redkejše prvotno zamenjavanje, enkrat v evangelijih /Mt 5,22/ in približno štirikrat v Apd, ima podlago in opravičilo v grškem tekstu stare zaveze, kjer beseda synedrion stoji nekolikokrat namesto συναγωγή. Saj so stsl.prevajalci tudi knjige stare zaveze prevajali po grškem tekstu. Tam so srečali zamenjavanje teh grških besed, še razločneje pa so videli, da je beseda συναγωγή v stari zavezi pomenila zbor, družbo, shod, nikoli pa ne stavbo, ker so Judje začeli graditi sinagoge še le po babilonski sužnosti, a le polagoma. Enako se je šele po babilonski sužnosti izoblikoval sinedrij kot ustrojstvo judovske verske oblasti. - V stsl.Sinajskem psalteriju se sъnъmъ rabi večinoma za grško συναγωγή , enkrat pa za sinedrij; enkrat je συναγωγή prevedena z besedo sъnъmište /Ps 105, 17/, že v naslednji vrsti pa s sonъmъ. A besedi sinagoga in sinedrij še nista imeli opredeljenega pomena; rabili sta se za svetni zbor sploh in ju ni bilo treba tako razlikovati kakor v NZ.

Medtem ko se je službena csl.redakcija Apd v zamenja-

vanju teh dveh besed zelo oddaljila od prvotnega prevoda, pa je v razlikovanju dveh pomenov sinagoge presenetljivo ohranila pravilno rokopisno tradicijo. V tej csl.redakciji Apd beremo, da je Pavel v Damasku nastopal na shodih /9, 20/; v Korintu je ob sobotah govoril na shodih /grško: v sinagogi 18,4/, enako njegov sodelavec Apolôs /18,26/. Po grškem tekstu je bilo v Damasku več sinagog; Pavel je govoril v sinagogah /stsl. na shodih/. V Korintu pa grški tekst obakrat omenja le eno sinagogo, stsl.svobodni prevod ima obakrat množino na shodih, kakor tukaj očitno zahteva ali vsaj priporoča beseda shod v zvezi s predlogom na. Na teh dveh mestih je povrh predloga na še z množino posebno nazorno označen pomen shod, torej celo nazorneje nego v prevodu evangelijev. V tako premišljenem svobodnem prevodu je očitno ohranjena pravilna rokopisna tradicija. Kristinopolski rokopis ima 18,4 predlog v, Giljferdingov pa v 18,26 predlog na, toda zvezan z ednino. Šišatovski rokopis ima obakrat predlog na in ednino, a ednina je primerna le v pomenu sinagoge kot stavbe, torej s predlogom v, kakor stoji v grškem tekstu. V 18,26 je namreč poudarjeno, da je Apolôs začel pogumno nastopati, kar se pač sklada z izrazom v sinagogi, nikakor pa z zvezo na shodu. V 18,4 množina /na shodih/ ni tako odločno potrebna, pač pa zelo primerna grškemu besednemu redu v 4.vrsti ter naslednjemu pripovedovanju, da je Pavel spreobrnil načelnika sinagoge, stanoval tik sinagoge in poldrugo leto ostal v Korintu; torej je zelo velikokrat govoril - na sobotnih shodih.

Razlikovanje dveh pomenov sinagoge je vsekako važno merilo za starost in pravilnost stsl.rokopisne tradicije in priča, da je v službeni csl.redakciji Apd na omenjenih treh mestih izjemno ohranjen pravilnejši stsl.tekst nego v treh starejših rokopisih, Kristinopolském, Šišatovskem in Giljferdingovem. Sedanja službena csl.redakcija se bistveno naslanja na rokopise iz druge polovice 14.stoletja in deloma še na poznejše redakcije; zanje je značilno, da se skuša čim bolj ravnati po tedanjem grškem tekstu in odstranja mnoge prvotne svobodne prevode. Podoben pojav srečamo včasi v rokopisni tradiciji ŽK, da so v katerem mlajšem rokopisu ohranjene starejše oblike in besede. Podoba je, da je rokopisna tradicija sedanje csl.redakcije na tem mestu zelo zapletena. Saj smo videli, da ima Kristinopolski rokopis iz 12.stol. v Apd 18,4 mlajšo obliko nego poznejši Šišatovski rokopis. Ker Kristinopolski rokopis predstavlja rusko recenzijo, moramo sklepati, da

so v Rusiji imeli rokopise še neke druge starejše recenzije, ki je vplivala na sedanji csl.tekst Apd 18,4.26.

Arheološko in historično jezikoslovno utemeljeni dvojni pomen besede συναγωγή je pač znan učenim biblicistom, a je malo upoštevan. Celo sedanji ruski prevod /iz druge polovice 19.stoletja/, ki se zaradi večstoletne tradicije mora ozirati na csl.besedilo, na zgor navedenih mestih ne razlikuje dvojnega pomena sinagoge,čeprav so pri njem sodelovali izobraženi biblicisti in jezikoslovci. Niti največji slavisti niso opazili tega za stsl. bibličnl prevod izredno značilnega razlikovanja. V.Jagić je zbral važne podatke o stsl.prevodih besed sinagoga,sinedrij,[24] pa ni opazil, da so stsl.prevajalci prevod obeh besed prvotno precej natančno ločili in da se zamenjavanje obeh besed ponavlja tem pogosteje, čim mlajši ali površnejši so rokopisi. Zlasti nam je žal, da ni opazil stsl. razlikovanja dveh pomenov sinagoge, ko je bil bolj kakor kdo drug razgledan v stsl.rokopisnem gradivu in bi bil mogel to razlikovanje bolje pojasniti in uporabiti kakor mi.

Razlikovanje sinagoge v pomenu stavbe ter shoda se na navedenih mestih ni moglo opirati niti na grški izvirnik niti na stare prevode. Kakor grški predlog ἐν tako tudi latinski in ter sirski ba pomeni v ali na. Takšno razlikovanje pa ni niti strogo potrebno. Saj so bili judovski verski shodi res v sinagogah /stavbah/. Celo učeni biblicisti in strokovni bibličnl slovarji se za omenjena mesta zadovoljujejo s pomenom stavbe /gl.op.16/. Torej je pripovedovanje in prevajanje brez tega razločevanja samo po sebi pravilno, a za slovanski jezikovni čut premalo natančno, ker slovanski predlog v tukaj nima tako širokega pomena kakor grški ἐν . A tako natančni razloček je mogel čutiti in dosledno izvesti le tankočuten in bistroumen poznavalec obeh jezikov; velika pazljivost in premišljenost je bila še posebno potrebna, ker stari slovanski jezik ni imel ustaljenih opredeljenih izrazov za sinagogo in sinedrij. Konstantin se je kot Grk in poznavalec bibličnih knjig stare zaveze dobro zavedal prvotnega in etimološkega pomena sorodnih besed ἐκκλησία in συναγωγή . Kadar jih je v evangelijih srečal, so se mu najprej predstavljale v prvotnem pomenu /zbor, shod,družba/, če ni bil v očitnem nasprotju s kontekstom /gl.op.12/.

Tako tankočutni poznavalci grškega in slovanskega jezika ter natančni prevajalci niso mogli posnemati preveč površne bizantinske rabe grškega katholikós v pomenu stolne cerkve. Takšna površnost je bila mogoča le v bizantinskem okolju, kjer je bila splošna raba tega pridevnika

bolj ohlapna /n.pr. za pokrajinske finančne uradnike/, kakor tudi v stari grščini ni bila strogo opredeljena. (Nasprotno pa je bil ta grški pridevnik v zahodnem krščanstvu natančneje določen.) Starejše nazivanje sobornaja cerkev' so tako skrajšali, da stolno cerkev nazivajo s samostalnikom sobor, podobno kakor zahodni narodi rabijo ime katedrala. Vzporedno s tem se je pomen sobora v Rusiji tako razširil, da se rabi ne le za pravo stolno cerkev, temveč tudi za nekatere druge večje in odličnejše cerkve. Ruska večja mesta imajo po več soborov, zlasti Moskva in Leningrad. V moskovskem Kremlju so poleg patriarškega Uspenskega sobora blizu skupaj še trije sobori, zraven pa stolni trg - sobornaja ploščad'. V astrahanski škofiji so v začetku našega stoletja imeli 6 soborov, v večji kazanski pa 18. V Srbiji je nazivanje saborna cerkev strogo omejena na stolno cerkev.

Bistri svobodni stsl.prevod grškega katholikos v pomenu stolne cerkve so manj izobraženi prevajalci v 10. stoletju prenesli v zvezo z vesoljno Cerkvijo; tako zlasti dosledno v drugem prevodu nomokanona, v Suprasl.zborniku pa še manj primerno v pomenu pravoverne Cerkve. V prevodu katehez Cirila Jeruzalemskega /na koncu 10.ali v začetku 11.stol/ so v natančneje opredeljenih veroizpovednih zvezah bolj čutili pomanjkljivost prevoda sobornaja in so večkrat ohranili prvotno neprevedeno stsl.obliko katholikija, katholičьskaja, ki se je v poznejših rokopisih vedno bolj umikala površnemu sobornaja.[25] V najstarejših csl.spisih na ruskih tleh se še rabi pridevnik kafolikij, a se umika prevodu sobornyj.[26] Vztrajno pa so se oblike katholikija, kafolikija, katolikij, ohranjale v liturgični carigrajski veroizpovedi tja do 14.stoletja, v nekaterih rokopisih pa še pozneje.

V vseh dobah so se bolj ali manj zavedali pomanjkljivosti prevoda sobornaja in so često dodevali ali vzporedno rabili obliko katolikija, ki se je zlasti vztrajno ohranjala v prepisih tekstov iz velikomoravske dobe n.pr. ŽM in Metodovega nomokanona. Ko je v začetku 19.stoletja v Rusiji napredovala historična in jezikoslovna znanost, so začeli načelno opozarjati na površnost prevoda sobornaja cerkev; v službenih izdajah starih cerkvenopravnih spomenikov so obnavljali prvotni pridevnik katholikij in katholičeskij ter natančneje pojasnjevali površnost prevoda sobornyj. Obenem je bila že dokončno premagana srednjeveška ovira, namreč posebni bizantinski pomen pridevnika vselenskij, ki sam po sebi dobro označuje vesoljnost. V srednjeveških csl. spisih so poskušali grški pridevnik katholikós prevesti z izrazi vъsjačevskyj, obštij, vъseličьskyj, sъborьnyj, ker

je vselenskyj imel še svoj bizantinski pomen. V ruskih knjigah 18.in 19.stoletja pa se je udomačil pridevnik vselenskaja kot prevod značilnega grškega pridevnika ali pa kot pojasnilo posebnega grškega pomena. Vzporedno se je v liturgičnih knjigah obnavljala oblika katholičeskaja, tako n.pr. v velikonočni Triodi /tiskani v Moskvi 1746/ in v oktobrski Mineji že v 18.stoletju, še odločneje pa v 19. stoletju. Le v liturgični službeni veroizpovedi se je do danes vztrajno ohranila oblika sobornaja, kakor se je nekdaj do 14.stoletja v njej vztrajno ohranjal grški pridevnik.

V prvi polovici 19.stoletja je v Rusiji zaslovel Filaret Drozdov, poznejši moskovski metropolit /1826 - 1867/, dober poznavalec grškega in csl.jezika ter v-odilni teolog. V knjigi verskih Razgovorov /1815/ rabi za vesoljno Cerkev dosledno pridevnik vselenskaja. Njegov Katihizis /katekizem/, ki je izšel l. 1823 in dobil odločilni pomen v vseh pravoslavnih Cerkvah, obširno razlaga carigrajsko /liturgično/ veroizpoved po sedanjem csl.prevodu. Označbo sobornaja Cerkev' razlaga: Cerkev se imenuje sobornaja, ali kar je isto katholičeskaja ali vselenskaja. V službenem naslovu pravoslavne Cerkve se navadno ni rabil prilastek sobornaja, temveč: pravoslavnaja katholičeskaja vostočnaja Cerkev. Tako stoji na naslovni strani Filaretovega katehizma. V starejših tiskanih izdajah cerkvenopravnega zbornika Kormčaja knjiga se Cerkev imenuje sobornaja. V novi izdaji l. 1839 pod naslovom Knjiga pravil pa se dosledno ponavlja nazivanje katholičeskaja Cerkev'. Čeprav je v csl.besedilu liturgične veroizpovedi ostal pridevek sobornaja, se vendar službeno in znanstveno uveljavlja pravilna razlaga; zraven pa se obnavlja katholičeskaja, mlajša csl.oblika za prvotno stsl. katholikija.

Ruska Knjiga pravil in Filaretov katehizem sta tukaj odvisna od obširne veroizpovedi učenega kijevskega metropolita Petra Mogila, ki so jo l. 1643 v grškem prevodu in v nekoliko izpremenjeni obliki potrdili vsi vzhodni patriarhi in ji dali naslov Pravoslavna veroizpoved. Ta ima še danes odločilno veljavo v vsej vzhodni Cerkvi. Sestavljena je v obliki katekizma z vprašanji in odgovori. Službena ruska izdaja ima naslov: Pravoslavnoje ispovedanije very katholičeskoj i apostoljskoj cerkvi vostočnoj.[28] Kakor v naslovu tako je tudi v razlaganju prevod sobornaja odklonjen in popravljen. V 82.vprašanju je navedeni deveti člen stare liturgične veroizpovedi dobesedno po csl.tekstu iz 14.stoletja: /Veruju/ vo edinu,svjatuju,sobornuju i apostolskuju cerkev'. V 83.vprašanju pa je razloženo, da je v tem verskem členu obsežen nauk: Cerkev je edina, sveta,

katholiška /sobornaja, vseobščaja/, apostolska. Cerkvenoslovanski prevod /iz 14.stoletja/ sobornaja je nadomeščen z izrazom katholičeskaja in umaknjen v oklepaj s pojasnilom, da sobornaja pomeni vseobščaja. Ruske bogoslovne knjige namesto pridevnika vseobščaja rabijo izraz vselenskaja kakor tudi Filaretov katehizem.

Prevod sobornaja ni samo premalo natančen, temveč celo tako nepravilen in dvoumen, da je dajal pobudo za zmotno trditev, da se mora Cerkev v smislu stare tradicije in nauka slovanskih blagovestnikov Cirila in Metoda vladati zborno, parlamentarna.[29] V začetku našega stoletja je bila ruska sinoda /vrhovna oblast ruske Cerkve od l. 1721 do 1917, ko so obnovili patriarhat/ prisiljena,da je odločno zavrnila takšno umevanje pridevnika sobornaja. Leta 1906 je službeno objavila jezikoslovno razpravo o zgodovini prevoda sobornaja in dokazala, da je bila prvotna pravilna stsl.oblika katholikija /tja do 14.stoletja/. V službenem cerkvenem glasilu objavljena razprava se naslanja predvsem na znanstveno gradivo A.Gezena[30]. S tem je bilo službeno rešeno vprašanje, ki je skozi tisoč let motilo cerkvenoslovanske in še novejše ruske pisce. Toda niti službena razprava še ne more dokončno praktično razjasniti tisočletnega vprašanja in preprečiti napačno umevanje, če se še vsak dan ponavlja liturgična oblika sobornaja v pomenu vesoljne Cerkve. Edina praktična dokončna rešitev bi bila poprava besedila liturgičnega veroizpovednega obrazca. Take težave prizadeva napaka, ki se je v liturgično besedilo vrinila v 14.stoletju, ko se je odlični svobodni prevod soborna cerkev v pomenu stolna cerkev začel službeno rabiti v pomenu vesoljna Cerkev.

Historično, jezikoslovno in naposled še službeno je torej potrjena odličnost prvotnega stsl.prevoda liturgičnih in bibličnih knjig s tankočutnim razlikovanjem raznih odtenkov in pomenov grških izrazov.

S tem je dovolj jasno dokazano, da je v izrazih, ki so predmet pričujoče razprave, dano doslej premalo uporabljeno merilo za ocenjevanje vrednosti in starosti staroslovenskih spomenikov. Torej je zgodovina teh stsl.izrazov vredna večje pažnje slovanskih jezikoslovcev ter more služiti za globlje poznavanje stsl.in csl.pismenstva.

Conspectus.

I. Palaeoslavica versio primigena verborum οἰκουμένη, οἰκουμενικός, καθολικός - vъselenaja, vъselenъskyj, sъborъnyj. Vъselenaja in monumentis Palaeoslavicis saepe occurrit, adiectivum vъselenъskyj autem rarius. Hoc adiecti-

vo in VC 17 Paulus apostolus laudatur, dum usu orientali hac voce quaedam universalitas imperii Byzantini appellabatur. Propterea appellatio katholikós voce vьselenьskyj verti non potuit; ideo Constantinus - Cyrillus vocem Graecam orthographiae Palaeoslavicae adaptavit /katholikij/, prout etiam scriptores christiani Latini hanc appellationem Graecam receperunt. Quae appellatio quattuor significationes comprehendit: 1. vera ecclesia Christi, 2. aedificium, 3. ecclesia universalis, 4. ecclesia cathedralis. Quartam tantum significationem fortasse iam Cyrillus et Methodius adiectivo sъborьnaja verterunt. Quam versionem scriptores nonulli Slavici in Bulgaria iam saeculo X. ad significandam ecclesiam universalem transtulerunt.

II. Slavicae versiones posteriores. S. Methodius in versione nomocanonis Byzantini Ioannis Scholastici /L titulorum/ adiectivum καθολική consequenter forma katholikija expressit, quam nec scribae posteriores mutaverunt. In Bulgaria autem iam saeculo X. eamdem vocem sensu ecclesiae universalis adiectivo sъborьnaja transtulerunt, minus exacte appellationem ecclesia cathedralis imitantes, sic praesertim in versione nomocanonis Byzantini XIV titulorum; immo in codice Supraslensi sensu verae ecclesiae. In versione formularum professionis fidei /symboli/ vero tenacius forma primigena katholikija servabatur, ast decursu temporis paulatim versio sъborьnaja inserabatur eique non raro etiam katholikija addebatur. In symbolo liturgico tenacissime forma katholikija /postea kafolikija, katholičьskaja/ servabatur usque ad saeculum XIV. - Significatione ecclesiae cathedralis versio vetus sъborьnaja iam saeculo XII in omnibus terris Slavicis ritus Byzantini unanimiter recepta est. In Rusia hoc sensu brevior forma substantiva sobor invaluit. - Hae Slavicae appellationes ecclesiae cathedralis aliquatenus cum primigena versione vocum συναγωγή ac synedrion cohaerent. Vox synagoga per se duplicem significationem comprehendit: 1. aedificium, 2. conventus. Textus Graecus NT saepissime significationem primam tantum exprimit. Versio Palaeoslavica autem acute sensum duplicem distinguit.

Progressu scientiarum saeculo in Russia viri periti perspexerunt, versionem sobornaja in contextu symboli liturgici minime exactam esse. Ecclesia Russica in documentis officialibus saepius appellatione katholičeskaja utebatur.

Forma Palaeoslavica katholikija et ecclesiae cathedralis appellatio sobornaja, insignis proprietas linguae primigenae, Palaeoslavicae, atque acuta distinctio duarum significationum vocis synagoga praebent notam, qua antiquitatem perfectionemque codicum Palaeoslavicorum metiri possumus.

Opombe.

1. A.Gezen, Istorija slavjanskago prevoda simvolov very. Peterburg 1884, str. 90 - 102.
2. Breznik v DS 1914, 21. [3 I.Severjanov, Suprasljskaja rukopisj (vod) 488.
3. ~~C.Cebep nob, Cynpac pyko uc /1904/ 488.~~
4. Grivec, O idejah in izrazih ŽK in ŽM. Razprava SAZU II /1944/ 171.
5. Gezen 90 omenja bizantinsko rabo; zgodovinar Evzebij pa v začetku 4.stol.poroča o starejši vzhodni rimski rabi /Hist.Eccl.VIII, 11,2/.
6. R.Nahtigal, Euchologium Sinaiticum II, 345 /odlomek mašne liturgije/; str.54 pa v drugačni zvezi.
7. Gezen 98 s.
8. H.Leclerque v arheološki enciklopediji Dictionnaire d' Archéol.et Liturgie II, 2624-39 navaja veliko takih spomenikov, pa brez zadostne kritike; ruski učenjak N.Glubokovski razlaga mnoge spomenike te vrste v pomenu stolne cerkve. Pravoslav.bog.enciklopedija IX /1908/ 219 v članku Katolikos /pod črto/.
9. H.Delehaye, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae /1902/ 44, 48, 366 i.dr.
10. J.Sreznevski, Materialy dlja slovarja drevne-russk.jazyka III, 1,647 - 651 /srbor, s bornaja/.
11. D.Daničić, Život sv.Simeuna i sv.Save /Biograd 1865/, str. 325 in 264.
12. Gezen 98 s.
13. Jezikovno stran Metodovega nomokanona je preiskal H. F. Schmid, Die Nomokannonübersetzung des Methodius /Leipzig 1922/. Vsestransko je ta spomenik raziskal prof. J.Vašica /Slavia 24, 1955, 9-41/ in dognal veliko jezikovno sorodnost z ŽM /„pisec ŽM govori tako rekoč Metodov jezik"/ pripravlja kritično izdajo.
14. Severjanov, str. 132-139.
15. V stsl.besedilu homilije sv.Bazilija o 40 mučencih /Severjanov 95/, ki se odlikuje po mnogih jezikovnih posebnostih. Med njegove jezikovne odlike smemo šteti tudi ta prevod, ki ga jezikoslovci doslej še niso posebej opazili; beremo ga na 49 listu Suprasl.zbornika v tistem delu, ki je shranjen v ljubljanski Univerzitetni knjižnici. O stsl.prevodu te homilije je veliko razpravljal N.van Wijk v ASPh 40 /1926/ 266-271 in na drugih mestih.
16. Severjanov 430. - Gezen /str.100/ graja ta prevod netupravičeno kot manj primeren; pravilno pa opozarja na stsl. prevod grškega naslova biblične knjige Ekklesiastes /v Suprasl.in v poznejših csl.spisih/, zabeležen v Mikloši-

čevem stsl.leksikonu /str.909/. V tem se razodeva razvoj stsl.jezika, ko prevajalci niso več pazili na splošni etimološki pomen grške besede niti na razliko med slovanskim izrazom za ožji zbor in za občni ljudski zbor.

17. V Sinajskem evhologiju se ponavljata izraza pravověrenъ, pravoverije /Nahtigal II 393/. Tako so pisali do 14.stoletja, ko je bil uveden suženjski prevod pravoslaven, pravoslavje.
18. Gl.zgor op.10.
19. J.Sreznevski I, 1199 in 1201 /katoličeskaja, katholikija/.
20. Beseda zbor in vsebina potrjuje domnevo, da sta bili obe molitvi sprejeti v stsl.evhologij šele v Bolgariji ali Makedoniji.
21. Strokovni biblični komentarji in slovarji za NZ priznavajo pomen sinagoge kot družbe, shoda le na tistih mestih, kjer kontekst očitno in strogo zahteva, za zgor našteta mesta pa ne.
22. E.Kalužniacki, Actus epistolaeque apostolorum palaeoslavenicae ad fidem cod.Christinopolitani. Vindobonae 1896. Prvih 12 poglavij ta rokopis nima; Kalužniacki jih je objavil po Giljferdingovem rokopisu srbske recenzije 14.stoletja; enako tudi vrzeli 13, 1-20; 15, 29-41; 16, 1-3; 18, 15-28; 28, 14-26.
23. F.Miklošič, Apostolus e cod.monasterii Šišatovac palaeoslovenice. Vindobonae 1853. Rokopis je bil pisan l. 1324.
24. V.Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslav.Sprache /1913/ 401. - Isti, Zum altkirchenslav.Apostolus II /1919/ 52 in 49.
25. Gezen 12 - 15; 21 - 23; 92 - 93 i.dr.
26. N.pr. Izloženije věry Mariona; Gezen 96.
27. Gezen 26 - 28.
28. Ta naslov ima izdaja ruske sinode l. 1900 in starejša izdaja iz začetka 19.stoletja.
29. A. S. Homjakov, E. Akvilonov i.dr.
30. Cerkovnyja Vedomosti 1906, štev.2.

Dr. Josip Jeraj

Eksistencialna situacijska etika ter moralna teologija.

V 19.st. se je v velikem obsegu začela razvijati industrializacija gospodarstva, tehnični napredek podjetij je samoposebi ustvaril veleobrate, v katerih je posameznik le gola številka in nepomembno kolesce v proizvajalnem procesu. Totalni človek, kakor je živel v nekdanjih rokodelstvih, kjer je izučen mojster samostojno opravljal vse posle, ni bil več mogoč, ker je za zaposlenost zaradi delitve dela zadostovalo minimalno strokovno znanje, ki ga je posameznik mogel tudi kot neučen človek vršiti. Gospodarska proizvodnja sama je tako pomembnost posamezne osebnosti razvrednotila, jo okrnila in čisto podredila neosebnemu delovnemu procesu. Hkrati z novim tehničnim razvojem je Hegelnova idealistična filozofija kot novi svetovni nazor, ki pozna le panteističnega svetovnega boga, čigar slepo orodje in funkcije so posamezni ljudje, tudi s svoje strani pripomogla k okrnitvi samostojne osebnosti in individualnosti.

Proti tej moderni nivelizaciji osebnosti ter individualnosti je nastopila takozvana eksistencialistična filozofija in sicer s splošno filozofskega ter krščanskega stališča. Iz filozofskih ter humanitarno-kulturnih razlogov so širili eksistencializem, t.j. branili pravice svobodne individualne osebnosti Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre ter drugi novodobni eksistencialisti. V obrambi pravic osebnosti so v mnogočem pretiravali, učili nemožnost splošnostne sistematične etike ter propagirali absolutno svobodo individualnega človeka, ki ni v svoji eksistenci vezan na nobene druge norme nego samo na hotenje svoje lastne osebnosti ter na takozvane zahteve subjektivne situacije. Na osnovi teh nazorov so skonstruirali nauk o tzv. situacijski etiki.

Bolj zmerni eksistencialistični etos, ki poleg subjektivne samosvojnosti poudarja tudi objektivni etični red, učijo protestanti E.Brunner, F.Gogarten ter katoliki T.Steinbüchel, R.Guardini, G. Marcel ter pisci no-

vih moralnih učbenikov: Tillmann, Häring, Stelzenberger ter še drugi. Pri Slovencih nimamo prave eksistencialistične struje. O osebnostni etiki so več pisali križarji, E.Kocbek /gl. novele Strah in pogum/ in še nekateri drugi pod vplivom eksistencializma. Sistem osebnostne etike je razvil J.Jeraj v knjigi Vzor--človek ali osebnost kot ideal. S splošno-psihološkega vidika pa je mnogo pisal o pomenu osebnostne etike dr.Trstenjak /Past.psihologija, Verska psihologija ter drugod/ s stališča svojih samostojnih psiholoških raziskovanj.

V naslednji razpravi bom najprvo obravnaval nazore tzv. radikalnih zastopnikov eksistencialne situacijske etike, nato pa nazore zmernih njenih zastopnikov. Kot zaključek bom opredelil nauke pravilne eksistencialistične ter situacijske etike v splošno-filozofskem ter še posebno v moralno-teološkem pogledu.

1. Zastopniki moderne eksistencialne situacijske etike.

Očeta eksistencialistične filozofije ter etike sta Kierkegaard in Nietzsche. Protestirata proti Hegelnovi idealistični filozofiji, po kateri je človek samo prehodni moment v nadosebnem procesu svetovnega duha ter brezvoljna funkcija ali orodje tega razvoja. Človek je razsubstancializiran t.j. brez samostojne podstati. Etika svetovnega procesa ter družbene moralne norme v zvezi s sodobnim tehničnim razvojem popolnoma omejujejo svobodni osebnostni razvoj. Obstoječi bistvenostni, normativni ter objektivni morali radikalno nasprotujeta, ker ni drugega kot diktat vsemogočne družbe. Kierkegaard[1] strastno poudarja potrebo eksistence svobodne osebnosti. Po Hegelnu je človek le moment splošnosti, podvržen nivelizirajoči družbeni etiki. To pa ni lik človeka, kakršen bi po eksistencialistični etiki moral biti: samosvoja individualnost, ki svojo samoniklo samskost sama uresničuje v neprestanem, nikoli se nehajočim napredku[2]. Sokrat je po njegovem mnenju hotel pokazati, kako so ljudje nevedni prav glede osebnostnega žitja in bitja. "Sokratična krepost /aretè/ je predvsem samouresničenje bivanja, izobličenje individualnosti v življenju, resničnost eksistence"[3]. Po Kierkegaardu eksistencialni filozof ni nikoli na koncu in cilju svojega bitja. Neskončno stremi in je vedno v nastajanju. Smisla nastajanja pa ni mogoče v objektivnem pogledu opredeliti.

Kierkegaard je tudi kristjan. Zato mu je posebna situacija, v kateri se odloča, tisti veliki trenutek, v katerem se posameznik kot osebnost sreča z večnim Bogom v času ter mu na njegov klic, ko ga zove po imenu, kakor je Adama zval v raju, v vesti odgovarja. S to posamezno Bogu odgovorno odločitvijo postane tudi pred Bogom individualni jaz. Hegélnov imperzonalizem, ki ne pozna osebnega Boga, ne pozna tudi te posebne situacije, ko Bog človeka v času kliče, tudi ne takega srečanja osebnosti z Bogom, ker mu osebnost tone v splošnem potekanju panteističnega razvoja. Tudi v etiki ni take možnosti, ker se sam človekov jaz v splošnosti zabriše. Pri Hegélnu je namreč individualni človek le izraz splošnega človeštva ter nič več. Človek nima druge naloge, da splošno idejo človeštva, kakor se v panteističnem procesu božanstva izraža, izpolnjuje.

V Hegélnovem panteizmu je človek tudi isto ko Bog in je pravzaprav tako le v odnosu do samega sebe. V eksistenci pa je človek v odnosu do Boga, ki ni isto ko človek sam. Bog je tudi absolutni Gospod nad vsem človeštvom in tudi nad vsakršnimi splošnimi etičnimi sistemi. Božje zahteve do individualnega človeka zato ne moremo posneti ali izračunati iz nobene splošne etike. Tako Kierkegaard.

Kierkegaard pa navzlic svoji vernosti odklanja cerkev kot versko družbo. Globlje krščanstvo ter živa vera mu je v cerkvi neresnična in nemožna, ker eksistencialistova vera terja sproščenje od vsakršnih družbenih oblik. Nujno poziva k povratku v pravo krščanstvo od cerkve neodvisne eksistence pred Bogom, edino v njej more človek najti svoj notranji samonikli jaz.

Nietzsche, ki je drugi radikalni zastopnik eksistencializma, pa vero popolnoma odklanja. Za njega je Bog mrtev. "Vi in jaz smo ga ubili, mi vsi smo morilci..."[4] "Bog je moral umreti, ker je bil največja nevarnost za človekovo veličino, ker je z nravnim zakonom vpregel človeka v večni jarem službovanja...Bog je umrl, sedaj hočem, da živi nadčlovek"[5].

Kierkegaard je še priznaval svetu neko relativno veljavnost, pravi vernik se zaradi Boga popolnoma prostovoljno svetu odpoveduje ter vse poseduje kakor bi ne posedoval /gl.Pavlova pisma/. Po Nietzscheju pa je svet zgubil vso teleološko urejenost ter bistvenostno konstanco. Svet nima sploh nobenega smisla ali cilja, zato v takem svetu ne more človek verovati ne v Boga in ne v pravico, niti v logiko, saj je bila le ad hoc izmišlje-

na, da si človek v svetu zamišlja neke iluzijske načrte ter vzore. Edino, kar je realno, je,volja po oblasti', s katero naj človek zavaruje sam sebe v kaotični zmedi zemeljskega bivanja. Eksistencijsko geslo, s katerim rešuje svojo samokost, je zato obup nad urejujočim Bogom in vso njegovo previdnostjo.

Njegov zaključek iz teh predpostavk je: na svetu so možne za človeka le nepreračunljive situacije ter slučajna slepa tveganja, s katerimi skuša ostvariti svojo eksistenco: mrtev je Bog, prazni vsi življenjski cilji, brez vsebine in smisla vsi splošni etični sistemi ter etične norme. Po Nietzscheju je živa le še dionizična vera v življenje ter v moč sile. Dionizični človek ima nalogo, da z biološkimi močmi razvija apolinične oblike, a mora biti vedno pripravljen, da kot,nadčlovek' vsak zakon oblike strè, če gre za višje življenje situacijske eksistence /prevrednostitev vseh vrednot/.

Poleg Kierkegaarda ter Nietzscheja moremo šteti med radikalne eksistencialiste tudi Heideggerja in Jaspersa.

Heideggerju je eksistenca stremljenje za lastno samokostjo nad brezdnom niča brez odnosnosti do sočloveka in transcendence do Boga. V tem pogledu je njegova filozofija slična nietzschejanskemu obupu nad vsemi stvarnimi vrednotami brezmiselnega sveta. Heidegger išče zato v eksistenci samskosti rešitev. Strah mu je eksistencialni predpogoj, da doseže eksistencialno osamitev, ki je bivanje z ozirom na lastne zmožnosti. Strah vzbuja človeka zvestobo, da se bori za lastno bistvo in pa tudi, da vztraja v tolerantnem sožitju z drugimi v občestvu in narodu. Pozna torej ozir samokosti na sobivavanje z drugimi, a to sožitje ni z drugimi pogoj za eksistenco samokosti kakor je Jaspersu.

Strah mu ne pomeni zdvojenosti, marveč pogum, da z lastnimi močmi ohrani samobitno samskost, ko gre za bivanje v smrt in nič. Vzbuja mu nravno moč, da ne obupa tudi pred obličjem smrti ter ostaja stoično miren ob udarcih nemile usode, ko mu življenje poteka od rojstva do smrti v smeri niča. Hladno zavestno trpi ter čaka konca na potovanju po brezbrežnem oceanu brez upanja v transcendenco Boga in življenja. Njegovo življenje je pod vplivom nihilizma še bolj nego je bilo Nietzschejevo, ki je življenju prisojal vsaj še to smiselnost, da presnavlja kipeče dionizične nagone v apolinične oblike neke vrste civilizacije.

Heideggerjev eksistencialni etos, ki tolmači človekovo eksistenco kot imanenco bitja za smrt, ima potem-

takem čisto sveten značaj ter ne more služiti vernemu človeku. Njegovo samoustvarjanje iz čistega niča ter samozavestna usmeritev k niču kot začetku in koncu vsega žitja in bitja nasprotuje Bogu-Stvarniku ter razodetju[7]. Človek po njegovem pojmovanju eksistence samskosti postane sam okoli stvarnik. Tako v samem sebi zaključeno človeško bitje pa seveda ne more zreti v transcendenco, to je ontološka nemogočnost.

Jaspers[8] pa je drugačnega kova eksistencialist nego je Heidegger. Njemu se poraja eksistencialno doživetje samskosti /des selbst/ iz odnosa do človeškega občestva ter Boga. Če bi kakor Heidegger le iz sebe iskal samosvojnost, bi bila v nevarnosti. Zapadel bi v hybris, ki bi mu onemogočila v družbi odnos do drugih. Kdor svojo samskost ali samosvojnost absolutizira, pride tudi v protislovje s samim seboj, ki je kot končno bitje le v odnosu do Neskončnega, a ni nikoli sam neskončen.

V odnosu do Absolutnega razlikuje dvojno zadrževanje: zapira se v sam sebe ter kljubuje Bogu, to je prometejsko zadržanje, drugo zadržanje pa se mu vdano odpira. V titanskem odnosu stremi nenehno za brezmejnim ter neskončnim /romantika/, v drugem odnosu pa za tem, kar je omejeno in oblikovano /klasika/. Prvi način etičnega stremljenja predstavlja etos brezpogojnosti: vse ali nič, drugi način pa etos mere. Oba etosa se medsebojno izpopolnjujeta ter tudi omejujeta. Ker je svoboda osnova eksistencialne samosvojnosti ter samonikle možnosti, ni ta samosvojnost ali samskost oblikovano bitje, marveč svoboda v nepreračunljivi situaciji eksistence. Zato je tudi etos kakor bitje podvržen individualni izpremenljivosti. Nietzschejansko načelo,onstran dobrega in hudega' je zdaj, če gre za izjemne osebnosti ter situacije, tudi Jaspersu vodilno. Ker temelji eksistenca končno le v samem sebi, ima svojo avtonomijo ter sme kršiti etos mere ter splošne bistvenostne veljavnosti.

Jaspers se je zatekel k absolutnemu bitju, ker se je prepričal bolj nego Heidegger, da filozofija ni zmožna rešiti vprašanja eksistence. Njegovo filozofsko tolmačenje vere pa se seveda ne sklada s pravim pojmovanjem vere. Kot filozof odloča vse s stališča avtonomije eksistence, pa tudi transcendenco samo. Po eksistencialističnem nazoru išče slehernik po svojem resnico, objektivna resnica mu zato ni nekaj danega in dokončnega, marveč le začasna občestvenost individualnih prepričanj, objektivna etika pa skupnost individualnih etičnih zadržanj.[9]

Razodeta vera pa je seveda nekaj drugega nego so

eksistencialistična verska doživetja. Vera je skupnost verskih resnic, ki predstavljajo božje razodetje. Če bi jih Jaspers priznal, bi njegova opredelba transcendence zgubila veljavo. Saj pravi, da je "transcendenca le eksistenci v njeni subjektiviteti v trenutku porajanja onkraj eksistence doživeto božanstvo"[10]. Seveda ta eksistencialistična transcendenca ni istovetna z Bogom razodetja. Eksistenca mu je tudi odprtost za nepregledne lastne možnosti. Vendar taki eksistenci Bog gotovo nikdar ne bo odgovarjal kot njen Ti, dokler se v vdani molitvi ne poniža k Njemu.

Tudi treba upoštevati, da verovanje predpostavlja enotnost človeškega bitja, ki ima določene spoznavne ter teženjske mogočnosti. Jaspers pa kakor drugi radikalni eksistencialisti zanikuje vsakršno ontologijo. Namesto enotnega bitja človeka predpostavlja čisto dinamiko samouresničenja eksistence, ki nima za osnovo nobene bistvenosti preformiranih možnosti. Takšna ontologija pa po sebi onemogočuje razodeto vero ter tudi vsako bistvenostno ali sistematično etiko.

Kierkegaard je bil Danec, Nietzsche, Heidegger in Jaspers pa predstavljajo nemški eksistencializem; pedagoško barvo sta mu dala Grisebach ter Häberlin. Razven nemškega eksistencializma pa obstaja še francoski eksistencializem, čigar glavna predstavnika sta Marcel ter Sartre. Poleg nemškega vplivanja ima francoski eksistencializem še lastno tradicijo, ki izvira od Pascala ter Descarta.

Marcel Gabriel[11] razvija svojo eksistencialno filozofijo ter etos v dnevnikih, esejih in dramah. Pod vplivom Pascala razumeva eksistenco v smislu transcendence in priznava možnost izpolnitve eksistenčnega teženja v veri. V svoji konkretni človeški situaciji se čuti strt ter odtujen pravemu življenju. To najde šele, ko odkrije eksistencialno zadržanje ter na njegovi osnovi prekorači samega sebe ter svojo ozkost v transcendenci, ki ga naveže na Absolutnost. Tako ne označuje njegove eksistence strah ter skrb, marveč upanje, radost ter bogovdanost.

Njegova filozofija hoče biti najprvo eksistencialna. Ne ukvarja se z abstrakcijami, opredeljevanjem mrtvih pojmov po zgledu idealistične filozofije, ki je preoblikovala živo stvarnost v predmet, eksistenco stvarnosti pa na površen način prezrla. Stvarnost, to je bitje, treba eksistencialno zajeti. Običajna idealistična filozofija /Descartov cogito, ergo sum/ si s čistim miš-

ljenjem ustvarja samo neko ,začetno znanstveno misel',ko opredeljuje pojme, podstati in pritike ter si umišlja,da te ustrezajo predmetom pred nami. Toda vse to so le abstrakcije, ne eksistenca ali bitje. Sredstvo, da to bitje zajamemo, more biti le življenjska intuicija ali takozvana ,povratna misel'.

Bitje tudi ni predmet, ki bi ga morali iskati v svetu zunaj sebe. Bitje[12] smo mi sami in kot bitje smo deležni bitja drugih oseb ter vesoljnega bitja, Boga. Po intuiciji se osvestimo tega bitja. Tako je Marcel prišel do transcendence Boga, bitja kat' eksohen, na katerega je naslonil svoj eksistencializem /vpliv Bergsona/.

Po Marcelu, nadalje, ne spoznava eksistence bitja človek kot osamljeni posameznik, marveč le v občestveni povezanosti s sočlovekom in družbo. Če ,jaz' prezre, da obstaja tudi ,ti', ki mu mora priznati isto bitje ter pravice ko sebi, in če zanika to občestvenost z drugim sočlovekom, sočloveka popredmeti, ga ne doume v njegovi polnosti bitja ter hkrati s tem tudi svoje lastno bitje okrne in razvrednoti, ker ni na dolžni etični višini. Eksistencialno gledanje torej nujno predpostavlja občestveno povezanost s sočlovekom; krščanski etos ljubezni mu ta odnos v najvišji meri odraža.

Kako pa človek gleda na bližnjega, je končno odvisno od njegove svobodne odločitve. Svoboda je najvišja preizkušnja. Po njej se lahko dvigne do božje višine transcendence, po samomoru pa do uničenja samega sebe. V svobodi je nevarnost brezana smrti, pa tudi uteha najvišje blaženosti v božjem objemu. Svoboda je človekovo najvišje odlikovanje.

Iz gornjih Marcelovih filozofskih nazorov lahko sedaj zaključujemo, kaj so glavne osnove njegove eksistencialne etike. Temelj etike mu je božja ljubezen, ki se more v pravi obliki pokazati le v občestveni povezanosti individualne osebnosti s sočlovekom ter Bogom. Odnos med ,jaz' in ,ti' ter Bogom kot vesoljnim Bitjem je bistven za etos. Po tem nauku je tudi Marcel zastopnik takozvane perzonalistične etike. Druga osnova njegove etike pa je nauk o svobodi.

Kritično bi na tem mestu o Marcelovem nauku kratko samo nekaj pripomnil. Verske ter etične vrednote lahko obravnavamo po dveh različnih metodah: po objektivni skolastični ter moderni subjektivistični metodi. Skolastična filozofija neposredno zajema izvensubjektivni predmet, ga analizira ter opredeljuje v pojmih, vrstah ter analogijah. Subjektivistična metoda pa se nanaša samo na spo-

znani predmet kot spoznani, t.j. motri ga le v okviru spoznavnega deja. Če se oziramo na to subjektivistično metodično omejitev, da hoče raziskovati le subjektivni dej doživetja objektivnih predmetov v zavesti, je neutemeljena pomisel o kakem nasprotstvu med Marcelovo eksistencialistično filozofijo ter skolastično, ki operira z realnimi pojmi. Medtem ko Marcelov eksistencializem raziskuje subjektivni akt doživetja vrednot, raziskuje skolastika čisto drugo področje eksistence in bistva zunanjih realnih predmetov.

Subjektivno plat doživetja objektivnih vrednot sta raziskovala že pred Marcelom sloviti kardinal ter katoliški filozof Newman ter učeni jezuit Przywara[13].

Marcelov nauk o občestveni povezanosti individualne osebnosti z bližnjim ter Bogom kot pogojem za pravilno etično spoznanje pa daje lepo osnovo krščanski perzonalistični etiki.

Mlajši francoski eksistencialistični filozof je Sartre Jean Paul[14]. Medtem ko je Marcel pod vplivom Pascala, je Sartre bolj pod vplivom Descarta ter deloma tudi Marcela samega. Obstoj ali neobstoj Boga mu je nevažen za graditev eksistencialistične lastne zavesti.

Izhaja od ‚praobupa', življenje mu je kakor Nietzscheju brez smisla. Vesoljstvo prikazuje na pošasten način kot protisloven stvor nesmiselnega prizadevanja panteističnega bitja, ki bi si rado dalo smisel, a ni znalo drugega nego da je ustvarilo človeka. Tako je postalo še bolj nesmiselno, ker sedaj vè, da je tudi samo kot počelo nesmiselno ter nestvor. Smisel dobi človekovo življenje šele iz tistih načelnih osnov, ki si jih sam poljubno izbira kot vodilne v življenju.

Od nemškega eksistencializma se razlikuje Sartrejev nazor v tem, da zanj ne obstaja nobem odnos do resnice, tudi ne nobena instanca, pred katero bi se moral zagovarjati. Življenje mu je popolnoma lasten samonikli načrt, to, za kar sam sebe oblikuje.

Človek predstavlja kot eksistenca neomejeno svobodo. Ne priznava,svobode,za nekaj', sam je poosebljena svoboda kat' eksohen. Iz te absolutne sproščenosti od vsakršne obveznosti izvira človekov strah ter trepet pred samim seboj in tudi odgovornost za sam sebe, t.j. za lastno eksistenco. Saj od nesmiselnega vesoljstva, t.j. bitja, ki ga zastruplja nič, ne more ne pomoči ne utehe pričakovati.

Sartre je francoski potencirani Nietzsche.

Njegova glavna dela so: L'etre et le neant; Existentialisme est ce un humanisme ter še drugi spisi.

Italijanski eksistencializem je manj izviren nego sta nemški ter francoski. Njegova glavna zastopnika sta Grassi ter Abbagnano.

2. Zastopniki kat.eksistencialne situacijske etike.

Ko smo tako opredelili nauke modernih eksistencialistov, orišimo sedaj, kaj uče kat.eksistencialisti ter kakšno filozofsko ontologijo ter antropologijo predstavljajo. Med katoliškimi eksistencialisti sta najbolj znana Gabriel Marcel, o katerem smo že razpravljali, ter Teodor Steinbüchel. Marcel ni skolastik, Steinbüchel pa gradi svoj nazor na osnovah skolastične filozofije.

Steinbüchel[15] je mnenja, da se bistvenostna /ali sistematična/ ter eksistencialna /ali situacijska/ etika nikakor ne izključujeta. Tudi sistematična etika, ki ji je vodilo delovanja zakon, ne odklanja osebnostnega ali situacijskega stališča, marveč ga naravnost terja. V dokaz navaja A.D. Sertillangesa: "Človek kot tak v resnici ne eksistira razven v mojem mišljenju ali pa nad menoj v nekem idealnem svetu, ki ga treba določiti"[16]. Vsako človeško bitje predstavlja lastnosti splošnega bistvenostnega človeka, hkrati pa je tudi konkretno ter individualno, to je on sam kot samskost, ki se kot samskost razlikuje od vseh drugih živečih ljudi. Vsak človek je individualno oblikovan. V Boga verovati more le kot določeni jaz ter individualna samskost, v kateri se bistvenost človeka uresničuje. Eksistenca nima prednosti pred bistvom, kakor napačno trdijo radikalni eksistencialisti. Vsak nravni dej je in concreto individualnega in bistvenostnega značaja. Konkretnost in splošnost, t.j. individualnost in bistvenost, je torej nemogoče ločiti, obe vedno skupaj nastopate.

Napake pa se lahko porajajo pri pojmovanju bistvenostne ter indivdualne plati etike.

Bistvenost lahko človek napačno pojmuje, če jo smatra le kot moment svetovnega duha ter ji odreka samostojno podstatnost. V tem primeru tudi svoboda ni mogoča, tudi ne pravi odnos do bližnjega, ki stavlja nanj zahteve ter ga veže in omejuje kot oseba. Vezati more le oseba, v kosmoteizmu pa je samo ena oseba, posamezniki pa so le njene nesamostojne funkcije. V Hegelnovem idealizmu tudi ne more biti končnost človeške osebe pravilno poudarjena. Nešteto je še drugih nevarnosti, da kdo napačno pojmuje osebnostno bistvenost. Saj je o njej to-

liko različnih pojmovanj, kolikor je različnih antropologij človeka. Kake razlike se v nazoru nravnosti pojavljajo, če ocenjuje kdo človeka le kot senzitivno bitje ali pa ga smatra za duhovno-čutno bitje, kakršen tudi je!

Napake v pojmovanju individualistične situacijske etike pa so tudi lahko velike. Prva zmota je, da zanika bistvenostno konstanco osebnosti. S tem so postale vse verske, kulturne, etične, narodne ter splošno človeške vrednote relativne, zanika se smisel stalne kulture človeštva, ker človek je po tem nazoru bitje, ki se od situacije do situacije kakor kameleon spreminja. Enostranska situacijska etika prezira tudi historično tradicijo. Zaradi pomanjkanja bistvenostnih kriterijev večnih človečanskih vrednot, ki veljajo za vse dobe ter za vso zgodovino, bi bila vsaka zgodovina ter kulturni napredek nemogoč. Ena doba zgodovine bi gradila svojo kulturno podobo le za to, da je druga poruši. V socialnih odnosih situacijska etika motri končno sicer ,jaz' in ,ti', ne vidi pa ,mi', potrebe občestva prezira ter vse dolžnosti skrči na enostransko individualistične.

Steinbüchel[17] tudi pokazuje, kake so osnove pravilnega etičnega zadržanja. Ne gre v naši dobi za dilemo: ali bistvenostna /sistematična/ etika ali situacijska etika, marveč obe plati treba upoštevati. Sistematična splošnostna etika, ki z zakoni predpisuje etične obveznosti, ne izključuje osebnostnega ali situacijskega stališča do splošnega zakona. Dinamika eksistencialnega zadržanja pa je tudi možna le na bistvenostnem temelju.

Najprvo, splošno bistvo človeške nature eksistira na individualen način. Posamezno ni mogoče brez splošnega, a tudi človekova splošnost se vedno v individualni obliki izraža. Splošni človek kot tak sploh ne eksistira konkretno, marveč le individualni človek. Zato je nujno, da pri vsakem konkretnem človekovem dejanju upoštevamo tudi njegovo individualno situacijsko posebnost.

Nadalje, eksistenca, ki je glavni problem situacijske etike, ni funkcionalna možnost, ki bi si jo mogli misliti brez človekove bistvenosti. Ko se eksistenca postavlja v odnos do nečesa, predpostavlja nekaj, kar je za ta dej sposobno, ker je vsako zadržanje dej določenega bitja. Moderna aktualitetna teorija sodobne naravoslovske vede osporava substancialno mišljenje, kakor da bi mogle funkcije brez nositelja eksistirati. Brez podstati kot osnove si funkcij sploh predstavljati ne moremo. V tem pogledu se zelo moti aktualitetna teorija.

To, kar je možno, je vedno prej nego to, kar je resnično. Če bi bila aktualitetna teorija resnična, bi bila potenca, ki je vendar stvarna možnost določenega realnega bitja, nekaj, kar je v stanju možnosti za čisto nedoločene deje ter brez svojstvenega nosilca.

Tudi se svobodno odločamo za neko možnost lastne samosvojnosti. Teh je več v vsakem človeku, a v vsaki se složno združujeta človeška splošna bistvenost ter individualna posebnost. Posebno eksistencialistični etos, ki toliko poudarja samoodločbo ter poziva človeka, da se s svojo samskostjo dosledno odločuje, ne sme zreti le menjajočih se možnosti, marveč tudi konstantno bitje, ki se v njih delovanju uresničuje. Prav tako so tudi stvariteljne sile človeka, ki jih toliko naglaša eksistencialna veda, mogoče le v mejah človeške končnosti. Vse se razvijajo v smislu stalne bistvenosti v individualnem človeku. Če bi se tako ne razvijale, bi se celo človekova samskost razblinila v praznost. Sam etični program eksistencializma bi s tem postal iluzoričen, ker bi sam sebi izpodmaknil ontološki temelj, ki edini lahko zagotavlja njegovemu teženju za samskostjo uspeh.

Nadalje, če je eksistenca neka možnost človekovega zadržanja, to je zadržanja njegovega duhovnega bitja, potem predstavlja tako zadržanje obstoj določene človekove bistvenosti. Ta možnost je svobodno zadržanje človeške bistvenosti ter individualne posebnosti, ki je izraz bistvene človeškosti v posameznem človeku. Človeku je ta sposobnost tako lastna, da more svojo človeškost celo zatajiti ter postati podčloveški. Pa če postane podčloveški ter na krut način tepta etične osnove človeškosti, si nakoplje krivdo, ker je zatajil vzvišene etične postulate človeške bistvenosti.

Iz gornjih dokazov je torej razvidno, da mora situacijska etika, če hoče biti resnična, upoštevati splošne zahteve, ki se razodevajo v humaniteti stalne ter bistvenostno opredeljene človeške narave, pa tudi individualne posebnosti, v katerih se človekova bistvenost razodeva. Dinamika eksistencialnega etičnega zadržanja in odločanja je možna le na bistvenostnem temelju splošne človeškosti. Zato ne gre za dilemo: ali bistvenostna ali situacijska etika, marveč oba činitelja sta važna: osnova je bistvenostna etika, situacijska etika pa je njena izpopolnitev.

3. Moralna teologija ter situacijska etika.

Kakor na splošno filozofskem področju tako je danes eksistencializem važen činitelj tudi v moralni teologiji. Pod vplivom eksistencialističnih situacijskih etičnih nazorov so v mnogočem novi moralni učbeniki /Häring, Stelzenberger, Tillmann i.dr./. V nekem pogledu je to upravičeno. Saj so bile nekatere starejše moralke le preveč pod enostranskim vplivom bistvenostnega činitelja ter so ob naglašanju splošnega in vedno enakega bistva prezrle to, kar je pri vsakem nravnem dejanju posameznega individua enkratno, nezamenljivo ter popolnoma svojstveno kot izvirajoče iz posebne situacije. Taka enostranost pa ni pospeševala bistvenostno moralo. Trdnost moralnega prikazovanja je spremljalo uboštvo, okorelost ter življenjska odtujenost vsebine.

Häring[18] pravi v svoji moralki: "Splošna bistvenostna etika mora biti, danes nastopa tudi izven Cerkve kot materialna vrednostna etika: obstajajo trdne vedno zahtevajoče vsebinske vrednote in zato tudi trdni vsebinski zakoni". Naši moralni učbeniki potrjujejo te Häringove besede. Vemo pa tudi vsi, da večina naših moralk ni naglašala samo bistvenostnih splošnih moralnih naukov, marveč tudi pestrost ter mnogovrstnost posebnih nravnih okolščin v takozvani kazuistiki. Kazuistika je v veliki meri poudarjala to, kar danes goji situacijska etika, ko je podrobno obravnavala posamezne konkretne moralne primere. Seveda je tudi kazuistika, ko je opredeljevala splošno se ponavljajoče odnose v konkretnih primerih, iskala to, kar je splošno ali tipično v mnoštvu /torej po zgledu bistvenostne etike/, vendar je z določevanjem moralne tipike največ pripomogla, da se je v moralki pravilno ocenjevala posamezna situacija, ko nastopa individualni človek v posebnih življenjskih okolščinah.

Danes moderna situacijska etika uči poleg nekaterih dobrih mnoge čisto napačne nauke zaradi napačne svoje svetovno nazorske ter ontološke usmerjenosti. Zato je v marsičem vzela nauku o etični situaciji zaupanje. Ker pa ima nauk o etični situaciji za nas katoličane tudi pomen, se vprašajmo, kako naj kristjan ocenjuje zahteve enkratne situacije?

Za krščansko pojmovanje situacijske etike je važno, da je situacijsko moralo individualne etike možno pojmovati le v okviru splošne normativne etike, kakor smo že dokazali. Kristjanu je popolnoma jasno, da brez bistvenostne etike ni mogoče zgraditi nobena trana načela za situacijsko etiko. Kolikor pa ni posameznik samo primer splošne človeške nature, marveč enkratna, nezastopnostna človeška oseba, mora to individualno okolščino upoštevati tudi teistična morala, ki pojmuje enkratnost osebe prav v dejstvu, da neskončno sveti Bog vsakega posameznika z imenom poziva. Seveda pa ne smemo navzlic temu enkratnemu individualnemu značaju posameznika tajiti kontinuitete v njegovih dejih, tudi ne njegove povezanosti z vsem bistvom, posebno pa še ne njegove povezanosti z vsem, kar je istega bistva.

Ker obstaja posameznik, obstaja torej tudi individualna etika in njej ustrezajoča vest, ki odločuje v izbiranju dejanj v situaciji. Vest pa mora biti za pravilno delovanje pravilno informirana. Zato si mora pridobiti najprvo znanje bistvenostnih načel krščanstva. Šele poznanje teh načel more omogočiti posamezniku, da pravilno oceni tudi individualno situacijo. Razumevanje situacije ne sme samo razodetju ne nasprotovati, marveč mora tudi klic trenutka v popolni meri doumeti t.j. temeljito poznavati življenjsko ali situacijsko resničnost. Te pa ne more umeti nihče, ako nima kreposti razumnosti, ki je osrednja krepost kot naravna voditeljica vseh drugih čednosti. Razumnost torej predpostavlja globoko spoznanje velikih urejevalnih zakonov vesoljstva, iz katerih se na preprost način izvajajo vse nravne zahteve v okolščinah konkretne situacije.

Razumnost konkretno razsoja po Tomaževem nauku o uporabi sredstev za dosego cilja pri vsaki etični kreposti, n.pr. pri kreposti usmiljenja pové, komu, koliko ter kdaj naj kdo pokloni podporo, da bo dobrodelnost krepostna. Zato je razumnost najodličnejša krepost krščanske situacijske etike.

Tomaž Akv. podrobno prikazuje pomembnost situacijskega momenta pri kreposti razumnosti, ko loči po Aristotelovem zgledu tri glavne dele razumnosti: consilium /eubulia/ ali posvetovanje s samim seboj, iudicium /synesis/ ali spoznanje v primerih, ki se morejo iz splošnih zakonov izvajati, ter gnome ali smisel za pravilno ocenitev nravnih primerov, ki se ne morejo zadostno iz splošnih zakonov izvesti.

Na nadnaravni način pa izpopolnjujejo krepost razum-

nosti darovi sv.Duha; šele po njih pronikne do jedra resničnosti. Sedaj je postala sposobna, da služi ne samo naravnim krepostim, marveč zna odgovarjati tudi klicu živega Boga, ki nam govori od zunaj po stvareh, pa hkrati še bolj učinkovito od znotraj po teh darovih. Sedaj je krepost razumnosti dovolj okrepljena, da spoznava pomen ter ukaz situacije ne samo iz nekega splošnega pravila, marveč tudi iz božjega navdiha. Resnični položaj ali situacijo motri zdaj pod vplivom višje božje milosti kot posebni milostni čas /kairos/ ali božji nalog, da išče pota ter sredstva, da služi božji ljubezni.

Med darovi sv.Duha je posebno važen dar sveta. Po njem vodi sv.Duh sam kristjanovo posvetovanje ter postavi tako temelj za pravilni razplet vseh naslednjih dejanj /S.th. II, II.q.52/. Duša se pod tem vplivom rada predaje božjemu vodstvu ter tako tudi v višjem nadnaravnem smislu problematiko individualne situacije rešuje.

Häring[19] pravi: "Zanemarjanje nauka o darovih sv. Duha po moralnih teologih se je bolestno maščevalo. Nič ni preostalo več od optimizma, da se bodo vsi dali poučiti božjemu Duhu /Jn 6,45/. Niso nič več Kristusu zaupali možnosti, da bi se dala volja ljubečega Očeta še na kak drug način spoznati nego po aplikaciji splošnega zakona na posebni primer tega zakona. S tem pa je zapoved ljubezni zgubila vsakršno obveznost za to, kar se ni moglo z zakonom opredeliti". Pri sv.Tomažu ima nauk o darovih sv.Duha veliko vlogo /S.th. II.II q.52; I. II q. 68 ter drugod/, zato je njegova moralka v najlepšem smislu perzonalistična. Kristjan ne gleda več na moralne principe kakor na hladne neosebne zakone, marveč v njih čuje milostni klic Gospodov, da ga posluša v tej določeni uri. Kristjan, ki je v resnici razumen, posluša ta ljubeči klic svojega Očeta ne samo kot izraz splošnega zakona, temveč še posebno kot ljubeznivo vabilo milosti v novi nadnaravni situaciji.

Organ, po katerem nam govori krepost razumnosti, je vest. Vprašanje se sedaj poraja, kako vlogo igra vest v situaciji? Omenili smo že zgoraj, kako mora vsaka individualna vest, če hoče, da bo njen izrek pravilen, biti sodba razumnosti oziroma vpliv vodstva sv.Duha. Seveda pa se vest kot subjektivna posredovalka objektivnih božjih zakonov lahko moti. Vir zmot je več ali manj zagrešena nevednost v nravnih in verskih stvareh. Vsak nov prestopek še nravno sodbo bolj zatemnjuje. Tako more nastati hudo omahovanje v nravnih sodbah in zato tudi v ocenjevanju situacije, boječnost ter skrupuloznost lahko

zmedenost vesti še bolj zaostrita.

Tudi ni naloga vesti zaradi omejenosti človeškega obzorja lahka. Njene naloge so zato tako težke, ker se ne ukvarja z večnimi nravnimi načeli le na splošno, marveč jih mora navadno naobračati na zelo mnogovrstne ter po izrednih prilikah zapletene situacije. Vprašanje pravilnega ocenjevanja situacije je posebno zamotano, če gre za nravne kolizije ter za odločitve o vprašanju, kaj je v določenem konkretnem primeru zapoved ter kaj samo svet.

Če pride kristjan v dani situaciji v kolizijo in ne vé, za kaj bi se odločil, velja samoposebi splošno moralno pravilo, da treba višji nravni vrednoti priznati prednost pred nižjo, n.pr. božjemu kultu pred kakim nižjim duševnim ali telesnim opravilom. Vendar treba upoštevati v dejanjih ne samo vrednostno višino, marveč tudi vrednostno nujnost. Ker imajo v vrednostnem redu tudi nižje vrednote svojo upravičeno mesto, more postati v določeni situaciji izpolnitev nižje vrednote nujnejša nego izpolnitev višje. Molitev je po vrednostni vrednosti višja nego ekonomsko delovanje. Lahko pa je v neki situaciji bolj nujno fizično delo nego molitev, če bi oboje ne bilo izvršljivo, čeprav se po vrednostni višini sicer mora dati molitvi prvenstvo. Nižje vrednote /ekonomske, kulturne ter prijetnostne/ treba seveda le v tolikem obsegu gojiti, kolikor ustvarjajo prostorno ali časno podlago za nravne vrednote.

Predmet nravnih vrednot more biti nravno dober, slab ali indiferenten. Po gornjih zgledih je razvidno, da je lahko tudi nravno dober predmet v določeni situaciji zabranjen. Udeležitev sv.maše je gotovo nekaj dobrega. Če pa gre za rešitev človeškega življenja ali pa za udeležitev sv.maše, ima prednost rešitev človeka. Zato velja pravilo: Ustvarjene vrednote so lahko po situaciji pogojene, potemtakem tudi niso dejanja, ki se njih tičejo, pod vsemi okolščinami dobra. Bog je seveda absoluten ter brezpogojen, to se pravi, da ni v odnosu do okolščin[20]. Obstajajo pa tudi brezpogojna ter po sebi zla dejanja. Taka kršijo večne vrednote, ki jih je treba brezpogojno spoštovati, n.pr. resnico, zvestobo, pravičnost i.t.d.

Vprašanje pravilnega ravnanja v situaciji je pomembno tudi, kadar gre za izvrševanje svetov, ki niso zapovedani. Kristusovemu učencu niso svete samo zapovedi, ki njega kakor druge vežejo, temveč si prizadeva, da izpolnjuje tudi to, kar je svet. Zato skrbno

prisluškuje klicu milosti, pazi na stisko božjega kraljestva ter bližnjega, da pod notranjim vodstvom milosti sv.Duha izbere to, kar mu je Bog prisodil kot posebno poslanstvo v konkretni individualni situaciji. Seveda svet bi ne bil svet, če bi splošno vse vernike vezal. Svet je po sebi vse, kar je boljše, a ni zapovedano. To velja za vsako običajno dobro delo ter za evangeljske svete.

Čeprav so sveti po sebi neobvezni, ker niso zakon, vendar ne bi smeli trditi, da je jasno spoznani klic božje milosti popolnoma neobvezen, saj je vodstvo milosti najbolj pristen zakon Kristusovemu učencu. Pij XI. pravi v okrožnici o katoliškem duhovništvu: "Dolga ter bolestna izkušnja dokazuje, da je izdan poklic vir solz"[21]. Predvsem nagib, zaradi katerega kdo ne sledi klicu jasno spoznanega poklica, more biti nedober.

Kristjan mora torej ločiti med tem, kar je po sebi boljše, ter tem, kar je posamezniku v njegovi situaciji boljše. Vedno je dolžan stremeti za popolnostjo. Ni sicer dolžan absolutno najpopolnejše storiti, tudi tega ne more. Mora pa storiti to, kar je njegovi popolnostni stopnji ustreza, ter to, kar terja poziv milosti.

Duh situacijske etike pride končno v poštev pri epikiji. Epikija je tolmačenje zakona v situaciji. Po tem tolmačenju človek določene konkretne primere, ki bi sicer po črki zakona spadali pod zakonova splošna pravila, izvzema od predpisa zaradi posebne svoje situacije. Če n.pr. zakon prepoveduje nositi orožje, sme tisti, ki mu preti življenjska nevarnost, po razlagi epikije nositi orožje zaradi individualne posebne situacije. Epikija ali pravšnjost je po nauku Aristotela ter Tomaža hčerka razumnosti.

Končno treba še poudariti, da je ideja svobodne osebnosti, ki jo tako naglaša eksistencialistična etika, najjasneje izražena v krščanskem razodetem etosu. Že Standenmaier[22] je proti Hegélnovemu in Spinozovemu kosmoteizmu ter novejšemu panteizmu, po katerem je človeška osebnost le funkcija absolutnega duha, sistematično dokazoval, da je pravi perzonalizem mogoč le na osnovi krščanske ontologije. Po njej je svobodni osebnostni Bog, ki je nadsvetoven ter nepomešan z vesoljstvom, ustvaril svobodnega človeka. Oseben je le tisti Bog, ki obstaja prosto nad svetom. Le takemu osebnostnemu Bogu more človek odgovarjati na njegov klic z ,da' ali ,ne'. Panteistično ter vsako drugo neosebnostno pojmovanje Boga pa ne more doumeti globokega nasprotja med dobrim

ter zlim, še manj kajpak hudobije greha proti Bogu, saj je kosmoteistično poveličevanje sveta sploh ne more pojmiti. Kajti greh je mnogo več nego samo prehodni pojav v kosmoteističnem razvojnem procesu, kjer o kaki osebnostni človekovi krivdi sploh ne moremo govoriti.

Le nadnaravno razodetje polaga trdne osnove za pojmovanje osebnostnega razmerja med Bogom ter ustvarjenim človekom in v človeškem občestvu med ,jaz' in ,ti', ne pa dialektični proces, v katerem si niti Bog niti človek ne stojita osebnostno nasproti. Krščansko razodetje torej priznava le perzonalizem, ki je bistvena odnosnost med osebnostnim Bogom ter osebnostnim posameznim človekom. Le na osnovi tega razmerja more človeka klicati Bog po imenu, da kot svobodno božjepodobno bitje razvije svojo individualnost ter izpolnjuje verske ter nravne naloge, ki jih ima kot kristjan in osebnostno odgovorno bitje.

Po krščanski perzonalistični etiki ni človek v sebi zaprta samskost, kakor meni ekstremistična eksistencialna etika. Ferdinand Ebner[23] je pred desetletji dokazoval, kako je prav odnosnost med ,jaz' in ,ti' važen činitelj za razvoj osebnosti, slično tudi Franc Sawicki[24] v svojih spisih. Kajti samskost si človek pridobi le v odnosu z drugim ,sam', to je v odnosu do ,ti'. ,Ti' omejuje ,jaz' v razpolaganju s samim seboj, nujno medsebojno omejevanje in vzpodbujanje pa razvija duhovne ter nravne sposobnosti človeka kot samskosti. Te se namreč ne razvijajo kakor rastlinski organizem iz samorazpletanja lastnih kali v nekakem monologu, marveč v transcendiranju iz lastne zaprtosti k bližnjiku, torej v dialogu.

Ljubezen je prav višek označenega transcendiranja, po njej jaz razumeva bližnjika, se mu daruje ter ga dviga. Zato se tudi najvišja zapoved razodete vere, ljubezen do Boga in bližnjega, razvija na podlagi osebnostnega odnosa, dialoga med ,ti' in ,jaz', pod vabečim vplivanjem milosti v nravno popolnost. In prav ta dialoška medsebojnost med ,jaz' in ,ti' je ontološka osnova pristnega krščanskega perzonalizma. Sodobna eksistencialistična etika, kakor jo uče radikalni eksistencialisti, pa je prav zato, ker živi v bolni iluziji, da je osebnost le razvoj in samorazpletanje individualističnih lastnih sil v dani izolirani situaciji, smrt prave nravne osebnosti ter tudi objektivne sistematične moralne vede. Pravilna eksistencialistična situacijska etika je možna potemtakem le na temeljih krščanskega razodetega etosa.

V naši razpravi smo tako dokazali nasproti moderni eksistencialni situacijski etiki, da je bistvenostna ter sistematična etika pravilna ter nujna. Uči jo ne samo krščanstvo, ampak tudi nekateri moderni filozofski pisci /n.pr. M.Scheler/ kot materialno vrednotno etiko. Eksistirajo čisto gotovo trane konstantne bistvenosti v vseh človeških dejanjih, zato pa tudi splošno veljavni etični zakoni. V tem pogledu soglašajo sholastična, bistvenostna ter vrednotna etika.

Ker pa ni posameznik samo primer splošne človeške narave, marveč tudi enkratno nobenemu drugemu človeku povsem slično individualno bitje, ima še posebno etično zvanje, ki ga moramo izvajati ne samo iz splošnih bistvenostnih zakonov, ampak tudi iz individualne vesti. Individuum est ineffabile, pravi Suarez. Ker posamezniki obstajajo, obstaja potemtakem tudi individualna etika.

V razpravi smo prav tako dokazali, kako je kat.moralna teologija vedno poznala ter tudi danes pozna vse važne izsledke situacijske etike, seveda v pravilni obliki. Končno smo tudi priznali, da je sodobna eksistencialna situacijska etika marsikaj opredelila, kar lahko koristi psihološki ter kazuistični poglobitvi moralne teologije.

Opombe.

1. Kierkegaard Sören je danski filozof ter teolog, 1813-55. Njegova raziskovanja religioznosti ter duhovite analize strahu ter obupa /bolezni k smrti/ kot osnovnih človeških zadržanj so bistveno vplivala na eksistencialno filozofijo.
2. Sören Kierkegaard, Die Tagebücher, übers.v.T.Haecker. Innsbruck 1923, I, 807.
3. F. Brecht, Der Mensch u.die Philosophie. Halle 1932, str. 20.
4. Nietzsche, Werke. V. Die fröhliche Wissenschaft. Lpz 1897, 163.
5. Isti, Also sprach Zarathustra. Lpz 1896, 418.
6. Heidegger Martin, r. 1889, profesor v Freiburgu v Br., je kot eksistencialist pod vplivom Kierkegaarda, Husserla ter Kanta.
7. Heidegger, Sein u.Zeit, I. Halle 1927, 191,390 i.sl.
8. Jaspers Karel, r.1883, profesor v Heidelbergu in Baslu, je kot eksistencialistični filozof pod vplivom Kierkegaarda,Kanta ter Diltheya.Razočaranja ter izkušnje trpljenja,krivde ter smrti mu kažejo,da je eksistenca umljiva le s stališča transcendence.

9. Jaspers, Vernunft u.Existenz, Gropingen 1935, 49 i.sl.
10. Isti, Philosophie I, Berlin 1932, 295 i.sl.
11. Marcel Gabriel, krščeksistencialni filozof, je bil rojen 1889 v Parizu ter je 1929 postal katolik.
12. Glej J.Janžekovič, Marcelovi modroslovski pogledi na svet, N.P. 1956, VIII,št.4-8, 144-82.
13. V nemščini sta izdala Newmanove spise O.Karžer ter Przywara pod naslovom J.H.Kardinal Newman, Christentum, Freiburg 1922. V tem pogledu glej tudi razpravo J.Jeraj, Maks Scheler in scholastična filozofija, Spomenica ob 70-letnici lav.bog.učilišča Maribor, 1929, 49-64.
14. Sartre Jean Paul, vodja ateističnega eksistencializma v Franciji, r.1905 v Parizu. Večina njegovih spisov je na indeksu.
15. Steinbüchel, Die philos.Grundlegung der kath.Sittenlehre, I, Düsseldorf, 226-257 v Tillmann,Handb.d.kath. Sittenlehre,Band I.
16. Isti, Die philos.Grundl.d.kath.Sittenl.,o.c.253.
17. Steinbüchel, Die philos.Grundl.,o.c. 227 i.sl.
18. Häring, Das Gesetz Christi, o.c. 315.
19. Häring, Das Gesetz Christi, o.c. 507.
20. Häring, Das Gesetz Christi, o.c. 322.
21. Isti, Das Gesetz Christi, o.c. 303.
22. Navaja Steinbüchel, Die phil.Grundl.,o.c. 101 in sl.
23. F.Ebner, Wort u.Liebe, Regensburg 1935.
24. F.Sawicki, Individualität u.Persönlichkeit. Paderborn und Würzburg, 33; isti, Das Problem der Persönlichkeit und des Uebermenschen. Paderborn 1909, 405.

Dr. Anton Strle

Očrt nauka o splošnem duhovstvu.

Vprašanje o splošnem ali laiškem duhovstvu je močno zapleteno, kakor pravi P.de Congar, ki je o tem napisal morda najbolj na široko zasnovano delo, "Jalons pour une théologie du laicat", kjer je povzel in kritično premotril v glavnem vse dosedanje izsledke o tej stvari ter vprašanju od marsikatere strani pripomogel do večje jasnosti. V pričujoči razpravi se bomo najbolj naslonili na to delo in, upoštevajoč ostalo tozadevno pri nas dostopno literaturo oziroma vire, skušali podati nekak prerez skozi nauk, ki postaja danes za teologijo in tudi za pastorizacijo mnogo važnejši, kakor pa se je splošno mislilo pred kakimi 50 leti.

Morda bo koristno, če se bomo do spoznanja, kaj "splošno duhovstvo" je, kaj je njegova vsebina, skušali dokopati nekako bolj na sintetičen kakor pa na analitičen način, tako da bomo definicijo oziroma opis postavili šele ob koncu. Ko bomo ugotovili, da se je resnica po tridentskem koncilu zatemnila / 1 /, bomo razpravljali o odnosu med Kristusovim duhovstvom in duhovstvom, ki pripada vernikom / 2 / dalje o "duhovnih" daritvah kot predmetu notranjega ali splošnega duhovstva / 3 /; ustavili se bomo zlasti pri vprašanju o vlogi vernikov pri evharistični daritvi kot praktično zelo važni stvari / 4 /; ker je duhovstvo v najtesnejši zvezi s sredništvom, bomo pogledali, ali ima tudi laiško duhovstvo kako sredniško nalogo / 5 /. Seveda ni mogoče iti mimo zakramentalne osnove splošnega duhovstva / 6 /, kar nas bo pripeljalo do motrenja notranjega odnosa med splošnim in posebnim duhovstvom / 7 /. Tako bomo ob koncu mogli povzeti glede vprašanja teoretične teološke zaključke in ugotoviti njihov praktični pomen za versko oznanjevanje in sploh za pastorizacijo / 8 /.

1. Zatemnjena resnica.

"Teologija ni samo zgodovina dogemskega razvoja, marveč tudi zgodovina pozabljanja." Te besede odličnega sodobnega teologa K. Rahnerja[1] veljajo v prav veliki meri za

vprašanje o splošnem duhovstvu ali o duhovstvu laikov. V obrambi zoper enostransko spiritualistično ekleziologijo Wycliffa in Husa, zoper protestantske negacije, laični etatizem, modernizem itd., v boju zoper vse te zmote, ki so ogrožale hierarhično zgradbo Cerkve, je teologija v veliki meri zašla v enostransko poudarjanje pravne, hierarhične strani Cerkve. Tako je nastal vtis, kakor da so Cerkev le papež in škofje in duhovniki, drugi pa kakor da so le objekt, ne pa subjekt v Cerkvi.[2] To se odraža deloma tudi v dokumentih cerkvenega učiteljstva. Cerkev je namreč videla, da so v nevarnosti elementi njene strukture, zato se je tedaj njen nauk malo zanimal za drugo stran Cerkve - za elemente njenega življenja. Zlasti pa se to pozna v teologiji. Tako so prav do novejšega časa naši traktati o Cerkvi iz nasprotja do zmote predvsem traktati o strukturi Cerkve; premalo pa se zanimajo za njeno življenjsko delovanje in predvsem premalo kažejo - pravi Congar - kako struktura zahteva življenje in se ob njem dovršuje; kako se mora življenje vcepiti v strukturo, saj je realno življenje Cerkve življenjsko srečavanje in harmonija med delovanjem hierarhije, ki pomeni strukturno stran Cerkve, in med odzivnostjo občestva.[3] - V takih dejstvih se nazorno kaže, da Cerkev ni le neka idejna zgradba, marveč ima svojo časovno zgodovino.[4] Možno je, da se nekateri elementi njenega nauka ali tudi uredb hipertrofično razvijejo, medtem ko nastopi pri drugih okrnjenje in oslabitev. To velja v prav veliki meri za poudarjanje hierarhije nasproti laikom od srednjega veka dalje. Jungmann je v tem smislu jasno povedal, da nikakor ni verjetno, da je Cerkev svojo nalogo oznanjevanja v vseh stoletjih izvrševala na najboljši način in med mnogimi možnostmi vedno izbrala najbolj srečne.[5] - Teologi so v dobi razsvetljenjstva v veliki večini tako močno naglašali pravno-sociološko stran Cerkve, da je delovanje Sv.Duha v Cerkvi v njihovem nauku stopilo docela v ozadje. Kdor pa pozabi, da je Sv.Duh tisti, ki po analogiji s človeškim telesom kakor duša oživlja vso Cerkev in vse njene ude, bo skoraj kar samo po sebi prišel do tega, da bo delovanje Cerkve omejil na kler, ki je nositelj službene avtoritete. Če se je tudi razsvetljenjstvo trudilo za aktiviziranje laiškega elementa v liturgiji, je bilo to le bolj iz pedagoških, pastoralnih, ne pa iz dogmatičnih razlogov.[6] Seveda so ti teologi še ohranili načelno zvestobo cerkvenemu nauku. Nikoli ni noben katoliški teolog izrečno istovetil Cerkve s klerom ali hierarhijo; še manj je to storil katekizem tridentskega cerkvenega zbora, ki posebej naglaša, da je k Cerkvi treba

prištevati "ne le predstojnike, marveč tudi tiste, ki se morajo predstojnikom pokoravati".[7] Toda naglas je bil v teologiji tako močno preložen in vidiki tako predrugačeni, da je bil za navadno religiozno zavest vpogled v jedro krščanstva bistveno obtežen.[8]

Zlasti Luter je ostro odklanjal posebno, službeno duhovstvo in priznaval samo splošnega. To je bilo povod, da so odslej katoliški teologi z obrambo zakramenta mašniškega posvečenja zaruževali nezaupanje do nauka o splošnem duhovstvu. Ta nauk je poslej stopil čisto v ozadje. Zanimivo pa je, da je indirektno, namreč po razpravljanju o neizbrisnem zakramentalnem znamenju, nauk o splošnem duhovstvu deloma celo napredoval, medtem ko je Luter s svojim naukom o zgolj zunanjem opravičenju uničil ~~osnovno~~ osnovo tudi duhovstvu vernikov.[9] - Zadnjih 100 let si katoliški teologi spet večkrat stavljajo vprašanje o duhovstvu laikov. Obširno pa o tem razpravljajo šele v zadnjem času.[10] Pobudo za to dejstvo je dalo zlasti delovanje zadnjih papežev od Pija X. dalje.[11] Predvsem pa sta važni okrožnici sedanjega sv.očeta o skrivnostnem telesu Kristusovem in o liturgiji.

2. Edinstvenost Kristusovega duhovstva in duhovstvo vseh vernikov.

Po pojmovanju pisma Hebrejcem, ki je vse pisano v ta namen, da pokaže vzvišenost nove zaveze nad staro zavezo, imamo pravzaprav samo enega duhovnika, Kristusa, ki je kot izpolnitelj podob in napovedi nadomestil celo vrsto duhovnikov stare zaveze. "Onih duhovnikov je bilo več, ker jim je smrt branila ostati, ta pa ima, ker ostane vekomaj, neminljivo duhovstvo...Postava namreč za velike duhovnike postavlja ljudi, obdane s slabostjo, beseda prisege, ki je prišla za postavo, pa Sina, vekomaj popolnega" /Hebr 7, 28/. Kristus, ki ga je mazilil Sv.Duh, je naš edini odrešenik, edini sredanik in edini duhovnik. - Tudi glede oltarja so se prvi kristjani izražali, da je pravzaprav le eden;[12] enako so govorili, da je le ena daritev in le en žrtveni dar; redkli so tudi, da nimajo templjev, marveč samo kraje zbiranja. Prva Cerkev je imela navado, da tistih, ki so opravljali bistvena liturgična dejanja, niso označevali z imenom "hiereus" ali "archiereus", kar je svetopisemski izraz za duhovnika. Za označevanje teh izvrševalcev liturgije so si iz profane govorice izposodili

nove izraze: "episcopos", kar pomeni nadzornik; "presbiteros", kar pomeni starešina; "hegoumenos", poglavar; ali pa "proestos", predsednik.[13] Izraz "hiereus" oziroma "archiereus" so uporabljali za poimenovanje levitskih ali pa poganskih duhovnikov; znotraj krščanstva so od začetka to ime pridevali le Kristusu z ene strani in vsem vernikom skupaj kot udom Kristusovim z druge strani.[14]

Vse to moremo pravilno razumeti le v luči tistega gledanja, ki ga najdemo pri prvih kristjanih. Ti so na krščanski bogočastni red in na duhovstvo v njem gledali v odnosu in primerjavi s starozaveznim bogočastjem. Če tega nimamo jasno pred očmi, smo v nevarnosti, da se tudi nam zamegli pojem splošnega duhovstva vernikov, kakor se je to zgodilo pri premnogih modernih teologih, ki na to niso pazili in so pojmovali duhovstvo vernikov v odnosu do hierarhičnega duhovstva; in sicer velja to tako za tiste, ki so šli predaleč v poudarjanju hierarhičnega duhovstva na škodo vernikov, kakor tudi za tiste, ki so ravnali prav nasprotno.[15]

V stari zavezi je bil ves Izrael poklican k duhovstvu. Ta poklic in ta lastnost zadevata celotno ljudstvo, ki je predmet posebne izvolitve: Bog to ljudstvo loči od drugih narodov in si ga priključi ter posveti kot svojo posebno lastnino, kot svoje ljudstvo /2 Mojz 19,3.56 - o priliki sinajske zaveze/. V velikem imenu "božje ljudstvo", "laos tou Theou", se odraža hkrati suverenost Boga, ki mu pripadajo vsa ljudstva, ter pokliče, kogar hoče, in stanje svetosti, po kateri je Izrael posebna božja lastnina, res božje in zato sveto ljudstvo /5 Mojz 7,5.11; 14,2/. To posvečeno ljudstvo daje Bogu čast in hvalo. Duhovstvo izraelskega ljudstva kot celote vključuje tudi idejo, po kateri naj ima Izrael posebno vlogo pri poganskih narodih: zanje naj bo Izrael priča, razodevalec pravega Boga in privilegiran izvrševalec bogočastja.[16]

Duhovstvo je pri Izraelcih lastnost, ki pripada kolektivno vsemu ljudstvu. Hkrati je duhovstvo tudi dejavnost, funkcija, za katero je po načelu "pars pro toto" postavljeno določeno število ljudi, ki so sredniki vseh drugih. Duhovsko dostojanstvo celotnega ljudstva se tako rekoč zoži in koncentrira v osebi enega samega - velikega duhovnika, ki zlasti na spravni dan nosi v sebi in predstavlja vse ljudstvo, tako da je njegovo bogočastno opravilo enakovredno opravilu vsega ljudstva; to je bilo izraženo posebej tudi s tem, da je veliki duhovnik na svojih ramah in na srcu nosil imena vseh izraelskih rodov in na svojem čelu besede, ki so izražale posvečenje vsega ljudstva Bogu: Sveto Jahveju.[17] - Tu obenem vidimo,

da že v stari zavezi skupno duhovstvo vseh Izraelcev ne izključuje službenega ali hierarhičnega duhovstva. Prav iste knjige, ki govore o skupnem duhovstvu, zatrjujejo tudi dostojanstvo službenega duhovstva.[18] Posebno zgovorno v tem pogledu je mesto, kjer se po Koreju, Datanu in Abironu v imenu duhovstva vseh izvrši upor zoper službeno duhovstvo in kjer Bog na čudežen način pokaže, kako ljubosumno čuva red, ki ga je v svojem ljudstvu sam določil /4 Mojz 16-17/.

V neločljivem odnosu s pojmom duhovstva je pojem daritve. Po prerokih je Bog z ene strani govoril, da ne mara daritev, ki mu jih Izraelci darujejo;[19] z druge strani pa nam isti preroki povedo, da bodo v očiščenem in obnovljenem Izraelu še obstajale daritve in red zunanjega bogočastja. Prerok Malahija napoveduje, da bo v nasprotju z omadeževanimi daritvami, ki jih darujejo duhovniki v poeksilski dobi, nastopila nova, čista daritev /1,11/. V tem dvojem ni nasprotja. Bog le zameta zgolj zunanje daritve, združene razen te gole formalnosti še s krivičnostjo; hoče namreč živega človeka, njegovo voljo, ne pa zunanjih stvari.[21]

Zahteva prerokov po čisti daritvi, ki je v polnosti izraz človeka, njegove volje, se je uresničila v Kristusu, na katerega obrača pismo Hebrejcem /10, 5-9/ mesto iz Ps 40, 7-9: "Daritve in žrtve nisi hotel, a telo si mi pripravil...Tedaj sem rekel: Glej prihajam...da izvršim, o Bog, tvojo voljo". Vse Kristusovo življenje prav od početka je povzeto v tej daritveni volji; višek pa je v daritvi na križu, kar se po Cerkvi zakramentalno nadaljuje v evharistični daritvi in potem tudi v življenju udov skrivnostnega telesa Kristusovega. Veliki duhovnik stare zaveze je vsako leto znova na spravni dan stopil kot zastopnik vsega božjega ljudstva pred Boga, da bi ~~opravljal in~~ opravil spravno daritev in zopet upostavil zvezo s presv.Bogom. V Kristusu se je ta sprava uresničila končnoveljavno. Treba je vzporedno brati 3 Mojz 16 in pismo Hebrejcem, zlasti 8, 1 - 10, 8, da to vidimo. Vse daritve in vsa sredniška dejanja stare zaveze so bila usmerjena nasproti edinstveni daritvi in edinstvenemu sredništvu Kristusovemu. In kakor se duhovstvo v stari zavezi koncentrira v enem, tako je tudi duhovstvo nove zaveze vse koncentrirano v Kristusu. Kristus je izpolnitev tistih čistih, Bogu všečnih in od Boga zahtevanih daritev, ki jih napovedujejo preroki. V njem smo kristjani kot udje Kristusovi res spravljeni z Bogom; postali smo novo božje ljudstvo, ki more po Kristusu-glavi in

v njem dati Bogu popolno čast in smo zato res sveto duhovstvo, ki Boga časti s čisto daritvijo. Tako nam v odnosu do stare zaveze ni težko razumeti tistih mest nove zaveze, ki govore o duhovstvu vseh vernikov[22]. Z deležnostjo pri Kristusovem duhovstvu imamo dostop do nebeškega Očeta,[23] kar je namen vsakega duhovstva.

Pismo Hebrejcem ima duhovstvo Kristusovo, ki se je v polnosti udejstvilo z njegovo smrtjo in s prehodom na desnico božjega veličastva, za nekaj nad vse važnega. Zato pravi: "Glavno pri tem, o čemer govorimo, je pa to, da imamo velikega duhovnika, ki je sedel na desno prestola veličastva v nebesih" /Hebr 8,1/. Zaradi tega se moremo tudi mi z zaupanjem bližati prestolu milosti /4,14-16/, ker imamo boljše upanje, kakor pa ga je dajala postava stare zaveze, in dostop do Boga /7,19/. Z Jezusovo krvjo moremo vstopiti v svetišče in prihajati pred božji prestol - saj smo po veri "v srcih očiščeni slabe vesti in na telesu umiti s čisto vodo" /10, 19-22/. - Podčrtani izrazi - imeti dostop, bližati se - imajo v teh tekstih nedvomno bogočastni značaj. V stari zavezi se je le majhno število smelo bližati Bogu oziroma njegovemu svetišču in samo veliki duhovnik je enkrat na leto imel dostop v najsvetejše. Jezus, izpolnitev stare zaveze, je ne le sam prišel v pravo najsvetejše, v tempelj, ki ni narejen z rokami, marveč je tudi nam odprl dostop ter priboril pravico, da lahko z zaupanjem stopimo v božje svetišče in se približamo božjemu prestolu. Hebr 10, 19 - 22 omenja očiščenje, ki se je na nas izvršilo podobno kakor nad Aronom in njegovimi sinovi, ko so bili posvečeni za duhovnike /3 Mojz 8,6/, in podobno kakor posebej na spravni dan pri velikem duhovniku, preden je izvršil daritev in stopil v najsvetejše /3 Mojz 16,4/. Za nas je tisto očiščenje krst, ki nam omogoči, da imamo skupaj s svojim velikim duhovnikom dostop v resnično najsvetejše. S tem je še posebej jasno povedano, da smo vsi kristjani duhovniki v edinem velikem duhovniku, Jezusu Kristusu.[24]

Zakaj je bilo to splošno duhovstvo vseh vernikov, zakoreninjeno v edinstvenem Kristusovem duhovstvu, vse bolj živo pred očmi prvih kristjanov kakor pa hierarhično duhovstvo?

Na to najdemo odgovor, če pomislimo, kako je bila tedaj krščanska zavest vsa prevzeta od dejstva, da krščanstvo ni kak zemeljski religiozni sistem, ki je sicer različen od judovstva in seveda še bolj od vsake oblike poganstva, ki pa se mu z ozirom na bogočastno in socio-

loško ustrojstvo vendarle da primerjati; Cerkev je v svoji globini docela nebeška stvarnost, vsa učinek nebeškega daru in vsa naravnana na to, kar je zgoraj. Zavest, da je kristjanova domovina v nebesih /Flp 3,20/ se je nanašala posebno na bogočastje in duhovstvo. Če je v judovstvu ali poganstvu kak "duhovnik" daroval kako daritev in tako bil "darovalec" /sacrificator/, potem v krščanstvu ni nikogar drugega, ki bi zaslužil ime "hiereus", razen Kristusa, ki je samega sebe daroval Bogu /medtem ko je stara zaveza darovala le živali/, ko je šel skozi smrt, in pa vsak vernik, ki res živi kot vernik in zato svoje življenje daruje Bogu kapljo za kapljo ali pa v mučeništvu naenkrat. Liturgični služabniki po tem gledanju pravzaprav ne izvršujejo vloge "darovalcev", ker po Gospodovem pooblastilu izvršujejo le to, da se za vernike aktualizira in ponavzočuje edina Kristusova daritev.[25] - Bolj kakor mi so se v prvi Cerkvi zavedali, da je krščanski bogočastni red bistveno zakramentalen. "Realnost" naše daritve je najprej v nebesih; prav tako realnost našega duhovstva, ker je tam On, v katerem prebiva vsa polnost; Cerkev tu na zemlji daruje le zakrament Kristusove daritve; le zakrament tiste Hostije ima, ki se je darovala na Kalvariji in ki neprestano nudi nebeškemu Očetu rane kot znake svoje žrtve. Oltarji tu na zemlji so le zato, da simbolizirajo "vzvišeni oltar", o katerem govori kanon rimskega misala, vzvišeni oltar, ki je v Kristusovem srcu in ki je ves duhovne narave. "Realnost" je nad tem, kar vidimo in česar se dotikamo.[26] Pod evharističnimi podobami naj bi gledali edino žrtev; v oltarni mizi naj bi zrli "vzvišeni oltar"; v liturgičnih služabnikih večnega duhovnika in v ponavljanju daritve edino daritev Kristusovo.[27]

Seveda so bili že od začetka v krščanstvu tudi ordinirani liturgični služabniki. To jasno vidimo iz ravnanja apostolov samih in njihovih pooblaščencev, kakršna sta bila Tit ali Timotej, kar najdemo prav tako pri škofih 2. stol.: izvrševalce liturgične daritve in nosilce apostolskih pooblastil so postavljali s polaganjem rok.[28] Izrazoslovje za te hierarhične duhovnike pa se je polagoma izoblikovalo, ko je bilo treba odgovarjati na očitke poganov, ki so imeli kristjane za brezbožne in jih obtoževali, da nimajo daritev. Krščanski apologeti so najprej odgovarjali na ta očitek s tem, da so izhajali iz jedra resničnosti in novosti samega krščanstva: govorili so, da Bog, stvarnik vseh reči, ne potrebuje ničesar in da je najplemenitejša daritev, kakršno more človek darovati, daritev življenja pravičnosti in ljubezni do bližnjega.[29] Kmalu so dostavljali, da imajo kristjani za daritev evha-

ristijo kot neke vrste prvino stvarstva. Od tu, od liturgije, pa je izrazoslovje prešlo tudi na njene izvrševalce.[30] Prvikrat naletimo pri Hipolitu Rimskem ob koncu 2. stol., da jasno in direktno uporablja duhovniške naslove za škofe in brez dvoma tudi za prezbiterje. Pri Hipolitu torej prvikrat najdemo izrečno trditev, da je poleg krsta še drug naslov za duhovstvo - ordinacija višjih liturgičnih služabnikov, ki jo podeljuje škof. Čutiti pa je, da gre za že znano stvar, ki je nekaj samo po sebi razumljivega. V istem času je Polikrat iz Efeza imenoval apostola Janeza "hiereus", ki je nosil pektoral. Hipolit uporablja besedo kot nekaj, kar se nanaša na znano, nesporno zadevo; nobenega vtisa ne napravlja, da vpeljuje kaj novega, pa naj bi to bilo tudi samo glede izrazoslovja. Od začetka 3.stol. dalje postajajo priče za to poimenovanje vedno bolj številne. Pripomniti pa je treba, da še v 5. in 6.stol. če ne še pozneje, zasledujemo težnjo, ohraniti latinski izraz "sacerdos" le za škofa.[31]

3. "Duhovne" daritve kot predmet "notranjega" duhovstva.

Vsako duhovstvo ima odnos do daritve. Zdi se, da je ta odnos za duhovstvo najbolj odločilen.[32] Zato je važno za umevanje duhovstva vernikov, da se za trenutek ustavimo pri "duhovnih" daritvah, ki jih najdemo omenjene v sv. pismu in izročilu v zvezi z duhovstvom vernikov.

M. Schmaus ugotavlja, da je pri razpravljanju o duhovstvu laikov mnoge teologe motil izraz "duhovne" daritve, o katerih govorita sv.Peter in sv.Pavel[33] in tudi mnoga mesta cerkvenih očetov. Na ta izraz so se ti teologi začeli sklicevati, ko so - v času po nastopu protestantizma - dokazovali, da se verniki smejo le v prenesenem smislu imenovati duhovniki, in ko so v zvezi s tem izražali dvom, ali imajo laiki sploh kako dejavno vlogo in dejaven delež pri zakramentalnem dejanju evharistične daritve. Kakor da so navadni verniki poklicani le k daritvi v zgolj prenesenem, moralnem pomenu: k molitvi, pobožnosti, čistosti vesti, premagovanju samega sebe, k odpovedi, k spokornosti in k dejanjem ljubezni. Toda če bi besedo - pravi M. Schmaus - tako razlagali, bi po krivici vnašali v sv.izročilo pojem duhovnosti, kakršen je bil stvorjen šele v novem veku. V sv.pismu in pri očetih "duhovne" daritve niso postavljene v nasprotje z resničnimi, pravimi daritvami, marveč v nasprotje z mesenimi, naravnimi, zgolj človeškimi

daritvami, marveč kakršne more darovati tudi neodrešeni in zato na nek način pod gospodstvom greha stoječi človek. "Duhovna daritev je tista, ki v njej deluje in jo napolnjuje Sv.Duh; tista, ki nosi v sebi globoko skrivnost Sv.Duha. Vse izročilo razume pod duhovno daritvijo daritev Kristusovo. Kristusova daritev pa je daritev Cerkve. Če je splošno duhovstvo deležnost pri Kristusovem duhovstvu, tedaj tista daritev, ki spada h kraljevskemu duhovstvu, ni nobena druga kakor evharistična daritev Kristusovega telesa".[34]

Podobno kakor Schmaus tudi Y.de Congar naglaša, da "duhovne" daritve krščanskega bogočastja, v katerega so kot udje Kristusovi vključeni tudi laiki, niso morda le idealizacija in moralna transpozicija judovskega bogočastja; "duhovno" je krščansko bogočastje zato, ker pomeni uresničenje tiste realnosti, na katero je bilo usmerjeno vse judovsko bogočastje in ki so ga posebej napovedovali tudi preroki. Izraza "duhovne" daritve nikakor ne smemo pojmovati v smislu razlage, ki jo je v Aleksandriji uveljavljal Philon.[35] "Duhovne" daritve po gledanju sv.pisma niso enakovredne metaforičnim, moralnim daritvam. Vse daritve kateregakoli krščanskega duhovstva so resnične /realne/ in duhovne; ti dve lastnosti sta zvezani druga z drugo in se, če ju vzamemo v bibličnem pomenu, celo krijeta. "Duhovno" je to, kar ne prihaja iz mesa in krvi, marveč iz delovanja Sv.Duha, ki je svojski dar nove in končnoveljavne zaveze. Nasprotje "duhovnega" je meseno, "animalno", zgolj naravno. Duhovno ni v nasprotju z vidnim, čutnim: tudi evharistija, ki je bistveno čutnega in družabnega značaja, je eminentno "duhovna". Ta beseda tudi ne pomeni nekaj simboličnega, nepristnega, metaforičnega, čeprav je možno, da v govorici cerkvenih očetov, kadar govore o tipičnih realnostih stare zaveze ali o zakramentih Cerkve, vsebuje nek odtenek odnosa do druge stvari, podobno kakor je to pri besedah misterij, mističen, zakrament. Vedno velja to, da spadajo vse krščanske oblike daritve ali duhovništva k bogočastju "v duhu in resnici" in so zato "duhovne". Zaradi tega pa so tudi "prijetne Bogu".[36]

Kakor je duhovstvo vernikov treba gledati v razmerju do starozaveznega duhovstva, podobno ima tudi izraz "duhovna" daritev svoj pravi smisel v primerjavi s starozaveznimi daritvami. Nasproti pozunanjosti daritev so preroki govorili, da Bog noče v dar nič drugega kakor človeka; ni mu do daritev živali, ki nimajo razuma, marveč do duhovnega bogočastja in do duhovne daritve svoje razumne stvari,[37] ki naj mu v sinovski vdanosti vrne tisto

podobo, ki ji je Bog vtisnil. Zato sv.Pavel polaga Kristusu v usta besede Ps 40,7-10 /Hebr 10,5-9/. Namesto legalnega kulta, ki je obstajal v darovanju živali ali v prvenstvenih daritvah, torej v zunanjih stvareh, je Kristus izpolnil to, kar so preroki napovedovali: začel je resnično bogočastje "v duhu in resnici", kjer ni druge daritve kakor daritev človeka samega. V tem smislu pravi sv.Tomaž: "Per passionem suam initiavit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo".[38] Po gledanju pisma Hebrejcem je Kristus žrtev, ki je vsa duhovna, ki ne obstoji v tem, da bi meso in življenje človekovo postavljala na mesto živali, marveč v tem, da daruje Bogu živo, sinovsko vdano osebo samo, vso posvečeno temu, da izpolnjuje Očetovo voljo.[39] Človek, ki je po vcepitvi v Kristusa deležen Kristusovega duhovstva in ki živi v skladu s tem dejstvom, prav tako v Kristusu in s Kristusom daruje samega sebe Bogu in ne več le zunanje daritve. "Duhovnost" kristjanove daritve obstoji pač v tem, kar tako poudarja v našem času liturgično gibanje: notranje mišljenje - ki ga, kakor smo videli prevzema Sv.Duh s svojim delovanjem - je,seveda ne brez zveze s Kristusovo daritvijo, gonilno počelo vsakršnega darovanja, tako da je vsak dar vedno zunanje znamenje nečesa notranjega, na kar ta dar kaže z učinkovito močjo Kristusovih milosti;[40] darovanje samega sebe je jedro vsake daritve, tako da se daritev Kristusova zakramentalno obnavlja ne samo v Cerkvi, marveč tudi na udih Cerkve,[41] tako da je daritev sv.maše "izraz predanosti Cerkve Bogu";[42] gre za popolno podreditev lastne naše volje božji volji, vedno bolj neomejeno prešinjenje našega mišljenja s tistim mišljenjem, ki je bilo v Kristusu.[43] Ne gre pa za izključitev vsakršne zunanje daritve, kakor da bi le tedaj bilo mogoče govoriti o "duhovnih" daritvah, ki so po sv.pismu in tradiciji predmet splošnega duhovstva.[44] Pač pa gre za daritve,ki potekajo iz tistega reda, ki ga sv.Pavel označuje z "vita in Christo".[45]

4. Splošno duhovstvo in evharistična daritev.

A. Nova zaveza duhovstva vernikov sicer ne spravlja na izrečen način v odnos z evharistijo, z javnim bogočastjem Cerkve. Težko pa bi mogli zanikati, da je ta odnos izražen implicite v Hebr 13,10 in 10, 19-22; ker ima v tem zadnjem tekstu izraz "približati se" kultni pomen in se je za druge strani evharistija obhajala gotovo vsaj ob nedeljah ob jutranjem svitu v spomin na Gospodovo vstaje-

nje, je pač treba sklepati, da je tukaj mišljena bogočastna - lahko bi rekli zakramentalna - deležnost vernikov pri edini daritvi Jezusa Kristusa, ki je veliki duhovnik naših darov in ki je za vedno vstopil v božje svetišče nebes.[46] Patristična in teološka tradicija, liturgija in krščanska praksa ter končno sedanje cerkveno učiteljstvo pa nam nudi glede odnosa splošnega duhovstva do evharistije dovolj jasnih podatkov.

Zgodovina prvega krščanstva ter cerkveni očetje nam pričajo, da so tedaj krščansko občestvo in v njem laike smatrali za subjekt obhajanja ali darovanja Gospodove daritve.[47] Z druge strani pa iz teh prič spoznamo, da so določno razlikovali med vlogo predstojnika, ki je evharistično daritev izvršil, in med vlogo vernikov kot sodarovalcev.[48] Če se še vprašamo, kakšen je po tej tradiciji delež vernikov pri evharistični daritvi, spoznamo, da je v tem: verniki daruje jo snov za svete darove, da bi se duhovno združili z evharistično daritvijo, ki vključuje daritev Kristusovih udov in ki najde polnost svojega smisla le kot daritev Cerkve, katera se izvrši hkrati z daritvijo njene Glave. Sv.Ciprijan n.pr. vidi v vodi, ki se primeša vinu v kelihu, zakramentalno znamenje zaružitve vernikov z Kristusom v njegovi daritvi.[49] Sv.Irenej povezuje v eno samo stvarnost daritev vsega življenja vernikovega in evharistično daritev; obe skupaj uresničujeta Malahijevo napoved o čisti daritvi, ki se bo darovala na vseh krajih.[50] Sv.Hilarij kaže v evharistiji, ki jo izvršuje hierarhični duhovnik, zakrament, po katerem se more uresničevati duhovstvo in daritev vernikov; hkrati se v vernikih s tem uresničuje duhovstvo Kristusovo in daritev Kristusova.[51]

V srednjem veku, zlasti v visokem srednjem veku, predan se je razvila analitična teologija, je polno tekstov, ki izrekajo misel, da je evharistija daritev mističnega telesa, ki jo daruje celotna Cerkev; da njena vsebina ni le daritev Kristusova, ampak tudi daritev vernikov. Če imamo še sredi 13.stol. izraz, da verniki pri evharistični daritvi izvršujejo "voto" to, kar duhovniki izvršujejo "ministerio", to nikakor ne pomeni, da se verniki le na duhovni način priduruži jo liturgičnemu dejanju, ki ga izvrše hierarhični duhovniki sami v moči posebne in osebne duhovniške oblasti, marveč tudi, da verniki s svojo vero in z molitvijo prispevajo k efektivni in učinkoviti izvršitvi tega liturgičnega dejanja; kajti to dejanje ni delo duhovnikov, marveč vse Cerkve, saj je oblast njihove službe veljavna le v enoti Cerkve.[52] Živa je bila zavest, da se konsekracija, čeprav jo izvrši posameznik, uresničuje v naročju Cerkve in da ima vero in enoto Cerkve za svoj temelj in po-

gog. To je bilo in je še danes izraženo tudi z vidika kanonskega prava: pogoj za veljavnost zakramentalnih dejanj je volja, "delati to, kar dela Cerkev". Oblast konsekracije ima res le hierarhični duhovnik. Toda ta oblast ni neka magična moč za spreminjanje ene substance v drugo; je marveč ~~samo~~ od Boga samega urejena uporaba moči Boga, ki je zvest svoji zavezi z božjim ljudstvom in zvest svoji lastni ustanovitvi. Uporaba poverjene božje moči in božja zvestoba obstajata le v Cerkvi in za Cerkev. Cerkev je po svoji veri in molitvi vsa vključena v odnos med zvestobo Boga in zvestobo njegovega ljudstva, v tisti odnos, ki ga zakrament podstavlja. Cerkev sicer po času in prostoru presega skromni zbor, ki se sestane k evharistični daritvi; toda ta zbor tudi predstavlja vso Cerkev in v tem zboru se uresničuje skrivnost, ki je bila dana celotni Cerkvi. Zato je patristična in teološka tradicija smatrala, da se evharistična konsekracija in vsa liturgična opravila izvršc po milosti božji, po sv.Duhu na molitev krščanskega ljudstva; zato je ta tradicija tudi trdila, da ljudstvo izvršuje "voto", po veri, pobožnosti in hrepenenju, to, kar pri zakramentu duhovniki izvršujejo "mysterio".[53]

V praksi se je odnos med splošnim duhovstvom in evharistično daritvijo kazal že pri prvih kristjanih tudi v tem, da so šele novokrščeni smeli biti navzoči pri pravi daritvi, potem ko so bili takoj po krstu maziljeni s sv. krizmo kot znamenjem deležnosti pri Kristusovem duhovniškem dostojanstvu.

V teološki kontroverzi reformacije in v teologiji, ki je iz nje nastala, je ideja daritve pri sv.evharistiji sicer stopila v ospredje, a zato se je misel o daritvi Cerkve tem bolj umaknila v ozadje. Vzporedno s tem je ginevala tudi zavest o dejavni vlogi vernikov pri liturgiji in o njihovem duhovstvu. Teologija je razpravljala bolj o tem, ali je sv.maša sploh daritev in ali - nasproti Kalvinu - ne nasprotuje eni sami daritvi Kristusovi.[54] Nastal je polagoma naravnost kontrast med liturgijo z ene in med pridigo, katehezo in raznimi duhovnimi spisi z druge strani - kakor ugotavlja Jungmann. Iz tekstov rimskega misala ne odseva nobena stvar bolj jasno kakor misel, da v evharističnem obredu daruje Cerkev, božje ljudstvo, tu zbrano občestvo, Bogu najsv.daritev; Jezusova daritev se podstavlja, izrečno pa se sploh ne imenuje. Kateheza pa je pod vplivom teologije začela skoraj docela izpuščati misel na daritev Cerkve. Isto velja za pridigo.[55] - Gledanje, ki ne upošteva pri evharistiji tudi Cerkev kot daritelja, pa se ne more upravičeno sklicevati na besede tridentskega koncila, ko pravi, da je pri sv.maši "isti daritelj in isti dar",

kakor pri daritvi na križu. V skladu z zmotami, za katere je tedaj šlo, si namreč koncil vprašanja o tem, ali je daritelj tudi Cerkev, sploh ni stavil.[56]

V našem stoletju spet bolj živo prihaja v zavest vloga, ki jo ima Cerkev pri evharistični daritvi. Za Pija X. je bila dana možnost tako zvane zborne maše, kjer sodelujejo vsi verniki, in nastalo je liturgično gibanje. Interesi apologije so že zdavnaj stopili v ozadje. Prišel je čas, ko smo začeli sv.evharistijo gledati bolj jasno v njenem smislu in nalogi, ki jo ima v organizmu cerkvenega življenja, in umevati bolj živo, da je pri njej tudi Cerkev darovalec, česar se je prvo krščanstvo tako živo zavedalo in kar je tudi tridentski koncil izrazil s tem, da je naglasil: Kristus je sv.mašo zapustil svoji Cerkvi.[57]

B. Ako pa razumemo, da je liturgični darovalec hkrati s Kristusom tudi Cerkev, nam postane hitro umljivo tudi to, kar sedaj določno uči liturgična okrožnica Pija XII., da so namreč tudi verniki sodarovalci, čeprav ne soposvečevalci evharistije. Saj Cerkev ni le kler, Cerkev je božje ljudstvo, ki ga vodijo posvečeni nosilci cerkvene hierarhične službe.[58] Ko se je teologija začela vračati k polnejšemu, bolj celostnemu pojmu Cerkve, je začela posvečati tudi več pozornosti vernikom in njihovi vlogi pri liturgični daritvi. Sekundarni subjekt daritve ni več omejen le na službenega duhovnika, kakor je bilo to v čutenju mnogih prav do zadnjih generacij; k temu sekundarnemu subjektu spadajo tudi vsi verniki.[59]

Izmed novejših dokumentov cerkvenega učiteljstva omenja vlogo vernikov pri evharistični daritvi že okrožnica "Miserentissimus Redemptor" z dne 8.5.1928: "Z najsv. evharistično daritvijo se mora družiti daritev mašnikov in drugih vernikov, da bodo tudi sami živa, sveta, Bogu prijetna daritev /Rim 12,1/...Saj niso skrivnostnega svečeništva ter darovanja in zadoščevanja deležni samo tisti, katere ima naš veliki Duhovnik Jezus Kristus za služabnike pri čisti daritvi, ki se od sončnega vzhoda do zahoda na vseh krajih opravlja njegovemu imenu /Mal 1,11/, temveč mora tudi ves krščanski rod, ki ga prvak apostolov po pravici imenuje izvoljen rod, kraljevo duhovstvo /1 Pet 2,9/, zase in za vse človeštvo opravljati daritve za grehe /Hebr 5,3/, ne mnogo drugače, kakor se vsak duhovnik in tudi veliki duhovnik jemlje izmed ljudi in postavlja za ljudi v tem,kar se nanaša na Boga /Hebr 5,1/."[60] - Okrožnica o skrivnostnem telesu Kristusovem pravi, da v evharistični daritvi tudi "verniki sami podajajo /porrigunt/ nebeškemu Očetu brezmadežno Jagnje; božji Odrešenik pa s svoje strani ne daruje le samega sebe kot glava Cerkve, ampak v sebi tudi svoje

„mistične ude, ki jih je na križu in jih sedaj pri najsv. daritvi vse vklepa v svojem srcu.[61]

Obširno obravnava vlogo vernikov pri sv.liturgiji okrožnica "Mediator Dei", čemur bi bila lahko posvečena dolga razprava. Na kratko moremo povzeti njen nauk v tehle točkah: 1. Liturgija je funkcija vsega telesa Cerkve /n.20/. 2. Sv.maša ima za nosilce liturgije vse skrivnostno telo /n.105/. 3. Verniki so v pravem pomenu darovalci sv.daritve; to potrjuje tradicija in liturgija, pa tudi nauk o splošnem duhovstvu, ki ga dobijo krščanski verniki po krstu in po znamenju, ki jih ~~zaslej~~ določi za božjo službo in za deležnost pri Kristusovem duhovstvu /n.85 -87/. 4. So pa tudi razlike med službenim duhovnikom in vernim ljudstvom; zmotno je, če kdo trdi, da hierarhični duhovnik izvrši liturgično dejanje le v moči poslanstva, ki mu ga da občestvo; vendar pa razlike niso tolikšne,da bi daritveno dejanje ljudstva ne bilo vključeno v samo bogoslužje: "populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum"/n.91; nn. 82 s.; 91-96/.[62]

Kako velik korak naprej mimo teologije, ki je bila pod vplivom kontroverze s protestanti, pomeni liturgična okrožnica Pija XII, spoznamo tudi iz tega, kar je o njej pisal znani evangeličanski teolog Hans Asmussen, nekdanji vodja tajništva evangeličanskih cerkva v Nemčiji: "S sredstvi, s katerimi so se reformatorji borili glede nauka o sv.večerji zoper Rim, se s tem naukom /okrožnice/ ne moremo več spoprijemati...Nastala je popolnoma nova situacija."[63] Okrožnica začenja, kakor pravi F.A.Arnold,[63a] spet urejati tiste prestavitve naglasov, ki so jih povzročile protestantska kontroverza in v zvezi s to kontrovezo odločbe tridentskega cerkvenega zbora. Novost - pravi Arnold - ki se zdi, da je najbolj vzbudila Asmussenovo pozornost, je predvsem v tem, da okrožnica zopet spravlja do veljave tiste momente v nauku o evharistiji, ki so bili iz apologetično polemičnih vzrokov na tridentskem koncilu in potem v protireformatorsko kontroverzni teologiji potisnjeni zelo v ozadje. Okrožnica naglaša: 1. značaj hvalne in zahvalne daritve - v nasprotju z enostranskim naglašanjem spravne in prosilne daritve v protiprotestantski polemiki; 2. delež bogočastnega občestva - v nasprotju z apologetično pogojeno ugotovitvijo protridentske razlage sv.maše,da je "le duhovnik vršilec, minister sacramenti"; 3. zakramentalni značaj te daritve - v nasprotju s polemično pogojenim ultrarealizmom mnogih potridentinskih razlagalcev sv. maše. - Bolj ali manj dajejo vse tri točke večjo veljavo vernikom pri evharistični daritvi, kakor pa o tem govore dosedanji običajni liturgični ali dogmatični učbeniki.Ako

gledamo na to daritev ne samo kot na daritev Kristusovo, marveč tudi kot na "sacrificium laudis", kolikor se dviga od spodaj navzgor, ki je torej tudi daritev Cerkve hkrati z daritvijo Kristusovo, bomo lažje razumeli, da je to ne samo duhovnikova zadeva, marveč zadeva vsega občestva - tako da duhovnik nikdar ne daruje samo "in persona Christi", marveč vselej tudi "in persona Ecclesiae", tudi in persona konkretno zbranega občestva, in nastopa tudi kot zastopnik božjega ljudstva.[64] Druga točka torej sledi iz prve. Pa tudi tretja, ki tesno veže daritev in zakrament, je v zvezi s poudarkom sodelovanja vseh vernikov pri evharistični daritvi. Kristusova daritev se v evharistiji izvrši zakramentalno, zato je ta daritev vedno liturgična v smislu liturgije kot "javne službe", zato že v svojih osnovah eklezialna in občestvena,[65] in jo poleg službenega duhovnika, ki izvrši bistveno dejanje, sodarujejo tudi verniki, usposobljeni za ta namen po neizbrisnem znamenju krsta; s Kristusom se pri sv.maši daruje tudi vse vanj včlenjeno krščansko ljudstvo, saj se tu Kristusova daritev na križu tukaj ponavzočuje in zakramentalno uresničuje nujno v okrilju božjega ljudstva.[66]

Duhovstvo vernikov spravlja "Mediator Dei" v zvezo z evharistično daritvijo na indirekten način tudi že s samo opredelitvijo liturgije. Pred kratkim še je bilo pogosto v navadi, da so opredeljevali liturgijo kot skupino pravil, ki urejajo zunanje bogočastje, okrožnica pa pravi: "Sv.liturgija je javno bogočastje, ki ga daje naš Odrešenik, glava Cerkve, nebeškemu Očetu; ki ga skazuje družba krščanskih vernikov svojemu Ustanovitelju in po njem večnemu Očetu; ali da kratko povzamemo vse: sveta liturgija je celotno javno bogočastje skrivnostnega telesa Jezusa Kristusa, t.j. Glave in njegovih udov".[67]

6. Polemične pozicije nekdanjih časov so s strani cerkvenega učiteljstva premagane.[68] V dogmatičnih učbenikih se bo morala v teh vprašanjih marsikatera tradicija modificirati. Tanquerey n.pr. pravi: "Baptismi et confirmationis character nos non facit sacerdotes, nisi lato sensu, quatenus nobis potestatem tradit passive tantum sacramenta recipiendi; solus sacerdotalis character homines efficit proprie loquendo participes sacerdotii Christi, quatenus ipsis dat facultatem active sacramenta ministrandi".[69] - Dejansko učbeniki, ki so izšli po Pijevi okrožnici, pravic, ki jih daje splošno duhovstvo, nič več ne omejujejo na pasivnost, na golo prejemanje zakramentov in sadov tiste daritve, ki je hkrati osrednji zakrament. J.M. Hervé n.pr. pravi: "Per characterem baptismi, praecipue Christo ut regi configuramur, quia efficimur membra et cives eius

regni, quod est ecclesia, et nobis confertur potentia passiva recipiendi alia sacramenta ceteraque bona spiritualia, necnon potentia activa, qua sub hierarhiae principibus, esse possimus minister sacramenti matrimonii simul atque participare de sacris ceremoniis et precibus ac praesertim de missae sacrificio /Pius XII., Med.D.et hom./".[70] - Fr. Dander skupno o krstnem, birmskem in mašniškem neizbrisnem znamenju pravi, da je človek po njem določen za bogoslužna opravila: "scilicet ad cultum christianum aliquo modo activo participandum".[71] Ko govori o funkcijah laiškega duhovstva, našteje tele: "a. sensu metaphorico: sacrificia mere ethica /i.e. opera mortificationis/, quibus tamen homo baptizatus nondum essentialiter elevaretur supra statum iustorum veteris testamenti; b. sensu proprio: participatio actuosa in sacrificio missae, celebratio sacr. matrimonii; habilitas ad participandum munus pastorale per apostolatum laicalem...praesertim in officiis parentum erga filios, patrinorum erga filios spirituales."[72] - Za dogmatični priročnik M.Schmausa, ki že po svojem namenu hoče bolj neposredno služiti verskemu življenju oziroma oznanjevanju, je razumljivo, da o duhovstvu laikov veliko razpravlja, upoštevajoč tudi vse, kar Pijeva liturgična okrožnica uči glede odnosa tega duhovstva do evharistije.[73] Posebej opozarja, da so verniki že ontološko, čeprav morda ne tudi zavestno, vključeni v sodelovanje pri daritvi, in sicer ne samo po notranje, kakor bi kdo napačno mogel sklepati iz Rimskega katekizma, marveč tudi po zunanje. Zunanja deležnost pa je najprej in predvsem v tem, ker so verniki s krstom, torej zunanjim aktom, vključeni v občestvo s Kristusom in z njegovimi udi in tako usposobljeni in posvečeni za darovanje evharistične daritve po službi duhovnika; dalje, ker je službeni duhovnik po mašniškem posvečenju javno določen za to, da izvršuje daritev v imenu vernikov; končno izražajo to vključenost laikov tudi liturgične molitve. Ta ontološka vključenost pa je usmerjena na to, da bi postala zavestna.[74] Če pa Rimski katekizem duhovstvo vernikov označuje kot bolj notranje /interius/, duhovstvo ordiniranih pa kot zunanje /externum/, ni s tem rečeno, da je deležnost vernikov omejena na nekaj zgolj notranjega; katekizem hoče le naglasiti, da so samo ordinirani duhovniki pooblaščeni za izvršitev bistvenega daritvenega dejanja - za konsekracijo. Verniki so pri daritvi udeleženi s tem, da se z dejanji vere in predanosti pridružujejo mašnikovemu dejanju. S tem so pri evharistični daritvi udeleženi tudi na viden način. Kolikor pa je evharistija daritveni obred, k čemur spadajo udeleženci obeda, so verniki tudi s svoje

strani nosilci zakramentalne simbolike, ki je sicer v njenem bistvenem jedru more izvršiti le mašnik.[75] M. Premm pravi v svojem sicer sholastično usmerjenem, pa kljub temu tudi od izrazito moderno razpoloženih teologov zelo pohvaljenem učbeniku: "Durch die Taufe werden wir in den Organismus des Leibes Christi, dessen Adern die Sakramente sind, aufgenommen und so erst befähigt, andere Sakramente zu empfangen. Das ist eine passive Teilnahme an der priesterlichen Tätigkeit Christi. Dann gegenüber dem Kult Gottes, der im Messopfer seinen Gipfelpunkt hat, gibt der Charakter sogar eine aktive Teilnahme an der Opfertätigkeit Christi; werden doch durch den Taufcharakter die Christen befähigt, nicht zwar das Opfer zu vollziehen...wohl aber das Opfer Christi als ihr eigenes, ihnen durch die Mitgliedschaft am Leibe Christi wahrhaft angehöriges Gott darzubringen."[75a] V lepi monografiji o evharistični daritvi in duhovništvu pravi B.Durst: "Priestercharakter und Taufcharakter kommen also darin überein, dass beide die Vollmacht verleihen, zusammen mit dem verklärten Christus dessen am Kreuz geleisteten Kult dem Vater darzubieten; sie sind dadurch voneinander verschieden, dass der Priestercharakter die Vollmacht zur ministeriellen Darbietung des von Christus am Kreuz geleisteten Kultes verleiht, um andern, der Taufcharakter dagegen, um der eigenen Seele Sündenvergebung und Gnade zu vermitteln". To se nanaša na zakramente, kolikor so ti tudi kultna dejanja in kolikor more tudi laik vsaj pri nekaterih biti delilec. Glede daritve sv.maše posebej pa B.Durst pripominja: "Angewandt auf das eucharistische Opfer scheint daraus sich zu ergeben, dass der Priester berechtigt ist, bei der hl.Messe die satisfaktorischen und meritorischen Werte des Kreuzesopfers zugunsten der Gesamtkirche und bestimmter einzelner Gläubigen Gott darzubieten und sie diesen zuzuwenden, während die einzelnen Gläubigen dies zunächst nur zugunsten der eigenen Seele tun können, fürbittweise auch für andere".[75b] In spet drugje: "Allen drei sakramentalen Charakteren ist es gemeinsam, dass sie die Befähigung und Vollmacht verleihen, den von Christus im Kreuzesopfer geleisteten und zugunsten der Menschen dem Vater dargebotenen Kult, worin sein mittlerisches Priestertum besteht, zu ergreifen und ihn beim eucharistischen Opfer und beim Gebrauch der Sakramente zusammen mit Christus ministerialiter dem Vater darzubieten als Sühne für die Sünden und als Kaufpreis der Gnaden...Bei der eucharistischen Opferfeier betätigt der verklärte Hohepriester J.Chr. sein Priestertum...aber nicht bloss das, sondern er legt diesen von ihm selbst geleisteten Kult den Gläubigen auch in die Hände und bietet ihn zusammen mit den Gläubigen auch

dem Vater dar und befähigt sie so, Gott eine würdige Verherrlichung zu erweisen und alle Unvollkommenheiten des persönlich geleisteten Kultes zu ersetzen und zu ergänzen. Die Befähigung zu dieser ministeriellen Darbietung des von Christus selbst dem Vater erwiesenen Kultes verleiht der Taufcharakter".[75c]

Nazorno /in za pastorizacijo lahko nemalo plodovito/ se nam kaže odnos laiškega duhovstva do evharistične daritve v darovih, ki jih verniki prinesejo za evharistično daritev. Nekdaj so jih sprejemali izključno samo od vernikov, ki so pri sv.krstu postali deležni Kristusovega duhovstva; to velja tudi za stipendij, ki so ga pozneje začeli sprejemati namesto darov v naravi. Tudi še sedaj je v luči tradicije mašni stipendij dar Bogu, ki je slično kakor kruh in vino neposredno naravnan na daritev Nove zaveze. V zavesti duhovstva, ki so ga dobili pri krstu in birmi, bi naj - kjer je le mogoče - verniki dar stipendija gledali le kot začetek udeležbe pri svoji mašni daritvi, kakor je bilo to pri kristjanih bolj zgodnjih časov, ko niso le dar prinesli k oltarju, marveč tudi dalje spremljali daritev in telo Gospodovo kot odgovor Boga, ki je za dar vernikov podelil svoj dar.[76] Misel, da je treba tudi kruh in vino pritegniti v proces daritve, najdemo izrečno izraženo pri cerkvenih očetih od Ireneja dalje. Laika, ki prinese kruh in vino za daritev, so smatrali kot /so/darovalca. Izhodiščno darilo, ki ga človek s svoje strani pokloni Bogu, postane po konsekraciji polnovredna daritev kot bogočastna razširitev enkratne kalvarijske daritve, ki je temelj odrešenja.[77]

Brez aktivne udeležbe vernikov si smisla evharistične daritve končno niti ne moremo dobro misliti. Ta daritev je nadaljevanje in dovrševanje daritve na križu, in sicer nadaljevanje v mističnem Kristusu. Kalvarijska daritev da Bogu zadoščenje, se izvrši še pred nastankom Cerkve in je njen temelj. Pri daritvi sv.maše pa stopa pred nebeškega Očeta zmagoslavni Kristus že skupaj s svojim "plenom", z vsemi odrešenimi brati in daje zahvalo za že izvršeno odrešenje. Pri kalvarijski daritvi smo le pasivno sprejemali, pri evharistični daritvi pa imamo vsi - vsak na svoj način - aktivni delež. Seveda dobiva to svojo vrednost končno ne od nas, marveč edino od naše Glave, ki svojo nekdanjo daritev obnavlja v naši sredi in sedaj tudi nas privzema v svojo daritev, da bi se liturgično bogoslužje Kristusovo in naše s Kristusom in v njem potem nadaljevalo v bogoslužju življenja. Šele v luči aktivne udeleženosti vseh udov Cerkve pri evharistični daritvi res vidimo, da ima evharistija v krščanstvu osrednje mesto.[78] Tudi vsi zakramenti so po gledanju sv.Tomaža usmerjeni na evharistijo; v odnosu do nje

se gradi in živi Cerkev, ker živi od križa.[79] Po sv.Tomažu je smisel zakramentov ta, da napravijo božje ljudstvo sposobno za evharistijo, da bi se Cerkev naučila kot telo darovati se z Glavo in bi se tako ne le odpuščal greh in se uresničevala postava Kristusova, marveč se tudi izpolnjeval smisel sveta.[80] In to po aktivnem sodelovanju vse Cerkve in ne le službenih duhovnikov.[81]

S tem pa pridemo do naslednjega vprašanja: ali ima splošno duhovstvo kako sredniško nalogo.

5. Splošno duhovstvo in sredništvo.

Nekateri teologi imajo za najbolj bistveno stvar pri duhovstvu sredništvo. Drugi, predvsem tako zvana francoska asketična šola, poudarjajo konsekracijo. Congar obojno mišljenje odklanja, češ da je sredniška funkcija bistvena le za socialno, institucionalno duhovstvo, posvečenost pa je le pogoj duhovstva; k definiciji duhovstva bistveno spada le daritev, oziroma lastnost, ki osebo usposablja, da z daritvijo, ki je všečna božjemu veličastvu, stopa pred Boga in doseže milost in torej združenje z njim.[82] Zato pa pri vprašanju o bistvu laiškega duhovstva Congar sploh ne govori o sredniški nalogi, ki jo po našem mnenju vsaj v določenem smislu moremo pripisovati pač laikom. M.Schmaus se v tem pogledu s Congarjem več ali manj skuda. Vendar pa si vprašanje o sredništvu izrečno stavlja; pri odgovoru se nagiblje bolj k temu, da splošnemu ~~duhovstvu~~ skupnemu duhovstvu novozaveznega božjega ljudstva ne gre pripisovati sredniške moči. Zakaj ne? Zato ker so Kristus sam, srednik nove zaveze, in nosilci posebnega duhovstva vzeti iz občestva in posebej postavljeni za to, da za to občestvo opravljajo sredniška dejanja; molitve in daritve posameznih pa sicer koristijo vsemu telesu Kristusovemu, a sredništvo v pravem pomenu to ni.[83]

Zdi se, da Schmaus tukaj gleda preozko, ko navaja samo molitev in daritev kot opravilo, ki bi moglo biti pri splošnem duhovstvu nekaj sredniškega. Treba je gledati širše. Saj je duhovstvo posameznega kristjana deležnost pri celotnem Kristusovem duhovstvu in pri tistem, ki je dano vsej Cerkvi kot razširitvi božjega učlovečenja.[84] Kako naj se božje kraljestvo, ki je učinek Kristusove sredniške naloge, dejansko uresničuje? Z vso gotovostjo lahko odgovorimo: po posredovanju, ki naj ga v Kristusovi moči in v njegovem imenu izvršuje Cerkev kot celota; po njej - seveda predvsem po hierarhiji - se v človeštvu ostvarja navzočnost

in moč poveličanega Kristusa. Kristus sam je določil, kako bo nadaljeval svoje učlovečenje na svetu: tudi po vernikih, preko katerih prihaja Kristusovo življenje in njegovo posvečevanje v sredo zgodovinskega dogajanja.[85] Zveličavna pot v človeštvu vodi preko vsega občestva Cerkve; preko tega občestva prihajamo h Kristusu in po njem k Očetu. Vsa Cerkev, zbor vseh "svetih" je po novi zavezi "kraljevsko duhovstvo", ki je deležno velikega duhovništva učlovečene božje Besede, zato pa tudi njegovega sredništva. Prav to ima v mislih apostolska vera z besedo "sancta ecclesia", kar pomeni posvečeno in k svetosti vodeče občestvo; isto velja za splošno patristično podobo "Ecclesia Mater", ki jo srečamo v znanih Cipri janovih besedah /Ep.74,7/.[86] Sredniško nalogo nadaljuje v zvezi s Kristusom in v Kristusu celotno skrivnostno telo; seveda imajo posamezni udje po svojem poklicu in mestu različne naloge.[87] Tudi pri učeniški in pastirski nalogi imajo delež vsi udje; a trojna služba Kristusova in trojna služba Cerkve se osredotoči v duhovniški nalogi, ki ima svoje žarišče v evharistiji, ki zaradi svoje bistvene istovetnosti z daritvijo na križu stoji v središču sveta in njegovega dogajanja kot vez med Bogom in vsem stvarstvom.[88] Neizbrisno zakramentalno znamenje uvrsti človeka v Cerkev kot daritveno občestvo; krščenega in birmanega med sodarujoče, ordiniranega pa v službo tistih, ki navzočnost Kristusove daritve ostvarjajo.[89] Če s sv.Tomažem priznamo, da vsako neizbrisno znamenje tvori deležnost pri Kristusovem duhovstvu, pri tistem, katerega središče in višek - daritev na križu - se pri sv.maši zakramentalno nadaljuje, tedaj krščenim ne bomo odrekali naloge, ki jo imajo pri izvrševanju duhovniške, posvečevalne službe, katero je Cerkev sprejela od Kristusa;[90] v tem je pa vključena deležnost pri celokupnem sredništvu Cerkve. Molitev in daritev kristjana se razširi na vse življenje; vse življenje dobi "v Kristusu", pod Kristusovim vplivom, ki deluje v vsakem kristjanu, kolikor je res kristjan,[91] duhovniški značaj, saj se je pri krstu izvršila prava konsekracija, čeprav drugačna kakor je to pri hierarhičnem duhovstvu.[92]

Verniki, usposobljeni pri sv.krstu za to, pri evharistični daritvi kot sodarovalci - skupaj s hierarhičnim duhovnikom in v odvisnosti od njega - postavljajo zunanje znamenje notranje daritve samega sebe, hkrati pa tudi znamenje daritve Jezusa Kristusa. Ta daritev, ki ima svoj temelj v krstnem in v službenem duhovstvu, ima v svoji globini značaj primicialne daritve stvarstva. V evharistični daritvi se, kakor pravi Congar, Bogu daruje svet in čas, povzet v Kristusa, v katerem edinem more dobiti polno vrednost. Kr-

ščanska liturgija je zato pravzaprav kozmična liturgija.[93] Dobro to izražata kruh in vino, ki ju za evharistično daritev na ta ali oni način dajo verniki: izločita se iz lastne posesti in se označita kot nekaj "posvečenega", to je, Bogu pripadajočega; posvetitev se izvrši na stvari, ki je še profana, ki je še svet v najbolj intenzivnem smislu, svet in človeško življenje, ker z njima ljudje hranijo svoje življenje, ki pa se spremenita v najsvetejše, kar je med nebom in zemljo, v dar, ki je bil darovan na Kalvariji, da more tako "po Njem, z Njim in v Njem" vse stvarstvo dati Bogu vso čast in slavo.[94] Po verniku se Bogu daruje tisti "svet", v katerem on živi in v katerem ima on specifično nalogo, ki jo določa njegov "stan" v Cerkvi /in ne samo v civilnem življenju/; saj vernik-laik v smislu svoje krstne konsekracije ni v svetu kristjan le "za nameček", marveč tako, da pokristjanjuje svojo situacijo v svetu, da izvršuje v njem svojo eklezialno funkcijo, kakor bi rekel Congar ali pa K. Rahner, v tistem "svetu", v katerega hierarhični duhovnik pravzaprav ne spada, v svetu, ki je tudi božja stvar, realnost, ki mora slaviti Boga in biti odkuplena, v kateri naj se uresniči božje kraljestvo.[95] Ali ni v tem viana sredniška funkcija, ki pripada laiškemu duhovstvu? Prinašati "svet" k evharistični daritvi in ga darovati Bogu - in potem od oltarja velikega duhovnika prinašati Boga svetu. Udeleževati se Kristusovega sredništva, ki se nadaljuje v celotni Cerkvi, usmerjajoč se na Boga in na ljudi - na rešitev duš in na božjo slavo[96], uresničujoč božje kraljestvo. Prispevati, da je in postaja Cerkev to, kar Cerkev je in mora vedno bolj biti: viana pričujočnost odrešilne milosti božje v Jezusu Kristusu - v zgodovini, v prostoru in času.[97]

V "svetu" in zgodovini se Kristusovo sredništvo bistveno uresničuje tudi po laiškem duhovstvu, nikakor ne samo po hierarhičnem. Alfa zgodovine je Kristus, omega zgodovine pa je ne samo on, marveč hkrati z njim tudi vsi njegovi udje. Seveda tako, da z ene strani vse od njega prejemamo, zajemajoč iz njegove polnosti, z druge strani pa s svojim svobodnim, osebnim sodelovanjem postanemo po evharistični daritvi in po življenju, ki je nekak njen odmev, Kristusov pleroma - v nas prihaja Kristusovo sredništvo do svoje polnosti.[98] Tam, kamor prihajajo nosilci laiškega duhovstva in prinašajo vero ter pričujejo zanjo, je Cerkev že v neki meri postavljena in dejavna; pričevanje, znamenje Cerkve, postavljeno pred svet, kal božje besede in torej kal vere že eksistira, zveličavno in bogočastno občestvo že obstoji.[99]

H.de Lubac pravi, da je v duhu tradicije celotno krščansko ljudstvo resnični, novi Izrael sredi narodov in

izvršuje kot celota resnično duhovniško nalogo z ozirom na ves svet,[100] darujoč "duhovne daritve"[101] Bogu; vsak izmed udov tega ljudstva je poklican, da prispeva k temu sreaniškemu opravilu, v čemer vidi Klement Aleksandrijski najodličnejše opravilo "gnostika", to je, popolnega vernika, žive podobe Jezusa Kristusa.[102] V stari zavezi je bilo izraelsko ljudstvo kot celota posebna božja lastnina in je imelo duhovniški značaj, ko naj bi med vsemi narodi posebej Bogu služilo in izpolnjevalo njegovo postavo ter tako zastopalo ostale narode. Kar je veljalo za Izraelce, velja na vse globlji način za novozaveznega Izraela, v katerem so se izpolnile preapodobe.[103]

Edino in nad vse drugo vzvišeno Kristusovo sreaništvo se v svetu uresničuje po ljudeh. In sicer na dva načina: po apostolski hierarhiji, po kateri naj se božje ljudstvo sploh upostavlja v svetu; in pa po celotnem telesu Cerkve, torej tudi in pravzaprav predvsem po vernikih. Hierarhija izvršuje posredovanje sreastev milosti med Kristusom in verniki. Verniki pa izvršujejo posredovanje življenja, ki je v svojem redu spet sreastvo milosti, med telesom Kristusovim in med svetom. Kakor prvotno, tako tudi še sedaj prihaja Kristus v stik s človeštvom na dvojen način: po oblasti, čemur odgovarja hierarhična zgradba Cerkve, in po življenju, ki se pretaka po vsem telesu Cerkve. Sveti tempelj božji, ki je Cerkev /prim. Ef 2,20/ gradijo tudi verniki. Po življenju vernikov /in duhovnikov tudi, kolikor so verniki/ prihajajo darešilne Kristusove sile v svet. Tako bi mogli govoriti o sreaništvu oblasti in sreaništvu življenja.[103a]

Sreaniško vlogo posebej pri evharistični daritvi pripisuje laiškemu duhovstvu "Miserentissimus Redemptor" Pija XI. Ko govori o udeležbi pri sv. maši v duhu zadoščevanja, v daritvenem duhu zaruževanja svojega trpljenja in premagovanja s Kristusovim trpljenjem, nadaljuje: "Saj niso deležni tega skrivnostnega svečeništva ter darovanja in zadoščevanja samo tisti, katere ima naš Duhovnik Jezus Kristus za služabnike pri čisti daritvi, ki se od sončnega vzhoda do zahoda na vseh krajih opravlja njegovemu imenu /Mal 1,11/, temveč mora tudi ves krščanski rod, ki ga prvak apostolov po pravici imenuje izvoljen rod, kraljevo duhovstvo /1 Pet 2,9/, zase in za vse človeštvo opravljati daritve za grehe /Hebr 5,3/, ne mnogo drugače, kakor se vsak duhovnik in tudi veliki duhovnik jemlje izmed ljudi in postavlja za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga /Hebr 5,1/."[104] - "Mediator" Pija XII. pa sicer izrečno pravi, da krščansko ljudstvo v nobenem oziru ne nadomestuje našega Gospoda Jezusa Kristusa in ni sreanik med seboj in bo-

gom".[105] Toda ali ni s tem implicite rečeno, da je sredník na drug način - sredník med Bogom in "svetom"? Da bi svetilo "kakor luči na svetu" /Flp 2,15/, izžarevajoč luč Njega, ki svojo enkratno daritev neprestano obnavlja v okrilju božjega ljudstva, in tako nadaljujoč - seveda le iz Njegove moči - sredništvo Kristusovo.[106]

Zlasti nemški teologi zadnjega časa pogosto aplicirajo "zakrament" na skrivnost Cerkve, ki je en sam veliki zakrament. To gledanje se more sklicevati na solidne teološke temelje.[106a] Tudi ima to prednost, da nam morda še bolj kakor "skrivnostno telo Kristusovo" približa dejansko in viano Kristusovo navzočnost na svetu. Celotna družba odrešenih je "signum efficax" Gospodove navzočnosti. Dobro je pri tem viden pomen celotne Cerkve, ne pa samo primata in hierarhije. Ali sploh moremo primerjati Cerkev "veljavnemu" zakramentu, če ne zagotovimo laikom mesta, ki jim gre?[107] In gre jim nenadomestljiva vloga, da v moči svoje ~~odlžnosti -~~ deležnosti ~~/~~ pri Kristusovem duhovstvu vrše svoj specifični del Kristusovega sredništva, ki ga Kristus nadaljuje po Cerkvi.

6. Zakramentalna osnova splošnega duhovstva.

Da ima vsako duhovstvo svoje korenine v Kristusu, v vcepitvi vanj, to je jasno. Vprašanje pa je, v katerem momentu vcepitve v Kristusa postane človek deležen Kristusovega duhovstva.

Že sv.pismo spravlja duhovstvo vernikov v odnos do sv.krsta kot svojega vira.[107a] Kakor sv.pismo tako tudi tradicija že od začetka postavlja splošno duhovstvo v zvezo s krstom.

Pravijo pa teologi, ki so stvar raziskovali, da je po nauku tradicije duhovstvo vernikov zelo bogata realnost, ki je ni mogoče izčrpati v eni sami traitvi ali z enim samim vidikom. P. Dabin/ je precej izčrpno zbral in skušal klasificirati razne vidike, ki jih najdemo v spomenikih tradicije. Zelo so bogati. Obstoji moralno duhovstvo, ki je v tem, da človek izvršuje svoja dejanja z duhovniško dušo, v duhu bogoslužnosti /religio/; obstoji realno duhovstvo, ki pa je docela notranje in duhovno - duhovništvo molitve, asketičnega življenja; obstoji duhovstvo, ki se nanaša na zakramente in ima zakramentalno veljavo, ki ni vezano samo na sveto življenje, marveč na krstno konsekracijo, in čigar najvišje dejanje se izvrši v deležnosti pri evharistični daritvi. Vsi ti vidiki spadajo avtentično k zakladu tradicije.[108]

Vidik, pod katerim se duhovstvo vernikov nanaša na evharistijo, se ni takoj razvil in morda celo sploh ni našel še popolnega izraza v zavesti Cerkve, kakor pravi Congar. Da pa je to duhovstvo v zvezi s krstom, ta misel ~~pa~~ je bila že v začetku živa in je dobila liturgični izraz v posebnem obredu. Ker je šlo za to, da se izrazi deležnost pri Kristusu, priličnost Mesiju, ki ga je bog mazilil za trojno službo kralja, duhovnika in preroka, je bilo nekaj normalnega, da se je to dejstvo liturgično ponazarjalo v maziljenju.[109] Antično in patristično krščanstvo, ki je hkrati bilo tudi liturgično, ne bi smatralo za kristjana tistega, ki bi ne bil maziljen. Zato očetje in liturgični teksti vežejo kraljestvo in duhovstvo vernikov z maziljenjem: kakor je Kristus, izpolnjujoč starozavezne predpodobe, po maziljenju s sv.Duhom postal kralj in duhovnik, tako tudi kristjan postane "kraljevskega duhovstva" deležen po maziljenju. Takih pričevanj tradicije je nešteto.[110] - Vendar pa je v podrobnostih nekaj razlik. Nekateri očetje gredo za Origenom in vežejo kraljevsko duhovstvo z birmo; drugi govorijo o krstu, ne da bi kaj bolj natančno določili; zopet drugi, ki so po številu v veliki večini in hkrati najodličnejši, navezujejo duhovstvo vernikov na maziljenje, ki se izvrši po krstu, pri čemer je za poznejše dobe težko določiti, ali je to še krstni obred ali pa že birma.[111] Za Izidorja Seviljskega n.pr. je gotovo, da misli pod maziljenjem kot znamenjem kraljevskega duhovstva na tisto, ki se izvrši takoj po krstu. In to velja tudi za Apostolske konstitucije.[112]

Za sv. Avguština misli p. Glorieux, da to duhovstvo istoveti z življenjem milosti, vere in ljubezni; nesporno je namreč, da Avguštin veže duhovstvo vernikov s svojstvom uda Kristusovega skrivnostnega telesa, kar mu je v najtesnejši zvezi z življenjem milosti in vere - tako da bi mogli govoriti celo o duhovstvu poganov, ki so v dobri veri in zato opravičeni, kar pa se ne skuda z znanim mestom pisma sv.Petra. - Zoper to razlago Avguštinovega mišljenja opozarja Congar na dejstvo, da Avguštin ponovno zelo izrazito navezuje duhovstvo vernikov tudi na krst, natančneje na maziljenje.[114] To dejstvo kaže, kako Avguštinova teološka sinteza, ki je osredotočena na "Christus totus", ostane globoko zakramentalna, kar se še posebno vidi, ako pomislimo, kako krepko sv.Avguštin duhovno daritev mističnega Kristusovega telesa nanaša na evharistijo.[115]

Sv.Tomaž je iz Avguštinove ekleziologije v smeri "sacramentum" - druga linija je šla v smeri "res" - kot sad razvil teologijo neizbrisnega zakramentalnega znamenja, ki pomeni deležnost pri Kristusovem duhovstvu; ta ideja delež-

nosti pri Kristusovem duhovstvu je bila v teologiji, zlasti v novejši dobi, sprejeta na tak način, da jo moremo smatrati kot tradicionalno pridobitev in kot nauk, ki je "quasi communis".[116]

Med modernimi teologi ni enodušnosti glede točke, na katero liturgično dejanje je treba navezati konsekracijo za splošno duhovstvo. To nesoglasje si moremo razložiti iz nekaterih razlik, ki nanje naletimo, kakor je bilo omenjeno, pri cerkvenih očetih. Congar je z veliko večino drugih teologov mnenja, da je to krst. Kar pa se tiče določitve točnega momenta v obredu, to je z vidika nauka pač sekundarnega pomena. Analogijo najdemo pri epiklezi ali pa pri mašniškem posvečenju, ko liturgija bogato vsebino porazdeli na posamezne obrede.[117] - Nekateri teologi imajo sv.birmo za osnovo splošnega duhovstva. Ta tendenca je izražena pri M.Larosu[118]. E. Scheller meni, da splošno duhovstvo "in actu primo" podeljuje krst, "in actu secundo" pa sv. birma.[118a] - Schmaus odločno odklanja mnenje, da bi bila osnova splošnemu duhovstvu sv.birma. Odločilno dejstvo za duhovstvo laikov vidi v sv.krstu; s tem zakramentom se namreč človek včlani v Cerkev, ki ima duhovniški značaj, ker je telo Kristusovo. Ta nauk, pravi, je v sv.pismu in pri cerkvenih očetih tako enoumno izražen, da ga moremo naravnost označiti kot teološko izvestnega.[119]

Tudi po B.Burstu je osnova splošnega duhovstva zakrament sv.krsta s svojim neizbrisnim znamenjem. Pri sv.birmi se le okrepi in razširi. Je pa pri tem teologu marsikaj, kar bi moglo, kakor se zdi, razvozlati marsikatero težavo v izrazoslovju. Kakor Congar tako tudi B.Burst meni, da je duhovstvo treba opredeljevati z ozirom na daritev. Imamo tri vrste daritev: zasebno ali osebno, javno ali v imenu določenega občestva darovano daritev in pa daritev v prid drugih, ki je njim samim nemogoča. Temu ustrezno je treba razlikovati tri vrste duhovstva: osebno ali zasebno /ki pa je s svoje strani zopet lahko nevidno ali pa vidno v skladu z daritvijo Bogu/, javno duhovstvo in v prid ali namesto drugih izvrševano duhovstvo. To zadnje se lahko imenuje sredniško duhovstvo /ki ga je v neodvisnem in absolutnem pomenu možno pripisovati le Kristusu, medtem ko gre drugim le duhovstvo secundum analogiam attributionis/.[119a] A sredniško duhovstvo ni le duhovstvo, ni le sposobnost, Bogu izkazovati vredno in dolžno češčenje, marveč se tu pridružuje še nekaj več, kar v bistvu duhovstva kot takem še ni obseženo: pooblaščenje za to, da nekdo svoje osebno češčenje, ki ga Bog mora upoštevati, daruje v prid drugim, ki takega češčenja Bogu ne morejo pokloniti. Duhovnik, ki ima to pooblaščenje, je srednik med ljudmi in Bogom; posreduje

namreč, da morejo ljudje dati Bogu to, kar so mu dolžni, pa mu sami ne morejo dati: dostojno češčenje. To sredništvo moremo imenovati duhovniško sredništvo ali sredniško duhovstvo. To je duhovstvo v ~~širšem~~ razširjenem pomenu, ker k temu, kar tvori bistvo duhovstva v ožjem pomenu, doda še nekaj drugega. Sredniško duhovstvo ni le duhovstvo, marveč duhovstvo in sredništvo. Če vzamemo duhovstvo v pravem pomenu, moremo sredniško dejavnost označiti za duhovniško le v toliko, kolikor daje Bogu dolžno češčenje; kolikor pa ustvarjeno bitje sodeluje pri tem, da Bog podeli stvarem svoje darove, je to sredniško delovanje, ni pa duhovniško sredništvo ali sredniško duhovstvo.[119b] - Durst posebej opozarja, da doslej katoliška teologija ni jasno razlikovala obeh pojmov - duhovstva in sredništva - in ju je pogosto rabila promiscue; ali pa je z besedo "duhovstvo" označevala le neko obliko duhovstva, namreč sredniško duhovstvo /kakor je to n.pr. tudi v Hebr 5,1/. Če besedo jemljemo le v tem smislu sredniškega duhovstva, potem seveda ne moremo razložiti, kako more knjiga Razodetja ali pa 1 Pet označevati v milosti se nahajajoče duše za duhovnike, ko se jim vemar ne pripisuje nikakega sredniškega delovanja. Saj eksistencialno res ni razlike med duhovstvom in sredništvom, ker je v dejanskem zveličavnem redu J.Kristus hkrati duhovnik in srednik in ker je tudi službeno duhovništvo SZe in NZe sredniško duhovništvo; toda naloga teologije je, da smisel abstraktnih pojmov jasno določi.[119c] Tridentski cerkveni zbor v 22. in 23.seji ni definiral, kaj je bistvo duhovstva, marveč je razložil, kaj je svojstvo čisto določene vrste duhovstva, namreč vidnega im zunanjega duhovstva, kakršnega imamo v NZi; s to definicijo torej ni hotel reči, da razen zunanjega in vidnega duhovstva ni še nekega drugega duhovstva.[119d] - Duhovstva Kristusovega so - pravi Durst - ljudje lahko deležni na podlagi stanja milosti: tudi to je deležnost pri Kristusovem duhovstvu, ker more nadnaravna krepost bogoslužnosti biti človeku podeljena le zaradi Kristusove daritve na križu. Ali pa jim je deležnost pri Kristusovem, in sicer sedaj pri sredniškem duhovstvu podeljena z zakramentalnimi znamenji v treh stopnjah v skladu s tremi neizbrisnimi znamenji.[119e] Tako razlikuje Durst dvojno splošno duhovstvo: duhovstvo vseh tistih, ki so v milosti, in duhovstvo vseh krščenih. "Duhovstvo vseh tistih, ki so v milosti, je zgolj duhovno duhovstvo, ki se podeli človeku po nadnaravni krepostí bogoslužnosti /religio/, ki ga torej imajo vsi, ki so v stanju milosti, naj še žive na zemlji, ali pa ~~prez~~ so že umrli, naj pridobe posvečujočo milost z zakramentom sv.krsta, ali pa brez njega. Duhovstvo vseh krščenih pa obstoji v tisti deležnosti pri Kristusovem

duhovstvu, ki je bila podeljena po neizbrisnem zakramentalnem znamenju", ko dobi človek še nekaj več kakor pa krepost bogoslužnosti, namreč: "Befähigung zur ministeriellen Darbietung des von Christus selbst dem Vater erwiesenen Kultes".[119f] - K temu Durstovemu razlikovanju se zdi, da je treba reči: Če govorimo o splošnem duhovstvu, mislimo redno na tisto, ki ~~/ima/~~ nam je bilo podeljeno na podlagi zakramenta sv.krsta; sicer pa je vsaka podelitev milosti v zvezi s sv.krstom, vsaj in voto; in človek se kar ne more ubraniti vtisa, da novozavezna mesta mislijo, kadar govore o duhovstvu vernikov, na tisto, ki jim je bilo podeljeno po zakramentu krščanske iniciacije. Tako smo torej spet pri trditvi, da je osnova splošnega duhovstva zakrament sv.krsta.

Kaj pa dokumenti cerkvenega učiteljstva?

Ko Rimski katekizem govori o dvojnem duhovstvu, "bolj notranjem" in "zunanjem", pravi, da prvega postanejo deležni vsi verniki pri sv.krstu; pristavlja pa, da se v tem pomenu duhovniki imenujejo zlasti pravični, ki imajo božjega Duha in ki so živi udje velikega Duhovnika. - Drugje pripominja, da se po apostolski tradiciji krstni vodi dodaja tudi krizma, po čemer se še jasneje označi učinek zakramenta. Spet drugje pa omenja tudi maziljenje novokrščenca s sv.krizmo, katere pomen razlaga sv.Ambrozij.[120]

Tudi "Mediator Dei" ima sv.krst in iz njega potekajoče neizbrisno znamenje za osnovo splošnega duhovstva. Ko govori o tem, kako važno vlogo imajo laiki pri evharistični daritvi, nadaljuje: "In ne smemo se čuditi, da so krščeni verniki povzdignjeni k takšnemu dostojanstvu. Po krstni kopeli postanejo kristjani v skrivnostnem telesu udje Kristusa-duhovnika in so po znamenju, ki je bilo tako rekoč vtisnjeno v njihovo dušo, določeni za božjo službo; na ta način so deležni, po svoji meri, duhovstva Kristusa samega".[121]

7. Odnos med splošnim in posebnim duhovstvom.

Razen tega, kar je bilo o tem povedanega že zgoraj, naj tu povzamemo še nekatere stvari.

A. Po svojstvu, dostojanstvu splošnega duhovstva je človek vsaj indirektno naravnan na evharistično daritev. V njej more po Kristusu in s Kristusom izvrševati višek tistega bogočastja, za katero je bil posvečen po včlenjenju v Kristusa, edinega velikega duhovnika, in za katero je dobil tudi neizbrisno krstno znamenje. Pri Leonu Velikem n.pr. najdemo to zelo jasno izraženo. Po zvezi s Kri-

stusovo evharistično daritvijo, ki je nadaljevanje golgotske daritve, se vernikova dobra dela - in vse življenje - vključijo v Kristusovo odrešilno delo; kristjan postane na ta način s svojimi dejanji daritev pred Bogom, ker je pritegnjen v Kristusovo trpljenje in smrt in preko smrti tudi v Kristusovo življenje, ki je bilo vse duhovniško. Evharistična daritev in vsakdanja daritev vernikov v krščanskem življenju postaneta ena sama daritev. V tej perspektivi je Leon Veliki asketična prizadevanja kristjanova označeval z daritvenimi izrazi in jih naravnost imenoval daritev, ker in v kolikor so verniki s svojim včlenjenjem in spremenjenjem v Kristusovo daritev in darovanega Kristusa sami postali daritev in duhovniki. Ker je pravzaprav le en dar in le en duhovnik, Kristus, zato morejo tudi kristjani le v daritvi Kristusovi postati daritev. In ker je bistvo te daritve vsebovano v evharistični daritvi, je evharistija kraj, kjer se daritve vernikov skupaj s Kristusovo daritvijo darujejo nebeškemu Očetu.[122] Po sodarovanju evharistične daritve, in potem po uresničevanju njenega notranjega namena, njene notranje vsebine v praktičnem življenju, ki naj bo odmev Kristusove daritve, udejstvuje vernik tisto, za kar je bil določen in usposobljen že pri krstu, ko je prejel tudi pečat Kristusovega duhovstva. Iz tega pa tudi vidimo, da je splošno duhovstvo že samo po sebi v nujnem odnosu do posebnega duhovstva, po katerem se izvršuje evharistična daritev. Brez posebnega duhovstva se splošno duhovstvo sploh ne more udejstviti v svoji pravi in polni vsebini; vključiti se mora v to, kar se po posebnem duhovstvu zakramentalno ostvarja pri evharistični daritvi; le v zvezi s posebnim duhovstvom bo prišlo do polne veljave.

Z druge strani pa je posebno duhovstvo bistveno naravnano na "kraljevo" duhovstvo. Saj posebno duhovstvo pomeni vedno usposobljenost za službo vsemu občestvu Cerkve, usposobljenost, ki hkrati nalaga dolžnost. Njegovo polnomočje je polnomočje službe, in sicer službe nasproti Cerkvi in preko nje Kristusu in Bogu.[123] Po posebnem duhovstvu se ostvarja zakramentalna Kristusova daritev, a vedno le kot daritev Cerkve. Prav to najbolj svojsko dejanje službenega duhovnika, obhajanje sv. evharistije, nujno vsebuje odnos do daritve vernikov, odnos do daritve cerkvenega občestva.

Posebnega duhovstva si sploh ni mogoče misliti, ne da bi priznali nek odnos do daritve vernikov, odnos do vsega tistega, kar verniki store, da bi se vsi skupaj združili z Bogom v svetem občestvu. Službeni duhovnik daruje na liturgični način Kristusovo žrtev le tako, da jo napravlja za žrtev Cerkve.[123a] Ta usmerjenost posebnega duhovstva k splošnemu duhovstvu je bila v prvotnih dobah krščanstva

izražena tudi s tem, da se ordinacija normalno ni smela izvršiti brez naslova službe v določeni komuniteti; s tem v zvezi je tudi dejstvo, da je ordinacija podeljevala hkrati z duhovniško tudi učeniško in pastirsko oblast.[124] Tridentski cerkveni zbor je odnos mašniške oblasti do splošnega duhovstva izrazil s tem, da pravi: Kristus je ustanovil novo velikonočno jagnje, da bi se na viden način daroval "ab Ecclesia per sacerdotem".[125] To je vzrok, zakaj sv. Tomaž in teološka tradicija oblasti do evharističnega telesa ne ločita od oblasti do skrivnostnega telesa. Saj imata obe oblasti namen, pripraviti vernike, da bi bili s Kristusom darovani Bogu, da bi bili deležni Kristusove daritve in tega, kar iz nje izvira.[126] Telo Cerkve je po Kristusovi volji socialno organizirano. Red v takem občestvu zahteva, da se deležnost pri enem Kristusovem duhovništvu uveljavlja v različnih stopnjah in na različne načine. V zakramentalnem bogočastju, ki ga izvršuje Cerkev kot telo Jezusa Kristusa, velikega duhovnika, so sicer vsi udje aktivni, vendar pa so nekateri posebej usposobljeni za "služabnike", funkcionarje, liturge celotne Cerkve oziroma določene cerkvene občine. Ti so služabniki edinega Duhovnika - za druge, in so aktivni za dejanje, za izpopolnjevanje drugih, medtem ko so nosilci splošnega duhovstva po neizbrisnem krstnem znamenju usposobljeni in aktivni - samo po sebi - za prejemanje, za izpopolnjevanje samih sebe.[126a] Obe obliki duhovstva se moreta izvrševati le v tistem redu, ki ga je določil Kristus. Posebno duhovstvo je nekakšno vidno ogrodje tiste zgradbe, ki je Cerkev; zato se splošno duhovstvo more udejstvovati le v zvezi s posebnim duhovstvom in po vključitvi vanj; z druge strani pa se more posebno duhovstvo izvrševati le v naravnanosti na splošno duhovstvo; posebno duhovstvo samo v sebi sploh nima smisla, marveč mu je odnos do Boga in do človeškega občestva nekaj bistvenega.[126b] Razen tega je treba še upoštevati, da je dostojanstvo splošnega duhovstva osnova tudi posebnemu duhovstvu, ki se more podeliti le krščenemu.

B. Toliko o bitnostnem odnosu med obema duhovstvoma. V medsebojnem odnosu pa sta glede na svojo vrednoto kakšna? Nekaterim se namreč zdi, kakor da je v katoliški Cerkvi, ki je vedno učila božjepravnost posebnega, hierarhičnega duhovstva, neka globoka neenakost, privilegiranost enega stanu nasproti večini, "diskriminacija".

Jedrnat odgovor na to vprašanje najdemo v okrožnici "Mediator": "Vsi udje skrivnostnega telesa uživajo iste dobrine in imajo iste namene, nimajo pa vsi enake oblasti in tudi ne morejo vsi izvrševati istih dejanj".[127]

Neenakost v Cerkvi je samo v toliko, kolikor jo glo-

damo kot ustanovo sredstev za milost, kot "instrumentum gratiae". To je nujno zaradi tega, ker je Cerkev organizem, v katerem imajo udje nujno različna opravila. Če pa gledamo Cerkev kot občestvo milosti, kot občestvo nadnaravnega življenja, če se oziramo na "bonus gratiae", ni v Cerkvi nobene razlike, razen v večji ali manjši gorečnosti njenih udov, naj bodo duhovniki ali laiki.[128] Dobrine osebnostnega življenja, zveličanja in združenja z Bogom se podeljujejo v Cerkvi vsem; v tem "Bog ne gleda na zunanjo veljavo ljudi".[129] Neenakost je torej le v tem, kar je samo nekaj začasnega; kajti nekoč ne bo več zakramentov in tudi ne evharistične daritve v svoji zakramentalnosti. Ostalo bo od vsega tega le to, na kar je evharistija in na kar so drugi zakramenti usmerjeni kot na svojo notranjo vsebino; in glede tega ni neenakosti. Zakrament sv.reda, kakor pravi M.de Lubac, ne upostavi v Cerkvi dveh stopenj pripadnosti h Kristusu, kakor da bi imeli dve stopnji kristjanov; v Cerkvi ni diskriminacije v smislu gnostičnih in manihejskih sekt; ni verujočih in popolnih - različne so le službe. Če se oziramo na deležnost kristjana pri milosti Kristusovi, quoad gratiam gratum facientem, duhovstvo presbiterja nima višjega dostojanstva.[130] Ordinacija, pravi M.Gy, nima neposrednega odnosa z osebnostnim, nadnaravno življenjskim dostojanstvom; to dostojanstvo podeli kristjanu krst, ki pomeni včlenjenje v Kristusa.[131] Duhovnik s tem, da je ordiniran, nikakor ni že tudi bolj kristjan, kakor pa navaden vernik.[132] - V kolikor je Cerkev zgolj občestvo življenja, obstoje v njej kraljevska, duhovniška in preroška funkcija kot forma in dostojanstvo življenja, ki pomeni kvalifikacijo udov kot takih. V kolikor pa je Cerkev institucija in sredstvo za milost, so te tri funkcije kvalifikacija le nekaterih udov, katerim dajejo nalogo ali službo v blagor vseh ostalih, ter obstoje v Cerkvi kot oblast, to se pravi kot aktivna sredstva za ostvarjanje ali za razvoj življenja v telesu. Ta dvojni vidik je v tesni zvezi z dvojnim odnosom, ki ga ima Kristus do svojega skrivnostnega telesa: odnos oblasti in odnos življenja; on je glava nad telesom in imanentno življenje telesa.[133] Red milosti se ravna po zakonu: podeliti mnogim /ali vsem/ ljudem to, kar je bilo najprej dano enemu samemu. Novi in končnoveljavni red /nova zaveza/ se začenja in obstoji najprej v enem samem, v Kristusu, ki obsega v sebi ves krščanski red: On je naš mir /Ef 2,14/. Od tega se nekatere stvari dajo vsem, druge nekaterim. Vsem: da so sinovi, dediči, da vstopijo v najsvetejše in da so tako duhovniki; da vstopijo v nebesa in kraljujejo na desnici - torej vse to, kar zadeva

osebno življenje. Poslanstvo ali pristojnost za dejanja, ki so storjena za druge, naloga institucionalnih sredstev zveličanja, torej "ministerium" - to se podeli nekaterim.[134]

A tistega, kar dobe le nekateri, ne prejmejo zase, marveč za druge. Tako je neizbrisno znamenje krsta usmerjeno na rojstvo nadnaravnega življenja v lastni duši, mašniško posvečenje pa na življenje v drugih; zakrament sv.krsta nas same napravi deležne dobrin božjega kraljestva; mašniško posvečenje pa hoče dobrine tega kraljestva deliti drugim; krst je včlenjenje v skrivnostno telo Kristusa-duhovnika, mašniško posvečenje pa usposobljenost za včlenjenje drugih.[135] S tega stališča moramo reči, da duhovnik toliko prejme v mašniškem posvečenju tudi zase, kolikor v svojem izvrševanju duhovniške oblasti udejstvuje tisto duhovstvo, ki mu je bilo podeljeno pri sv.krstu in okrepljeno pri sv.birmi. Tudi če upoštevamo nauk teologov, da z neizbrisnim znamenjem krsta, ki je pečat splošnega duhovstva, še ne dobimo nujno tudi posvečujoče milosti, ostane vendar resnično, da je to znamenje in torej tudi splošno duhovstvo v direktni zvezi z lastno svetostjo, z življenjem milosti v svoji lastni duši. Pri neizbrisnem znamenju ordiniranega duhovstva pa take direktne zveze z lastnim življenjem milosti ni. Pri krstnem znamenju, ki je priličenje Kristusu-duhovniku, je direkten odnos do notranje, nravstvene svetosti, do notranje vsebine Kristusovega duhovstva, do duhovstva notranje svetosti, kakor bi lahko rekli, medtem ko je pri mašniškem znamenju direkten odnos le do ostvarjanja svetosti v drugih, in to predvsem po ostvarjanju evharistije. Duhovnik mora torej uresničiti v sebi tisto, k čemur je bil naravnan že po neizbrisnem krstnem znamenju, ako hoče, da se bo tudi nravnstveno in po posvečujoči milosti priličil velikemu duhovniku, ki je bilo vse njegovo življenje daritev nebeškemu Očetu, izpolnjevanje njegove volje v smislu onega: "Glej prihajam...da izvršim, o Bog, tvojo voljo" /Hebr 10, 7/. Opus operatum Kristusove evharistične daritve in tudi opus operantis Ecclesiae ima svoj učinek tudi brez opus operantis duhovnika, ako izvrši vse, kar se zahteva za bistvo daritve; to dvoje ima svoj temelj v neizbrisnem znamenju posebnega duhovstva. Opus operantis celebrirajočega duhovnika pa ima svoj temelj v splošnem duhovstvu sv.krsta. Dostojanstvo splošnega duhovstva in poverjenost za božjo službo ostane tudi še v mašniškem posvečenju temelj za "sacrificium laudis", ki je - seveda v povezanosti z neprestano Kristusovo hvalno daritvijo - notranja vsebina splošnega duhovstva, tisto, kar je n.pr. pri sv.Pavlu označeno z besedami: "Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev" /Rim 12,1/.

Ordinirani duhovnik stoji ob oltarju kot orodje -, "minister" - Jezusa Kristusa, a tudi kot pooblaščenec Cerkve. Po naročilu Cerkve daruje in Cerkev se po duhovniku vključi v predanost Kristusovo; a ob oltarju stoji tudi kot posameznik in kot kristjan, kot osebni ud na telesu Kristusovem; polne moči Kristusove daritve je deležen le, če se da tudi osebno povzeti v daritev in se kot ud Kristusov po Kristusu daruje nebeškemu Očetu.[135a]

Seveda nočemo s tem trditi, da bi duhovnik ne bil dejansko poklican k višji svetosti kakor laik; v izvrševanju pooblastil, ki jih je dobil pri ordinaciji, zlasti v evharistični daritvi, tudi najde najučinkovitejša sredstva za upodabljanje po Kristusu-Duhovniku,[136] za kar je bil poverjen že po neizbrisnem znamenju krsta. Vendar pa ostane resnica, da v Cerkvi sicer ni "uniformiranosti" - saj ta bi bila vsemu občestvu Cerkve v škodo -, a tudi ne takšne neenakosti, da bi bilo mogoče govoriti o "diskriminaciji" ali o privilegijih v tem smislu, da bi nosilec posebnega duhovniškega dostojanstva že samo po sebi, po svoji vrednosti, pred Bogom bil kaj več kakor laik, ki je nosilec le splošnega duhovstva. Oba spadata k enemu in istemu "božjemu ljudstvu", v katerega smo bili uvrščeni po dostojanstvu splošnega duhovstva, ki smo ga dobili pri sv.krstu.[137] A s splošnim duhovstvom je bolj direktno zvezano tisto, kar ima po vrednosti prvo mesto: duhovstvo svetosti, zajeto iz Kristusa po vcepitvi v njegovo veliko duhovstvo. K temu mora voditi tudi posebno duhovstvo, s katerim je direktno zvezana ideja službe, oblasti. Da bo tisti, ki izvršuje "službo", ki ima delež pri hierarhični oblasti Cerkve, deležen večnostnih vrednost, ki jih prinaša s svojim odrešenjem veliki duhovnik Kristus, si mora prizadevati, da bo prav v izvrševanju te službe in teh pooblastil, čimbolj uresničil notranjo vsebino splošnega duhovstva, ki ga je ohranil tudi še po ordinaciji: "Ne veselite se tega, da so vam duhovi pokorni, ampak veselite se, da so vaša imena zapisana v nebesih" /Lk 10,20/. Hierarhično duhovstvo bo obstajalo samo za čas roman Cerkve, t.j. dokler Cerkev ostane vezana na pogoje tega sveta v njegovih zunanjih oblikah, ko so za urejeno izvrševanje naloge, ki jih ima Cerkev, potrebna posebna pooblastila.[138] "Sacerdotium laulis", nadnaravno dvignjeno po deležnosti Kristusovega duhovstva, bo ostalo za večno; "res sacerdotii communis" bo ostala. Ogrodje - da uporabimo Congarjevo primero -, ki je bilo postavljeno za graditev božjega templja, bo odstranjeno, tempelj pa bo ostal; žitna bilka, ki je bila potrebna za rast in zorenje klasu, bo postala nepotrebna - hierarhično duhovstvo bo prenehalo, klas pa bo ostal za večno velika hostija češčenja.[139] Kristus je enkrat na lesu

sramote za vse darovali veliko evharistijo, veliko zahvalo Očetu. Cerkev, družina božjih otrok in Kristusovih bratov, božje ljudstvo, dvignjeno k dostojanstvu "kraljevega duhovstva", do parusije predvsem po hierarhičnih duhovnikih nenehno ponavzočuje - v odrešenje vsemu božjemu ljudstvu in po njem vsemu svetu - to hvalno Kristusovo kalvarijsko daritev. Po dovršitvi sveta pa bo kenotično evharistijo zamenjala večna pesem zahvale vseh nebeščanov.[140]

8. Teoretični in praktični zaključki.

A. 1. Iz povedanega je razvidno, da govorjenje o duhovstvu vernikov nikakor ni samo metafora ali celo nekaj "propagandnega" in demagoškega. Duhovstvo laikov je treba umevati z vso tisto močjo in realizmom, ki ga vera odkriva v krščanskih skrivnostih. Kakor posvečujoča milost preoblikuje našo bit in vse naše zmožnosti, jih pobožanstvi in napravi sposobne za deležnost pri notranjem življenju presv.Trojice, tako pri sv.krstu neizbrisni znak našo dušo upodobi po liku Kristusa-duhovnika, usposabljajoč naš razum za to, da more biti zavestno orodje Kristusove duhovniške naloge ter se v zvezi s celotno Cerkvijo vključiti v osebna dejanja bogoslužnosti učlovečene božje Besede.[141] Duhovstvo vernikov je nauk, ki ima trdne dogmatične temelje v virih razodetja in v dokumentih sedanjega cerkvenega učiteljstva. Pij XII. je poudaril pomen tega duhovstva tudi v govoru, ki ga je imel pred mnogimi škofi 2.11.1954 in v katerem je hotel zavrniti zmoto, ki se še ponekod javlja in ki trdi, da vernikom pripada oblast konsekracije pri sv.maši in da hierarhični duhovnik to konsekracijo izvrši le kot delegiranec komunitete.[142]

Zgodovinske raziskave so danes pokazale, da se je v teologiji začelo govorjenje o duhovstvu vernikov kot o nečem metaforičnem uveljavljati šele z nastopom kontroverze s protestanti. Prvi je bil Kajetan, ki je dejal, da se laikom sme pripisovati duhovstvo le "similitudinarie", v moralnem smislu, glede na izvrševanje kreposti bogoslužnosti; številni drugi teologi za njim so začeli uporabljati izraz "metaforično" duhovstvo - tako sv.Janez Fischer, Hosius in Lessius; drugi zopet "alegorično" in "duhovno" /J.Faber/, "improprium seu mysticum" /n.pr.Cornelius a Lapide/. V našem času so nekateri govorili o "začetnem" duhovstvu /Mgr. Gay, de la Taille, K.Adam, J.Anger, F.Gellé/.[143]

2. Istočasno z govorjenjem o zgolj metaforičnem smislu duhovstva laikov se je v teologiji začela težnja, gledati

na to duhovstvo kot na nekaj zgolj pasivnega, samo sprejemajočega, kakor da bi sprejemanje ne bilo za vsakega kristjana hkrati poslanstvo za dajanje ob srečanju z bližnjim, ki je sprejemljiv.[144] Danes zlasti v luči resnice o skrivnostnem telesu Kristusovem zopet jasneje spoznavamo, da ima živ ud telesa, ki je živo duhovniško občestvo, živ tempelj z živimi kamni, kjer mora nujno vsak ud in vsak kamen prispevati, da delo raste in da tempelj sam "sebe zida v ljubezni" /Ef 4,16/, nujno tudi aktivno vlogo v organizmu Cerkve. Pij XII. je zlasti v okrožnici o skrivnostnem telesu pokazal, kako velik aktivni pomen imajo laiki kot udje Cerkve pri graditvi bogoslužnega občestva Cerkve.[145] Kristusovo posvečevalno, torej duhovniško nalogo v svetu mora nadaljevati celotna Cerkev; verniki so že po nezbrisnem krstnem znamenju poklicani k aktivnemu sodelovanju pri duhovniški, posvečevalni oblasti Cerkve, k sodelovanju, ki je nadaljevanje Kristusovega odrešilnega delovanja in ki ima svoje žarišče v evharistiji, najbolj konkretnem utelešenju Kristusovega odrešilnega dela na svetu. To nas privede do naslednje točke.

5. Verniki so resnični sodarovalci evharistične daritve. Njihova udeleženost pri "sacramentum" te daritve pa je hkrati poziv k "res" te daritve, k tistim "duhovnim" daritvam, ki so kljub svoji "duhovnosti" nekaj realnega in ne nekaj metaforičnega in je zato nekaj realnega tudi tisto duhovstvo, ki ima te daritve za svojo notranjo vsebino, za tisto vsebino, ki seveda dobiva svojo pravo vrednost le v zvezi s Kristusovo kalvarijsko in s evharistično daritvijo. Sicer duhovstvo laikov ni nekaj, kar bi bilo treba opredeliti zgolj po odnosu do evharistične daritve; vendar pa ga od tega odnosa ne smemo odmisliti.

Seveda se duhovstvo laikov od službenega duhovstva razlikuje. Če mislimo na izražanje, kakršno se je uveljavilo v svetni in duhovni literaturi, če mislimo pri besedi "duhovstvo" na zunanje in javno bogočastje, bi smeli laikom pripisovati "duhovstvo" le v širšem pomenu; in kakor pravi Congar - če mislimo na oblast, izvrševati bistveni akt evharistične daritve, konsekracijo, bi bili laiki duhovniki le v nesvojskem in metaforičnem pomenu, pravzaprav celo bolj v dvoumnem kakor pa v metaforičnem.[146]

V tej študiji je večinoma uporabljen naš že udomačeni izraz "splošno duhovstvo". Bolje bi bilo govoriti o "skupnem duhovstvu", ker je skupna last vse Cerkve, tudi duhovnikov in laikov, vseh udov Kristusa-Duhovnika; zato pa na splošno ne bomo govorili, da so laiki "duhovniki", marveč da so deležni duhovstva Kristusovega. Hierarhično duhovstvo bi bilo v tem primeru "posebno" duhovstvo. - V primerjavi

s hierarhičnim duhovstvom bi mogli pri laikih govoriti tudi o "bolj notranjem" duhovstvu, kakor se izraža Rimski katekizem tridentskega zbora, v nasprotju do "zunanjega"; ali o "osebnem" v nasprotju do "javnega"; je pa pri teh izrazih nevarnost, da bi omejili s tem stvar le na en vidik, zlasti če bi uporabljali besedo "notranje" brez pristavka. Duhovstvo laikov namreč ni omejeno na nekaj zgolj notranjega, saj je v zvezi tudi s evharistično daritvijo, z vsem zunanjim bogočastjem Cerkve. Če bi uporabljali izraz "duhovno" duhovstvo, bi morali paziti, da bi nam to ne pomenilo nekaj "metaforičnega"; z druge strani pa bi tudi ne smeli postavljati, kakor da bi hierarhično duhovstvo ne bilo nič duhovnega; smeli bi govoriti pri laikih o "duhovnem" duhovstvu v tem pomenu, da bi pri tem mislili na "ordo vitae in Christo" v nasprotju z "ordo potestatis", ki spada v področje hierarhičnega ali ministerialnega duhovstva.[147] Pohle-Gierens, Diekamp, J.Braun, N.Gihr in več drugih za Cornelijem a Lapide duhovstvo vernikov radi nazivajo "improprie dictum". Toda sv.pismo, kakor smo videli, takega omejevanja vsebine skupnega duhovstva ne pozna, priče tradicije pa kot zvesti razlagalci sv.pisma govore o "veri sacerdotes" /n.pr. Minucius Felix, Tertulijan/ ali pa, kakor sv.Avguštin, govore o "verum sacrificium", ki mu torej mora odgovarjati tudi "verum sacerdotium".[148] - Gotovo je to, da moramo po nauku sv.Tomaža, ki je postal praktično skupna last tudi sedanjih teologov, priznavati krščenim realno deležnost pri Kristusovem duhovstvu. Ta deležnost napravi laike, kolikor nimajo polne oblasti za zakramentalno izvrševanje Kristusovega bogočastja, za duhovnike "improprie dictos" , a ne "mere metaphorice".[149]

Če bi hoteli opisati duhovstvo vernikov, bi lahko rekli: je dostojanstvo, ki se nam podeli pri krstu kot posledica včlenjenja v skrivnostno telo Kristusovo; po tem dostojanstvu, katerega pečat je neizbrisno krstno znamenje v duši, smo priličeni Kristusu v njegovem duhovniškem dostojanstvu, poklicani k življenju v slavo božjo in k deležnosti pri tistem kultu, ki ga je ustanovil Kristus in katerega žarišče je evharistija; preko deležnosti pri tem pa tudi poklicani k usmerjanju vsega človeštva in celo vesolja v slavo božjo v Kristusu po Cerkvi.

Vsa Cerkev ima duhovniški značaj, ker je telo Kristusa, velikega duhovnika. Verniki v njej se pri krstu včlenijo v Kristusa-Duhovnika, v njegov bogočastni red, v njegovo trojno službo, pri čemer je duhovniška najbolj osrednja; vzidajo se v veliki živi tempelj božji, ki je Cerkev skupaj s Kristusom kot svojo Glavo; v moči deležnosti pri Kri-

stusovem duhovniškem dostojanstvu morejo vstopiti z zaupanjem pred božji prestol in priti končno tudi v najsvetejše nebes. Vsak izmed krščenih je postal član "božjega ljudstva", ki je kot dedič starozaveznega izvoljenega naroda vključeno v Kristusovo duhovstvo. Po neizbrisnem znamenju kot pečatu včlenitve v Kristusa-duhovnika so vsi člani cerkve določeni in usposobljeni za soudeležbo pri tistem bogočastju, ki ga je Kristus ustanovil. To znamenje pa je kakor posoda, ki nujno kliče po svoji živi vsebini; je kakor oris, ki je usmerjen k živi sliki Kristusa-duhovnika:[150] k ontološki in zavestni deležnosti pri tisti svetosti in pri tisti sinovski vdanosti, tisti daritvenosti, ki je v Kristusu nasproti nebeškemu Očetu. Ta sinovska vdanost je bila v Kristusu uresničena vse njegovo zemeljsko življenje, svoj višek pa je našla v smrti na križu; v evharistiji in na Očetovi desnici se nadaljuje in nadaljevala naj bi se tudi v vseh udih cerkve, da bi bilo vse njihovo življenje "živa, sveta, Bogu prijetna daritev" in se končno spremenilo v neprestani "sanctus" v zaruženosti s Kristusom, v svetišču, ki je "gospod Bog in Jagnje" /Raz 21,22/. - Iz zdaj k praktičnim zaključkom

b. Oznanjevanje verskih in nravnih resnic mora zopet močneje postaviti v ospredje resnico o splošnem duhovstvu, ki je bila prvim kristjanom zelo domača. Tisto, kar sv. Pavel izraža z naslovi: "posvečenim v Kristusu Jezusu, po poklicu svetim"[151], in s podobnimi, mora duhovnikom in vernikom zopet jasneje priti v zavest. Sv. krst mora zopet dobiti močnejši poudarek, kakor je pri nas večkrat opozarjal zlasti prelat F. Grivec. Ko govorimo pri katehezi ali pridigi o krstu, naj bi ne pozabili na maziljenje s sv. krizmo kot izraz konsekracije novokrščenca za božjo službo, kot izločitev iz profanosti in kot priključitev k novozaveznemu "božjemu ljudstvu", ki obsega vse ude cerkve, duhovnike in laike. Opozorili naj bi tudi, da je bela obleka nekoč razen čistosti in žara posvečujoče milosti izražala tudi duhovniško dostojanstvo prerojenega človeka, tisto dostojanstvo, ki so ga po sv. Tomažu Akvinskem in že po sv. Leonu Velikem deležni skupno verniki in duhovniki, krščeni in ordinirani, da bi skupno, eni izvršujoč, drugi soudeležujoč, opravljali eno in isto bogočastje cerkve, ali bolje - bogočastje Kristusa v cerkvi in cerkve s Kristusom.[152] Belo oblačilo je bilo nekoč znak duhovniškega dostojanstva. Prebuditi in gojiti živo in veselo zavest posebnosti kristjana, zavest lastnega bogastva in neprimerljivega dostojanstva, ki je v tem, da sem kristjan, maziljenec s Kristusom maziljencem. To je v brezvernem ali indiferentnem okolju dvakrat važno.[153]

Nravstveni pouk naj vedno zopet kaže, kako je pravo

krščansko življenje le udejstvovanje tega, za kar smo bili poklicani in poverjeni in tudi usposobljeni po neizbrisnem krstnem znamenju; ta poklicanost vsebuje nujno tudi odnos do evharistične daritve - krščansko življenje je zato le zrel sad in uresničenje te daritve, pri kateri se skupaj s Kristusom in z njegovimi udi popolnoma Bogu darujemo. Aktivno sodelovanje se mora potem kazati v vsem življenju, življenju zveste predanosti Bogu, liturgično bogoslužje se mora udejstviti v bogoslužju življenja in se vanj tako rekoč preliti.[154] Kristjan je bil pri krstu poklican in usposobljen za sodelovanje pri trojni službi Kristusove cerkve, pri trojni službi, ki ima za svoje središče prav duhovniško službo. To je pravzaprav isto, kar izraža sv.Pavel s trditvijo, da smo postali tempelj božji, tempelj sv.Duha /1 Kor 3,16; 6,19/.

V tej luči dobi globlji pomen tudi kristjanova udeležba pri sv.maši, zlasti pri nedeljski: vse kristjanovo življenje naj z nenehnim vključevanjem v Kristusovo daritev in v daritev vsega skrivnostnega Kristusovega telesa postaja vedno bolj resnično to, kar je izraženo v življenjskem programu učlovečene božje Besede že od vsega početka: "Glej, prihajam...da izvršim, o Bog, tvojo voljo" /Hebr 10,7/. In če govori ta Beseda o telesu, ki ji ga je pripravil Oče, je po znani Avguštinovi besedi to telo tudi cerkev in vsak posameznik njen ud. Sv.maša postaja v tej luči za kristjana nekaj samoumevnega in dobiva tesno zvezo s praktičnim življenjem preko tedna: postalo naj bi daritev-kot nekak podaljšek in odmev evharistične daritve, iz nje naj bi krščansko življenje izhajalo in k njej naj bi vodilo, da bi moglo biti resnična služba božja. Pri evharistični daritvi se dostojanstvo krščanskega splošnega duhovstva najbolj uveljavlja in hkrati dobiva tu kristjan moč za življenje, ki je s tem dostojanstvom čim bolj skladno, čim bliže idealu, ki ga postavlja Kristus. Kristus nam je prišel na pomoč s svojim odrešilnim delom /sacramentum/ in s svojim zgledom /exemplum/, kakor tako rad naglaša Leon veliki; zato pa se v sv.krstu in potem pri evharistični daritvi vključujemo v njegovo odrešilno delo, da bi potem s Kristusovo močjo posnemali njegov zgled.[155]

A če naj evharistična daritev kot daritev vsega občestva cerkve na tak način oblikuje vse življenje, je potrebno, da verniki v zavesti duhovniškega dostojanstva in poklicanosti k daritvi, zakramentalni in življenjski, pri njej dejavno sodelujejo. To je sedaj obteženo deloma zaradi tujega jezika, deloma zaradi tistega sveta religioznih predstav, ki ga nudi sedanja liturgija in ki je ljudstvu postal močno tuj. Med oltarjem in cerkveno ladjo je v teku stoletij

nastal neviden zid. Zato se čutijo težnje po reformah. A treba je najprej izrabiti že sedaj dane možnosti, kajti le tako bo prišla tudi od zgoraj učinkovita prenova liturgije, če bo od spodaj vzklila liturgična obnova, kakor je govoril na 2m nemškem liturgičnem kongresu, ki se je vršil v München od 29.8. - 1.9.1955, J.A.Jungmann.[156] Na istem kongresu je odlični misijonski delavec J.Hofinger postavil vprašanje: Zakaj je silna misijonska prizadevnost sedanjega časa rodila tako majhne uspehe, ako jih primerjamo uspehom misijonskega gibanja prvih stoletij? Hofinger, ki dobro pozna razmere na Kitajskem in drugod na vzhodu, odgovarja: Ker sedanji misijoni niso znali tako kakor nekdanja cerkev oblikovati kristjana s pomočjo liturgije. Božja služba, pravi Hofinger, mora biti kerigmatična in ta kerigmatičnost bogoslužja ima prednost pred vsako katehezo zato, ker nkrati daje, kar oznanja. In ne le to. Tudi napravlja kristjana za oznanjevalca božjih skrivnosti: "Die Liturgie formt die volksmissionare". Nekdanje misijonsko delo se načelno razlikuje od sedanjega po tem, da so nekoč krščanski laiki, napolnjeni od svetih skrivnosti, izvrševali misijonsko delo, danes pa samo duhovniki. In to ni problem samo v misijonih, marveč tudi drugod. Kjer so se zanašali preveč na šole, so lahko doživeli polom že zaradi tega, ker so jim bile marsikje šole odvzete.[157] Nekaj podobnega kakor Hofinger trdi glede japonske vodilni japonski misijonar p.Heinrich sd. L. 1955 je zapisal, da je med glavnimi vzroki, zakaj krščanstvo nima na japonskem kaj večjih uspehov, nepriladjena oblika liturgije in njen jezik; pri tem se sklicuje na izrek kardinala Constantinija, ki je o Kitajski dejal, da krščanstvo tam nima za oviro kitajskega zidu, pač pa je skoraj neprestopen "latinski zid", s katerim smo obdali misijonsko delo.[157a] Hofingerjeve misli, ki jih je izrekel tudi drugod[158] se naslanjajo na dogmatične temelje splošnega duhovstva, na katerih se naj bi gradilo vse kristjanovo življenje, osebno in apostolsko, saj eno brez drugega ne more biti polnovredno. Apostolat dobiva svoj pravi temelj in tudi nagib pravzaprav šele ob oltarju, kjer se kristjan daruje s Kristusom, ki še zmeraj drži besedo: "Kakor si mene poslal na svet, sem tudi jaz nje poslal v svet. In zanje se jaz darujem, da bi bili tudi oni posvečeni z resnico" /Jan 17,18.19/. Zato pa tudi F.A. Arnold vidi v pravilnem naglašanju splošnega duhovstva eno od najvažnejših stvari sedanjega oznanjevanja - naj bo to z besedo ali z bogoslužjem - saj bo s tem rešeno tudi vprašanje apostolata laikov, saj je zveličavna naloga cerkve funkcija vsega božjega ljudstva,

zajemajočega duhovnike in laike v eno samo bogoslužno in s tem tudi zveličavno občestvo.[159]

Nauk o duhovstvu laikov nikakor ni samo neko subtilno vprašanje, s katerim naj si belijo glave teologi, kakor da nima z verskim življenjem nobene resnične zveze. Nasprotno! Ta nauk je zelo važen in plodovit tudi za pastorizacijo. Saj je v zvezi s tistimi osrednjimi resnicami, ki jih danes cerkveno učiteljstvo postavlja v ospredje verskega življenja - z resnico o skrivnostnem telesu Kristusovem, in v zvezi z evharistijo kot srcem tega telesa. Pastorizacija se mora truditi, da bodo verniki vzvišene razodete misli poznali in iz njih živeli - jih doživljali v aktivni udeležbi pri evharistični daritvi in jih potem udejstvovali v osebnem krščanskem življenju in v apostolatu, ki naj bosta, neločljivo povezana med seboj, kakor dumev onega poziva: "Pojdite, poslani ste!" - Seveda čaka glede aktivne udeležbe pri sv.liturgiji zelo veliko dela pastorizacijo in vodstvo cerkve, ako pomislimo na upravičenost besed, ki jih je J.A.Jungmann izrekel že pred več kot 15 leti: "Wir stehen einfach vor dem allgemeinen Gesetz: Damit die Gnade lebendig sich entfalten kann, muss die Natur da sein und müssen ihre Lebenskräfte aufgerufen werden. Auch das gesunde Volkstum muss zu Wort kommen in der Liturgie"[160]

Opombe.

1. v Chalkedon III,5.
2. Prim. Yves M.J.Congar O.P. ,Jalons pour une théologie du laïcat, 2e éd. Cerf-Paris 1954,68: Le de Ecclesia fut principalement, parfois presque exclusivement, une défense et une affirmation de la réalité de l'Eglise comme appareil de médiation hiérarchique, des pouvoir et de la primauté du siège romain, bref une "hierarhiologie". - Pretiravati pa tudi ne smemo: s' il y a eu unilatéralisme dans un sens clérical, c'est dans l'ecclésiologie théorique beaucoup plus que dans la réalité vécue du catholicisme. N. d.75.
3. Congar, Jalons 356. - H. de Lubac ugotavlja, kako važna je za nauk o Cerkvi okrožnica o skrivnostnem telesu Kristusovem, kako je premagala prazen strah mnogih teologov; pristavlja pa, da so tej okrožnici pripravljala pot nekatera dobra dela: Parmi lesquels ceux du R.P.Michel d' Herbigny, S.J., "Theologica de Ecclesia" /2e éd., 1920; suivi par H.Pleckmann, 1925/, de Mgr F.Grivec, "De corpore Chri-

sti mystico quaestiones methodicae" et "controversia de corpore Christi mystico" /Acta Acad. Velehrad., 1937 et 1941/, de K. Adam, du R.P. L. Przywara, S.J., et du R.P. J. Tromp, S.J. - Tako Lubac v Méditation sur l' Eglise. 5e éd. Aubier, Ed. Montaigne-Paris 1954, 84 op. 44. To navajam, da vidimo, kako tudi v tujini cenijo našega znanstvenika gospoda prelata Grivca.

4. O. Karrer, Um die Einheit der Christen, 1952, 120.
5. Frohbotschaft und Glaubensverkündigung 1955, navaja O. Karrer, n.d. 29 s.
6. Glej P.A. Arnaldu v Chalkedon III, 555 s.
7. P.I. c.10 n.10. Prim. Congar, Jalons 72 n.40.
8. Arnaldu; v Chalkedon III, 559 s.
9. Prim. M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. IV-1, 1952 5-4 str. 129.
10. Glej Schmaus, n.d. 132. - M. Premm pravi: "Das ist der heutigen liturgischen Erneuerungsbewegung zu danken, dass das Verständnis der Sakramente und des hl. Opfers immer mehr vertieft und der Gedanke vom Priestertum aller Christen erneuert wurde. Freilich ist hier dogmatisch noch manches zu klären." Kath. Glaubenskunde III/1, Herder-Wien 1954, 177.
11. Pij X. se je pomena laikov za življenje Cerkve močno zavedal. 25.2.1906. je imel nagovor na 14 francoskih šolov, ki jih je pravkar posvetil, potem ko je francoska vlada preklicala konkordat in izjavila, da bo priznavala le tiste šole, ki bodo izbrani po njenem soglasju. Papež je v nagovoru šolom povzel svoja navodila v točke: 1. Ravnajte se po duhu J.Kr., ne da bi se ozirali na kaka človeška čustva. 2. Pomislite, da smo rojeni za boj: Nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. 3. Pri svojem presojanju se ozirajte na duha dobrih katoličanov svoje domovine..." In končno je šole še spomnil na veliko moč, ki priteka iz Sv. maše. - Merry del Val-Leo Michner OSB, Pius X. Erinnerungen und Einrücke. Thomas Morus Verlag-Basel 1950, 35 s. Kardinal pripomnja, da je to prvič objavljeno. - Poudarital jaz.
12. Ta oltar je Kristus sam, ali občestvo vernikov, ali posamezen vernik. Besede "thysiasterion", oltar, so le izjemoma /tako Ignacij, Philad. IV/ aplicirali na mizo, kjer so opravljali evharistično daritev. - Congar, Jalons 174.
13. Glej P. - M. Gy, v Initiation théologique, Cerf-Paris 1954, 720 s. - V sv.p. najdemo ta posamezna imena: episkopos v Apd 20, 28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7; presbyteros v Apd 11,30; 14,22; 15,2; 1 Tim 5,17; Tit 1,5; Jak 5

14; 1 Pet 5,1.5; 2 Jan 1; 3 Jan 1; hegoumenos v Apd.15, 22; Hebr 13,7.17.24. proestos v 1 Tes 5,12; 1 Tim 5,17. Gy, n.m. 72.

14. Gl. Congar, Jalons 173 s. - Le pri sv.Klementu najdemo izjemo, da govori o hiereus pri vršiteljih evharistične daritve, a še to le v miselni in tekstni zvezi s starozaveznimi duhovniki. Cor. XL,5. - Gl.Congar, Jalons 173;188.

15. Prim. Congar, Jalons, 274. Tudi Eugen Walter, Diener des neuen Bundes. Fr.i.Br.-Herder 1940, 15 s.

16. Glej Congar, Jalons 161. - Idejo, da je Izrael božja priča pred ljudmi, najdemo n.pr. v Iz 61,6; 43,8-13; 14,6-9; 55,4 s. Včasih je namesto izraza ed=priča, tudi kak drug, ekvivalenten izraz. Prim. tudi Tob 13, 3-4. - Izraelsko bogočastje je daritveno bogočastje. Večina daritev pa je bila pri njih spravnega značaja, tako da so daritev in greh celo označevali z istim imenom hatta'. Congar, Jalons 162. - Prim. tudi Schmaus, n.d. 124.

17. 2 Mojz 28,12.29.36 s. - F.X.Arnold naglaša, kako se je prvotno nasprotje božje ljudstvo /laos/ - pogani v krščanski pokonstantinski dobi polagoma spremenilo v nasprotje laiki - kler; nkratl se je pojem Cerkve vedno bolj zoževal na hierarhijo. - V razpravi "Vergegenwärtigung und Einfluss des Trienter Messopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in Glaubensverkündigung der Neuzeit" v "Die Messe in der Glaubensverkündigung . 2. Aufl.Herder Fr. - 1955,114-161; celotna razprava od 114 - 161. - To vprašanje je posebej proučil v posebni študiji, ki jo je izdal v knjigi Glaubensverkündigung u. Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung der Pfarrei und Laientums. Düsseldorf - Patmos Verl. 1955. Naloga sedanjega časa - pravi tu Arnold - v katerem Cerkev vedno bolj dobiva poteze prekonstantinske dobe /str.159/ - je pravilno naglašanje splošnega duhovstva, pravilno pojmovanje katoliške akcije, poživitev starokrščanskega pojma Cerkve, ki v celostnem gledanju zajema duhovnike in laike kot eno samo božje ljudstvo. ;- Navaja Seelsorger 26 /1956/ 281-283. - Tu smo navedli ta zato, ker je novozavezno božje ljudstvo nadaljevanje starozaveznega božjega ljudstva na višji ravni.

18. Glej 4 Mojz 3,12; 2 Mojz 29,5-7; 2 Mojz 19,6 in Iz 61, 6; z druge strani pa 2 Mojz 29, 5-7 in Iz 66,21.

19. Ps 50,10-13 /Hebr./; Oz 6,6; Amos 5,24-25; Iz 1,16 s; Mih 6,6-8;Ps 40,7.10; 51,18 s.; 69,31 s.; 141,2 itd.

Z druge strani pa nam isti preroki povedo, da bodo v očiščenem in obnovljenem Izraelu še obstajale daritve in red zunanjega bogočastja. Prim. Iz 56,7;66,20 s.; Jer 33, 11; Ps 51, 21.

20. Prerok Malahija napoveduje, da bo v nasprotju z omadeževanimi daritvami, ki jih darujejo duhovniki v poganski dobi, nastopila čista daritev /1,11/. V tem dvojem ni nasprotja. B. le zameta zgolj zunanje daritve, zaružene s krivičnostjo; hoče namreč živega človeka,ne pa zunanjih stvari /Ps 50,8-14;40,7-9/. Ta zahteva po čisti daritvi, ki je v polnem pomenu izraz človeka samega, njegovega srca in njegove volje, se je uresničila v Kristusu, na katerega obrača pismo Hebrejcem /10, 5-9/ mesto iz Ps 40,7-9: Daritve in žrtve nisi hotel... Vse Kristusovo življenje od početka je povzeto v tej daritveni volji; višek je v daritvi na križu. Po Cerkvi, ki je nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in dela,se ta daritev, posebno po evharistiji, nadaljuje. Prim. Congar, Jalons 159-169,zlasti 166.

21. Ps 50, 8-14; 40, 7-9.

22. Raz 1,5.6;5,9 s; 20,6; tudi 22,3-5. Še bolj izrazito 1 Pet 2,5-9; prim. Lk 1,25.

23. Ef 2,18-22; Flp 3,3; Rim 12,1; prim.6,13.- Hebr 8,1; 4,14-16; 7,19.25; 13,15.16. V teh tekstih ni - če izvzamemo Hebr - izraza "duhovstvo" ali "duhovnik",pač pa so kultni izrazi. Congar, Jalons 171.

24. Glej Congar, Jalons 175.

25. Congar, Jalons 195. - Edino obširno novozavezno mesto glede evharistije 1 Kor 11. hierarhičnega duhovnika sploh ne omeni. Prim. o tem Walter, Diener des NB,13.

26. N.pr. Klement, Cor.XXXVI: Ignacij, Magn.VII,2: Irenej, Adv.Haer.IV,XVIII, 4-6. NavajaCongar, Jalons 193.

27. Glej o Long-Hasselmansu Congarjevo razpravo Essai de theologie sur le saerdoce catholique: v Revue de Science rel.25/1951/ 187-199, 288-304. Navaja Gy v Initiation IV,721 s.

28. Congar, Jalons 195.

29. Congar, Jalons 194,op.102 navaja: Athenagora, Legatio pro christianis 13: Aristides, Apol.1,10;XIII,4; Justin,1 Apol.I,X,XIII: Diognet, III,4: Minutius Felix, Octavius 32 /cf.10/: Irenej, Adv.Haer.IV,17; Klement Aleks.,Strom. VI,5,39.

30. Congar, Jalons 194.

31. Congar, Jalons 189-191. - Sicer pa vedno velja, dane splošno ne posebno duhovstvo nima samostojnega pomena, nobeno krščansko duhovstvo ni samostojno duhovstvo,

marveč je le razširitev Kristusovega duhovstva na vse, ki so za to duhovstvo posvečeni. Prim.J.M.Reuss, Gedanken zu einer Verkündigung über die Messe vor Priestern: v Arnold-Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung, 1953, str.286. Celotna razprava od str.283-306.

32. Congar nasproti E.J.Schellerju in Pl.Ruprechtu, ki gradita ves pojem duhovstva na pojem sredništva dokazuje, da to ni biblično. Kako naj bi potem liturgija tudi Abela v svetopisemskem smislu štela za duhovnika, ko ni bil srednik? Sredništvo se res zahteva za institucionalno duhovstvo, a ne za vsako, kakor vidimo tudi iz pojmovanja duhovstva pri c.očetih, posebej pri sv.Krizostomu in sv.Avguštinu. Sredništvo pa tudi ne zadostuje za definicijo duhovstva, kati imamo tudi sredništvo nauka ali vodstva in zapovedi, ki pa ni združeno z duhovstvom v polnem pomenu. Congar se v tem pridružuje Niebeckerju, B.Durstu, Henryju in drugim, ki se pri poudarku daritve kot najbolj bistvenega duhovniškega opravila sklicujejo tudi na Tomaža Akvinskega. Congar, Jalons 197-200.

33. 1 Pet 2,5: Rim 12,1: Flp 3,3: prim Hebr 13,5.

34. N.d.135 s. Schmaus navaja M.Scheebna, ki v Hdb.d.k.Dogm. III n.1421 trdi stvarno isto, in razprave Niebeckerja, Groscheja, O.Casela, J.A.Jungmanna. Premm, Kath.Glaubenskunde III/1, 176: "Geistige sind diese Offer, wenn sie auf Grund der Geistmitteilung...von Hl.Geiste angeregt, von seiner Gnade übernatürlich umkleidet und so geistgetragen sind."

35. Congar, Jalons 172 s.

36. Congar, Jalons 204. Navaja poleg literature, ki je citirana pri Schmausu, še drugo. S.Tromp je v Corpus Christi quod est Ecclesia I, 2e ed.Roma 1946, str.98 s.obravnaval "pneumatikos", "spiritualis" kot atribut Cerkve. - O tem tudi Lubac, Meditations sur l'Eglise 109 s. Ko Klement Aleksandrijski /Stromm.l.VII c.14/ govori s tolikerimi drugimi o "duhovnem telesu", ki je Cerkev, misli na telo, ki je pživljeno po Sv.Duhu.

37. Zato izraz "logike thysia" n.pr.: v Rim 12,1. O tem je razpravljal O.Casel v Theol.Quartalschr.99 /1917-19/ 429 s. in v Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 /1924/ 37-47. - Sv.Ambrozij pravi v podobnem smislu: "Unusquisque ungitur in sacerdotium - sed est sacerdotium spiritale". De sacramentis IV,3. Lubac, ki to navaja v Méditations sur l'Eglise[4], 115, pripominja, da ta izraz nikakor ne pomeni najprej tega, da bi postavljal v nasprotje do evharistične daritve tisto daritev, s katero

kristjan more darovati samega sebe; "duhovno duhovštvo" je marveč pomenilo bogočastje nove zaveze v nasprotju s "telesnim bogočastjem" stare zaveze. Tako gleda tudi še sv.Tomaž v 1 II,102,4, ko pravi, da je daritev Cerkve - v nasprotju z daritvami po Mojzesovi postavi- duhovna, ker ne samo pomeni, marveč tudi dejansko vsebuje duhovno milost.

38. III,62,5 z navedbo Ef 5,2; prim.III,22,2; Com.in Ps.44, 5; In Hebr c.1.l. Glej Congar, Jalons 185.

39. Schrenk v Kittel Wörterbuch III,281 ima opazko, da je trditev: Kristus je daroval samega sebe /Hebr 7,27; 9, 12.25.28/, treba razumeti v luči Hebr 10,5 s., ki navaja Ps 40,7 s. Hebrejski tekst ima "prebodel si mi ušesa", v znamenje odvisnosti sužnja /prim.Ex 21,5/ in kot simbol pokorščine, ki je jasno izrečena v v.9.Congar, Jalons 169.

40. Prim. Jungmann, Missarum Solemnia, Wien 1952/3 I, 240. - Dobro je v tej zvezi vedeti, da se po najnovejših raziskavah ono pojmovanje daritve, ki vidi v zunanjem uničenju /destructio, sacrificium externum/, ne pa v notranjem aktu /sacrificium internum/ odločilni moment daritve, niti na sv.Tomaža Akvinskega ne more sklicevati, kakor se tako rado dogaja. Dr.Georg Lorenz Lang, Das heilige Messopfer im Lichte der Grundsätze des hl.Thomas über das Opfer /Divus Thomas 28.Band,1950, 5-31/, je po Arnoldovem mnenju prepričljivo dokazal, da tistega potridentskega razlaga daritve nasprotuje nauku sv.Tomaža, ki uči: zunanja daritev je dejanje bogoslužnosti /religio/, s katerim človek iz spoštovanja do Boga v zunanjem simbolu samega sebe popolnoma daje Bogu v službo. Daritev se torej izvrši s formalnim elementom religioznega deja, ne pa z zunanjim dejanjem. Glej Arnold v Messe in der Glaubensverkündigung, 153,op.157. Prim. "Mediator Dei" št.92: ...Externus enim sacrificii ritus suapte natura cultum internum manifestet necesse est".

41. Jungmann, n.d. I,244.

42. Jungmann, n.d. I,246.

43. Jungmann, n.d. II,275.

44. Podoben primer, kjer "duhovnost" ne pomeni nekaj metaforičnega in ne izključuje resnične in tudi zunanje stvarnosti - kakor so hoteli sklepati nekateri spiritualisti - imamo n.pr. pri Jezusovi evharistični obljubi: "Duh je, ki oživlja, meso ne koristi nič. Besede, ki sem vam jih govoril, so duh in življenje." /Jan 6,63/. Sv.Tomaž pripominja k tem besedam: "Spiritualis est ista manducatio, per quam quis percipit effectum huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et ca-

ritatem", III, 80,1. In vendar je jasno, da ne misli na jed le v prenesenem smislu. - Prim. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in und durch den Glauben. V Arnold - Fischer, Messe, 14-28. V tej razpravi Söhngen med drugim dokazuje tole, tudi za naše vprašanje važno dejstvo: Če govorimo o pričujočnosti Kristusovi v nas po veri ali milosti, ne smemo razvrednotiti te pričujočnosti nasproti zakramentalni v tem smilu, kakor da bi pričujočnost po veri ne bila neka stvarna navzočnost v nas delujočega Sv.Duha, po katerem prebiva in deluje v nas tudi Duh Kristusov. "Duhovna" /praesentia spiritualis/ je ta navzočnost zato: a. ker jo povzroča Sv.Duh, b. ker pri tem moč Sv.Duha deluje na našega notranjega človeka, c. ker po njej res prebiva Sv.Duh in torej Duh Kristusov v nas. A ta navzočnost je tudi realna, stvarna: a. Sv.Duh prebiva v nas po svojem neustvarjenem bistvu, kot gratia increata; b. stvarno oblikuje našega duha in naše življenje po duhu Kristusovem; c. seveda pa je združitev Sv.Duha z nami akcidentalna, ne substancialna. Str.26. - Pri nastanku mišljenja, da "duhovne" daritve niso prave daritve, je spet vplivala kontroverza s protestantizmom. Reformatorji so zožili idejo daritve na "duhovno" daritev molitve, izključujoč pri tem zunanjo, objektivno daritev. Misel na to je zlasti Jakoba Laineza in Salmerona nagnila, da sta kot teologa na tridentskem cerkvenem zboru glede sv.maše hotela rešiti značaj "veri sacrificii", kajti - tako se izražata - "spirituale sacrificium est,quod non est verum sacrificium". Po tem pojmovanju je prav tisti moment, ki je edino po njem mogoče realizirati liturgično podobo sv.maše kot evharistije, stopil v ozadje za "verum", to je externum sacrificium. - Tako ugotavlja Arnold v Messe in der Glaubensverkündigung, 155. - Tako gledanje se kaže n.pr. tudi pri Perroneju, ko pravi, da pri krstu prejme človek duhovstvo, ki je "spirituale et improprie dictum" /Praelectiones theologicae, vol.VIII,Viennae 1843; Tract.de Euch.n.370/; "internum, mysticum et improprie dictum", ki se nanaša na "oblast, darovati duhovne daritve, kakor govori sv.Peter, ali hvalno daritev Bogu, kakor pravi sv.Pavel Hebr 13,15, kakor so molitve in vsa dobra dela,ki jih pravični, predvsem vneti od ljubezni, darujejo Bogu na oltarju svoje duše" /IX,Tract.de ord.n.42 s.,podčrtal Perrone/.

45. Prim. Congar, Jalons 242. - To je n.pr. jasno vidno tudi pri Leonu Velikem. O tem Leo Eizenhöfer OSB, Das Op-

fer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen: v Arnold-Fischer, Messe in der Glaubenswerk., 100 s.;celotna razprava 79-107. - Vzhodna, Bazilijeva liturgija govori med drugim: "Daj sam, Gospod, s spoštovanjem in čisto vestjo ti darovati to čisto in duhovno daritev... Glej na nas in na to daritev, ki je že dvignjena nad snovnost" /logiké thysía - aus dem Bereich der Materie herausgehogene Opfer/. Josef Casper, Der Verkündigungscharakter der orientalischen Liturgie. V Arnold-Fischer, Messe....,194; celotna razprava od 165-205.

46. Prim. tudi 1 Kor 10,17-22; Hebr 6,4. Glej Congar, Jalons 176 s.;277.

47. Prim. sv.Justin, Dial.117; sv.Ciprijan, De oratione dominica. Congar, Jalons 277 s. navaja še veliko drugih tekstov. - Dr.Gerald Ellard S.J., "Missarum Sollemnia", Wegweiser für die Zukunft; v Arnold-Fischer, Messe...370-374 povzema zgodovinske izsledke liturgične znanosti glede mašnih formularjev in glede načina maševanja: Prvotni mašni formularji, kakršne je uporabljal še Gregor Veliki - ki so jih pa potem Franki močno spremenili in so tako predrugačeni prišli nazaj v Rim ter začeli veljati za Gregorijevo oziroma latinsko - rimsko - obliko - so vlogo laikov pri evharistični daritvi ponazarjali zelo močno. Duhovnik je sam osebno molil le kolekto, molitev nad darovi in zaključno molitev ter razen tega še kanon. Pri tihih mašah ni bilo v tem pogledu nikake znatne razlike. Razen tega si je bil duhovnik pri vsej evharistični daritvi tako močno v svesti, da vodi celotno občestvo pri skupnem obhajanju službe božje, da je stalno molil v prvi osebi množine. Zanj ni bilo nobenega "jaz", marveč samo "mi". V celi vrsti frankovskih dostavkov pa je čutiti, da je duhovnik tako močno ločen od ljudi, da stalno govori v prvi osebi ednine; izjema je le pri maloštevilnih primerih, ko prevzema kako staro rimsko molitev, ne da bi spremenil njeno formulaijo. Poleg tega je vse te molitve, tudi kanon, od začetka do konca glasno pel ali recitiral, pri čemer je s primernimi kretnjami kazal na darove na oltarju. Vsebinsko je bila to zahvalna molitev, velika molitev Cerkve, v katero so bile privzete prošnje cerkvene občine za svobodo in povišanje sv.matere Cerkve, za papeža, za krajevnega škofa, za krajevno cerkveno občino in za njene posebne zadeve, za njene žive in mrtve. Višek in zaključek je bil v "per ipsum". Sv.Hieronim /Ad Gal 1,2 - PL 26,355/ poroča, da so Rimljani svoj "amen" peli tako,

da je donelo kakor grom z neba. Rimske molitve so bile "imprimis pro Ecclesia sancta Dei", frankovske pa imajo na prvem mestu kot predmet navadno "peccata mea" /Jungmann, Miss. S.I, 102-106/. Celotna Ellardova razprava je od 364-374.

48. Že prvi opis evharistične daritve, ki nam je ohranjen, govori o tej razliki: Justin, Apol.I,65, n.4,n.6 s.- n.8:prim. c.67. Tertulijan, ki že v svoji montanistični dobi govori o pravici vernikov do konsekracije, je docela osamljena izjema. Congar, Jalons, 278.
49. Ep. 65 c.12 s.
50. Adv.Haer. IV,17, 5-18. PG 7,1023 s.
51. O tem razpravlja J. Lécuyer. Gl.Congar, Jalons 279.
52. Congar, Jalons 279-281.
53. Congar navaja več mest iz cerkvenih očetov in teologov. Jalons 288.
54. Jungmann, Miss.Sol.I,229. - Dr.Arnold pravi: Hatte in vortridentinischer Zeit die in Lobpreis und Danksagung einherschreitende "Opferhandlung allgemeiner Christenheit" den Hauptakzent, während das Motiv oder besser gesagt das Thema der Gegenwärtigung des Kreuzesopfers vorausgesetzt oder nur beiläufig erwähnt wurde, so erscheint nun umgekehrt unter dem überstarken Einfluss der Kontoverstheologie die Messe ganz und gar als das Opfer Christi. V Arnold-Fischer, Messe...,154. Podčrtal Arnold.
55. Jungmann, Miss.Sol.I,230-38; II,30 s.;274. - Prim. M. Schmaus IV, 308-310. Tudi slovenski katekizmi so v tem pogledu enostranski. - Arnold pravi: Die Fragestellung und das Gepräge der tridentinischen Messopfertheologie war vordringlich bestimmt durch die Begegnung mit den abweichenden Aufstellungen der Reformatoren...Das war auch für die Messopferlehre des Konzils von Bedeutung. Der Blick in die Konzilsakten lässt keinen Zweifel darüber, dass Fragestellung und Gang der Verhandlungen ganz durch die "articuli Lutheranorum" über die Messe bestimmt sind. - V Messe in der Glaubensverkündigung, 118. Na str. 147: Die von den Reformatoren bestrittenen Lehrpunkte werden ausgebaut und in den Vordergrund der katholischen Stellungnahme gerückt.
56. Jungmann, Miss.Sol.I, 238 s.
57. Denz 938. O tem Jungmann, Miss.Sol.I,3:209 s.; 229. - Zanimivo je, da so sestavljalci novega nemškega katekizma namenoma za ves nauk o presv.Rešnjem Telesu vzeli skupno ime "evharistija", ker dobro označuje celoto in posamezne elemente. Ves nauk so razdelili takole: 1. Eucharistie als Danksagung. 2. Die Eucharistie als

Opfer. 3. Eucharistie als Speise. 4. Die Eucharistie als bleibendes Sakrament. - O tem Fr.Schreibmayr, Die Eucharistielehre im Entwurf zum neuen deutschen Einheitskatechismus. v Messe in der Glaubensverkündigung, 242. Celotna razprava od 239-248.

58. Prim. Jungmann, Miss.Sol I,3 Congar Jalons 292: Nekaj normalnega je, da je teologija tedaj, ko je manj upošteva-la delež vernikov v liturgiji, tudi nekako prezrla tisti vidik liturgije, zaradi katerega se liturgija imenuje "sacrificium laudis", daritev, ki se od spodaj dviga navzgor: tedaj so sv.mašo pojmovali skoraj izključno kot daritev Kristusovo in nekako pozabljali na bistveno zahvalno vrednost evharistične daritve.

59. Prim. Arnold v Chalkedon III,338. - Neizbrisna znamenja, ki nas napravijo deležne Kristusovega duhovstva, imajo ekleziološki učinek. O.Semmelroth pravi:Die neue Beziehung, die der Mensch in diesen Sacramenten zur Kirche bekommt, muss ein neues wirkliches Fundament im Menschen selbst haben. Und dieses ist das unauslöschliche Merkmal, das den Menschen dem Opfernden Christus gleichgestaltet und damit zum Ausdruck bringt, dass er zu der Gemeinschaft gehört, in der Christi Opfer in die Geschichte der Menschheit tritt und leibhaftig wird. "Die Kirche als Ursakrament". Jos.Knecht-Frankf.am Main, 1953, 63 s. - Literaturo o vlogi vernikov pri evharistični daritvi navaja Congar, Jalons 180 in 277. N.pr. G.de Broglie, Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique, v Neuv.R.th.1948,449-460: isti, La messe, oblation collective de la communauté chrétienne, v Gregorianum 30 /1949/ 534-561. - A.F. Krueger, Synthesis of Sacrifice according te St.Augustine. A studie of the Sacramentality of Sacrifice. Mundelein, 1950.

60. Št.17 s. Prev.A.Ušeničnik, v Žibert, Apostolstvo molitve, Ljubljana 1944 str. 141 s.

61. Št.83. Prev.prelat Fr.Grivec, Skrivnostno telo Jezusa Kristusa. Ljubljana 1944, str. 131 s.

62. Prim. o tem Fr.X.Arnold, v Chalkedon III. 322,op.67. V razpravi Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge. 287-340. - Tozadevni teksti okrožnice so v izvirniku zbrani v Denz-Rahner, Ench.Symb.1955,2300. - Slovenski prevod je nekoliko nedognan. Večinoma sem ga priredil že sam l. 1953, bolj praktični del je bil preveden že prej. Popravljal ga je g.prof.dr.Janez Oražem.

63. Navaja Arnold v Messe in der Glv.,119 s.

63.a Arnold, n.d. 121.

64. Prim. Congar, Jalons 292.

65. Congar, Jalons 243.
66. Arnold, v Messe...,140: 153. - Po daritvi vse Cerkve dobi Kristus svoje "dopolnjenje" v smislu Kol 1,24. Vsak kristjan je naravnan na zakramentalno obhajanje Kristusove pashe, zato pa naravnan tudi - vsak po svojem položaju v telesu Cerkve - na to, da uresniči stvarnost tega zakramenta, polnost te pashe. Zato pa ni mogoče opredeliti krščanskega hierarhičnega duhovstva, ne da bi upoštevali odnos do daritve vernikov, to je do vsega tega, kar store, da se združimo vsi skupaj v eno sveto občestvo. Po pojmovanju tradicije se daritev Kristusova zlije skupaj z daritvijo vernikov v eno stvarnost, tako da bi tudi tedaj sv.maša bila daritev Cerkve, ko vernikov dejansko ne bi bilo poleg, torej tudi tkzv. "privatna" maša. O tem Congar, Jalons 228 s. Načelno in zgodovinsko o "privatnih" mašah glej tudi Joh.Pinsk, Die theologische Bedeutung der wechelnden Messtexte, v Messe in der Glv. 34-51, zlasti 39 s. Spremenljivih tekstov nekoč duhovnik sploh ni mogel moliti, ker jih ni imel v sakramentarju - razen tistih nekaj sprememb, ki so v kanonu: saj je "missale plenum" prevladal šele v 13.stol. V tej luči je pa tudi viden pomen vernikov pri daritvi sv.maše, kajti več stvari pri evharistični daritvi so morali prevzeti vedno verniki. - Ločiti moramo delež vernikov pri evhar. daritvi de iure /na podlagi neizbrisnega krstnega znamenja/ in pa de facto. Glej J.de Baciocchi, v "Catholicisme" 1954 pod Eucharistie /IV,644//.
67. "Mediator Dei et hominum", št.20; Denz-Rahner 2298. Od 16.-23.9.1955 je bil v Bologni italijanski liturgični kongres. Ob otvoritvi je kardinal Lercaro govoril o centralnem pomenu krščanske liturgije in označil sv. mašo kot zbor "svetega ljudstva", "duhovniškega ljudstva k dostojnemu proslavljanju Boga", "kot zbor božjih otrok v hiši Očetovi okoli mize, pri kateri se razdeljuje kruh". S tem je dobro označil zvezo med sv. mašo in splošnim duhovstvom. Gl. Herder-Kor.10 /1956/ 58.
68. Arnold v Messe...121.
69. Synopsis theol.dogm.III,1938[24], v.401. Podčrtal Tanquerey -. 26.izdaja, ki noče za enkrat nič spreminjati - kakor je vidno iz predgovora - ima pod črto le opozorilo na zadevno mesto v Mediator Dei. - Podobno kakor Tanq.govori tudi Diekamp, Theologiae dogmaticae manuale, IV,1934,31 s., in drugi učbeniki.
70. Manuale theol.dogm.III, Parisiis 1949 n.463,str.442.

Podčrtal Hervé. Tu se ne dotikamo trditve, da nas krst priliči Kristusu predvsem kot Kralju; saj Hervé s tem ne zanika, da postanemo po krstu deležni Kristusovega duhovstva; prim.n.466,str.443: Character est quaedam sacerdotii Christi participatio, quae nos reddit Dei instrumenta et ministros.

71. De sacramentis Christi I, 1950. str.12. Prim. Semmelroth, "Die Kirche als Ursakrament"234: Diese Sendung /sodelovanje pri posvečevalni službi Cerkve/ hat der Laie durch Taufe und Firmung, sie braucht ihm gar nicht eigene gegeben werden, wenn es auch ausserdem noch die ausserordentliche Betrauung mit besonderen Aufgaben in der sogenannten "Missio canonica" des Laien gibt.Schon in der Taufe ist die Sendung grundgelegt. Denn durch die Taufe wird der Christ empfangend dem Amt.der Kirche gegenübergestellt; alles Empfangen ist aber schon zugleich die Sendung in die gebende Begegnung mit dem nächsten Empfangsbereiten. Podčrtal jaz.

72. N.d., 36.

73. Kath.Dogm.IV-1,zlasti str.134: a tudi od 135-138, in v razpravi o sv.maši, 307-319. Glede Tomaža Akv. pripominja, da pri njem receptivnost, kadar o njej govori,pri razpravljanju o neizbrisnem zakramentalnem znamenju,nikakor ne pomeni zgolj pasivnosti. N.d.41. - 137: "Die ganze Kirche und jeder Getaufte als Glied der Kirche ist am opfer Christi beteiligt, so oft dies in der Eucharistie gegenwärtig wird, nicht bloss empfangend,sondern tätig, opfernd. Da die Kirche der Leib Christi ist, ist sie selbst und jedes ihrer Glieder zugleich Opfergabe." Prim.III,63,2:72,5 obj.2; III,63,3; 6 ad 1;65, 2 ad 2. Receptivnost je pri sv.Tomažu tukaj nekaj izrazito vitalnega. Z ozirom na nauk okrožnic "Mystici corporis" in "Mediator Dei" pa pravi Congar /navajajoč tudi druge teologe, n.pr. J.E.Rea in A.F.Kruegerja/:Dans cette vue des deux formes du sacerdoce chrétien comme organiquement relatives L'une à l'antre, les expressions de technique scolatique "puissance active, puissance passive", sur lesquelles d' ailleurs la traditions est loin d' être unanime, sont comme dépassées. Jalons 242 s.

74. N.d. 137 s. Rim.kat.p.II. c.7 n.23.Prim.tudi Jürgensmeier, Der myst.Leib Christi, 1934,3.izd.,253-255:.

75. N.d. 135. - Mediator Dei št.111: "Daritev svete maše se končuje z božjim obedom obhajila". - Kajti Kristus, pravi J.M.Reuss, izvrši svojo daritev z navzočnostjo pod ločenima podobama kruha in vina, ki ne simbolizi-

ratu samo Kristusove daritve, ki jo je izvršil s svojo smrtjo, marveč sta tudi podobi obeda, ki ima namen hraniti s Kristusovim nadnaravnim življenjem; sv.obhajilo je, gledano s strani Kristusa, ljubeča predanost Kristusova za "življenje" svojih, življenje, ki se kot deležnost pri božjem življenju začenja tu na zemlji in ki postane v večnosti polnost. J.M.Reuss, Gedanken zu einer Verkündigung über die Messe vor Priestern, v Messe...293. - Celotna razprava od 283-306. Seveda ne smemo tako pretiravati, da bi rekli, da se dejanska udeležba vernikov zahteva za veljavnost, da se posebej zahteva za veljavnost tisto potrdilo, ki je izraženo z "amen" po spremenjenju; saj oblast za izvršitev konsekracije/od ljudstva / ne prihaja od ljudstva, duhovnik ni delegiran za konsekracijo od ljudstva, marveč ima to oblast od Glave Cerkve, od Kristusa. V tem pogledu nazori E.Walterja v Diener des NB, 1940, kjer pretirano naglaša združenost hierarhičnega in krstnega duhovništva v enem samem duhovstvu Cerkve, niso povsem korektni, kakor tudi pri Möhlerju l.1825 niso bili. Congar, Jalons 222;229. - Glede Rimskega kat.Niebecker močno opozarja na ponovno rabo "sacerdotium interius", namesto "internum". Congar, ki to navaja, priznava opravičenost Niebeckerjevega gledanja. Jalons 240, op.220. - Da udeleženost vernikov pri evharistični daritvi spada tudi k zunanjemu obhajanju, pravi Mediator Dei št.92, kjer je rečeno, da verniki na dva načina /duplici ratione/ darujejo: 1. per sacerdotis manus, 2. cum sacerdote. - Tako sedaj ne bodo smeli teologi ponavljati kaj takega, kar je n.pr. celo odlični Perrone zapisal o duhovstvu vernikov, da se ne na evharistično daritev sploh ne nanaša: De ordine n. 42. - Congar, n.m.: O sacerdotium "internum" v nasprotju z "externum" je najbolj in najbrž prvi govoril Gašper Schatzgeyer /l.1522/.

75 a. Katholische Glaubenskunde. III/1 /Herder-Wien,1954/, 48; prim.tudi str.176.

75 b. Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums.V: Studia Anselmiana,fasc.32;Pont.inst.S.Anselmi-Romae 1953,str.97.

75 c. Nav.m. 185 s.

76. Jungmann, Miss.Sol.II,30 s.

77. Jungmann, M.S.I,238 s.; 234 s. - Da je kruh in vino treba pritegniti v proces evharistične daritve, to misel so zastopali tudi znameniti teologi, kakor Suarez,Bellarmin, Scheeben, Mysterien II,418-21. Navaja Jungmann,M.S.I,238.

78. Prim. Joh.Hofinger S.J., Die Messe in der missionarischen Verkündigung, v Messe...222:226;228.
79. Po znani trditvi sv.Tomaža je "res sacramenti " sv.evharistije "unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus" /III,73,3;prim.79,6: 80,4. Glej tudi 1 Kor 10,17. O tem P.-A.Liégé OP, v Initiation IV,345 s. Krstna milost se že po sebi dopolnjuje z evharistijo. Zato pa je razumljivo, da se oba zakramenta večkrat označujeta kot "zakrament vere". Liégé, Initiation IV,342. - III,73,3: "Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius."
80. Glej E.Walter, Diener des NB,30-40.
81. Jungmann, Miss.Sol.II,23 pripominja, da tudi sedanje rubrike n.pr. dopuščajo "Opfergang des Volkes." - Hofinger, n.m. 233 s. pravi, da naj bi se ta daritveni akt izvršil vsaj nekajkrat na leto, ob drugih prilikah pa naj bi se daritev ljudstva izražala morda z dvigom rok, ko daruje mašnik kruh in vino; pa tudi po konsekraciji naj bi se daritev izrazila podobno gesto, seveda kleče. Te daritvene geste pa naj bi izvrševali samo že krščeni. Govori namreč o misijonskih deželah, kar bo pa tudi že pri naskmau praktično.
82. Congar, Jalons 196-200.
83. Kath.Dogm.IV-1,134 s.
84. Prim. O.Semmelroth, Ursakrament 37 s.: Zwischen Kirche und Christus gibt eine bleibende Lebenseinheit, die die Kirche zu einer Art Ausweitung des Menschwerdunsgeheimnisses macht.
85. Prim. Liégé, v Initiation IV,380.
86. Arnold v.Chalkedon III,295.
87. Prim.1 Kor 12; Rim 12,3-8; Ef 4,11-16.
88. Prim. M.Schmaus, Kath.Dogm.II,74 s.
89. "Mitopfernde, Christi Opfer gegenwärtig Machende," pravi O.Semmelroth, Ursakrament 62 s.
90. Prim. Liégé, v Initiation IV,345. - B.Durst povzema: "Alle drei Sakramentalen Charaktere haben eine besondere Beziehung zum mittlerischen Priestertum Christi und können deshalb als eine gewissen Teilnahme an diesem bezeichnet werden". Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums. Romae 1953. Str.185. Podčrtal Durst.
91. Prim.Gottlieb Söhngen, n.d. v Messe in der Glaubens-

verkündigung, 16. - Tudi Mediator Dei št.98 pravi, da se soudeležba vernikov pri evharistični daritvi ne ustavlja pri samem liturgičnem dejanju; saj je to zunanje dejanje nujno zvezano z notranjo daritvijo /št.92/.

92. Congar pravi, da je za laika zelo važno vedeti, da krst ne napravi samo zvezo s Kristusom, marveč je tudi prava konsekracija. "Structure du sacerdoce chrétien," v La Maison-Dien n.27,1951. Navaja Herder-Korrespondenz 6 /1952/ 478. Celotno v H.Kor. od 476-479.

93. Congar, Jalons 292. Semper bona creas...in ipso. - Prim. J.Casper, v Messe in der Glaubensverk.200: Im Mysterium, in der Liturgiefeier werden Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Gegenwart, der Menschgewordene und der mystische Christus eins, Priester und Laien werden Mysten und vollziehen im Mysterium den Dienst Christi vor dem himmlischen Vater für die ganze Welt.

94. Prim. Jungmann, MissSol.I,238.

95. K.Rahner - Ch.Baumgartner, L'apostolat des laïc. /Franc. prevod razprave Ueber das Laienapostolat. V Schriften z. Theologie, Benzinger; II,339-373/ v N.R.th.88-annee,t. 78 /1956/, 8 s. Celotno od 3-33.

96. Prim. J.Hofinger v Messe...210 s.

97. Prim.K.Rahner, n.m.str.9. - Podobno pravi M.Schmaus,IV. 30: Cerkev kot celota je odrešujoče božje ljubezni. - Dom.Thalhammer pravi: Sv.Tomaž je spravil v sintezo grško in krščansko modrost, današnji teolog naj bi spravil v sintezo nebeško in zemeljsko realnost. Ob recenziji Thilsovih del v Zscr.f.Th.74 /1952/ 86. K temu je treba pripomniti, da bo to teolog napravil na splošno le teoretično, praktično bo to mogel doseči le laik,ki živi v vednem stiku z zemeljsko realnostjo. - Témoin du Christ dans le monde,tout chrétien l'est deja du moment qu'il vit sériensement de Dieu: sa prière pour l'achévement du Regne s'insère dans celle du Christ total au bénèfice de l'humanité tout entière; sa vie de foi et de charité a, en elle-même, le pouvoir d' inquiéter le monde, toujours enclin à se passer de Dieu et à n'exister que pour soi-meme; son amour fraternel a le même pouvoir s'est a son signe qu'on reconnait sans erreur les vrais disciples du Christ...Liégé, v Initiation IV, 375 s. Le peuple chrétien est delégué a la consecration de toute valeur humaine en Jesus-Christ. Isti,n.m.,382. - Nemci celotno Cerkev radi imenujejo "Keimzelle" božjega kraljstva, kar je čisto svetopisemska misel. Glej Congar,Jalons 133 op.109. - Avant l'emprise pleinement royale du Christ et de son Esprit lors de la Parousie,

il n'y a pas de domination directe du spirituel sur l'ordre cosmique; tant que la dualité d'une Eglise et d'un Monde, il n'y a qu'une "christofinalisation" du temporel, qui s'opere-dans la vie et dans le coeur des fideles, pravi Congar,Jalons 156 s.

98. Prim.Congar, iz Herder-Kor.zgoraj navad.,477.

99. Prim.Congar, Jalons 237. - Kot primere iz sv.pisma navaja Apd 19,1-7; 8,14-17. Jalons 133.op.109.

100. Lubac, Méditations sur l'Eglise[3], 117 op.40, navaja sv.Klemena Rimskega, Kor. c.59 s. Dalje Aristides, Apologia c.16; sv.Hipolit, in Danielem III,24; Origen, Contra Celsum, 1.8,73-75 itd.

101. Rim. 12,1; Flp 3,3; 2,17; 4,18. - O "duhovnih" daritvah glej zgoraj odstavek 3.

102. Stromates 1.7 c.7,9 in 13. Navaja Lubac,n.m.op.a.

103. Tit 2,11; 1 Pet 2,6; itd. M.Schmaus: Wenn auch nicht direkt ausgesprochen ist, so liegt es doch im Sinne des ganzen Zusammenhangs, dass das Volk Izrael seinen Dienst in Stellvertretung der übrigen Völker leistet. Was hier dem alttestamentlichen Gottesvolk zugewiesen wird,ist der Vorentwurf dessen, was dem neutestamentlichen Bundesvolk zuteil werden soll.Kath.Dogm.IV-1,124. S tem Schmaus implicite priznava sredniško nalogo laiškega duhovstva. - Katoliška Cerkev je sicer vesoljna, vendar pa je resnično,da ostaja več ali manj "pusillus grex", a pri tem vedno "sol zemlje", in ima v svoji celotnosti sredniško vlogo v svetu, seveda v odvisnosti in v zvezi s Kristusovim sredništvom. - A.M.Henry v Initiation 1,395 s. ugotavlja, da se je katoliško prebivalstvo, ki ga računa na 16,9% vsega človeštva, zadnja leta pomnožilo, vendar pa se zdi, da se v primerjavi s celoto drugih religij odstotek katoličanov zmanjšuje. S tem je važnost sodelovanja laikov pri apostolatu še bolj vidna.

103a. Congar, Jalons 158 in 155.

104. Št.18, Žibert, 142. Podčrtal jaz.

105. Št.83.

106. K.Rahner pravi, da sedanji čas laikom-kristjanom daje še posebno važnost: nov položaj je nastal; zdaj je poleg religioznosti še mnogo stvari, ki morejo "zadovoljiti" človeško življenje; prvikrat obstoji danes "svet" v historično povsem novem smislu. Edino laik more pokristjaniti ta svet, ki ga sam je izoblikoval. Nav. razpr. iz N.R.Th.,str.30. - To pa bo uresničeval v moči tistih virov, ki so se mu odprli pri sv.krstu,ko je bil včlenjen v Kristusa-Duhovnika in Srednika.Kakor je v celotni Cerkvi od trojne službe najbolj osrednja in

najbolj vzvišena duhovniška /prim.M.Premm, Kath.Glaubenskunde II,1952, str.256 s., ki duhovniško službo imenuje Zentralgewalt/, tako je tudi pri laikovem sodelovanju s hierarhijo najvažnejše tisto, kar je osnovano na neizbrisnem znamenju "kraljevega duhovstva". - Glej okrožn. o skrivn.tel.Kr.št.12, Grivec 54;št. 43, Grivec 88.

106a. H.Zeller pravi v recenziji Semmelrothove knjige "Kirche als Ursakrament", da gre le za "Wiedergewinnung eines vergessenen Alten", ne pa za novo razlago bistva Cerkve. Z.Th. 76 /1954/ 98,celotno 94-99.

107. Baumgartner v predgovoru k zgoraj navedeni razpravi K.Rahnerja v N.R.Th.,str.3.- Na zapadu je postala klasična formula sv.Izidorja Seviljskega, ki v skladu z ostalo tradicijo v eni in isti Cerkvi razlikuje aktivni in pasivni smisel: "Ecclesia convocans et congregans, - Ecclesia convocata et congregata". De eccl.offic.I,c.1-PL 83,739-40. - Sv.Tomaž, Expositio in Symbolum: Sciendum est quod Ecclesia est idem quod congregatio, unde Ecclesia sancta est idem quod congregatio fidelium. Prim.I,117,2 ad 1; in 4 Sent d. 20 c.1,1.4; CG 1.4 c.78; in I Cor c.12 l.3 itd. - Navaja Lubac, Méditations, 88.

107a. Hebr 13,10; 10,19-22. - V luči stare zaveze /prim. Lev 8,6;16,4/ tudi 4,14-16;7,19; Ef 3,12 itd. - Tudi mesto o templju, v katerega so bili verniki vzidani pri sv.krstu, bi lahko šteli semkaj: Rimlj 5,1; Ef 2, 18; 1 Kor 3,16.

108. P.Paul Dabin, Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition. Bruxelles et Paris 1950,38 s. Navaja Congar, Jalons 180. - Seveda pa je duhovstvo v vsakem primeru in pod vsemi vidiki vedno v zvezi s Kristusovim duhovstvom in iz njega črpa svojo vrednost in moč.

109. Congar, Jalons 180 s.

110. Congar navaja več tekstov, iz Tertulijana, Cirila Jeruzalemskega, sv.Avguština itd. Jalons 181. - Prim. tudi B.Welte, Die postbaptismale Salbung. Freib. i.Br. 1939.

111. Tako povzema po Dabinu Congar, Jalons 181.

112. Glej Schmaus, Kath.Dogm.IV-1,134.

113. Dans le Prêtre unique, Paris 1938. - Glorieux priznava za svojo osebo splošnemu duhovstvu vse več. Nav. Congar, Jalons 182.

114. Prim. Quaest.in Evang.,II q.40 - PL 35,1355; Enarr. in Ps 26,II n.2 - PL 36,199-200.

115. Congar, Jalons 183.

116. Congar, Jalons 183 s. - Nauk o neizbrisnih zakramentalnih znamenjih je v ostrem boju s herezijo začel že sv.Avguštin. Glej E.Walter, Diener des NB,37. - Nekateri, kakor pripominja Congar, Jalons 184, mislijo, da gre pri nauku o neizbrisnem znamenju za doctrina communis - tako E.Puzik, 1950; Fr.Davis,1951; A.Adam in H.Lennerz pa opozarjata, da ne smemo pretiravati, da bi teološki pojem spreminjali v dogmatični nauk. Po analogiji s Kristusovim duhovstvom bi mogli reči o duhovstvu vernikov: svojo osnovo "korenino" /radicaliter/ ima v včlenjenju v Kristusa po sv.krstu, formalno pa se verniki podeli z neizbrisnim krstnim znamenjem /prim.III,202,1 ad 3/.

117. Congar, Jalons 181 s. - Podobno Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Paderborn 1936, str. 97.,kakor pripominja Congar.

118. Pfingstgeist über uns.Regensburg 1934.

118a. Glede sv.birme pravi E.Walter,n.d.39: Die Firmung aber, die einen Fortschritt und Reifung bedeutet und zwar durch die Gabe des Hl.Geistes will den Getauften,der ja bereits zum priesterlichen Vollzug der Eucharistie aktiv-passiv befähigt war, in den Stand setzen,sein ganzes Leben in den eucharistischen Kult hineinzuwirken und diesen Kult in seinen ganzen Leben auszuwirken durch denselben Geist, in dem Christus immer lebte und darum auch innerlich immer in Opfer war in dem Sinn,wie es Röm.12,1 vom Christen fordert. Pripominja pa, da je bila vedno neka težava, kako odrediti mesto sv.birme, kar pravi tudi Dam.Winzen v nemški izdaji sv.Tomaža, zv.29,str.534 s. - Glede razlikovanja obeh znamenj glej tudi Th.Camelot OP., v Initiation IV,496. - Semmelroth, Ursakrament 234 pravi, da že sv.krst pomeni za človeka poslanstvo za apostolat Cerkve /prim.zg.op.72/; in nadaljuje: Diese Sendung aber wird vollendet und zur eigentlichen Ausprägung gebracht im Sakrament der Firmung, dessen Eigentümlichkeit gegenüber der Taufe die Kraft zur Konfrontierung mit der Welt, zum mündigen Begegnen mit der Oeffentlichkeit der Umwelt ist. Man kann geradezu das Verhältnis von Taufe und Firmung zueinander, die fast wie zwei Ergänzungsteile eines Sakramentes zusammengehören, so deuten, dass die Taufe der Menschen mehr zum Empfangenden in der Kirche macht, während die Firmung ihn mehr in die Sendung als Gebenden in die Welt stellt.

119. Schmaus, Kath.Dogm.IV-1, 133 s.

119a. Das Wesen der Eucharistiefeier...zlasti str.176 s.

119b. P~~rav~~t. - Prav t.
120. P.II c.7 n.23; P.II c.2 n.11; c.2 n.73. Navedeno mesto iz sv.Ambroža je De Sacram.2,7 et 3,1.
121. Št.87.
122. O Leonu Vel.gl.Leo Eizenhöfer OSB., Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen. V Messe in der Glaubensverkündigung 79-107; zlasti 106; tudi 96-97. Zato pa Rim.kat.pravi,da se imenujejo v smislu "bolj notranjega" duhovstva "praecipue vero iusti, qui Spiritum Dei habent..." P.II c.7 n.23. Glej tudi Lubac, Méditation 116 op.36.
123. Prim. E.Walter, Diener, 82 s.
123a. Congar, Jalons 228.
124. O tem Congar, Jalons 228 s.
125. Denz 939.
126. Congar,Jalons 232: "Acta de préparation des fidèles à être offert avec le Christ, a communier à son passage".
126a. III,63,2;3;6 ad 1;III,63,6;65,2 ad 2. - Congar, Jalons 186 s.
127. Schmaus, n.d.,133.
128. Prim.Congar, Jalons 375;220;149. -
129. Rim 2,11.
130. Lubac, Méditations, 122;117 s. - Nekaj podobnega je z Marijinim materinstvom, ako ga vzamemo inadekvatno: "Beatior Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi...Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset". Sv.Avg.,De virg.3.
131. M.Gy OP., v Initiation IV,722. -
132. Lubac, Méditations, 122.
133. Congar 149. - Tudi s sv.krstom in njegovim neizbrisnim znamenjem človek dobi v nekem smislu "oblast", a čisto drugače kakor pri mašniškem posvečenju. III, 72,5: "In baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei". Glede ordinacije pa pravi: ",.. Ordo potestatem principaliter importat. Et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi". Suppl.34,2 ad 2.
134. Congar, Jalons 219 s.
135. Prim. Fr.Dander, De sacram.I,1950,str.8.
135a. Prim.Herders Bildungsbuch. Der Mensch in seiner Welt. 5.Aufl.Fr.1954,1326.

136. Izvrstna razprava o sv.maši kot sredstvu za duhovniško svetost J.M.Reuss, Gedanken zu einer Verkündigung über die Messe vor Priestern; v Messe in der Glaubensverkündigung 283-306. - Sicer bi pa mogli govoriti tudi o veličini duhovniške službe, če pomislimo, da je Jezus rekel, da je tisti največji, ki je vsem služabnik. Sv.pismo tudi opominja vernike, naj službenega duhovnika spoštujejo: n.pr. 3 Mojz 21; Sir 7,31-33; 1 Tim 5,17: "Duhovniki, kateri so dobri predstojniki, naj se imajo za vredne dvojne časti."

137. Danes radi govore o Cerkvi kot o "božjem ljudstvu", " "laik" je v zvezi z biblicnim "laos tou Theou", kamor pa so spadali tudi službeni duhovniki. Prim.Aubert, La théologie au milieu du XXe siècle. Asterman-Tournay, Paris 1954;36. - E.Walter, Diener,32: Če že ne moremo v smislu sv.pisma oživiti besede laik, pa vendar "ljudstvo" in"božje ljudstvo" zopet lahko uporabljamo kot častno ime s polnim zvenom. - Tudi Rimski katekizem uporablja to besedo - n.pr. P.I c. 10 n.4. - Lubac pa pripominja: Čeprav se veselimo naklonjenosti, ki jo je dobil spet izraz "božje ljudstvo", in čeprav priznavamo važno mesto, ki ga ima v inspiriranih tekstih, vendar se zdi, da ga ne moremo sprejeti za osrednji pojem ekleziologije, kakor bi nekateri želeli. Izraža namreč direktno le enega od dveh vidikov Cerkve; in to še samo v precej zunanjem oziru, vsaj če izraz vzamemo v neposrednem pomenu. Ima pa prednost, da nas varuje nevarnosti, ki je lastna vsem tendencam, ki bi rade napravile Cerkev za nevidno družbo svetih in izvoljenih. Méditations sur l'Eglise, 90 op.75.

138. Prim.Walter, Diener 39.

139. Congar, Jalons 154.

140. Prim.Jos.Casper, Der Verkündigungscharakter der orientalischen Liturgie v Messe in der Glaubensverkündigung, 201 /celotna razprava od 165-205/. - Iz hebrejskega izvirnika pri 2 Mojz 19,3.5.6 je vidno, da moramo pravzaprav govoriti o "kraljestvu duhovnikov". Aleksandrijski prevod pa je uvedel "kraljevo duhovstvo", s čimer se orientacija vsaj deloma spremeni. Prim. o tem Congar, Jalons 161 n.7. - Kontinua evharistije je vzeta iz ezot. krščanstva (=izpovedanje, izročilo).

141. Prim. M.M.Philipon OP, Les sacraments dans la vie chrétiene. Desclée de Brouwer-Bruges 1953², 285 s.

142. Navaja K.Rahner, Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi. Zschr.f.k.Theol. 77 /1955/,94 /ves članek je od 94-101/: "Ceteroquin negari vel in dubium vocari non debet fideles quoddam habere sacer-

dotium, neque hoc parvi aestimare vel deprimere licet...At quaecumque est huius honorifici tituli et rei vera plenaque significatio...".

143. Navaja Congar, Jalons 240 s. po P.Paul Dabin, Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition...Bruxelles et Paris 1950.

144. O.Semmelroth, Kirche als Ursakrament 234.

145. Okrož. o skrivn.telesu Kr. št.12. - Grivec str.53 s.; št. 17 - Grivec str.57 s.

146. Congar, Jalons 245.

147. Prim.Congar, Jalons 241 s. - Našemu izrazu "skupno" duhovstvo odgovarja francoski izraz "commun" ali "general"; izrazu "splošno" duhovstvo pa "universel", kar pa lahko zavede v zmoto protestantskega stališča, ki taji posebno duhovstvo. Glej Congar, Jalons 241.

148. Congar, Jalons 244. - Scheeben pravi, da v krščenem človeku najdemo vse tisto, kar se zahteva za duhovstvo: božji poklic ali izvolitev, posebno prilastitev in zato pripadnost k Bogu in s tem posvečenje ali konsekracijo, ki se izraža s polaganjem rok ali pa z maziljenjem - to pa je osnova za usposobljenost,bližati se Bogu in mu prinašati darove. Dogmatik III Nr. 1411. Srednliška vloga, ki jo ima laik v sklopu celotnega telesa Cerkve, tukaj ni izrečno imenovana, a vsebljena je. Tudi sv.Avguštin govori o konsekraciji, ki se izvrši ne le pri ordinaciji, marveč tudi pri sv.krstu, in sta prav iz tega razloga oba zakramenta enaka neponovljena. C.ep.Parm 2,13,28 RdJ 1617.

149. Congar, Jalons 245. - Glede na izvrševanje konsekracije pri evharistični daritvi ima M.Premm prav, ko pravi: "Nur durch die Priesterweiche erfolgt eine Teilnahme am Priestertum Christi im eigentlichen Sinne; hingegen durch Taufe und Firmung nur in einem weiteren Sinne." Katholische Glaubenskunde. III/1 /Herder-Wien 1954/, 47.

150. Prim. O.Semmelroth, Kirche als Ursakrament 50.

151. 1 Kor 1,2; Rim 1,7; Ef 5,27; 1 Tes 4,7; 2 Tes 2,13 s. itd.

152. Nous avons vu, en effet, pour S.Thomas,comme au fond deja pour S.Léon, les fidèles et les ministres, les baptisés et les ordonnés, participent conjointement du sacerdoce du Christ pour faire ensemble, les uns en célebrant, les autres en participant, une unique célébration de l'Eglise, ou plutot du Christ dans l' Eglise avec le Christ. Congar, Jalons 242.

153. Hofinger, nav.razpr. v Messe....214.

154. Hofinger, n.d. 226.

155. Glej Leo Eizenhöfer, Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen, v Messe als Glaubensverkündigung 90 /celotna razpr. 79 - 107/ - Implendum est opere, quod celebratum est sacramento. Leon,Sermo 70,4- PL 54,382 B.Nav. Eizenhöfer 91.
156. Herder - Kor. 10 /1955 s./ 30.
157. Herder - Kor. 10 /1955 s./ 33 s.
157a. Navaja Herder - Korr. 9 /1955/ 501.
158. V Messe in der Glaubensverkündigung, 206 - 238.
159. Glej zgoraj op.17. - H.Denis je v Eglise Vivante 7 /1955/ 334-346 priobčil razpravo "Eucharistie et apostolat", kjer pravi: Netočno je, če rečemo, da si mora tisti, ki vrši apostolat, vedno zopet dobivati moči v udeležbi pri sv.maši; gre namreč - marveč za nekaj več. Evharistična daritev sama je že apostolat v tem smislu, da veže ne samo človeka z Bogom po Kristusu, marveč tudi ljudi med seboj. Deležnost pri mističnem telesu poklanja vsakemu človeku kot brate vse druge, kar je jedro vsega apostolskega delovanja. Glej poročilo o tem v Herder - Kor. 10 /1956/ 198.
160. J.A. Jungmann, Die liturgische Feier. Fr.Pustet - Regensburg 1939, 49. Navaja Jos.Casper, v Messe in der Glaubensverkündigung 176.

Dr. Vinko Močnik

Drobne iz cerkvenega prava.

I. Podelitev novoustanovljene župnije.

Dosedanja samostojna izpostava je bila formalno povzdignjena v župnijo. Ker si je duhovnik izpostavljenec, ki je ves čas, od njene odcepitve od župnije matice, po obsegu in številu župljanov velike, pa tja do ustanovitve župnije pridobil posebne zasluge za njeno organizacijo, je škofijsko oblastvo bilo mnenja, da je najbolje, ako se novoustanovljena župnija podeli dosedanjemu duhovniku izpostavljencu; vprašanje je bilo samo, ali se mora razpisati natečaj ali pa se more novoustanovljena župnija podeliti brez natečaja in mimo njega.

Po odgovoru Razlagalnega odbora z dne 25. jun. 1932 ni nobenega dvoma, da se more novoustanovljena župnija prvič podeliti brez natečaja, ki ga omenja can 459 § 4. Vprašanje se je glasilo: Ali se je držati oblike natečaja, ki je o njem govor v can 459 § 4, tudi pri prvi podelitvi nove župnije? Odgovor: Ne.

Za prakso je s tem zadeva rešena in zato ne potrebuje nadaljnjega pojasnjevanja in razglabljanja, znanost pa še vendar more in mora vprašati, ali odgovor RO prinaša kaj novega ali ne; ako da, velja odslej, točno od poteka 30 dni od datuma, ki ga nosi številka uradnega glasila AS /AAS/, v kateri je odgovor bil objavljen, ako ne, se je novoustanovljena župnija mogla prvič podeliti brez natečaja tudi prej, t. j. pred odgovorom RO in celo pred novim Zbornikom cerkvenega prava.

Poglejmo najprej prav kratko v zgodovino!

Natečaj za podeljevanje župnij je predpisal tridentinski zbor /Sess. 24 c 18/: kadar je župnijska cerkev izpraznjena, se napove in vrši natečajni izpit; in ko so natečajnike škof ali njegov glavni namestnik in vsaj trije skupščinski izpraševalci izprašali in jih potrdili za sposobne, naj škof izbere tistega, o katerem sodi, da je po starosti, nravnem življenju, znanju, modrosti in drugih lastnostih, ki so potrebne za upravljanje izpraznjene cerkve, vrednejši in sposobnejši pred drugimi. Pij V. je k temu še dodal, da se odklonjeni morejo pritožiti, ako je

škof kdaj izbral manj sposobnega in s tem prezrl bolj sposobnega.

Ali ne tridentinski zbor ne pečatnica Pija V. nista določila oblike ali posebnega načina za župnijski izpit, kar je imelo za posledico, da so se izpiti v različnih krajih zelo različno vršili; s tem so se pa odprla vrata mnogoštevilnim pritožbam in tudi prizivom. Da bi se te pritožbe in ti prizivi vsaj omejili, če že ne čisto onemogočili, in da bi se župnijske cerkve obvarovale škode, ki so jo povzročali ponovni izpiti pred prizivnim sodnikom ali pritožbenim škofom, je Združnica sv.zbora dne 10. jan.1721 poslala vsem škofom pismo, ki ga je sestavil takratni tajnik - poznejši papež Benedikt XIV. - Prosper Lambertnini - in ga je Klemen XI. potrdil s svojim naziranjem in izrekom /sensu et oraculo comprobatae/.

Glavne točke tega pisma so:

1. Dajo naj se vsem natečajnikom ista vprašanja,isti primeri in isto evangeljsko besedilo, o katerem naj napišejo govor, da se ugotovi zmožnost pridiganja.

2. Primeri in vprašanja, ki naj jih rešijo, naj se narekujejo vsem hkrati in se prav tako vsem hkrati izroči evangeljsko besedilo.

3. Odkaže naj se določen in vsem enak čas, v katerem naj rešijo primere, odgovore na vprašanja in sestavijo kratko pridigo.

4. Vsi udeleženci naj bodo zbrani v istem prostoru,od koder nihče izmed njih, dokler pišejo /dale se bodo namreč vsem pisalne potrebščine/ ne more oditi in nihče drug tja vstopiti, dokler pisanja ne končajo in ne oddajo.

5. Vsak izmed njih naj lastnoročno napiše odgovore in govor ter se podpiše.

6. Odgovore naj pač napišejo latinsko, govor pa v jeziku, v katerem navadno ljudem govore.

7. Vsak odgovor in govor naj podpiše, ko ga posamezen udeleženec odda, ne le ta, ki je pisal, in tajnik župnijskega izpita, marveč tudi izpraševalci in oblastnik ali njegov namestnik, ki so bili pri župnijskem izpitu.

Pismo je bilo bolj priporočilo kot naročilo, kar kaže že naslov /Prečastiti gospod kot brat/ in besedilo samo /se po sodbi, mnenju in nasvetu sv.Združnice predlaga v ravnanje; to je torej povedala sv.Združnica kot svoje mnenje; ko njeno mnenje in voljo vsem sporočam.../; zaradi tega in še drugih vzrokov pismo ni imelo tistega uspeha, ki ga je AS pričakovala, pa je tako dobrih 20 let pozneje Benedikt XIV. čutil potrebo, da ga v nekaterih stvareh dopolni, nekaj pa, kar je bilo v njem molče in na kratko podano, bolj jasno razloži. Obenem je smatral za svojo dolž-

nost, da predpiše postopek za nastavljanje dušnih pastirjev za vso Cerkev, tako zvani posebni župnijski izpit, ki se vrši za vsako dejansko izpraznjeno župnijo in katerega predmet ni samo teološko znanje, ampak tudi sposobnost in priporočljivost za izpraznjeno župnijo.

V Nemčiji, a tudi v bivši Avstriji in potemtakem tudi pri nas se je največ pod vplivom državne zakonodaje, nekaj pa tudi zaradi obsežnosti škofij razvil tako zvani splošni župnijski izpit; razlikuje se od posebnega v tem, da je izpit iz teološkega znanja popolnoma ločen od ugotavljanja sposobnosti za izpraznjeno župnijo. Prvi se opravlja redno v naprej določenih rokih enkrat ali dvakrat na leto; udeleženci, ki jim je bilo priznano dovoljno teološko znanje, imajo navadno 6 let pravico, potegovati se za katerokoli izpraznjeno župnijo. Če se poteguje jo, potem se preiskuje, ali imajo vse po cerkvenem pravu potrebne lastnosti za vodstvo tiste župnije, ki jo žele dobiti. Potemtakem se splošni župnijski izpit v bistvu ujema s posebnim.

Predpisi AS o podeljevanju župnij po natečaju so tvorili občno in redno pravo in so bili podlaga pravne discipline za vso Cerkev; AS je gledala na to, da so se ti predpisi tudi izvajali, kar je veljalo zlasti za čas od Benedikta XIV. dalje. Ali vendar je bilo že takrat nekaj nad 20 izjem in med te je spadala tudi novoustanovljena župnija. Ali bo novo pravo strožje od starega? Reči moramo, da ne; razlogi so tile:

a. novi Zbornik cerkvenega prava ne predpisuje natečaja za vso Cerkev, marveč samo odreja, da se do nove odredbe ohrani tam, kjer je 19. maja 1918 bil v rabi; natečaj za župnije potemtakem ne spada več v pravno disciplino za vso Cerkev, ampak v območno. Zato pa izjema starega prava toliko bolj velja za novo, zlasti še, ker je Zbornik ne izrečno ne molče ne preklicuje.

b. can 459 § 4 ne prinaša nič novega, temveč vsebuje staro pravo z edino izjemo, da ne velja za vso Cerkev; za razlago takih določb pa velja can 6 t.2: pravci, ki celoma prinašajo staro pravo, se morajo presojati po veljavi starega prava in zato po razlagah, ki so jih priznani pisatelji sprejeli. Toda priznani pisatelji za veljave starega prava so navajali nekaj nad 20 izjem, ko natečaj za podelitev župnije ni bil potreben; torej je novoustanovljena župnija tudi po novem pravu izvzeta od natečaja.

c. indirektno potrjuje tezo odgovor RO z dne 12. nov. 1922. Na vprašanje: Ali se morajo po določbi can 1462 župnije in druge nadarbine, ki so pod laiškim patronatom, podeljevati vedno po natečaju, tako da more tudi laiški pa-

tron predlagati le klerika, ki je bil na natečaju postavno potrjen?, je razlagalni odbor odgovoril: Da, če velja za župnije in druge nadarbine pod laiškim patronatom natečaj po posebnem pravu, n.pr. po ustanovitvi ali postavnem običaju, drugače ne. - Te župnije in nadarbine torej že po starem občnem pravu niso bile podvržene predpisom o natečaju in zato tudi danes za veljave novega Zbornika niso in dosledno temu tudi ne novoustanovljene župnije.

č. odloki AS govore o izpraznjenosti župnije /occurrente parochialis ecclesiae vacatione-Cum illud § 1; habita notitia vacationis ecclesiae - Cum illud § 16 I/ ali o izpraznjeni župniji /vacante ecclesia parochiali - Cum illud § 4/; enako govori tudi novi Zbornik /vacantem paroeciam illi conferendi - can 459 § 1; ad paroeciam vacantem rite regendam - can 459 § 2/; izpraznjena pa mora biti župnija le, ako je prej imela naslovnika /titularis/, ne pa, če je bila na novo ustanovljena.

Po vsem tem odgovor RO z dne 25.jun.1932 ne prinaša nič novega pa so se novoustanovljene župnije mogle brez natečaja podeljevati tudi pred njim.

Vprašanje bi še bilo, ali velja to tudi za Slovenijo stare in nove Jugoslavije. Odgovor more biti pritrdilen; kajti nasprotnega običaja ni in ni bilo, državni zakon z dne 7.maja 1874 pa je predpisoval natečaj za i z p r a z n j e n e kanonikate in dušnopastirska mesta, povrh je ta zakon razveljavljen /Zakon o razveljavljenju pravnih predpisov, izdanih pred 6.aprilom 1941 in med sovražnikovo okupacijo z dne 23.okt.1946/. Potemtakem nič ne brani, da se tudi Slovenija ravna po občnem pravu; izjemo bi mogel napraviti ustanovitelj nadarbine.

Kakor je iz vsega razvidno, gre samo za prvo podelitev; samo ta se more izvršiti brez natečaja. Reclusius piše 1774.leta: Quando nova paroecia erecta fuit, non requiritur pro prima vice concursus in illius collatione,iuxta veterem resolutionem SCC.

Razen tega gre pri podelitvi novoustanovljene župnije samo za opustitev natečaja, ne izpita; izpit je namreč tudi v tem primeru potreben. Ta se je vedno, tudi za veljave starega prava, zahteval in se tudi sedaj zahteva,more se pa spregledati /can 459 § 3 t.3. Primerjaj Maroto v Apollinaris 1931 str.572/.

Vprašanje je še, ali se odgovor Razlagalnega odbora nanaša samo na obliko posebnega ali tudi splošnega župnijskega natečaja. Mörsdorf piše: Der /besondere/ Pfarrwettbewerb findet jedoch keine Anwendung, wenn es sich um die erstmalige Besetzung einer neuerrichteten Pfarrei handelt. PC v.25.6.1932 : AAS 24 /1932/ 284 /Lehrbuch der KR,Pader-

born 1953, 7.izdaja, str.457 cp. 1/. Potemtakem bi šlo samo za obliko posebnega župnijskega natečaja. Toda odgovor se nanaša na vprašanje, ki navaja can 459 § 4; tu pa je govor o posebnem in splošnem župnijskem natečaju in torej velja odgovor Razlagalnega odbora o obeh ali za obe obliki pa novoustanovljene župnije ni treba razpisati ne v krajih posebnega in ne v krajih splošnega župnijskega natečaja.

II. Pravica proste podelitve

Župnik Peter se je odpovedal svoji župniji, prosil za vpokojitev in za nadaljnje bivanje v župnišču; z odlokom, s katerim je bila odpoved sprejeta in vpokojitev dovoljena, se mu je sporočilo, da lahko dogovorno s svojim naslednikom tudi kot vpokojenec stanuje v župnišču. Ker zaradi izrednih težav nihče ni hotel radevolje prevzeti dušnega pastirstva v tako izpraznjeni župniji, je bil Pavel, brat vpokojenega župnika, imenovan za župnijskega oskrbovalca /vicarius oeconomus/ za čas, dokler župnija ne bi bila v bližnji bodočnosti razpisana in po natečaju oddana. Vpraša se, ali je postavitev Pavla, brata vpokojenega župnika, za župnijskega oskrbovalca v primeru po can 157 veljavna.

Odgovor: da, postavitev Pavla je v primeru veljavna.

Can 157 se glasi: Officium vacans per renuntiationem vel per sententiam privationis nequit ab Ordinario, qui renuntiationem acceptavit aut sententiam tulit, valide conferri suis aut resignantis familiaribus, consanguineis vel affinibus usque ad secundum gradum inclusive. Slovenski se to pravi: Ako se služba izprazni z odpovedjo ali s sodbo, s katero je bila odvzeta, je oblastnik, ki je odpoved sprejel ali sodbo izdal, ne more veljavno podeliti svojim ali odpovednikovim sokrvnikom, družincem ali svakom do vštetega drugega člena.

Tri besede so v tem pravcu važne za utemeljitev veljavnosti Pavlove postavitve: a. podeliti /conferri/, b. služba /officium/ in c. izpraznjena /vacans/.

a. Pravec 157 se nahaja v prvem členu prvega poglavja četrtega naslova druge knjige Zbornika cerkvenega prava, a navedeno poglavje govori o podeljevanju cerkvenih služb, njegov prvi člen pa o prosti podelitvi. Za podeljevanje rabi Zbornik besedo provisio, ki je splošna in obsega vse vrste, medtem ko collatio, navadno z dostavkom libera, pomenja že posebno vrsto. Kaj je kanonična podelitev, nam pove can 147 § 2: Nomine canonicae provisionis venit concessio officii ecclesiastici, a competente auctorita-

te ecclesiastica ad normam sacrorum canonum facta. Slovenski bi rekli: Kanonična podelitev je izročitev cerkvene službe, ki jo izvrši pristojna cerkvena oblast po določbah svetih pravcev. Potemtakem so za pojem kanonične podelitve bistvene štiri prvine: 1. izročitev, 2. cerkvene službe, 3. pristojna cerkvena oblast in 4. po določbah svetih pravcev. O drugi bo posebej govor, o tretji in četrti pa ni treba razpravljati, kajti v Pavlovem primeru sta uresničeni; poglejmo torej, kako je s prvo, ki o njej ni tako jasno, da je tudi uresničena, kakor bi se morebiti komu zdelo.

Izročitev /concessio/ je drugi dej kanonične podelitve cerkvene službe; ne pomenja pa kakršnegakoli prenosa, zaupanja, poverjenja, marveč pomenja danje v naslov, tako da prejemnik službe postane njen lastnik, s čimer izključuje vsakega drugega in onemogoča veljavno podelitev iste službe v naslov komurkoli, dokler je na postaven ali nepostaven način ne zapusti oziroma je ne zgubi. Da je izročitev v tem smislu vzeti, dokazujejo vsi pravci, ki govore o prosti podelitvi, o kanonični volitvi, o priporočbi /postulatio/, o predložbi /praesentatio/, o imenovanju /nominatio/ in o izboru po želji /optio/, t.j. can 147-82. Sipos pravi kratko: Est concessio officii, i.e. traditio absoluta et definitiva, non temporanea seu provisoria /Enchiridion iuris canonici 1954 str. 116/. Jasneje in točneje se o tem izraža Maroto: Hinc ut habeatur canonica provisio, necesse est ut concurrant haec quattuor: sit vera concessio, nempe datio in titulum seu proprietatem, concessio absoluta et definitiva; non mere temporanea seu provisoria concesio alicuius officii vacantis, aut mera officii iam provisi administratio ob aegritudinem, absentiam, impedimentum etc sui titularis /Institutiones iuris canonici, Romae 1921, p. I., str. 684/.

Pavlu se je v primeru župnija podelila samo v oskrbovanje, ne da bi mu bila dana v naslov; oskrbovanje pa je že samo na sebi nekaj časnega in začasnega, traja namreč do imenovanja novega župnika oziroma do njegove umestitve. Prav zaradi tega Pavlova postavitev za oskrbovalca ne spada pod can 157. Razen tega njegova postavitev tudi ni v pravem smislu kanonična, kakor to zahteva can 147 § 2;kajti župnija mu ni bila podeljena v naslov, torej brezpogojno in dokončno. Maroto na navedenem mestu nadaljuje svojo misel takole: non est ergo provisio canonica dicenda nominatio in vicarium, coadiutorem etc. Res da je postavitev župnijskega oskrbovalca zelo blizu prosti podelitvi, a je vendar med obema velika razlika, vsaj pri nas; župnije se namreč podeljujejo v naslov po natečaju, t.j. se razpisu-

jejo, in vsak, ki ima pogoje, se more za to ali ono potegovati. Oskrbovanje župnij pa se nikoli ne razpisuje ne po občnem in ne po območnem pravu; to je nov razlog, da can 157 za Pavla v primeru ne velja.

b. Can 157 govori o službi; razume se, da gre za cerkveno službo, a kaj je cerkvena služba, nam pove can 145, ki se glasi: Officium ecclesiasticum lato sensu est quodlibet munus quod in spiritualem finem legitime exercetur; stricto autem sensu est munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum, ad normam sacrorum canonum conferendum, aliquam saltem secumferens participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis. Cerkvena služba v širšem smislu je torej vsako opravilo, ki se vrši v duhovni namen, v ožjem pa je mesto, z božjo ali cerkveno naredbo za stalno ustanovljeno, podeljivo po določbah svetih pravcev in vsaj delno deležno cerkvene posvečevalne ali vodstvene oblasti. Dodaja pa § 2, da se v pravu jemlje cerkvena služba v ožjem smislu, če ni iz besedne zveze kaj drugega razvidno.

Po opredelbi can 145 vsebuje cerkvena služba v ožjem smislu tele prvine:

1. mesto, in sicer službeno, ki mu je poverjena določena vsota cerkvenih opravil; to je cerkvena služba v subjektivnem smislu, v objektivnem pa je samo vsota opravil, ki jih imetnik mesta more in mora vršiti in ki torej spadajo k pravicam in dolžnostim mesta, t.j. v njegovo pristojnost. Zbornik uporablja besedo munus; s to besedo so Rimljani poznamenovali plačilo, nagrado, odškodnino, ki so jo dajali izvrševalcem svobodnih poklicev, n.pr. zdravnikom, odvetnikom; od tod je potem beseda munus začela pomenjati sam svobodni poklic /munus medici, advocati/, kakor poroča Conte a Coronata v svojih Institutiones iuris canonici, vol. I, 1950 str. 235. Zbornik cerkvenega prava uporablja besedo munus največkrat v tem zadnjem smislu, in sicer ali za vse cerkvene službe ali samo za službe, ki niso za stalno ustanovljene, ali za službene dolžnosti ne glede na vrsto službe /Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC, Paderborn 1937, str. 186/, nekajkrati pa tudi v prvem /can 1624; 1941 § 2/, a vedno v množini /munera/.

2. božjo ali cerkveno naredbo, ki je vrsto opravil določila in mesto z odnosnimi pravicami in dolžnostmi ustanovila;

3. podeljivost po določbah svetih pravcev, t.j. da se ne podeljuje samovoljno, marveč po določenem redu in ob določenih pogojih; tile se tičejo pristojne oblasti, sposobnosti osebe, izpraznjenosti mesta, nesovmestnosti /incompatibilitas/, časa in svetotrštva podeljevanja.

4. deležnost posvečevalne ali vodstvene oblasti; ni treba, da bi bili celotni, saj sta obe razdeljeni na višje in nižje stopnje, pač pa mora vsako službeno mesto vsebovati del ene ali druge oblasti. Zato niso cerkvene službe v ožjem smislu tista opravila, ki se morejo poveriti in se danes dejanski poverjajo svetovnjakom ali neduhovnim osebam. K posvečevalni oblasti se prišteva opravljanje kanoničnih molitev ali časoslova, maš in drugih molitev javno ter v imenu Cerkve.

5. stalnost, ki je objektivna in subjektivna. Bistvena je pojmu cerkvene službe v ožjem smislu objektivna stalnost, t.j. stalnost samega mesta, medtem ko je subjektivna, t.j. stalnost, neumakljivost samega uslužbenca postranska. Maroto piše o tem: Mortuo vel quovis modo deficiente actuali titulari officium vacat, et quia adstante iure, qua vera persona moralis, existere pergit, successorem requirit, cui tribuatur. Hoc sibi vult stabilitas seu perpetuitas obiectiva, in qua necessario deficiunt omnia munera, quae ad tempus vel dependenter a voluntate Superioris seu ad beneplacitum nostrum vel potestatem quoad omnia ab homine delegatam secumferunt /n. d. str. 675/.

Kratko se more reči, da je cerkvena služba v ožjem smislu kot trajna naprava namenu primerno osnovano mesto, ki se ima podeliti v naslov, tako da naslovnik s podelitvijo službe ne dobi samo službene oblasti, marveč tudi pravico na mesto samo, t.j. da je mesto njegovo, njegova last, njegova svojina. Vsega tega pri oskrbovalcu župnije Pavlu ni; ni namreč dobil posebnega mesta, ampak župnijo, a ni je dobil v naslov, marveč samo v oskrbovanje; s tem je sicer prejel službeno oblast, a samo službeno oblast in nič več. Zato župnija ni njegova, njegova last ali njegova nevesta; pravni položaj župnije je ostal isti, kakršen je nastal z odhodom Petrovim v pokoj. To se pravi, da je župnija še vedno izpraznjena in se more drugemu podeliti. Iz vsega tega zopet izhaja, da postavitev Pavla za oskrbovalca župnije ne spada pod can 157.

c. Za pojem cerkvene službe v ožjem smislu se zahteva, da z odhodom dejanskega naslovnika ne preneha, marveč da je izpraznjena, vsaj pravno ako že ne dejstveno /de iure, de facto/. Pravno je izpraznjena, ako ni naslovnika, ampak je še, pošten ali nepošten, posestnik tu, dejstveno, ako ni posestnika, a je naslovnik tu, pravno in dejstveno pa, ako ni ne enega ne drugega. Tako se morejo izprazniti samo stalna mesta, a župnijski oskrbovalec sploh nima svojega, posebnega, samostojnega službenega mesta; zato se njegova služba tudi ne izprazni s pri-

hodom novega župnika, marveč popolnoma preneha, tako da se zato drugemu podeliti ne more. Sicer pa škofijsko oblastvo ne podeljuje te službe, ampak z odlokom imenuje duhovnika za oskrbovalca ali mu župnijo poveri v oskrbovanje. Pa četudi oskrbovalec umre ali odide na drugo župnijo ali sprejme kako drugo službo, ne postane njegovo mesto izpraznjeno, marveč njegova služba preneha; izpraznjena ostane le župnija, kakor je bila prej. Kratko: župnijski oskrbovalec ima cerkveno službo, a samo v širšem smislu. Tudi iz tega razloga postavitev Pavla za župnijskega oskrbovalca ne spada pod can 157 in je zato veljavna.

III. Sprejem v Cerkev in odveza od izobčenja.

Blagovolite podati svoje strokovno mnenje o naslednjem vprašanju:

Bolnik, ki je odpadel od katoliške vere, prosi na smrtni postelji za sprejem v katoliško Cerkev. Hoče biti sprejet v Cerkev formalno: za notranje in zunanje območje z vsemi posledicami /katoliški pogreb!/, da tako popravi pohujšanje, ki ga je dal z odpadom.

Bolnik je slab, časa ima komaj 1 - 2 uri, ali na škofijskem oblastvu je treba najmanj en dan, da se zadeva uredi v smislu can 2314 § 2.

1. Ali velja, da se bolnik formalno sprejme v Cerkev po obredniku in se zadeva potem javi škofijskemu oblastvu?

2. Ali to preprečuje odgovor Razlagalnega odbora z dne 28.dec.1927 AAS 1928 str.61?

3. Ako ta razlaga izključuje sprejem v katoliško Cerkev tudi za zunanje območje, tako da velja sprejem samo v smislu can 882, ali je potem sploh na kak način mogoč formalen sprejem v Cerkev, kadar ni mogoče urediti predhodnih formalnosti v smislu can 2314 § 2?

Dve stvari je treba razlikovati: sam sprejem v katoliško Cerkev in odvezo od izobčenja. Odveza od izobčenja podstavlja vrnitev odpadnika v Cerkev in njegovo spravo z njo /ad unitatem redire, reconciliari Ecclesiae, kakor se izraža SCSOff v svojem odgovoru na dvoje vprašanj o tej stvari z dne 17.maja 1916/, ne pa obratno, t.j. sam sprejem v Cerkev nujno ne podstavlja odveze od izobčenja; seveda bo v smrtni nevarnosti tudi ta potrebna.

Can 882 govori samo o odvezi od grehov in zdravilnic, ne govori pa o sprejemu v Cerkev ali o spravi odpadnika z njo. Pravec se glasi: In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite ab-

solvunt quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus. Vendar je odveza soudeleženca pri nečistem grehu v smrtni nevarnosti s strani spovednika nedopustna, razen v sili /can 884/. Povrh se morajo vsi, ki so bili v smrtni nevarnosti odvezani od naložene zdravilnice, ali nakopane pa na prav poseben način pridržane AS, po ozdravitvi obrniti, pod kaznijo povratnosti, na predstojnika, ki je zdravilnico naložil, sicer na SP, na škofa ali na drugega pooblaščenega duhovnika in izpolniti, kar jim naroče /can 2252/.

Glede odveze v smrtni nevarnosti po can 882 je nastalo vprašanje, ali je ta odveza omejena na notranje območje ali se pa razteza tudi na zunanje; odbor za avtentično razlago pravcev je dne 28.dec.1927 odgovoril, da je omejena samo na notranje območje.

Odgovor je razumljiv, kajti can 882 govori o odvezi od grehov in zdravilnic. Odveza od grehov se nanaša in je omejena izključno na notranje območje, druga se takisto nanaša na notranje, a se more nanašati tudi na zunanje; pravzaprav spada odveza od zdravilnic v zunanje območje, ker je zdravilnica kazen zunanjega območja. Toda da se verniki ali ne zadržujejo od prejemanja svetstev /can 2250 § 2/ ali da se izognejo pohujšanju in osramočenju pred soverniki, ko je zdravilnica tajna /can 2254/, Zbornik cerkvenega prava daje v rednih /can 2253 § 1/, toliko bolj v nujnih /can 2254/ primerih spovednikom, v smrtni nevarnosti pa vsem duhovnikom /can 882/ posebna pooblastila za odvezo od zdravilnic.

Ta odveza pa ni na kvar ali škodo vodstvene oblasti zunanjega območja, to se pravi, da odvezani v notranjem območju ni odvezan tudi v zunanjem. Res je, da se more vesti kot tak tudi pri pravnih poslih zunanjega območja, ako se to more goditi brez pohujšanja za druge, vendar se mora pokoravati predstojniku zunanjega območja, ki more zahtevati, da se vzdrži vsega, kar mu zdravilnica zabranjuje, t.j. da sam na sebi kazen izvršuje, dokler ni bila dana odveza za zunanje območje. Le tedaj ima odveza, ki je bila dana v notranjem območju, svoje učinke tudi v zunanjem, če se dokaže ali se vsaj postavno domneva /can 2251/; ali tudi v tem primeru je odvezani dolžan dati zadoščenje družbi, torej v zunanjem območju.

Razlagalni odbor je izjavil, da je odveza po can 882 omejena na notranje območje. Notranje območje pa je dvojno: svetstveno in izvensvetstveno /forum sacramentale et extrasacramentale/; za katero torej gre? Ni dvoma, da za

svetstveno; kajti can 882 je uvrščen pod poglavje o delivcu svetstva pokore /de ministro sacramenti poenitentiae/, ki določa, kdo ima redno, kdo preročeno spovedno sodnost. Isto je razvidno iz samega can 882, ki pooblašča vse duhovnike, četudi niso za s p o v e d o v a n j e potrjeni, vsebuje torej zakonsko pooblastilo; dalje govori o odvezi s p o v e d e n c e v in o odvezi od grehov in zdravilnic. Grehi se odpuščajo samo v svetstvu pokore in je torej odveza naravno omejena na notranje svetstveno območje. Toda isto velja tudi za odvezo od zdravilnic; kajti izven svetstva pokore more odvezati od zdravilnic le tisti, ki ima v zunanjem območju oblast nad krivcem /can 2253, 1/. Take oblasti pa spovednik nima, tudi župnik kot župnik ne, ampak samo oblastnik. Iz tega toliko bolj izhaja, da odveza po can 882 ne more ovirati vodstvene oblasti zunanjega območja.

Kaj pa sprejem v Cerkev ali sprava z njo? Sta tudi sprejem in sprava omejena na notranje svetstveno območje? Kajpada velja samo za notranje svetstveno območje; duhovnik tudi v smrtni nevarnosti nima pooblastila, da sprejme odpadnika v Cerkev za zunanje območje, kakor nima pooblastila, da ga odveže od zdravilnic za zunanje območje. Vse se izvrši v notranjem svetstvenem območju. SCSOff je na vprašanje: Kako je treba spovedniku ravnati z odpadniki, ki so v smrtni nevarnosti, dne 25. julija 1630 odgovorila: SS censuit confessarium debere absolvere apostatam poenitentem in articulo mortis constitutum, abiurata prius apostasia in foro conscientiae; et si per aliquod temporis spatium supervixerit, et si poterit, abiuret in balneo coram fidelibus; quod si non poterit, relinquat chirographum suae abiurationis, saltem signo crucis subscriptum; quod si neque hoc possit, committat confessario ut suam abiurationem fidelibus manifestet /Fontes IV str.5 sl./. S tem je vse povedano, kaj je z odpadniki storiti v smrtni uri ali v smrtnonevarni bolezni. Odpoved zmoti se v svetstvu pokore more takole izvršiti: Odpovem se vsaki zmoti, ki sem vanjo zabredel, ko sem odpadel od Cerkve /ali: ko sem prestopil v krivoversko družbo, kot v pravoslavje, evangeličanstvo; ali: ko sem izjavil, da ne pripadam nobeni veri/ in izpovem pravo vero rimsko-katoliške Cerkve. Resnično obžalujem svoj odpad in obljubim, da bom zanaprej zvest rimsko-katoliški Cerkvi; kakor resnično naj mi Bog pomaga in njegov sveti evangelij.

Takemu odpadniku, ki se je spravil s Cerkvijo, se mora dovoliti katoliški pogreb; da ga bo tudi praktično imel in mu njegovi ne oskrbe nekatoliškega, je vsekakor

potrebno, da se sestavi pismo, ki bo vsebovalo izjavo, da se odpadnik neprisiljeno in prostovoljno ter iz čistega namena vrača v katoliško Cerkev in odreja za sebe katoliški pogreb. Pismo podpiše bolnik, a če ne more, se ta okoliščina omeni in ga podpiše pisec zapisnika in, če je mogoče, dve priči. V sili zadostuje tudi ena priča. Pismo je sestaviti v dvojniku; en primerek bo za bolnikove sorodnike, drugi za cerkveno oblast.

Po vsem tem že moremo odgovoriti na stavljena vprašanja:

Ad 1. Ne velja, da se bolnik formalno sprejme v Cerkev po obredniku in se zadeva potem javi škofijskemu oblastvu. Za to bi bilo potrebno posebno dovoljenje istega oblastva.

Ad 2. Da, to preprečuje odgovor Razlagalnega odbora z dne 28.dec.1927.

Ad 3. Sprejem je mogoč in ga je treba opraviti, kakor je gori povedano. Sama odveza ni dovolj, ampak se zahteva, da se odpadnik prej quo meliori fieri potest modo odpove zmotam in izpove pravo vero. S tem je vrnitev v Cerkev opravljena.

IV. Večkratno maševanje na dan in mašnina.

O večkratnem maševanju na dan govorimo, kadar duhovnik na dan dvakrat /binatio/ ali trikrat /trinatio/ mašuje. Trikratno maševanje na dan je sila redka izjema; dovoliti jo more AS, oblastnik pa le na podlagi apostolskega pooblastila, četudi gre za največje in najsilnejše potrebe, kakršne morejo nastati za preganjanja ali velikih prekucij. Pooblastilu AS redno dodaja neke utesnitve in izjave, neka navodila in priporočila; tako je pooblastilu z dne 20.dec.1879 za mehiškega nadškofa dodala: da več kot tri maše nikdar in iz nikakega vzroka ne dovoliš in da za trajanja pooblastila skušaš zadevo urediti po pravcih veljavne discipline, po kateri se naj potrebi ljudstva, biti pri maši, zadostno poskrbi z dvojno mašo /Cappello Feliks M.S.I., De sacramentis, vol.I., Augustae Taurinorum 1921, str. 595/. Po občnem pravu ima oblastnik pravico, dovoliti istemu duhovniku dve maši na dan, ako bi po njegovi modri sodbi zaradi pomanjkanja duhovništva znaten del vernikov na zapovedan praznik - za kakršnega velja seveda tudi nedelja - ne mogel biti pri maši /can 806 § 2/; dodaja pa isti dvokačnik: ni pa v njegovi moči dovoliti več kot dve maši istemu duhovniku. To se pravi: dovoliti more, da duhovnik dvakrat na

dan mašuje, ne večkrat; to dokazujejo viri, navedeni pri drugem dvokačniku can 806. Nepravilno je potemtakem tole sklepanje: oblastnik mi je dovolil dve maši /binatio/, ena mi je pa po občnem pravu dovoljena, torej morem trikrat isti dan maševati; ali: oblastnik mi je dovolil tri maše /trinatio/, ena mi je dovoljena po občnem pravu, torej morem štirikrat isti dan maševati. Ne, oblastnik dovoljuje le ponovitev maše /iteratio missae/, dovoljuje le drugo ali še tretjo mašo istemu duhovniku, tako da more potem na dan dvakrat ali trikrat maševati. Razume se, da gre za dneve, ko po občnem pravu duhovniku ni dovoljeno večkrat maševati; za božič namreč in vernih duš dan duhovnik vsaj latinskega obreda ne potrebuje oblastnikovega dovoljenja, da more trikrat maševati.

V zvezi z večkratnim maševanjem je vprašanje mašnine. Glede te je AS vedno bila na stališču, da duhovnik, ki dvakrat ali trikrat na dan mašuje, ne sme sprejeti dveh oziroma treh mašnin, duhovnik, ki je isti dan dolžan maševati za ljudstvo, pa sploh nobene. Kateri je vzrok za to stališče Cerkve, je pojasnil Benedikt XIV. v svoji konstituciji Quod expensis z dne 26.avg.1748 § 15: ut autem huiusmodi consuetudo /scil. pluries in die celebrandi/ generaliter tolleretur et facultas celebrandi plures missae uno die ad solum diem Natalis Domini coarctaretur, non alia de causa factum est, quam ut avaritiae et sordidis quaestibus adimeretur occasio vel saltem oblocutionibus silentium imponeretur, quae scilicet ex eleemosynis pro missarum numero multiplicatis aut ortum habuerant aut oriri posse videbantur /Fontes II str. 178/.

Včasi AS dovoli, da se sme sprejeti mašnina za več maš, ki se opravijo isti dan, a redno s pogojem, da jo duhovnik odda škofijskemu oblastvu, a škofijsko oblastvo jo mora uporabiti v dobre namene, n.pr. za semenišče. Zelo redko in čisto izjemno, prej za misjonske nego za nemisijonske kraje, dovoli AS dnevno večkratno mašnino v korist duhovnika zaradi njegovega uboštva. Vedno pa more duhovnik, ki dvakrat ali trikrat na dan mašuje, z drugo in s tretjo mašo zadostiti dolžnosti ljubezni ali zvestobe, kadar je sprejel mašnino za prvo ali je prvo opravil za ljudstvo. Ako AS dovoli maševati, namesto za župljane, po namenu darovalca, torej za mašnino, ali ako dovoli mašnino za ponovljeno mašo, more oblastnik svoje duhovnike obvezati, da mašujejo v korist dobrega namena. To potrjuje Združnica zbora; na vprašanje namreč: An loci Ordinarius, vi indulti apostolici, adigere valeat presbyteros, ut missam binatam vel pro populo dispensatam applicent in favo-

rem piae causae, je dne 8.maja 1920 odgovorila: Affirmative.

Kadar duhovnik, ki ni župnik, mašuje večkrat na dan, sme sprejeti mašnino samo za eno mašo. Tu nastane vprašanje: za katero? Ali za prvo, ali za drugo? Ali mora, če sprejme mašnino, opraviti prvo po namenu darovalca in drugo brez mašnine, ali pa lahko opravi prvo brez mašnine in drugo za mašnino? Kratko: ali lahko voli, katero hoče opraviti brez mašnine? Glede župnika pa je vprašanje, ali mora prvo mašo opraviti za župljane, drugo ali morebiti še tretjo pa brez mašnine, ali pa more poljubno izbirati,katero hoče opraviti za župljane.

Veščaki se o tem vprašanju takole izražajo: Mašnik, ki binira, za drugo sv.mašo ne sme sprejeti štipendija /Pastoralno bogoslovje str. 85/. Iz tega bi izhajalo, da sme odnosno mora sprejeti za prvo mašo, ne pa za ponovljeno. In res je to stališče zavzemala praksa AS. Tako je Benedikt XIV. v konstituciji Quod expensis z dne 26. avg. 1748, s katero je španskim in portugalskim duhovnikom dovolil trikrat maševati na vernih duš dan, odredil naslednje: ...iis, qui in aliis locis hoc eodem Indulto comprehensis secundam tertiamque missam celebrabunt...praecipimus atque iubemus, ut nonnisi unam accipiant eleemosynam, videlicet pro prima missa dumtaxat /Fontes II str.173/. Prav tako se je izrazil Leon XIII. v svoji okrožnici Trans Oceanum z dne 18.apr.1897 t.VII: Ut in omnibus et singulis ditionibus Americae Latinae...omnes sacerdotes tam saeculares quam regulares...singulis annis die secunda Novembris seu insequenti...tres missas singuli celebrare possint et valeant, ita tamen ut unam tantum eleemosynam accipiant, videlicet pro prima missa dumtaxat...;fructum autem medium secundae et tertiae missae...in suffragium omnium fidelium defunctorum omnino applicent /Fontes III str.514/. In Združnica zbora je v svojem odgovoru Nanceyen.-Tullen.in Nemausien. škofu z dne 14.sept.1878 zatrjevala:...et ex constanti disciplina SC Concilii clare patet vetitum esse.....sacerdoti missam iteranti, quominus pro secundae missae applicatione eleemosynam percipiat /Fontes VI str.618/.

Več odločb se tiče župnikov, ki so dvakrat na dan maševali. Tako je SCC ventimiljskemu škofu odgovorila, da more dati župniku dovoljenje za ponovitev maše, ita tamen, ut parochus non recipiat eleemosynam pro secunda missa /Fontes VI str.329/. Enako je ista Združnica odgovorila kameracenskemu škofu v pismu z dne 14.okt.1843:...qui /scil.Ordinarius/ praeterea moneat parochos, quibus facultatem iterum, eadem die,secundam missam celebrari con-

cesserit, ne eleemosynam vel stipendium a quovis et sub quocumque praetextu pro ea percipiant /Fontes VI str.368/. Na vprašanje kameracenskega škofa: An parochus, qui in una eademque parochia bis eadem die celebrat, utramque missam populo sibi commisso gratis applicare omnino teneatur in casu, je SCC dne 25.sept.1858 odgovorila: Negative, firma prohibitione recipiendi eleemosynam pro secunda missa /Fontes VI str. 461 sl./. V trierski zadevi je SCC dne 23.marca 1861 poudarila: vetitum esse parochis binandi facultate donatis pro secunda missa eleemosynam recipere, seu SCC definivit in cit.Camerac. Missae pro populo et pluries alibi decrevit, praesertim in Ventimil., 19.dec.1835 /Fontes VI str.496/. Sem spada tudi gori navedeni odgovor SCC Nanceyen.-Tullen. in Nemausien. škofu, v katerem je takisto govor o župniku, ki je dvakrat na dan maševal. Dodajmo še Združnico za razširjanje vere; v svoji okrožnici z dne 15.okt.1863 takole piše misijonskim oblastnikom: visum est expedire eam promulgare regulam, quam constanter tenuit SC Eminentissimorum PP Concilii Tridentini Interpretum, videlicet ex praxi generali presbyteris non concedi eleemosynam recipere pro secunda missa, etiamsi de illis agatur qui, parochiali munere instructi, ideo stipendium pro prima missa nequeunt obtinere, quod eam pro populo applicare teneantur /Fontes VII str. 399/.

Po vsem tem ni dvoma, da je duhovnik, ki ni bil župnik in je večkrat na dan maševal, smel in mogel sprejeti mašnino za prvo mašo, drugo in morebiti tretjo pa je moral opraviti brez mašnine. Takisto ni dvoma, da je župnik, ki je dvakrat ali trikrat maševal v isti župniji, moral prvo mašo opraviti za župljane, drugo in tretjo pa brez mašnine. Ako pa je oskrboval več župnij in je v vsaki maševal, je moral vsako mašo opraviti za župljane. Vsak duhovnik, ki je dvakrat ali trikrat na dan maševal, je mogel z drugo in tretjo mašo zadostiti dolžnosti ljubezni ali zvestobe; takisto župnik, ki je večkrat maševal v isti župnijski cerkvi. To potrjuje odgovor SCC Nanceyen.-Tullen.in Nemausien.škofu z dne 14.sept.1878; v škofiji je namreč bila ustanovljena bratovščina sv.Jožefa, katere člani so morali za vsakega rajnega sobrata opraviti eno mašo. Duhovniki, ki so imeli dovoljenje, nedelje in praznike dvakrat maševati, so stalno drugo mašo opravljali za rajne sobrate. Ko so o tej praksi nekateri začeli dvomiti, je škof vprašal v Rim: An missa binationis offerri possit, ut in casu, pro defunctis confratribus? In Združnica je odgovorila: Licere /Fontes VI str. 618 sl./.

Načelo, da je prvo mašo opraviti za mašnino ali za

župljane, drugo ali še tretjo pa brez mašnine, je veljalo do Benedikta XV. konstitucije Incruentum z dne 10.avg. 1915; ta konstitucija je odredila pod I. Liceat omnibus in Ecclesia universa sacerdotibus, quo die agitur sollemnis commemoratio omnium fidelium defunctorum, ter sacrum facere; ea tamen lege, ut unam e tribus missis cuicumque maluerint applicare et stipem percipere queant; teneantur vero, nulla stipe percepta, applicare alteram missam in suffragium omnium fidelium defunctorum, tertiam ad mentem Summi Pontificis /Fontes III str.853/. Tu ni več govora o prvi maši, ampak samo še o eni izmed treh; torej je bilo duhovniku na voljo dano, da opravi prvo ali drugo ali tretjo mašo za mašnino, drugi dve pa brez mašnine. Vsak dvom o tem je razpršila SCC; na vprašanje namreč:Ad normam praefatae Constitutionis /t.j. Incruentum altaris/, in die solemnis Commemorationis omnium fidelium defunctorum, possuntne sacerdotes unam e tribus missis,quae magis eis placet, cui maluerint applicare et stipem inde percipere, vel primam tantum exclusive? je dne 15.okt.1915 odgovorila: Affirmative ad primam partem, negative ad secundam /Fontes VI str. 941 sl./.

Novi Zbornik cerkvenega prava ni strožji, marveč je še širokosrčnejši. Takole določa can 824 § 2: Quoties autem pluries in die celebrat, si unam missam ex titulo iustitiae applicet, sacerdos, praeterquam in die Nativitatis Domini, pro alia eleemosynam recipere nequit. V slovenskem prevodu se to glasi: Kadar pa mašnik mašuje večkrat na dan, in če opravi eno mašo iz naslova pravičnosti, ne sme za drugo mašo sprejeti mašnine razen na božič. Kakor je iz tega razvidno, si Zbornik povsem osvaja izražanje konstitucije Benedikta XV. Incruentum altaris; pravi namreč: unam missam in ne primam missam in je potemtakem duhovniku dano na voljo, da opravi ali prvo ali drugo ali morebiti tretjo mašo iz naslova pravičnosti. Dalje pravi Zbornik: pro alia eleemosynam recipere nequit, ne pravi pa: pro secunda ali pro altera. Pod izrazom: pro alia ni razumeti samo ene maše, ampak vse, ki se opravijo preko maše iz naslova pravičnosti. Razen tega Zbornik ne govori o večkratnem maševanju samo na vernih duš dan, kakor konstitucija Benedikta XV., ampak sploh o večkratnem maševanju, torej katerikoli dan.

Tako je po novem sedaj veljavnem pravu. Po tem pravu more torej duhovnik, ki ni župnik, opraviti prvo ali drugo ali morebiti celo tretjo mašo brez mašnine odnosno za mašnino, župnik pa more prvo ali drugo ali tretjo opraviti za župljane; nobeden ni več vezan, da opravi prvo za mašnino odnosno za župljane.

V. Problemi o župnijah zamejcev

Župnik Andrej z nekaj sobrati so po sili razmer leta 1945 postali zamejci; taki so ostali in so še danes, a svoji župniji se nobeden ni odpovedal. Ker sami zaradi naglice za dušni blagor svojih župljanov v smislu can 465 § 5 niso poskrbeli, dušno pastirstvo pa v zapuščenih župnijah tudi ni moglo počivati, je škofijsko oblastvo vso skrb za osirotele župnije poverilo drugim duhovnikom, župniku Andreju pa je imenovalo duhovnika Janeza za zamenjevalca z naročilom, da vodi do nove odredbe le dušno pastirstvo, in ga obenem obvezalo, maševati za župljane vse nedelje in praznike, odpravljene in neodpravljene.

Vprašanja, ki se tu porajajo, so tale:

1. Kakšen je pravni položaj zapuščenih župnij?
2. Kakšen je pravni položaj njihovih dejanskih dušnih pastirjev?
3. So dejanski dušni pastirji dolžni maševati za župljane?
4. Če so: ali morajo maševati brez mašnine ali nagrade?

Ad. 1. Z odhodom župnika Andreja in njegovih sobratov so njihove župnije samo osirotele, ne ovdovele, t.j. niso bile in niso niti sedaj izpraznjene /paroeciae vacantes/; vsi ti zamejci so ostali župniki svojih župnij z vsemi pravicami in dolžnostmi, duhovnimi in časnimi, ker so bili prej postavno imenovani za župnike in na župnije postavno umeščeni. Kajpak da pravic ne morejo izvrševati, dolžnosti ne izpolnjevati in nadarbinskih dohodkov ne prejemati, a vkljub temu so še župniki župnij, ki so jih zapustili, in ostanejo tako dolgo, dokler jih ne zgube. Zgubiti jih pa morejo samo z dejstvom, na katero cerkveno pravo navezuje tak učinek; za župnika veljajo tale dejstva: a. smrt, ki pa mora biti ugotovljena, posvedočena, sicer je potrebna proglasitev za mrtvega; b. odpoved, ki mora biti sprejeta, tako da župnija do sprejetja še ni izpraznjena; c. umaknitev /amotio administrativa/. O smrti in odpovedi v primeru ni govora, umaknitev bi se pa mogla izvesti samo zaradi odsotnosti župnika Andreja in njegovih sobratov iz župnij, na katere so bili umeščeni, torej po can 2168-75, ne po can 2147-56; toda odsotnost bi morala biti nepostavna in zato neopravičena in neopravičljiva, kar se pa v primeru ne more trditi.

Župnije župnika Andreja in njegovih sobratov so potemtakem še popolnjene ali niso izpraznjene, in sicer ne

pravno /de iure vacantes/, ker še imajo svoje naslovnike /titulares/ ali lastnike, pa tudi ne dejstveno /de facto/, ker so bili postavno umeščeni in so s tem dobili župnije v posest, naj se je umestitev izvršila v župniji sami ali v škofiji, t.j. v škofijskem dvorcu pred škofom ali njegovim glavnim namestnikom /primerjaj čl.167 ZLŠ/. Razlikovati je namreč dvojno posest, pravno in dejansko; s svojim odhodom so Andrej in tovariši sicer zgubili dejansko posest, toda ohranili so pravno. Posledica tega je, da ne bi bila potrebna nova umestitev, kadar bi se vrnili,kvečjemu bi se mogla izvršiti zaradi varnosti /ad cautelam/; potrebna bi pa bila, in sicer za veljavnost župnijskih opravil, ako bi ohranili samo še naslov.

S samim odhodom v zamejstvo se pravna posest torej ne zgubi, zgubi se pa, brž ko župnik preneha biti župnik, t.j. kadar zgubi sam naslov; v tem primeru more posest preiti v samo dejansko, a taka ni v skladu s pravom, marveč je nepostavna.

Po vsem tem so Andrej in tovariši še župniki svojih župnij, dasi ne morejo pravic izvrševati, dolžnosti izpolnjevati, dohodkov nadarbine prejemati. Ali imajo potemtakem kaj od svojega naslova in svoje pravne posesti? Ima to dejstvo še kak pravni pomen in učinek? O da, enega - o drugem pozneje - namreč tega, da se njihove župnije ne morejo drugemu podeliti v naslov; podelitev bi bila po can 150 sama po sebi neveljavna in se tudi ne bi poveljavila s tem, da bi se pozneje, t.j. po podelitvi drugemu, njihove župnije izpraznile.

Ad 2. Iz pravnega položaja zapuščenih župnij je že nekoliko razviden pravni položaj njihovih dejanskih dušnih pastirjev. Ti so sicer župniki, a samo po dušnopastirskem delu, in za take v pravu tudi veljajo, ako le iz besedila ali iz narave stvari same ni kaj drugega razvidno /can 451 § 2 t.2/; niso pa župniki po naslovu, t.j. župnij niso dobili v naslov ali last in s tem tudi ne v posest, ampak v navaden imetek /simplex detentio/ in so torej le preprosti imetniki župnij. Po službi so vsi župnijski namestniki /vicarii paroeciales/, a teh je pet vrst. Nedvomno niso kaplani ali poddružniki /tudi podružniki/ in ne župnijski pomočniki, ker župnikov ni v župniji, da bi jim pomagali in jih podpirali pri njihovem delu; gotovo tudi niso župnijski upravitelji, ker župnije niso polnopravno /iure pleno/ združene s kako pravno osebo, takisto niso župnijski oskrbovalci, ker župnije niso izpraznjene. Preostane tako le še ena vrsta namestnikov, namreč župnijskih zamenjevalcev /vicarii substi-

tuti/; ki vodijo župnijo,ko je župnik odsoten; to se pa ujema s položajem dušnih pastirjev v župnijah, katere so Andrej in tovariši zapustili. Vendar je razlika med duhovnikom Janezom in drugimi; duhovnik Janez namreč izvršuje le dušno pastirstvo kakor župnik Andrej pa se tako njegov pravni položaj popolnoma sklada s can 465 §§ 4,5 in s can 474: duhovnik Janez je zares župnijski zamenjevalec. Drugi sicer tudi izvršujejo vse dušno pastirstvo, a povrh še upravljajo cerkveno in nadarbinsko imovino pa so tako, kar se oblasti tiče, izenačeni z župnijskim oskrbovalcem; vendar niso ne župnijski oskrbovalci, ker župnije, ki jih upravljajo, niso izpraznjene, ne župnijski zamenjevalci, ker imajo večjo oblast. So torej nekako v sredi med župnijskimi oskrbovalci in župnijskimi zamenjevalci. Zbornik cerkvenega prava o njih ne govori; imenovati jih moremo namestovalne župnike ali župnijske namestovalce.

Ker namestovalci z zamenjevalcem vred niso pravi ali naslovni župniki, niso nadarbinarji in zato tudi dohodki, ki jih nadarbina daje, niso njihovi; teh dohodkov si ne prilastijo enako kakor župniki po naslovu. Pač pa jim gre v smislu can 471 § 1, 472 t.1,475 § 1 primerna vzdrževalnina, ki jo za vsak primer /primerjaj čl.616 odst.3 ZLŠ/ določi škofijsko oblastvo; dajala jo bo kajpak v prvi vrsti nadarbina, a če ne bi bilo dovolj njenih dohodkov,je treba poiskati še druge vire. Tak vir bi mogla biti tudi imovina božjega hrama.

Kaj pa tedaj, kadar nadarbinski dohodki presegajo primerno, od škofijskega oblastva določeno vzdrževalnino? Zbornik cerkvenega prava o primeru zamenjevalcev in namestovalcev nima določil; zato je treba po can 20 posneti pravilo po zakonih, ki so izdani za podobne primere. Tak podoben primer pa ureja can 1481, ki določa, da gredo odvečni dohodki izpraznjene nadarbine do polovice v korist nadarbinski ustanovi, drugo pa v korist cerkvi ali njeni zakladnici, razen če se po postavnem običaju vsi odvečni dohodski uporabljajo v skupno korist škofije. Torej je treba enako ravnati z odvečnimi nadarbinskimi dohodki župnij, ki jih upravljajo namestovalci in zamenjevalci.

Toda can 1481 more veljati pravzaprav za kraje, kjer imajo nadarbinski dohodki vzdrževati ne samo nadarbinarja, ampak tudi bogočastje /primerjaj can 1469 § 1 t.3; SCC, S.Martini, 12.sept.1801/ Nullius v Fontes str.188 sl.; Sipos, ki pravi: Non licet beneficia erigere, nisi constet ea stabilem et congruam dotem habere, ex qua reditus perpetuo percipiantur ad sustentationem beneficiarii, ad

conservanda edificia et ad cultum divinum /str.645/;Holböck, ki uči: Kirchliche Pfründen dürfen nur errichtet werden, wenn für dauernd eine entsprechende Mitgift gesichert ist, deren Erträgnisse hinreichen für die Gebäudeerhaltung, den Gottesdienst und den Lebensunterhalt des Benefiziaten /str.867/. Pri nas je nadarbinska imovina popolnoma ločena od imovine božjega hrama in se tudi ločeno upravlja; dosledno temu bi bilo odvečne dohodke uporabiti v korist nadarbinski ustanovi. To pa seveda le, če postaven običaj po can 1481 temu ne nasprotuje. Toda o tem drugod.

Ad 3. Najstarejši vir, ki ga Zbornik cerkvenega prava navaja za dolžnost župnikov /in škofov/, maševati za ljudstvo, je tridentinski cerkveni zbor; v svoji 23.seji takole določil: Cum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus cura animarum commissa est, oves suas dignoscere, pro his sacrificium offerre...Potemtakem so dušni pastirji dolžni maševati za ljudstvo; staro pravo je pod dušnimi pastirji razumevalo župnike, ki so dejansko skrbeli za blagor duš, naj so bili trajni ali začasni in po volji umakljivi /ad nutum amovibiles/,naj so imeli primerno vzdrževalnino ali ne, a tudi njihove namestnike, stalne in začasne, tudi za prav kratek čas imenovane.Vseeno je tudi bilo, ali so župniki in namestniki bili svetni ali bogoslužniški duhovniki; tako je odločil Benedikt XIV. v svoji okrožnici Cum semper oblatas z dne 19. avg. 1744, v kateri pravi tistim, ki so se skušali otresti dolžnosti maševanja za ljudstvo: Mens nostra et sententia est...quod omnes et singuli, qui actu animarum curam exercent, et non solum parochi aut vicarii saeculares, verum etiam parochi aut vicarii regulares, uno verbo, omnes et singuli de quibus supra dictum est, atque alii quicumque... aeque teneantur missam parochialem applicare pro populo, ut praefertur, ipsorum curae commisso /Fontes I str.826/. Isto je določil Pij IX. v svoji okrožnici Amantissimi Redemptoris z dne 3.maja 1858:...declaramus, statuimus atque decernimus parochos aliosque omnes animarum curam actu gerentes sacrosanctum missae sacrificium pro populo sibi commisso celebrare et applicare debere /Fontes II str. 924/. Bili so pa dolžni maševati za ljudstvo samo tisti dušni pastirji, ki so kot prvi ali glavni v župniji izvrševali dušno pastirstvo, kakor je pojasnila SRC,Monasterien.,14.jun.1845: solum teneri, qui animarum curam primariam exercent /Fontes VIII str.90/; prosti so torej bili te dolžnosti vseh vrst pomočniki v dušnem pastirstvu župnij in podobnih ozemelj, takisto vsevdiljni župniki

/parochi habituales/, kajti ti dušnega pastirstva niso dejansko izvrševali, marveč ga je izvrševal njihov namestnik. O zamenjevalcu pa staro pravo v zvezi z dolžnostjo maševanja za ljudstvo ni govorilo, še manj o namestovalcih, ki jih niti novo pravo ne pozna; od tod pride, da pri can 474 ni naveden noben vir.

Po vsem tem bi kazalo, da bi bili duhovnik Janez in tovariši, ki so jim bile župnije odsotnih župnikov poverjene v oskrbo, prvemu kot zamenjevalcu, drugim kot namestovalcem, dolžni za veljave starega prava, vsaj na prvi pogled, maševati za ljudstvo; ni namreč dvoma, da dejansko /actu/ izvršujejo dušno pastirstvo v zapuščenih župnijah in da ga izvršujejo kot prvi ali glavni; ravno tako ni dvoma, da vsi spadajo v skupino župnijskih namestnikov,da so torej namestniki /vicarii/. Potemtakem izpolnjujejo vse pogoje, ki jih je staro pravo zahtevalo, da je dolžnost maševanja za ljudstvo vezala.

A to je le na prvi pogled; kajti duhovnik Janez in tovariši niso namestniki, kakršne je staro pravo imelo v mislih. Pa tudi po novem pravu take dolžnosti zanje ni; župnije, ki jih vodijo, imajo namreč še kanonično umeščene župnike, četudi odsotne in povrh zamejce; duhovnik Janez je samo Andrejev zamenjevalec, drugi so namestovalci. Pravno pravilo pa je: dokler ima župnija župnika po naslovu in pravni posesti, je ta dolžan maševati za župljane, tako da ta dolžnost maševanja ne preide po pravu samem ne na zamenjevalca ne na pomočnika in ne na kaplana, tudi tedaj ne, kadar župnik sam osebno zaradi bolezni ali kakega drugega vzroka niti ne more maševati. Tako je bilo že po starem pravu, kakor dokazuje odločba SCC, Petrocoricen.; na vprašanje: An parochus morbi causa legitime impeditus ne missam celebret, teneatur post recuperatam sanitatem tot missas applicare pro populo, quot durante morbo omisit, sive casu quo nec per se nec per alium celebrare poterat sine gravi incommodo, sive in casu, quo poterat per alium,sed ex aliquo vano timore vel negligentia non curavit vel non obtinuit, ut alius pro se celebraret?, je dne 14.dec.1872 odgovorila: Parochum...utcumque legitime impeditum ne missam celebret, teneri eam die festo per alium celebrari et applicari facere pro populo in ecclesia parochiali; quod si ita factum non fuerit, quam primum poterit, missam pro populo applicare deberet /Fontes VI str.566 ad 3/. Isto velja tudi po novem pravu; to dokazuje can 475 § 2, ki pravi:Če pomočnik v vsem nadomešča župnika, ima vse pravice in dolžnosti župnikove, excepta missae applicatione pro populo, quae parochum gravat. Glede zamenjevalca je

isto razvidno iz can 466 §§ 1 in 5; prvi nalaga župnikom dolžnost, maševati za župljane enako, kakor mora škof maševati za škofljane, peti pa dopušča, kar je že pred Zbornikom veljalo, da more postavno odsoten župnik opraviti mašo za ljudstvo sam v kraju, kjer se nahaja, ali po duhovniku, ki ga v župniji nadomešča. Sam ali po duhovniku; iz teh besed izhaja, da je dolžnost maševanja za ljudstvo vprav župnikova, da je torej osebna, kakor so učili vsi stari kanonisti in teologi, ki so posebej razpravljali o dolžnosti maševanja za ljudstvo. Vendar ni tako osebna, da bi ji župnik nikdar ne mogel zadostiti po drugem; kanoničen vzrok za to je, ako je sam postavno zadržan, da bi osebno maševal za ljudstvo. SCC je tako stališče vedno zavzemala, n.pr. Silvaeducis, 11.marca 1843: ...ut per sacellanos missam pro populo applicare possint in casibus verae necessitatis et dummodo ex canonica causa fiat,facto verbo cum SS.mo /Fontes VI str.366/; Petrocoricen.,14. dec.1872:...obligationem personalem esse...eo videlicet sensu, ut excepto casu legitimi impedimenti parochus per se teneatur missam pro populo celebrare /Fontes VI str. 564/, ali: obligationem esse personalem, ita tamen, ut interveniente canonica causa, qua...applicare per se non possit /Fontes VI str.565/; Claromonten., 9.apr.1881:utrum praedicta consuetudo sit habenda tamquam causa canonica sufficiens, ut parochus alii committat missam pro populo loco ipsius celebrandam? Odgovor je bil: Negative /Fontes VI str.638 sl./.

Iz samega pravnega položaja duhovnika Janeza kot zamenjevalca župnika Andreja in tovarišev kot namestovalcev župnikov zamejcev potemtakem ne izhaja, da so dolžni po svoji službi maševati za župljane; morejo in smejo sicer, če hočejo, a o tem ni dvoma in ne govora. Lahko bi pa le sami maševali za župljane, ako bi jih bili zamejci za to naprosili, a to se ni zgodilo; in če bi jih tudi naprosili, bi bili vsi svobodni prošnjo odkloniti. Z odklonitvijo ne bi grešili zoper pravičnost, kvečjemu bi grešili zoper ljubezen, a to opravičuje že manj tehten vzrok; a če bi prošnji ugodili, bi dolžnost maševanja za ljudstvo potekala iz dogovora, ne pa iz njihovega pravnega položaja in torej ne iz prava.

Po občnem pravu torej niso dolžni maševati za župljane, dolžnost jim je naložil šele odlok škofijskega oblastva. Kateri so bili nagibi in vzroki za ta korak in ali je bila zadeva prej urejena z župniki zamejci ali morebiti celo z AS, ne vemo; na kaka navodila ali pooblastila AS se odloki ne sklicujejo, ne na prošnje ali želje župnikov zamejcev, a tudi ne na ta ali oni pravec Zbornika cerkve-

nega prava. Materialno odloki niso v skladu z določbami občnega prava, ker nalagajo eno breme več, ki ga veljavno pravo ne nalaga; dvomno je tudi, ali more škofijsko oblastvo brez izjave ali prošnje prizadetih župnikov zamejcev, takisto brez navodila ali pooblastila AS tako breme naložiti. Vendar je pristojno cerkveno oblastvo izdalo odloke, ki so zato vsaj formalno veljavni, ako že materialno niso, in formalno veljavni ostanejo, dokler jih pristojna oblast ne razveljavi. Potemtakem so duhovnik Janez in tovariši dolžni maševati za župljane na osnovi odloka škofijskega oblastva, najbrž ne glede na to, ali župniki zamejci mašujejo za svoje tukajšnje župljane ali ne.

Ad 4. Zamenjevalec duhovnik Janez in tovariši namestovalci mašujejo za župljane župnij, ki so jih njihovi župniki zapustili, mašujejo pa na osnovi odlokov škofijskega oblastva, ne občnega prava, in mašujejo, vsaj po namerah istega škofijskega oblastva, namesto župnikov zamejcev, ki imajo po občnem pravu kot kanonično umeščeni dolžnost, maševati za svoje ljudstvo. Ker mašujejo namesto župnikov zamejcev, ki so dolžni maševati za svoje župljane brez mašnine, ostane vprašanje, ali so tudi zamenjevalec in namestovalci v primeru dolžni maševati brez mašnine ali brez nagrade. Da morejo in smejo, je jasno; tu pa gre za vprašanje , ali tudi morajo.

Zbornik cerkvenega prava o tem vprašanju naravnost ne govori, pač pa navaja vire iz starega prava, ki nam kažejo, v katerem smislu je zastavljeno vprašanje rešiti.

Prvi vir je Benedikta XIV.ep.Declarasti z dne 16.marca 1746; v § 14.piše tole:...parochos, de quibus agitur, posse tum utilitatem tum necessitatem praetexere, ut sibi putent fas esse bis in die celebrare, etiamsi alius sit sacerdos, qui sacrum facere valeat; utilitatem quippe in eo constituent, quod bis ipsi celebrando non subministrabunt sacerdoti celebraturo eleemosynam pro missa, quam celebrabit, necessitatem in sua inopia constituent, ob quam nequeunt praedictam eleemosynam alteri sacerdoti missam celebranti elargiri /Fontes II str. 6/. V § 16. obravnava necessitas ex inopia desumpta in vprašuje:... an revera parochi tanta premantur egestate, ut alteri sacerdoti stipendium missae nequeant suppeditare; si enim inopia adeo magna non sit, Episcopali auctoritate, iuxta caput quartum Concilii Tridentini sess.21.de reformatione, adigi poterunt, ut sacerdoti missam celebraturo eleemosynam elargiantur /Fontes II str. 7/.

V primeru je šlo za župnike, ki so imeli eno župnijo

v naslov, a drugo ali druge so oskrbovali; ti so morali po starem pravu v vseh župnijah maševati za ljudstvo. Danes to ni potrebno, ker po can 466 § 2 župnik z eno mašo zadosti svoji dolžnosti.

Drugi vir je SCC, Viterbien., 17 in 31.marca 1708; na vprašanje: An, quando per turnum ad supradictos parochos spectat missam conventualem canere dictis dominicis et festis, teneantur iidem celebrare facere pro parochianis aliam missam propriis sumptibus?, je Združnica odgovorila: Affirmative /Fontes V str. 522/.

V vprašanju je govor o župnikih stolnih in založnih cerkva, ki so obenem bili člani odnosnih kapitljev in ki so nedelje in praznike, kadar so prišli na vrsto, morali imeti kapiteljsko mašo.

Tretji vir je SCC, Hortana, 8. in 29.avg.1744. Vprašanje se je glasilo: An Capitulum teneatur praestare canonico parocho eleemosynam pro applicatione missae pro populo? Odgovor: Affirmative /Fontes V str.1006/.

Primer je zanimiv, ker je šlo za kanonika župnika stolne cerkve, ki se je branil maševati za ljudstvo z izgovorom, da kapitelj po vrsti svojih članov opravlja vsak dan kapiteljsko mašo za ljudstvo in da bi to moralo biti dovolj; ako pa ne bi bilo dovolj, bi bil kapitelj dolžan imeti po vrsti članov nedelje in praznike razen kapiteljske maše še mašo za župljane, ker kapitelj po navedbah kanonika župnika ni imel samo vsevdiljnega dušnega pastirstva, ampak ga je z župnikom obenem dejansko izvrševal. Vendar je Združnica odločila, da je kanonik župnik dolžan maševati vse nedelje in zapovedane praznike za ljudstvo. V pripravnem spisu je svetovalec Združnice gornji odgovor takole utemeljeval:...non posse saltem Capitulum absolvi a praestatione eleemosynae, quae canonico parocho praestari debet, si ad novum hoc onus applicationis sacri pro populo singulis diebus festis compelli posse videatur /n.n.m./.

Četrti vir je SCC, Petrocoricen., 14.dec.1872. V pripravnem spisu svetovalec Združnice obširno razpravlja o dolžnosti župnikov, maševati za ljudstvo, in ugotavlja, da je ta dolžnost osebna in krajevna, vendar ne tako strogo osebna in krajevna, da bi ji župnik nikoli ne mogel zadostiti po drugem ali izven župnije. Za zgled izjeme od osebnega maševanja za župljane navaja primer iz konstitucije Benedikta XIV. Cum semper oblatas in pravi: iam Pontifex decleravit, quod si paroecia adnexa sit praebendae canonicali, parochus missam conventualem celebraret et applicaret, paroecialem vero missam alteri suo sumptu celebrandam mandaret /Fontes VI str.565/.

Sem se še more dati odgovor SP na vprašanje nekaterih župnikov iz škofije Gand v Belgiji; odgovor rešuje naravnost vprašanje, v kakšni višini morajo župniki dati mašnino svojim kaplanom, ki namesto njih opravijo peto mašo za župljane. O tem, da so jo dolžni dati, niso prav nič dvomili in SP jih od te dolžnosti tudi ni odvezala, marveč je določila: Persolvendam vicario curato...eleemosynam manualem pro missis in cantu /ne pa samo mašnino za tiho mašo/ nisi aliter inter eos amice convenerit /Fontes VIII str. 453/.

Iz navedenih virov dovolj jasno izhaja, da tisti,ki namesto župnika mašujejo za župljane, niso dolžni maševati brez mašnine; taki pa so duhovnik Janez kot zamenjevalec in tovariši kot namestovalci. Razen tega je maševanje za ljudstvo zanje novo breme, onus novum, ker občno pravo od njih maševanja za ljudstvo ne zahteva; zato bo veljalo pravilo, ki je izraženo v SCC,Hortana. Glej zgoraj!

O župnijskem pomočniku /vicarius adiutor/, ki v vsem nadomešča župnika, velja can 475 § 2: ima vse pravice in tudi vse dolžnosti, ki so lastne župnikom, razen dolžnosti maščevanja za župljane, katera dolžnost veže župnika, tudi tedaj, kadar ne more več maševati. Wernz-Vidalov Ius canonicum piše o tem: Ab obligationibus unam excipit Codex, applicationem missae pro populo; quae exceptio cum sit absoluta, parocho incumbit onus eam applicandi per se vel per alium soluto stipendio; quodsi parochus ita sit impos sui, ut alteri applicationem committere non possit, Ordinarii erit providere v.gr.committendo applicationem vicario cum debita retributione seu stipendio /Tom. II De personis, Romae 1928, 2.izd.str. 802/. Na Wernz-Vidala se sklicuje Conte a Coronata, ki piše: Missae celebratio absolute parochum gravat, etiam in casu quo ipse impotens sit celebrationem alteri committere, quo casu providere debebit Ordinarius loci ut applicatio per alium fiat, assignato ei congruo stipendio /Inst.iur.can.,vol.I.,4.izdaja, str.582/. Toliko manj so potem zamenjevalec in namestovalci v primeru dolžni maševati za ljudstvo brez mašnine ali nagrade, ko so župniki zamejci, namesto katerih mašujejo, zdravi in sami mašujejo, kjer so; kajti tudi v njihovih primerih dolžnost maševanja za ljudstvo veže naravnost župnike zamejce.

VI. O razlagi can 2319 § 1 t.1

Can 2319 § 1 t.1 se glasi: Subsunt excommunicationi latae sententiae Ordinario reservatae catholici, qui ma-

trimonium ineunt coram ministro acatholico contra praescriptum can 1063 § 1; oblastniku pridržano izobčenje si nakopljejo katoličani, ki sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim služabnikom proti določbi can 1063 § 1. Težave je povzročal dostavek: proti določbi can 1063 § 1; ta namreč odreja, da se ženini in neveste, čeprav je Cerkev dala spregled zadržka mešane vere, ne morejo ne pred cerkveno poroko ne po njej, ne sami in ne po zastopniku obrniti tudi na nekatoliškega služabnika kot verskega predstavnika, da bi vpričo njega izjavili ali ponovili zakonsko privolitev. Zapeljive in usodne so bile besede: ne pred cerkveno poroko in ne po njej in tudi /quoque/ pa can 2319; posledica je bila, da se razlagalci niso strinjali v razlagi can 2319 § 1 t.1.

Prvi, ki se je posebej in izčrpno bavil z razlago can 2319 § 1 t.1, je bil, kolikor je tu znano, privatni docent v Bonnu dr.Hans Barion. V Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge je svoja razglabljanja sklenil s temile ugotovitvami: can 2319 § 1 t.1 kazmuje samo dvojno poroko versko mešanih zakoncev, medtem ko za druge poroke katoličanov pred nekatoliškim verskim predstavnikom kot takim ni določena nikaka nakopalna kazen. Vendar se to ne da prav vskladiti z zadevnim pravom Zbornika; tu so nasprotja in vrzeli. Ta nasprotja bi se dala odpraviti in vrzeli zamašiti, ako si odmislimo razlagalna pravila, ki veljajo v kazenskem pravu /can 20 in 2219 §§ 1 - 3/; tako potem ni treba vzeti can 1063 § 1 osebno, ampak kot pojasnilo figure hudodelstva, namreč da se sklene zakon pred nekatoliškim verskim predstavnikom kot takim. To se pravi, da bi bila po can 2319 § 1 t.1 kazniva vsaka in že sama nekatoliška poroka katoličana, ki ga veže pravna oblika Zbornika. Toda, pravi Barion, kanonist ne more po pravilih za razlago kazenskih pravcev can 2319 § 1 t.1 razlagati v tako širokem obsegu; naloga Odbora za avtentično razlago je torej, da pojasni, ali je napotek na can 1063 § 1 razumeti v tem drugem, torej neosebnem in širšem smislu /str.50 sl./. Prav na koncu svojega članka Barion ugotavlja: ein dubium iuris besteht also /praven dvom torej obstoji/.

V drugem smislu se je izjavil dr.Edvard Eichmann, bivši redni profesor cerkvenega prava na teološki fakulteti univerze v Münchenu /umrl 26.aprila 1946/, v članku: Die Straffälligkeit der Doppeltrauung, ki ga je objavil v Theologie und Glaube 1932 str. 206 dalje; po njegovem mnenju kazmuje can 2319 § 1 t.1 samo in izključno dvojno poroko mešanih zakoncev v ožjem smislu. Za dokaz

mu je napotek na can 1063 § 1, ta govori le o mešanih zakonih v ožjem smislu. Če se torej dva katoličana nekatoliško poročita, ali se katoličan nekatoliško poroči z nekristjanom, hudodelstva po can 2319 § 1 t.1 sicer ni, pač pa je na take primere uporabljati can 2316. Vse je Eichmannu tako jasno, da po njegovem mnenju ni treba klicati na pomoč Odbora za avtentično razlago /str.208 op.3/.

K vprašanju se je zatem oglasil P.H.Suso Meyer OSB s člankom: Die Straffälligkeit bei Mischehenschliessung, objavljenem v Arch.f.k.KR 1933 str. 488-95. Z Eichmannom se ujema, proti Barionu, da ni pravnega dvoma glede tega vprašanja, ne ujema se pa z njim v tem, da bi bila kazniva samo dvojna poroka versko mešanih zakoncev v ožjem smislu, nasprotno, po Meyerjevem mnenju je hudodelstvo storjeno in kazen nakopana, brž ko katoličan sklene zakon s krščenim ali nekrščenim nekatoličanom pred nekatoliškim verskim predstavnikom kot takim, četudi katoliška poroka popolnoma odpade.

Meyerju je odgovoril Eichmann sam s člankom: Zur Auslegung der strafrechtlichen Bestimmung im CIC can 2319 § 1 t.1 /Trauung vor einem akatolischen Religionsdiener/, objavljenem v Arch.f.k.KR 1934 str.484-91; v članku polemizira z Meyerjem in brani svoj nazor, ki ga je izrazil v zadnjem stavku svojega članka /str. 491/ takole: Der Tatbestand des can 2319 § 1 n.1 betrifft nach seinem klaren Wortlaut einzig und allein die Doppeltrauung /Dejanski stan can 2319 § 1 t.1 se po svojem jasnem besedilu nanaša edino in samo na dvojno poroko/.

V spor je posegel potem P.Gerard Oesterle OSB s člankom: Die Straffälligkeit bei Mischehenschliessung, ki ga je objavil v Theologie und Glaube 1935 str.580-90. Po daljši pripravi se avtor loti spornega vprašanja samega in pravi, da se more napotek: proti določbi can 1063 § 1 vzeti v dvojnem smislu; a. tako da se pod § 1 razumeva cel stavek, kakor je to delal Eichmann; če je treba napotek tako razumeti, potem, pravi Oesterle, je Eichmañova razlaga edino pravilna. Toda b. napotek se da tudi drugače razlagati, namreč v smislu, ki ga je nakazal že Barion, t.j. napotek hoče samo reči: coram ministro acatholico "uti sacris addicto". Potemtakem pod napotkom ni razumevati celega § 1 can 1063, ampak samo del. Nato dokazuje Oesterle na treh straneh, da je smisel napotka tak, kakršnega je podal pod b. Njegov sklep se glasi: glede na staro prakso, glede na novo disciplino, ki jo izvaja Zbornica svete službe, glede na besedno razlago in nauk avtorjev se mora can 2319 § 1 t.1 razumeti v smislu enojne poroke.

Istega leta kot Oesterle se je tudi Jožej Klein v članku: Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht, ob-

javljenem v Scientia sacra, zborniku, ki je bil posvečen kardinalu Schulteju, izrekel proti Eichmannovemu nazoru. Žal da tega zbornika nimamo pri rokah; kolikor je razvidno iz Eichmannovega odgovora, je Klein v glavnem očital Eichmannu formalizem, ki črpa hrano iz pozitivizma in ne vidi tega, kar je najbliže.

To je spodbodlo Eichmanna, da je še enkrat prijel za pero in objavil v Theologie und Glaube 1935 str.714-27 članek: Nochmals die Doppeltrauung /CIC can 1063 mit can 2319 § 1 n.1/; v njem brani z vso ostrino, vztrajnostjo in odločnostjo svoje dosedanje stališče, priznava pa proti koncu članka, da se praksa AS ne ujema z njegovimi ugotovitvami. Toda ta praksa po njegovem mnenju nima zaslombe v Zborniku in se ali uradnik, ki pripravlja in oblikuje petletna dovolila, drži kratko in malo starega prava ali pa Združnica s petletnimi dovolili tiho obnavlja staro pravo. Da bi se ustvarila pravna podlaga zanjo, bi trebalo spremeniti ali dopolniti besedilo can 2319 § 1 t.1 v Oesterlejevem smislu. S tem pa, da bi bil črtan napotek: proti določbi can 1063 § 1, bi dejanski stan can 2319 § 1 t.1 ne bil omejen samo na mešane zakone v ožjem smislu, marveč bi zadel vsako nekatoliško poroko katoličanov, ki jih veže katoliška poročna oblika, in sicer ne glede na katoliško poroko.

Tako je bilo stanje tega vprašanja leta 1935. Ni znano, ali je še kdo po tem letu razpravljal o njem; viri, tudi novejši in najnovejši, ki so tu na razpolago, molče o tem. Morebiti so bile Eichmannove trditve sprejete v to ali ono kanonistično delo, morebiti se je tudi praksa tu in tam začela po njih ravnati, kakor bi se moglo sklepati iz prvega odstavka apostolskega pisma, o katerem bo takoj govor; ne vemo nič o tem. Dejstvo je samo, da je sedanji papež Pij XII. iz lastnega nagiba dal črtati iz can 2319 § 1 t.1 besede: contra praescriptum can 1063 § 1. Zadevno apostolsko pismo se glasi:

M O T U P R O P R I O

quaedam verba expunguntur a can 2319 § 1 n.1

Pius Papa XII.

Ecclesiae bonum postulat ut, quantum fieri potest, caveamus ne, incertis privatorum hominum de germano canonum sensu opinionibus et coniecturis, Iuris canonici stabilitas in discrimen vocetur neve, subtilitatibus et cavillationibus immorando, contra apertam legislatoris

voluntatem, legum violatoribus indulgeatur iniuste, quod nervum ecclesiastice disciplinae disrumpit.

Sed quidam sacrorum canonum interpretes id non satis attendentes vim can 2319 § 1 n.1 extenuarunt atque, plus aequo innixi praescripto can 1063 § 1 in eodem revocati, docuerunt non quodlibet matrimonium a catholicis initum seu attentatum coram ministro acatholico puniri excommunicatione Ordinario reservata.

Itaque ne christifideles, metu poenae liberati, eiusmodi crimen admittere audeant, Nos, auditis Eminentissimis ac Reverendissimis Patribus Supremae Sacrae Congragationis Sancti Officii, Motu proprio ac de plenitudine Apostolicae potestatis, decernimus atque iubemus, ut a can 2319 § 1 n.1 expungantur verba: contra praescriptum can 1063 § 1.

Mandamus autem ut hae Litterae Apostolicae, Motu Proprio datae, in Actis Apostolicae Sedis edantur.

Contrariis quibuslibet non obstantibus, etsi peculirissima mentione dignis.

Datum Romae, apud S.Petrum, die XXV.Decembris mensis, in festo Nativitatis Domini, anno 1953, Pontificatus Nostri quinto decimo.

Pius Papa XII.

/AAS 1954 str.88/.

Znanstveni spor je s tem avtoritativno in dokončno rešen, toda ne v smislu Eichmannovem. Zanimivo je, da si apostolsko pismo ni osvojilo ne Barionovega ne Oesterlejevega mnenja ali predloga, da bi namreč dalo avtentično razlago zadevnega kazenskega pravca, marveč je raje napotek: proti določbi can 1063 § 1 črtalo, verjetno zato, da bi vsako nadaljnje razpravljanje o tem kratko in malo onemogočilo in vsako izbegavanje v kali zatrlo.

Preostane vprašanje: od kdaj velja navedeno apostolsko pismo? To se pravi: od kdaj ima obvezno moč? Ali tudi z drugimi besedami: od kdaj je napotek na can 1063 § 1 imeti za črtan? Pismo samo ne določa nobenega roka, kakor ga določa apostolsko pismo z dne 1.avgusta 1948, s katerim je bil črtan drugi stavek drugega dvokačnika can 1099; pismo samo naroča in ukazuje črtanje napotka. To je pa povsem disciplinarna zadeva, ki se tiče čisto pozitivnega cerkvenega, ne božjega naravnega ali pozitivnega prava. Potemtakem je apostolsko pismo disciplinarno, a disciplinarni odloki dobe obvezno moč po treh mesecih od dne, ki ga nosi številka uradnega glasila AS /can 9/. Pismo je bilo objavljeno v 3.številki, ki ima

čislo 18.marca 1956; torej je postalo obvezno in je napôtek imeti za črtan od vštetega 19.junija /can 34 § 3 t.3/ ali po drugih od vštetega 18.junija /can 34 § 3 t.2/ 1956. Toda nadaljnja izvajanja bodo kažala drugače.

V zvezi s tem je namreč drugo vprašanje, ki se glasi: ali je enojna poroka versko mešanih zakoncev kazniva po can 2319 § 1 t.1 šele od objave apostolskega pisma ali pa je bila že prej? Ne bo dvoma, da je bila kazniva že od prej, kajti vse apostolsko pismo se nanaša na can 2319 § 1 t.1, govori o pravem ali resničnem smislu pravcev /de germano canonum sensu/, poudarja jasno zakonodavčevo voljo /apertum legislatoris voluntatem/, ugotavlja, da so nekateri razlagalci moč can 2319 § 1 t.1 zmanjšali /extenuarunt/ in da so se, bolj kot je prav, oprli na can 1063 § 1. Iz vsega tega izhaja, da apostolsko pismo ne prinaša tvarno nič novega, da torej od prej veljavne discipline ne spreminja; potemtakem je enojna poroka versko mešanih zakoncev kazniva že iz časa pred Zbornikom in po njegovi objavi od 19.maja 1918. Da je tako, potrjuje praksa Združnice svete službe, kakor navaja Oesterle in priznava Eichmann sam. Za poznavanje discipline, ki je veljala pred Zbornikom, so važne tri odločbe iste Združnice; v prvi je dne 22.marca 1879 izjavila: excommunicationem contrahi ab iis, qui matrimonium ineunt coram ministro haeretico vel schismatico sacris addicto; v drugi je na vprašanje:Utrum absolutio a censuris omnibus catholicis, qui coram haeretico ministro nuptias contraxerunt, necessaria sit?, dne 29.avgusta 1888 odgovorila: Affirmative; v tretji je na posebno vprašanje, ki se je tikalo neznanja zdravilnice, kratko dne 18.maja 1892 odgovorila: Qui coram ministro haeretico matrimonium ineunt, censuram contrahere.Po vsem Zbornik cerkvenega prava te discipline ni spremenil. Vse to kaže, da je apostolsko pismo z objavo dobilo obvezno moč, da je torej napotek na can 1063 § 1 imeti za črtan od objave sem /can 17 § 2 drugi stavek/.

VII. O služnikih prisostvovalcih

V cerkvenem, to se pravi v latinskem jeziku se imenujejo diaconi assistentes. Luskar /Obredni priročnik, Celje 1937, str. 175/ prevaja ta izraz s "častnimi diakoni", oziroma s "častna diakona", ker sta samo dva, ki pri škofovski pontifikalni maši strežeta škofu v glavnem pri prestolu; izven škofovske pontifikalne maše nastopata še pri pontifikalnih večernicah /časoslovnih, ne naših/, pri obhodu na Telovo, ako se vrši po rimskem

obredu. V vseh teh primerih imata častna diakona sveta oblačila, namreč služnico ali dalmatiko; kadar pa škof samo prisostvuje, bodisi ogrnjen z večerničnim plaščem bodisi ogrnjen z velikim plaščem /cappa magna/, nastopata častna diakona brez svetih oblačil samo v kanoniški noši, in habitu canonicali.

Škofe so začeli posnemati navadni duhovniki in tako uporabljati častne diakone, oblečene v sveta oblačila, poleg služnika in podslužnika pri veliki maši, a tudi pri slovesnih litanijah, ki se navadno končujejo s evharističnim blagoslovom. Ponekod je ta navada posebej razširjena in tam imenujejo take častne diakone statiste; naslov je čisto primeren, kajti ne pri veliki maši ne pri slovesnih litanijah ne pri evharističnem blagoslovu nimajo nikakega prav svojega, posebnega, samosvojega opravila, so zares samo statisti in nič več. Pravijo, da se bogočastni deji, katerim prisostvujejo taki statisti, vrše z dvojno asistenco, z dvojnim prisostvovalstvom.

Postavlja se vprašanje, ali je tako dvojno prisostvovalstvo dopustno.

Vira, s katerima bi se dala utemeljiti dopustnost dvojne asistence, bi bila dva, namreč pravo in običaj. O tretjem viru, to je o dovoljenju AS s posebnim upravnim aktom, ni treba govoriti; ali je bilo dano tako dovoljenje ali ne, je dejstveno vprašanje, ne pravno. Pod pravom v nasprotju z običajem je treba razumeti pisano pravo, torej postavo, zakon /lex/, torej pravo v ožjem smislu; kajti pravo v širšem smislu obsega tudi običaj, ki ima moč zakona, moč postave /can 25,26: vim legis obtinet; can 28: legem inducit/.

I. Postave ali zakona, ki bi dovoljeval dvojno prisostvovalstvo, ni; nasprotno, pravo odreka dvojno asistenco, jo prepoveduje in zabranjuje ne samo navadnim duhovnikom, marveč tudi prelatom in celo najbolj odlikovanim. Odredbe je izdala Združnica svetih obredov, v katere pristojnost spadajo predpisi misala in škofovskega slovesnika, a tudi drugih liturgičnih knjig. Oglejmo si jih!

a. Neki prošt je predložil vprašanje: ali se pri mašah na slovesnejše praznike zaradi večjega sijaja sme imeti nekaj duhovnikov, ki so ogrnjeni z večerničnim plaščem in ki obenem z mašnikom, s služnikom in podslužnikom molijo očitno spoved... /Utrum in missis festorum solemnium ultra diaconum et subdiaconum possint etiam pro maiori decore adhiberi aliqui sacerdotes pluvialibus in-

dulti, qui una cum celebrante, diacono et subdiacono faciant confessionem.../. Ako ne, imenovani prošt prosi za dobrohotno dovoljenje mašnega starešine namesto njih /In casu quo non possint adhiberi, vice illorum dictus praepositus supplicat pro benigna concessione presbyteri assistentis/. Združnica je na to vprašanje dne 24. jul. 1683 odgovorila: Ravnati se je treba po predpisih misa in slovesnika za slovesne maše /Servandas rubricas missalis et caeremonialis pro missis solemnibus/. Decr. auth. 1711 ad 4.

To je prvi odgovor; drugega so dobili neki vodje cerkva, ki so takisto želeli imeti pri mašah in večernicah na slovesnejše praznike razen običajnih služnikov šest duhovnikov, oblečenih v večerniční plašč; sklicevali so se na dolgotrajno, skoro starodavno navado /Ex asserta diuturna consuetudine paene immemorabili in ecclesiis... illud est in more positum, ut dum in solemnioribus missaa solemnes et vesperas celebrent earum rectores, praeter ministros inservientes eis assistunt alii sex presbyteri pluvialibus induti/. Združnica jim je dne 10. jan. 1852 odgovorila: Dovoliti se morejo samo za slovesne večernice /Permitti posse quoad vesperas solemnes tantum/. Decr. auth. 2996.

Na te dve rešitvi se sklicuje rimsko-serafski slovesnik /Caeremoniale romano-seraphicum, ad Claras Aquas 1927, str. 216/ pri določitvi, v kateri pravi, da pri slovesni maši razen mašnega starešine, služnika in podslužnika drugi v sveta oblačila oblečeni prisostvovalci nikomur niso dovoljeni /Praeter presbyterum assistentem, diaconum et subdiaconum alii assistentes parati nemini permittuntur/. To se pravi, da pri slovesni maši niso dovoljeni ne častni diakoni ne pluvialisti, in sicer niti višjim redovnim prelatom ne; ti smejo imeti samo še mašnega starešino, kakor je razvidno iz navedenega mesta.

Rimsko-serafski slovesnik velja sicer samo za frančiškane, a načelo, ki je izraženo v navedenem stavku, je občno; kajti prvi odgovor Združnice svetih obredov poudarja obveznost predpisov misala in škofovskega slovesnika; misal pa ne pozna ne pluvialistov ne častnih diakonov za slovesno mašo navadnega duhovnika, a tudi ne škofa, ampak samo služnika in podslužnika /Ritus servandus in celebratione missae II 5,6/. Šele škofovski slovesnik omenja častna diakona in priznava pravico imeti ju samo škofu krajevnemu oblastniku, t. j. stoličnemu škofu /Sciendum autem est, quod huiusmodi assistentia facienda est tantummodo episcopo loci ordinario et nulli alteri, etiamsi sit legatus, qui in sede episcopi sederet/. Cae-

remoniale episcoporum l. 1. cap. 10 n.4.

b. Gornja odgovora Združnice jemljeta v misel samo pluvialiste, a je iz tega sklepati, da tudi častni diakoni navadnemu mašniku niso dovoljeni; nedvomno to potrjuje ista sveta Združnica s svojim odgovorom z dne 24. jan. 1879 na vprašanje: Morejo li župniki ali nadduhovniki imeti pri veliki maši štiri strežnike, oblečene v služnico ali podslužnico? /An parochi seu archipresbyteri in missa solemni odhibere valeant quattuor ministros dalmatica seu tunicella indutos?/. Odgovor je nil: Ne... in prosilci naj se pokore odločbam svete obredne Združnice /Negative...et oratores pareant decisionibus SRC/. Decr. auth.3477. Primerjaj Decr.auth.3442.

c. Izmed naslovnih prelatov so najbolj odlikovani apostolski prabeležniki /protonotarii apostolici/; dele se na 4 vrste, ki so: a. pravi /de numero participantium/, po številu sedem, ki vsi opravljajo službo pri AS; b. nadštevilni /supranumerarii/, med katere spadajo kanoniki rimskih velikih bazilik in nekaterih drugih kapitljev, n.pr. goriškega; c. liki pravi /ad instar participantium/ in č. častni ali naslovni /honorarii seu titulares/. Prve tri vrste imajo pravico pontifikalij, vendar je prabeležnikom vseh treh vrst izrečno prepovedano imeti častna diakona. Takole odreja lastnovoljnica Pija X. Inter multiplices z dne 21.febr.1905: a. glede pravih prabeležnikov:...semper eis inhibetur...plurium diaconorum assistentia /t.6/; b. glede nadštevilnih:... non utentur, nec plurium diaconorum assistentia /t.29/; c. glede liki pravih se lastnovoljnica sklicuje na t.29, torej non utentur /t.47/. Odredbe so razumljive, kajti častna diakona imata službo v glavnem pri prestolu, a prabeležniki ga ne morejo uporabljati, ker jim je izrečno prepovedan /t.6,29,47/ in škof jim ne more svojega odstopiti. Prabeležniki prvih dveh vrst uporabljajo pri veliki maši škofovski naslonjač /faldistorium/, prabeležniki tretje vrste pa le protino, klop /scamnum/ z obema višjima strežnikoma.

č. Toda ne samo prabeležnikom, marveč tudi naslovnim škofom,pa čeprav so apostolski upravitelji, Združnica svetih obredov odreka pravico, imeti pri pontifikalnih mašah častna diakona. Tako je dne 22.avg.1722 na vprašanje: Ali se morajo, kadar apostolski upravitelj škof poje pontifikalno mašo, vsi kanoniki obleči v sveta oblačila ali pa samo trije, ki opravljajo službo diakona, subdiakona in mašnega starešine?, odgovorila: Ne na prvi del, da na drugega, Decr.auth.2274 ad 7.Takisto

23.sept.1848 na vprašanje: Ali more upravitelj naslovni škof, prošt stolnega kapitlja, ko pontifikalno mašuje, imeti častna diakona? O.Ne. Decr.auth.2976 ad 7. Ravno tako je stoličnim škofom, na podlagi škofovskega slovesnika I 8 4, odrekala častna diakona pri pontifikalnih mašah izven lastne škofije /decr.auth.211 in 236/, novejši čas je pa to stališče spremenila v toliko, da more stolični škof tudi izven svoje škofije imeti častna diakona /Decr.auth.4023 in posebej 4385 z dne 26.nov.1919/, kadar uporablja z izrečnim dovoljenjem škofa krajevnega oblastnika njegov prestol; more, torej ne mora; vse bo odvisno od škofa krajevnega oblastnika.

Do sedaj je bil govor predvsem o slovesnih mašah; kaj pa glede litanij in blagoslova z Najsvetejšim? O litanijah ni najti nobene odločbe, pač pa je Združnica svetih obredov izdala eno o slovesnem blagoslovu z Najsvetejšim. Vprašanje je bilo, ali morejo škofu pri takem blagoslovu, ako se ne podeli neposredno po pontifikalni maši, razen diakona in subdiakona še streči dva diakona v služnicah in mašni starešina /Si episcopo in solemni benedictione cum ss Sacramento ministrent diaconus et subdiaconus de more induti, ad mentem decretorum SRC, possunt ne ei assistere etiam duo diaconi cum dalmaticis et presbyter cum pluviali, quamvis eadem benedictio cum ss Sacramento missam pontificalem immediate non sequatur?/; Združnica je 20.nov.1917 odgovorila z ne.Decr. auth.4347. Potemtakem tudi pri samih litanijah častna diakona nista dovoljena.

Iz vsega do sedaj povedanega izhaja sklep: ako pravo izrečno prepoveduje nekim prelatom in celo naslovnim škofom, imeti častna diakona bodisi pri pontifikalnih mašah bodisi pri slovesnem blagoslovu z Najsvetejšim, toliko manj jih morejo imeti navadni duhovniki pri veliki maši in blagoslovu z Najsvetejšim in dosledno pri samih litanijah. Za to, da bi jih imeli, ni najmanjše podlage ne v misalu ne v slovesniku in ne v odlokih Združnice svetih obredov; nasprotno, častna diakona sta pozitivno izključena že s tem, da Združnica stalno poudarja, da se je treba ravnati po predpisih misala in slovesnika; ti predpisi pa navadnemu mašniku ne dovoljujejo častnih diakonov.

II. S pravom se potemtakem ne da utemeljiti dvojna asistenca za navadnega duhovnika pa tudi ne za neke prelate; ali se da morebiti z običajem? Poglejmo!

Običaj kot dejstvo je neko stalno ponavljanje istovrstnih dejanj, v našem primeru stalna raba dvojne asi-

stence; iz takega dejstva more nastati subjektivno pravo ali pravica, more pa nastati tudi objektivno pravo ali norma. V vsakem primeru je potrebno, da je ponavljanje istovrstnih dejanj pametno, sicer ne gre za običaj, marveč za razvado /abusus/ ali za skazitev prava /corruptela iuris/, ki nima pravice obstoja in je zato AS tudi ne odobri. Ako torej raba dvojne asistence ni pametna, ni treba več preiskovati, ali je ta raba starodavna /immemorabilis/ ali ne.

Najlaže bi kajpak bilo, ako bi se Združnica svetih obredov sama o dvojni asistenci izjavila, da jo ima za razvado, a tega ni storila; odgovorila je kratko na vprašanje, kakor ji je bilo predloženo, toda nihče ni utemeljeval rabe dvojne asistence z običajem, ne z navadnim in ne s starodavnim. Tako moramo sami ugotoviti, ali je običaj v primeru pameten ali ne; kajpak hočemo to storiti na osnovi odločb iste Združnice v enakih ali podobnih primerih.

1. Glede slovesne ali velike maše je Združnica svetih obredov poudarila, da se je treba točno ali tesno držati predpisov rimskega misala /quoad missam solemnem servandae sunt strictim rubricae missalis romani/ a po predpisih rimskega misala so obsluževalci /ministri/ velike maše samo trije, namreč mašnik, služnik in podslužnik, drugih, ki bi bili opravljeni v sveta oblačila, rimski misal ne pozna. Škofovski slovesnik jih izrečno izključuje, ko pravi o kanonikih v založnih cerkvah: pred mašnikom gresta služnik in podslužnik...služnik neposredno pred mašnikom, podslužnik pa pred služnikom s sklenjenimi rokami in drugi razen njih ne bodo oblečeni v sveta oblačila /nec alii praeter ipsos erunt parati/. L. I. c. 15 n. 13. Izrečno so tudi izključeni pluvialisti /Decr. auth. 1711 ad 4/. Potemtakem tudi dvojna asistenca navadnim mašnikom, kakor tudi raznim prelatom ni dovoljena.

Združnici svetih obredov so bili sicer predloženi v presojo neki drugi običaji, ne običaji glede dvojne asistence, toda odgovor Združnice je splošen in ga je zato treba razumeti tudi o dvojni asistenci; v tem smislu ga razumeva i Vismara v svojem delu Le funzioni della Chiesa, Torino 1936, vol. II, str. 90. Dodaja pa Združnica svojemu odgovoru, da se je treba tesno držati predpisov rimskega misala, ne glede na nasprotni običaj, ali bolje razvado /non obstante contraria consuetudine, seu potius corruptela/. Torej je tudi dvojna asistenca razvada.

2. Neki škof je predložil Združnici svetih obredov

18 bolj ali manj starodavnih običajev svoje cerkve, ki jih je pa na podlagi odgovorov SRC ter odredb slovesnika in rimskega obrednika vnaprej odklanjal; prvi med njimi je bil tale, da kapitelj na slovesnejše dneve v postu nima dveh petih maš, marveč da se maša o feriji bere...razen tega, dasi se bere, se bere z višjima strežnikoma /in solemnioribus Quadragesimae diebus missa altera de feria non cantatur sed legitur, et quidem in altari maiori; et dum in choro cantatur sexta et nona. Insuper praedicta missa licet lecta dicitur cum sacris ministris/, osmi pa, da škofu, kadar pontifikalno mašuje, drži knjigo kaplan, bodisi da škof bere bodisi da poje /episcopo divina pontificaliter agente cappellanus,sive dum ipse episcopus legit sive dum cantat, librum sustinet/. Odgovor z dne 13.febr.1892 se glasi: Opisani običaji se ne smejo trpeti, marveč jih je treba imeti za razvade in skazitve /descriptas consuetudines non esse prorsus tolerandas, immo tamquam abusus et corruptelas reputandas, et ab episcopo...pro sua prudentia sensim sine sensu penitus tollendas/. Decr.auth.3767 XXIX ad 1 et 8. S tem sta tako 1.kakor 8.običaj obsojena kot razvada; kaj bo šele potem z običajem dvojne asistence navadnemu duhovniku, ki je prav tako ali še bolj v nasprotju z liturgičnimi predpisi in pomenja okrnjevanje škofovskega dostojanstva?

Enako je z dvema drugima običajema; v moči prvega sta bila častna diakona, ki strežeta škofu pri pontifikalni maši, nekaj let v liki posesti sedenja na klopi ali protini /scamnum/: in quasipossessione sedendi super scamna; škof je vprašal v Rim, ali se more dovoliti nadaljevanje te liki posesti, ali bolje razvade. Združnica je dne 3.aprila 1688 odgovorila: Nasprotni običaj je razvada in ga je zato treba popraviti /consuetudinem in oppositum esse abusum ideoque corrigendum/. Decr.auth. 1795 ad 4. Drugi običaj je bil ta, da je v obhodu po blagoslovu palm, ki ga je izvršil škof, nosil križ podslužnik, ki ni bil kanonik; tudi to je Združnica proglasila za razvado in odredila, da jo je treba odpraviti /abusum deferendi crucem per subdiaconum...non canonicum...contra dispositionem Caeremonialis introductum SRC tollendum et in posterum omnino servandum esse Caeremoniale...declaravit/. Decr.auth. 1293.

Če so torej take navade razvade, potem pač ne more biti dvoma, da je dvojna asistenca navadnemu duhovniku tudi razvada, toliko bolj, ker sme imeti častna diakona samo stolični škof v svoji škofiji, izven škofije pa le

z dovoljenjem tamošnjega škofa krajevnega oblastnika.

3. V gornjih primerih se je Združnica razložno izjavila o nasprotnih običajih, v drugih se je vložno /implicite/; tako glede podslužnika, ki streže pri pontifikalni škofovski maši. Vprašanje je bilo: Ali mora pristopiti k oltarju vsaj pri Sanctus, kjer je taka navada?Odgovor je bil: Ne in ravnati se je treba po škofovskem slovesniku l. II c.VIII §§ 63 in 67. Decr.auth.3769 ad 5.

b. Drugo vprašanje je bilo, ali more mašni starešina pri škofovi pontifikalni maši rabiti namesto stolčka /scabellum/ hrbtni naslonjač /sedes cameralis/ ali lesen stolček, prevlečen z usnjem, in ako ne, ali se more vsaj trpeti starodavni običaj njegove rabe? Odgovor je bil: Ne na vse. Decr.auth.2621 ad 2,3.

c. Tretjič je šlo za to, komu gre prvo mesto v koru, ali prvemu dostojanstveniku ali kanoniku duhovniku, ki obslužuje slovesne večernice v kanoniški noši. Odgovor je bil: Ravnati se je treba po slovesniku, ne glede na starodavni običaj. Decr.auth.2195 ad 4.

č. Četrti primer je vseboval vprašanje, ali in kdaj mora prvi dostojanstvenik ali odličnejši izmed kanonikov držati škofu pri pontifikalnih mašah in večernicah, + brigge ali pa se je marveč držati zatrjevane navade. Združnica je odgovorila: Da na prvi del in po določbi škofovskega slovesnika, ne na drugi del. Decr.auth.2425 ad 1.

V vseh teh primerih je Združnica zavrnila nasprotni običaj, v enem pa celo izrečno poudarila, da ne upošteva niti starodavnega; vse to kaže, da gre ne za navado, marveč za razvado. Potemtakem bo tudi dvojna asistenca navadnemu mašniku samo razvada, ne pa navada, ki bi imela kak pravni pomen. Do tega sklepa moramo priti, ako pomislimo, da se morajo vse cerkve do pičice /ad unguem/ držati škofovskega slovesnika /Decr.auth. 184/, tudi redovniki in sploh bogoslužniki /Decr. auth.937/, da odloki SRC, ko so izdani, ukinjajo vse nasprotne običaje, tudi starodavne /Decr.auth.2951 ad 13/, da je Združnica svetih obredov formalno opozorila vse nižje prelate, naj ne mislijo, da jim je dovoljeno slovesno mašo peti povsem z istimi obredi in z istim sijajem, ki gre samo škofovskemu dostojanstvu /Decr.auth.3262 XIII/ in končno da sta Pij X. in njegov posredni naslednik Pij XI. vsem prabeležnikom izrečno prepovedala dvojno asistenco.

Bliže našemu vprašanju je raba mašnega starešine pri veliki maši navadnega duhovnika. Združnica je več-

krat izjavila, da ni dopustna /Decr.auth.475; 1337;2794; 2687; 3031; 3588; 4102/, nekaj kratov pa jo je proglasila za razvado. Tako je bila v škofiji Pistoia Prato navada, da je navaden duhovnik pri veliki maši imel razen služnika in podslužnika še mašnega starešino, ogrnjenega z večerničnim plaščem. Škof je predložil v Rim vprašanje, ali se sme imenovana navada dovoliti; odgovor se je glasil: Nikakor se ne sme dovoliti, ampak jo je treba kot razvado odpraviti /Decr.auth. 2271/. Nič drugače ni bilo z navado v drugi škofiji; v odgovoru se pravi: stožerniki so jasno doznali, da se je čisto po razvadi in v nasprotju z drugimi odločbami vzdrževala navada mašnega starešine /...dilucide comperuere abusive omnino et contra alias decreta servatam fuisse consuetudinem presbyteri assistentis.../Decr.auth.2933/. Iz tretje škofije je bilo predloženo vprašanje, ali se more trpeti, da ima brez razbora katerikoli duhovnik, ki slovesno mašuje, mašnega starešino, ogrnjenega z večerničnim plaščem /an in eadem dioecesi tolerari queat, ut passim a quocumque fere sacerdote solemniter celebrante presbyter assistens cum pluviali adhibeatur?/. Odgovor je bil: Ne in razvado je treba iztrebiti /Negative et abusum esse eliminandum/. Decr.auth. 3408. ad II. Pri tem odgovoru je Združnica vztrajala nasproti štirim nadduhovnikom, ki z njim niso bili zadovoljni; odgovorila jim je: In decisis /Decr. auth.3442/.

Če je torej navada, da ima skoro vsak navaden duhovnik pri veliki maši razen služnika in podslužnika še mašnega starešino, če je torej ta navada po sodbi Združnice razvada, ki jo je treba iztrebiti, ali ne bo prav tako razvada, da ima navadni duhovnik dvojno asistenco, ki je niti prabeležniki niti naslovni škofje ne smejo imeti?

4. Na navado ali običaj se danes sploh nihče ne more sklicevati, kajti Pij X. je z lastnovoljnico Inter multiplices z dne 21.febr.1905 vse nasprotne navade preklical /sublatis omnibus consuetudinibus in contrarium/ in za njim Pij XI. s konstitucijo Ad incrementum z dne 15. avg.1934/non obstantibus...statutis, consuetudinibus que ceterisque contrariis quibuscumque/. To se pravi, da je vse, kar je nasprotno konstituciji, brezizjemno preklicano in da velja le to, kar vsebuje konstitucija.

Še več! Pij X. je za nadštevilne, liki prave in naslovne ali častne prabeležnike odredil: kateri bi se drznili drugače delati ali rabiti, razen omenjenih, druge povlastice in pravice, naj vedo, da so zgubili prabelež-

ništva naslov, časti, pravice in povlastice kot posamezniki že s tem, da se niso pokorili oblastniku, ki jih je enkrat ali dvakrat opomnil /qui secus facere aliisque, praeter memorata, privilegiis et iuribus uti praesumserint, si ab Ordinario semel et bis admoniti non paruerint, eo ipso protonotariatus titulo, honore, iuribus et privilegiis, tamquam singuli, privatos se noverint/. Inter multiplices t.39,56,75. Isto kazensko podkrepitev vzdržuje i konstitucija Pija XI. t.LV,LVII, LIX. Potemtakem je tudi uvajanje ali raba dvojne asistence, ki je prabeležnikom izrečno prepovedana, hudodelstvo, a hudodelstvo izključuje nastanek pravnoveljavnega običaja. Običaj v primeru ni pameten.

Povrh je Pij XI. v zaključitvi svoje konstitucije odredil, da bo nično in prazno, ako bi kdorkoli utegnil poskušati drugače delati, kakor je določeno /...irritum fore et inane, si secus super his a quolibet attentari contigerit/. To se pravi, da je izključen vsak nasproten običaj, torej tudi običaj dvojne asistence.

Prepovedi Pija X. in Pija XI. formalno veljajo za prabeležnike in vse, ki imajo pravico pontifikalij na osnovi povlastice, kot so prošti, dekani, arhidiakoni, opati itd; logično dosledno veljajo potem tudi vse, in posebej prepoved dvojne asistence, toliko bolj za navadne duhovnike.

Ne more se dvojna asistenca opravičiti, češ da se z njo povzdiguje sijaj službe božje in se ljudstvo čuti počaščeno. Tako utemeljevanje kaže pomanjkanje cerkvenega duha vobče in vsakega liturgičnega smisla posebej,izdaja pomanjkanje čuta pravičnosti za svetonačelstveno ureditev in pomanjkanje zavesti tega, kar se v Cerkvi sme in ne sme. Nikomur ni dovoljeno, da si lasti pravice in časti višje svetonačelstvene stopnje ali prelatov v ožjem in širšem smislu. Pij X. je v navedeni lastnovoljnici Inter multiplices izrekel: naj se ne drznejo lastiti si druge znake, povlastice, posebne pravice razen tistih, ki jih vsebuje ta Naša apostolska listina /non alia insignia, privilegia, praerogativas audeant sibi vindicare nisi quae hoc Nostro documento, motu proprio dato, continentur, eademque ratione ac forma, qua hic subiciuntur /konec uvoda/. Podobno govori Pij XI. v konstituciji Ad incrementum:...statuimus...definire... singulorum constitutionem et privilegia, quae in posterum ratione dumtaxat ac forma quae hic subiicitur, nec prorsus aliter usurpanda erunt /proti koncu uvoda/.

III. Mašnik z višjima strežnikoma more med veliko

mašo sedeti; more, torej ako hoče, kajti sedenje ni predpisano. Toda če sedi, mora sedeti blizu oltarja na listni strani; tako uči splošno navodila misala XVII 6, škofovski slovesnik l. I c 12 § 22 in Decr.auth.3104 ad III, ki odgovarja z ne na vprašanje: Ali smejo kanoniki, kadar slovesno mašujejo, sedeti na evangeljski strani?. To velja splošno za vse, tudi za kardinale in škofe, kadar ne uporabljajo prestola, marveč naslonjač, toliko bolj za druge in nižje duhovnike; vendar imajo nekateri redovni prelati pravico, sedeti na evangeljski strani na navadnih sedežih.

Mašnik, služnik in podslužnik imajo sedeti na eni klopi ali protini /scamnum/, ne na različnih sedežih, najmanj na sedežih, ki imajo naslon za hrbet in naslonke za roke /sedes cameralis/; na vprašanje, ali se taki sedeži smejo rabiti, je Združnica odgovorila, da nasprotujejo odloki /Decr.auth.3804 ad XI/. Posebej predpisuje škofovski slovesnik za mašnika in višja strežnika podolgovato klop, pogrnjeno s preprogo ali z blagom, na kateri sedi mašnik s služnikom in podslužnikom /scammum oblongum coopertum aliquo tapete aut panno...in quo sedeat sacerdos celebrans cum diacono et subdiacono /; L. I c 12 § 22. Te oblike se je treba držati /formam libri Caeremonialis ...servandam esse/. Decr.auth.320. In Združnica svetih obredov je izdala redovnikom mesta Rima opomin, naj ne uporabljajo, kadar slovesno mašujejo, sedeža s podnožjem, temveč klop v smislu predpisa knjige slovesnika in posebej naj se iz cerkve sv.apostolov odstrani sedež, ki je tam za mašnika vedno pripravljen /moneantur regulares ne celebrantes solemniter adhibeant sedem cum subpedali, sed bancum iuxta libri Caeremonialis praescriptum, et praesertim ab ecclesia ss apostolorum amoveatur sedes, quae ibi pro celebrante parata semper existit/. Decr.auth. 977. Izključeni so tudi z usnjem prevlečeni sedeži ali stoli; po izjavi Združnice morajo namreč tako mašnik kakor višja strežnika med slovesno mašo sedeti na klopi in ne na sedežih, ki so z usnjem prevlečeni /tam celebrantem quam assistentes...in missa solemni sedere debere in scamno et non in sede coracea/. Decr.auth.1320. Dosledno temu je potem odgovorila na vprašanje: Ali smejo duhovniki - kanoniki glede na običaj, ko mašujejo, sedeti na naslonjačih?, z ne /num attenta consuetudine canonicis celebrantibus...liceat sedere in sedibus cameralibus? R. Negative/. Decr. auth. 3104 ad IV.

Klop za mašnika in višja strežnika, kakor je bilo rečeno, ne sme imeti podnožja /najmanj še tako, da bi bil

sedež za mašnika višji od sedežev za služnika in podslužnika, marveč vsi morajo sedeti v isti ravni. Menghini, Le sacre ceremonie secondo il rito romano, Roma 1928, str. 32 pravi: Il posto del celebrante non deve essere piu elevato. Takisto klop ne sme imeti stopnic /Decr. auth. 2531 in 2631/, pač pa more biti pod njo razprostrta preproga /Decr. auth. 1210/ in klop pogrnjena s kako preprogo ali s kakim blagom /škofovski slovesnik l. I c 12 § 22/, tudi okrašenim s svilenimi okraski /Decr. auth. 1210/. Bolj preprosto je okrasiti klop, kadar slovesno mašuje navaden mašnik /Decr. auth. 3026/, bolj bogato, kadar mašuje kanonik ali kapiteljski dostojanstvenik, toda med kanoniki in dostojanstveniki se ne dela razlika. Na vprašanje: Ali je treba na praznike, ko mašujejo kanoniki, okrasiti klop z istim svilenim blagom, ki ga uporabljajo dostojanstveniki? je Združnica odgovorila: da /Decr. auth. 2332 ad 1/.

To velja za vse, ki nimajo pravice, rabiti prestol ali škofovski naslonjač; tega smejo na osnovi povlastice rabiti le pravi in nadštevilni prabeležniki, liki pravi pa le klop /scamnum/, kakor vsi drugi, čeprav imajo pravico pontifikalij, ako jim izrečno ni več dovoljeno.

Vismara /Le funzioni della Chiesa, vol. II, str. 93 op. 3/ je mnenja, da se ne obidejo ti predpisi, ako se uporabljajo trije stoli /baje zaradi lažjega prenašanja/ izdelani iz lesa in postavljeni eden poleg drugega, tako da na videz tvorijo eno klop; ti stoli vsaj ne bi smeli imeti naslonk za roke, da bi mogli v svoji strnjenosti predstavljati eno klop /crediamo che a queste prescrizioni non si sfugga usando tre seggioloni/distinti, si dice, per comodità di transporto/ mafatti di legno e collocati l' uno accanto all' altro, in modo che a p p a - r i s c a n o uno scanno unito. Tali seggioloni, almeno, non dovrebbero avere bracciuoli, per figurare, in continuità, come unico scanno/.

Kakšna in kako okrašena more biti klop za mašnika in njegova višja strežnika, je posneti iz Klemenovega navodila /Instructio Clementina/, ki pravi: Mašnik ne sme rabiti naslonjača /sedes cameralis/, v smislu odloka svete obredne Združnice, temveč klop /ki nima niti naslonk/ z naslonom za hrbet, okrašeno z rdečim blagom ali druge dostojne barve, na kateri bo sedel skupaj z višjima strežnikoma /Il celebrante non dovra usare la sedia camerale, secondo il decreto della sacra Congregazione dei riti, ma un banco /che neppure abbia le braccia/ con il postergale ornato di panno rosso o d altro colore decente, in cui sedera insieme colli ministri sacri/ § XXV.

Ne sme pa klop imeti istega ali enakega okrasa, kakršen gre vzvišenemu podiju, s katerega se govori ali pridiga /an idem ornatus, qui iuxta Caeremoniale convenit amboni in quo sermo et concio haberi solet, permitti possit in scamno, in quo sedent dignitates et canonici solemniter celebrantes?/. Združnica je odgovorila: ne in natančno se je držati odredbe škofovskega slovesnika l.2 c 3 § 4/negative; et adamussim servetur dispositio Caeremonialis Episcoporum l.2 c 3 § 4/. Decr. auth. 2621 ad 4. V smislu slovesnika je, da se za klop uporablja volneno blago; kajti slovesnik pravi: scamnum panno coopertum, pannus brez dostavka pa pomenja volneno blago. Ako se torej uporablja kako drugo blago boljše vrste, n.pr. svileno /primerjaj Decr.auth. 2332 ad 1/, ne sme po lepoti zalosti, okras ju dosegati, še manj potem prekašati svileno blago, s katerim je okrašen podij ali ambon. Primerjaj Decr. auth. vol. IV str. 226/.

Praktično se potemtakem more klop za mašnika in višja strežnika različno okrasiti, in sicer po okoliščinah in slovesnostih /praznik I. ali II. reda/ pa tudi po dostojanstvu mašujočega duhovnika /Vismara n.d. str.93/, toda ozirati se bo bolj na slovesnost dneva kakor na druge okoliščine /Vismara n.d. str. 54 op. 1/.

Dr.Franc Ks. Lukman

H i m n o l o š k e d r o b t i n e[1].

9. Odrešenik v stiskalnici.

Himna v hvalnicah praznika presv. Krvi Kristusove pravi v vv. 25-28:

Ut plena sit redemptio,
sub torculari stringitur,
suique Iesus immemor
sibi nil reservat sanguinis.

Resnica, da je Kristusova zadostitev preobilna,superabundans, se da nazorno povedati tako, da je Gospod prelil ne le kapljo krvi, marveč vso svojo kri. Tako se izraža papež Klement VI. v svoji jubilejni buli 1342: "...non guttam modicam... sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse." V 14.stoletju se pojavijo tudi slike,predstavljajoče Odrešenika v stiskalnici pod težkim slemenom, ki nanj pritiska, da mu lije kri iz ran, kakor teče mošt v stiskalnici iz grozdja /prim. tako sličico v Lexikon f. Theol. u. Kirche X, 263-4/.

V slovenščini bi se gornja kitica glasila:

Rešilno delo dovrši:
da stisniti se kakor grozd,
ne misli nase in krvi
si kapljice ne pridrži.

Besedi "kakor grozd" sem dodal, da postane 2. verz takoj umljiv tudi bralcu, ki mu slike Odrešenika v stiskalnici niso znane.

10. "Antiquius caelo et chao."

Himna v jutranjicah in večernicah praznika Gospodovega spremenjenja na galilejski gori pravi:

Illustrare quiddam cernimus,
Illustrare quiddam cernimus,
sublime, celsum, interminum,
antiquius caelo et chao.

---

1 Gl.Zbornik I /1951/ 135-139; III /1953/ 118-119; IV /1955/ 136 - 139.

Sin božji, ki je na gori trem apostolom razodel svoje veličastvo, je "antiquius caelo et chao", je večen; bil je že pred prvim stvarjenjem, ko je "Bog ustvaril nebo in zemljo", ki pa je bila takrat še kaotična, "pusta in prazna", brezlična. Prudencijevi verzi bi se dali po naše povedati takole:

Kar vidimo, je vzvišeno,
brez konca je in brez mejá,
starejše ko neba oblok
in zemlje neurejena tvar.

- - - - -

11. Testator - testes - signatores.

O Gospodovem spremenjenju na gori pravi 4. kitica himne v hvalnicah:

Hunc et prophetis testibus,
iisdem signatoribus
testator et Pater iubet
audire nos et credere.

Himna, ki so nje prve tri kitice iz Prudencijeve pesnitve De epiphania /Cathemerinon 12, 14/ 1-4. 37-44/, je lepo zaokrožena miselna celota o prečudnem čudu na gori spremenjenja. Spremenjeni Kristus je 1. večni božji Sin, starejši od prvega stvarstva, 2. kralj vseh ljudstev in posebej judovski kralj, obljubljen Abrahamu in njegovemu zarodu, 3. Očetov poslanec, ki Oče slovesno veleva, naj ga poslušamo. Očetov razglas ima obliko oporoke, t.j. končne, nepreklicne volje, ki jo Oče razglasi pred dvema prerokoma, Mojzesom in Elijo, kot pričama. Kitica se da posloveniti morda takole:

Pred pričama preroškima
Bog Oče sam, oporočnik,
razglaša svoje volje sklep:
"Poslúšajte ga, vérujte!"

- - - - -

12. Prehod Izraelcev čez Jordan in Gedeonovo runo.

Himna v hvalnicah Marijinega prikazanja v Lourdesu

/11. februarja/ vsebuje dve manj znani starozavezni podobi Brezmadežne. Druga kitica se glasi:

Torrens nefastis fluctibus
cunctos trahens voragine
leni residit aequore,
cum transit Arca foederis.

Jože Vovk, Cerkvena poezija str. 419 je kitico poslovenil takole:

Neurje z vali divjimi,
ki vlečejo v vrtince vse,
poleže se in umiri,
ko božji Hram mimo hiti..

Prevodu je dodal tole opombo: "Skrinja zaveze je podoba Marije, ki je nosila Boga. Kitica namiguje na prehod Izraelcev skoz Rdeče morje. Rdeče morje, podoba človeške grešnosti, se je umaknilo pred Marijo." - Toda navedena kitica ne "namiguje na prehod Izraelcev skoz Rdeče morje", marveč meri na prehod čez reko Jordan, ki ga opisuje Jozue v svoji knjigi 3, 14-17: "In ljudstvo je odrinilo iz svojih šotorov, da bi šlo čez Jordan, in duhovniki so nosili skrinjo zaveze pred ljudstvom. Brž ko so prišli nosilci skrinje k Jordanu in so se duhovnikom, ki so nosili skrinjo, omočile noge pri kraju vode,...tedaj se je voda ustavila. Zgoraj tekoča se je dvignila kot en sam jez.... medtem ko je k morju...tekoča popolnoma izginila. Tako je šlo ljudstvo čez nasproti Jerihi. Duhovniki, ki so nosili skrinjo zaveze Gospodove, so stali nepremično na suhem sredi Jordana in ves Izrael je šel čez po suhem."

"Torrens" v 1. verzu kitice ni "neurje", marveč "hudournik", t.j. deroči narasli Jordan /3, 15: "Jordan pa je polnil vse svoje bregove ves čas žetve"/. "Arca foederis" ni "božji Hram", marveč je "skrinja zaveze" ali - kakor smo včasi tudi rekli - "skrinja miru in sprave".

Kitica bi se utegnila v slovenskem prevodu glasiti:

Vodá deročih silni val,
ki v brezno povrtinči vse,
ustavi se, se umiri,
ko skrinja sprave mimo gre.

Vovkov prevod nadaljnjih dveh kitic stvari sicer ni

zgrešil, je pa, milo povedano, nekam čuden. Glasi se:

Je zemlja v suši pokala,
a nate rosa padala;
ko se je v móči blatila /!/,
si ti ostala suha vsa.

Je kača glavo dvigala,
strup smrtonosni brizgala,
a ti jo, vso napihnjeno,
treš s svojo dvignjeno peto /sic!/.

Čudež z Gedeonovim runom, ki je nanj padla rosa, medtem ko je bilo vse naokoli suho, in ki je ostalo suho, medtem, ko je bilo vse naokoli rosno /Sodn 6, 36-40/, se da povedati tudi takole:

Je zemlja izsušena vsa,
le tebe rosa orosi;
so orošena tla okrog,
na tebi rosne kaplje ni.

Nenormalno trenje kačje glave z dvignjeno peto pa kaj lahko odpravi tale preprosti doslovni prevod:

Pokonci se postavi zmaj
in bruha smrtonosni strup;
a ti, nezmagana, glavó
mu stareš drzno dvignjeno.

Dr. Franc Ks. Lukman

Sv. Ambrož o Jezusovi molitvi.

Razlagajoč Lukovo poročilo, kako je Jezus izmed učencev izbral dvanajst apostolov /Lk 6, 12. 13/, je sv. Ambrož v svojem komentarju k Lukovemu evangeliju /Expositio in evangelium secundum Lucam V, 41-44; PL XV, 1017 B - 1018 B/ zapisal lepe besede o Jezusovi molitvi, ki v zgoščeni obliki povedo, kaj se da s človeškimi besedami povedati o tej vzvišeni skrivnosti Gospodovega notranjega življenja. Del Ambroževe razlage je z malimi spremembami sprejel Rimski brevir za homilijo na god sv. apostola Jerneja.

Ambroževa razlaga se v zvestem prevodu glasi:

41. "V teh dneh je šel /Jezus/ na goro molit in je noč prečul v molitvi k Bogu." - Ne povzpne se vsak, kdor moli, na goro - je tudi grešna molitev[1] - marveč kdor prav moli; od zemeljskega napredujoč k višjemu, se povzpne visoko do nebeškega dvora. F Ne povzpne se na goro, kdor hlepi po tujem zemljišču, da bi si ga prilastil. Povzpne pa se tisti, ki išče Boga; povzpne se tisti, ki prosi Gospoda pomoči za svojega življenja tek. Vsi veliki, vsi visokomiselni se povzpno na goro; zakaj ni kdor si bodi, ki mu prerok pravi: "Povzpni se na goro, ki oznanjaš blagovest Sionu; mogočno povzdigni svoj glas, ki oznanjaš blagovest Jeruzalemu!"[2] Povzdigni se na to goro ne z mnogimi telesnimi koraki, temveč z vzvišenimi dejanji. Pojdi za Kristusom, da moreš biti sam gora, zakaj "gore so okrog njega"[3]. Išči v evangeliju: našel boš, da so se samo učenci povzpeli z Gospodom na goro.

42. Gospod torej moli ne zato, da bi zase prosil, marveč da bi meni izprosil. Zakaj, dasi je Oče vse izročil Sinu v oblast[4], vendar ima Sin, da spolni, kar pristoja njegovi človeški naravi[5], za potrebno, prositi Očeta za nas, ker je naš zagovornik. Nikakor ne prisluškuj zapeljivim marnjam in ne misli, češ da prosi Sin kot kdo, ki pomoči potrebuje, da bi si izprosil, česar bi ne mogel storiti on sam, početnik moči.

F Ne povzpne pa se na goro, kdor je ves v skrbeh za bogastvo ali za čast,

Učitelj poslušnosti nas s svojim zgledom uči kreposti, ki jo veleva. "Imamo zagovornika pri Očetu", pravi /apostol/[6]. Če je zagovornik, mora posredovati za moje grehe. Prosi torej ne kot kdo, ki je brez moči, marveč kot tak, ki je poln usmiljenja. Zagovornik je hkrati in sodnik: ono je služba usmiljenja, to pa izraz oblasti.

43. "In je noč prečul v molitvi k Bogu." Dan ti je zgled, postavljen je predte vzor, ki ga posnemaj. Kaj moraš torej ti storiti za svoje zveličanje, če Kristus prečuje zate v molitvi vso noč? Kaj se tebi spodobi storiti, kadar se hočeš lotiti kakega bogoljubnega dela, če je Kristus, hoteč razposlati apostole, najprej molil, in sicer molil sam. Prav nikjer /v evangeliju/, če se ne motim, ne najdeš, da bi bil molil z apostoli; povsod prosi sam. Človeške želje namreč ne zajamejo božjega načrta, in ni ga med zaupnimi /učenci/, ki bi mogel biti sodeležnik Kristusu. Želiš li spoznati, da je molil zame, ne zase?

44. "Poklical je svoje učence in si jih izmed njih izbral dvanajst" /Lk 6, 13/. Le-te je določil za sejalce vere, da bi pomagali po vsem svetu širiti zveličanje med ljudmi. Hkrati pa obrni pažnjo na božji načrt. Za poslanstvo je izbral ne kakšnih modrijanov ne bogatine ne imenitnike, marveč ribiče in cestninarje; naj bi se ne zdelo, da so koga zvabili s svojim modrovanjem, da so koga kupili za denar, da so koga z ugledom oblasti in plemenitega rodu potegnili na svojo plat; zmagala naj bi /le/ prepričljiva resnica, ne gladka beseda.

Opombe.

1. Prim. Ps 108, 7: "...in njegova molitev v greh mu bodi."
2. Iz 40, 9.
3. Prim. Ps 124, 2 /rečeno o Jeruzalemu/.
4. Prim. Jan 17, 2.
5. "...ut hominis formam impleret." K "forma hominis" prim. Flp 2, 7.
6. 1 Jan 2, 1.

Dr. Josip Demšar

Misli k novemu nemškemu katekizmu.

Novi nemški katekizem /Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, 6. Abdruck 1956. Verlag Herder Freiburg, in kar je z njim v zvezi je velikega pomena za verski pouk v škofijah, katerim je namenjen; vpliv tega dela pa se bo poznal tudi pri verouku izven Nemčije.

Že pripravljalna dela za novi katekizem po svoji obsežnosti, resnosti in temeljitosti vzbujajo spoštovanje, opozarjajo pa tudi na odgovornost onih, ki imajo dolžnost skrbeti za verski pouk in vzgojo mladine. Dela za katekizem so trajala 17. let. Začela so se 1938, ko so v Fuldi zbrani škofje s temi deli poverili "Nemško katehetsko društvo /DKV/". Še isto leto je društvo na velikem zborovanju med božičnim odmorom podalo smernice, katerih naj bi se prireditelji novega katekizma držali. Naslanjala naj bi se nova veroučna knjiga na dotedanje katekizme, zlasti na Kanizijev katekizem iz l. 1555, upoštevala pa naj bi vse upravičene želje sodobnih katehetov in ugotovitve mladinske psihologije. Delo za katekizem je sprožilo vneto in vestno proučevanje dogmatike in moralke, v kolikor prihaja v poštev pri verskem pouku mladine, povzročilo je pa tudi poglabljanje v otrokovo duševnost, ki zahteva, da se verski nauki podajajo otroku tako, kot je njemu primerno. Že l. 1940 je 20 strokovnjakov iz vrst teologov in katehetov dobilo v pregled prve osnutke učnih enot novega katekizma. Tudi med vojno delo za katekizem ni zamrlo. L. 1952 je izšel katekizem v celoti. Od ordinarijev določeni odbori teologov in katehetov, pa tudi posamezniki so predlagali okoli 15000 sprememb, po katerih je bilo prvotno besedilo predelano. Škofovska konferenca je to besedilo odobrila, priporočila pa je ponoven pregled katekizma. L. 1953 so škofje sklenili, da se katekizem vpelje kot veroučna knjiga v vseh nemških škofijah, primerno katekizmu pa naj se sestavi nov učni načrt; posebni tečaji naj katehete uvajajo v poučevanju po novem katekizmu.

Kot so pripravljalna dela za novi katekizem dala spodbudo za živahno proučevanje raznovrstnih bogoslovnih, katehetskih in psiholoških vprašanj, je pa tudi s katekizmom samim vzklilo med kateheti novo življenje. Izšli so številni članki in obširna dela, ki naj bi katehetom pomagala do

čim uspešnejšega učnega in vzgojnega dela po novem katekizmu. Pri Herderju izhaja priročnik h katekizmu /Handbuch zum Katechismus/, ki je preračunjan na šest obsežnih zvezkov. Katehete skuša priročnik vglobiti v vsebino vsake posamezne učne enote, da bi mogli učno snov podajati pravilno in s primerno toplino, za vsako učno enoto dodaja h katekizmu nove zglede, podaja razlago risb v katekizmu, ki so po večini simbolične in razlage potrebne. Prav tako kot Herderjev je uporaben tudi priročnik uglednega sodelavca pri prirejanju katekizma dekana A.Bartha /A.Barth, Katechetisches Handbuch zum Katholischen Katechismus. Schwabenverlag, Stuttgart/. Kot pomožna dela za poučevanje po novem katekizmu so izšle zbirke risb za verouk in zbirke zgledov, med drugimi obsežna zbirka Eismann -Wiggers, Vorlesebuch, I-III, Verlag Herder.

Glede zgradb posameznih učnih enot si je katekizem osvojil navodila dunajskega katehetskega kongresa iz l. 1912. Po teh navodilih je že l.1913 izšel Pichlerjev učbenik /Religionsbüchlein/ in l. 1919 naš Krščanski nauk za prvence. Po istih načelih so zgrajene učne enote tudi v Verouku I. in II. /Priredili za srednje šole prof. AMbrožič, Oražem in Pavlin/. Kot omenjeni učbeniki tudi novi katekizem učnih enot ne začenja z definicijo, ampak z zgodbo, z lahko umljivim značilnim svetopisemskim izrekom ali z opisom kakega obreda /Anschauungstext/, temu sledi poglavitna vsebina učne enote /Lehrtext/; običajna katekizemska vprašanja z odgovori /Merksätze/ so še le proti koncu učne enote, jih je pa v vsem katekizmu malo, po eno do tri za vsako učno enoto, le redkokdaj so pri kakem sestavku štiri vprašanja z odgovori, katere naj bi si učenci zapomnili. Pri taki zgradbi učnih enot se katekizem drži važnega učnega načela, naj pouk ne podaja nobene misli, po možnosti tudi nobene besede, ki bi pravilno razvitemu učencu ne mogla biti razumljiva, naj torej vodi učence od znanega k neznanemu, od posameznih primerov k splošnim zakonom in definicijam, v kolikor so sploh potrebne.

Dva odstavka v vsaki učni enoti sta povzeta po novem francoskem in angleškem katekizmu. Obračata se na samodejalnost učencev. Odstavek z naslovom "Premisli" /Ueberlege/ hoče učenca pripraviti do tega, da se v vsebino učne enote poglobi. Zadnji odstavek "Za moje življenje" /"Für mein Leben"/ podaja še nazorne zglede k obravnani učni snovi, navaja primerne izreke sv.pisma, svetnikov in znanstvenikov, obsega molitve in naloge, ki se obračajo na razum, čustva in uporabo verskih naukov za vsakdanje življenje, da bi se po verskem pouku uresničile na

učencih Jezusove besede: "kdor dela po resnici, prihaja k luči." /Jan 3,21/.

Vsebinsko je katekizem prirejen pred vsem za višje skupine učencev, ob primernem izbiranja učne dobrine ga pa more katehet uporabljati tudi v nižjih skupinah. Po razdelitvi učne snovi v poglavja se novi katekizem od dosedanjih razlikuje. Štiri poglavja obravnavajo nauk o Bogu in odrešenju, o Cerkvi in zakramentih, o življenju po božjih zapovedih in o poslednjih rečeh. Nauk o Cerkvi je pridružen nauku o krstu, po katerem postane človek član Cerkve, nauk o milosti je v zvezi z naukom o Sv.Duhu. Uvod v nauk o božjih zapovedih je učna enota o redu, ki ga je Bog vložil v ustvarjeni svet. Bog ni samovoljen vladar, ki podanike muči z zapovedmi in prepovedmi, življenje po božjih zapovedih naj bi bilo za človeka sreča, ne neznosno breme. Pri božjih zapovedih se katekizem skuša izogniti očitku, da je katoliška moralka le seznam grehov, več govori o zapovedih kot prepovedih.

Nauk o Cerkvi je v istem poglavju povezan z naukom o zakramentih, da se tudi s tem pokaže Cerkev kot skrivnostno telo Kristusovo, kot Kristus sam, ki v Cerkvi živi, krščuje, razvezuje, veže, in posvečuje. Cerkev Kristus vzdržuje ne le po trdni organizaciji. Jezusova obljuba: "Jaz ostanem z vami vse dni do konca sveta" ni uresničena le kot božja pomoč, ampak po nauku sv.Pavla pred vsem tako, da je Kristus glava Cerkve, Cerkev pa skrivnostno Kristusovo telo. Slovenski katehetje imajo o tem jasen in izčrpen nauk v delih prof.Grivca, že v Bogoslovnem vestniku l. 1928, zlasti pa v knjigi Kristus v Cerkvi /1936/ prav v duhu okrožnice Pija XII. z dne 29.6.1943. Porabne misli za verouk ima katehet tudi v knjigi Pogačnik, Verouk VIII, 1945.

Spadalo bi v katekizem tudi "Dejstvo Cerkve", kot ga opisujeta pravkar omenjeni deli. V Zborniku 1955 je prof.Grivec iz virov vatikanskega cerkvenega zbora pokazal, da je Cerkev po nauku tega zbora odločilen nagib verovnosti, da je Cerkev perpetuum motivum credibilitatis božjega razodetja, oziroma omplexus omnium motivorum, da je pričevanje čudežev Cerkve za vse ljudi spoznatno in razvidno, da spada torej dejstvo Cerkve za vse ljudi v osnovni verski pouk. Primerjalna metoda znakov Cerkve je navadnemu verniku teže razvidna kot dejstvo Cerkve, katero imamo trajno pred seboj. Prehod od nauka o skrivnostnem telesu Kristusovem k dejstvu Cerkve je dan že s tem, da skrivnostno stvarno bivanje Kristusovo v Cerkvi daje Kristusovi Cerkvi nepremagljivo stanovitnost in neizčrpno življenjsko moč. Za verouk je močno

porabna misel, naj bi verniki z zgledom dejansko sodelovali pri živem dokazu dejstva Cerkve, da bi bila Cerkev tem bolj viden in mikaven svetilnik vsem narodom, vsem slojem in vsem raznoličnim značajem /Zbornik 1954 in 1955/.

Zakaj dejstvo Cerkve ni prišlo v katekižem je tem manj razumljivo, ker ima Barth, eden vplivnih sodelavcev pri prirejanju katekizma, v svojem priročniku h katekizmu o dejstvu Cerkve lepe misli. Cerkev je kot nagib verovnosti treba pokazati posebno pubertetni dobi. Potrebno je, pravi Barth, da katehet učencem pokaže, kako Cerkev že skoro dva tisoč let potuje skozi svet: njena oblačila so zaprašena, njeno obličje nosi znake skrbi in težav, bojev in viharjev, brazgotine in rane, število njenih vernikov pa raste, v njenih očeh žari prvotna vera, njena ljubezen je trajno močna, mladostno neupognjena stopa Cerkev skozi življenje človeštva. Tri grenkobe je doživljala Cerkev in jih še vedno doživlja: prvo grenkobo od umiranja mučencev, drugo ob nastopanju krivoverstev, tretjo, najbridkejšo ob grehih njenih lastnih udov. Vse to pa se je obrnilo in se obrača Cerkvi v dobro. Marsikaj torej, kar bi moglo ali celo moralo priti v katekizem, dopolnjujejo priročniki h katekizmu.

Tečaj, ki je uvajal katehete v uporabo katekizma, se je končal z željo, da bi si katehetje vedno bolje osvajali ne samo besedilo, ampak še bolj duha katekizma. Po katekizmu naj bi premišljevali, da bi mogli poučevati v duhu katekizma preprosto, nazorno, z globoko vero, po sv.pismu in po dogmatiki. Ob katekizmu naj bi užigali srca svojih učencev in jih vodili v službo življenja z Bogom. Katekizem naj bi mladini ne bil navaden učbenik, ampak knjiga milosti in zveličanja.

Dr. Josip Jeraj

Novejši moralno-teološki problemi ter moralni učbeniki.

Velike teološke sume visokega srednjega veka /Tomaža Akv. in dr./ so poleg dogmatičnih naukov sistematično prikazovale s filozofskimi in teološkimi argumenti veličino krščanske krepostí, nravne duhovne rasti ter popolnosti. Moralisti 19. in začenjajočega se 20.st. pa so pisali moralke pod enostranskim vplivom pastoralno-kazuističnih potreb. Kazuistični pouk spovednika in dušnega pastirja jim je skoro izključni cilj. Nehoté se je tako v njihovih delih preveč uveljavil kazuistični element, ki sicer skrbno ocenjuje in meri grehe, a ascetično-vzgojno plat nravnih resnic pa popolnoma prepušča drugim vedam, predvsem ascetiki. Na ta način so pisali znani moralisti: Gury, Genicot, Ballerini, Palmieri, Lehmkuhl, Vermeersch, Noldin in drugi.

Proti tem enostransko kazuistično usmerjenim učbenikom se je že sredi 19.st. in še posebno v naši dobi pojavil odpor. Iz objema pretiranih kazuističnih distinkcij ter dušečega juridizma so skušali novi pisci moralko iztrgati in ji dati staro nadnaravno globino krepostnega nauka, da bi moralni učbeniki ne bili samo navodilo za kategoriziranje grehov, marveč živo prikazovanje milostnega življenja v Kristusu in iskrene ljubezni do nebeškega Očeta. Že Schilling, Mausbach, Pruner, Prümmer, Merkelbach in pri nas Živković so v svojih učbenikih obnavljali spekulativno globino Tomaževe metode ter obravnavali moralna načela po krepostih. Najodličnejši med temi je bil Mausbach. Njegova moralka, ,Kath. Moraltheologie', je od l. 1915 - 18 doživljala vedno nove izdaje. V njej je postavil za človekov nravni cilj, da širi božjo čast ter skrbi za svojo osebno bitnostno izpopolnitev. V istem globoko nadnaravnem duhu je spisano tudi njegovo slavno delo ,Die kath. Moral u. ihre Gegner', ki je najodličnejša apologetika kat. nravnih naukov in je prevedeno v skoro vse svetovne jezike. Oton Schilling v istem nadnaravnem duhu naglaša v svoji moralki, da mora biti formalno načelo moralke božja ljubezen /caritas/, J. Jeraj pa v spisu ,Vzor-človek ali osebnost kot ideal' /1922/ razpravlja o krščanski osebnosti, ki ji je najvišji vzor Kristus.

Že pred tu naštetimi pisci pa sta proti takrat vladajočemu racionalizmu utirala nova pota moralki Nemca Sailer /+ 1832/ in Hirscher /+ 1865/. Hirscherju moralka ni nauk o načinu razlikovanja grehov nego ,Nauk o uresničenju kraljestva božjega /Tübingen 1835/. Pod posrednim Sailerjevim vplivom je pri nas širil novo nadnaravno smer v nravni vzgoji ljudstva veliki Slomšek /+ 1862/.

Sailerju in Hirscherju se je poskus nove metode obravnavanja moralke le deloma posrečil. Na bolj dovršen način pa je uveljavil novo metodo v moralki Fritz Tillmann /+ /. V učbeniku ,Handbuch der kath.Sittenlehre 1950', obravnava nravni nauk pod naslovi: Ideja hoje za Kristusom in Uresničenje hoje za Kristusom. V njej je postavil za vzor Kristusov ideal osebnosti, krščansko teološko krepost ljubezni ter evangeljski nauk pridige na gori. V svoji moralki pa, žal, v očigled velikih bibličnih resnic le premalo upošteva kazuistiko, ki je vendar tudi važen činitelj za vsakega spovednika.

Med odličnimi zastopniki nove moralne metode je tudi filozof F. Steinbüchel /+ 1949/. V svojem spisu ,Die philos. Grundlegung der Sittenlehre', ki je izšel kot prvi zvezek Tillmannove moralke, poudarja predvsem važnost enkratne kristjanove odločitve za Kristusa kot odločilno dejanje v nravnem žitju vernika. Skrbno uporablja to, kar je dobrega in vrednega v modernem personalizmu, eksistencializmu ter situacijski etiki, za graditev krščanske etike v službi krščanske svobode in predanosti Kristusovim naukom.

V najnovejšem času sta izšle še dve moralki, ki sta pod izrazitim vplivom nove struje v metodičnem in vsebinskem pogledu, in sicer Häringova moralka ,Das Gesetz Christi, Moraltheologie, Freiburg i. Br. 1955' ter Stelzenbergov kratki moralni učbenik ,Lehrbuch der Moraltheologie, Paderborn 1953'.

Posebno važna je Häringova moralka. H. skuša v njej prikazati kristjanove dolžnosti pod vidikom zgoraj označenih moralnih teženj, ki orisujejo kristjanovo osebnostno življenje kot dosledno hojo za Kristusom. Moralko deli na tradicionalen način v splošno /generalno/ ter posebno /specialno/. V splošni moralki obravnava najprvo kratko zgodovino moralne teologije, nato pa pod naslovom Nositelj nravne vrednote riše teološko antropologijo t.j. nauk o človeku kot božjem otroku. Nadaljnji naslovi so: Nravne naloge Kristusovega učenca, Izguba in nevarnost nasledovanja /greh/, Spreobrnjenje, Rast v Kristusovem nasledovanju ter končno v zvezi s kardinalnimi krepostmi nauk O kršč. krepostí.

V posebni moralki obravnava v 1.delu pod naslovom Življenje v občestvu z Bogom tri božje kreposti, nato pa pod skupnim naslovom Krepost bogovdanosti: češčenje Boga, in sicer v zakramentih in posebej v molitvi, zaobljubah in nedeljski daritvi sv.maše. V 2.delu pa razpravlja pod naslovom Odgovornost za svet in oblikovanje življenja po krščk.kreposti o dolžnosti ljubezni do bližnjega in o grehih proti ljubezni, nato pa govori o Uresničenju krščk. ljubezni na različnih življenjskih področjih: v družini, zakonu /čistost/, v državi in gospodarstvu. Končno razpravlja še o resnicoljubnosti, zvestobi in časti.

V vsebinskem pogledu ugaja v splošni moralki posebno njegovo obravnavanje kardinalnih kreposti. Krepost zmernosti vadi po njegovem nazoru kot krepost zatajevanja k pravilnemu pojmovanju krščanskih kreposti. Prav zatajevanje človeka podpira, da si pridobi novo višjo ljubezen do sebe ter stvari s pomočjo božje milosti. Stvarstvo in naravo začenja človek sedaj motriti pod tem novim vidikom, kolikor človeka vodita k Njemu oziroma odvajata od Njega, ki je začetek in konec vsega. Narave kot take v tej novi usmeritvi kristjan ne prezira, marveč jo ljubi z novo čistejšo ljubeznijo, ki vzklije v duši kristjana le takrat, če se z zatajevanjem usposobi, da zaradi Boga žrtvuje vse, kar bi notranji prednosti Boga nasprotovalo. Sebe in stvarstvo more zato le tisti prav ljubiti v Bogu, ki se zna iz ljubezni do Boga odpovedati sebi in svetu v določenem /relativnem/ pogledu. S tem da Häring naravne kreposti /razumnost, pravičnost, pogumnost in zmernost/, ki so jih učili že antični filozofi, povezuje s krščansko krepostjo ter hojo za Kristusom,si je pridobil velike zasluge za moralko. Mnogi moralni učbeniki nič ne povedo, kako poglavitne naravne kreposti šele po Bogu dobijo pravo mero in pomembnost.

Poleg zatajevanja navaja kot glavno krščansko dolžnost ponižnost /str. 544/, o kateri običajni učbeniki malo ali nič ne razpravljajo. "Ponižnost je odgovor božjega otroka na Stvarnikovo in Odrešenikovo ljubezen, kadar ga kliče z imenom", str. 515. Poganska antika ni poznala ponižnosti, krepost ji je bila le v notranji harmoniji človeških sposobnosti. Šele poglobljeno pojmovanje krščanskega osebnega Boga, od katerega človek v vsem svojem žitju in bitju zavisi, je ustvarilo osnove za kristjanovo krepost ponižnosti. Manj pa ugaja, da H. v splošni moralki ne razlaga bolj sistematično in natančno bistva in pogojev radovoljnih dejanj /voluntarium perfectum et imperfectum/, saj je nauk o radovoljnih in prostovoljnih dejih osnovne važnosti za nravno ocenjevanje

človeških dejanj.

V posebni ali specialni moralki obravnava v 1.delu v smislu zgoraj označene vsebine najprvo nauk o teoloških krepostih ter iz njih izvaja dolžnosti kulta in bogoljubnosti. Zaradi metodične omejitve razpravlja v tem 1.delu le o teološki ljubezni do Boga, teološko ljubezen do bližnjega pa obravnava v smislu svoje sistematične razdelitve šele v 2.delu. To samoposebi povzroča nepriliko, da je razprava o teološki ljubezni v 1.delu posebne moralke nepopolna, v 2.delu pa mora marsikaj ponavljati,ko pod zaglavjem teološke ljubezni do bližnjega zajemlje vsa ostala področja posebne moralke /nauk o družini, zakonu, čistosti, gospodarstvu i.t.d./. Primanjkljaj je tudi, da o teološki ljubezni do sebe ex professo ne razpravlja,čeprav je pravtako daljnosežnega pomena. Na str. 1164 i.sl. izčrpno obravnava gospodarsko moralo, posebno vprašanje zasebne in skupne lastnine v smislu papeških okrožnic.

Posebna odličnost Häringove moralke je, da navaja pri posameznih poglavjih skoro vso pomembnejšo tozadevno moralno-teološko literaturo. Ta okolnost priča, kakor učbenik sam, o veliki njegovi razgledanosti v tej stroki ter je zato tudi s tega stališča njegov moralno-teološki učbenik pomemben.

Končno treba še pripomniti s kritičnega vidika, da je Häring res prikazal na imponirajoč način na več ko 1400 straneh svoje moralke, kako naj bi bilo kristjanovo življenje v duhu pravilno pojmovanega sodobnega personalizma ter vzvišenih evangeljskih naukov izraz in učinek občestvene skupnosti med darujočim se Bogom, ki kristjana z milostjo vabi in kliče, ter odgovarjajočim človekom, ki se božjemu klicu iskreno odziva, vendar mu ne moremo priznati, da bi se mu v celoti posrečilo najti pravilni sistem za obravnavanje nravnih resnic. Tradicionalno prikazovanje moralnih naukov v prvenstveno kazuistično usmerjenih moralkah ima sicer svoje precejšnje pomanjkljivosti, vendar so tudi novi zgoraj označeni učbeniki še nepopolni, ker še niso našli vsestransko zadovoljivega sistema, ki bi upošteval z ene strani kristocentričnost krščanskih nravnih naukov, z druge strani pa tudi nujnost kazuistične plati v moralkah, ki naj prvenstveno služijo spovednikom. Häringu je tudi znatno otežkočila nalogo, da najde pravilni sistem, okolščina, da je hotel pisati moralko hkrati za duhovnike in laike. Vidik ter cilj obojih teh moralk pa je navzlic bistveni sličnosti v mnogem pogledu le zelo različen.

V duhu nove moralno-teološke struje je spisal učbenik moralke tudi Stelzenberger, profesor na teološki fa-

kulteti v Tübingenu /Lehrbuch d.Moralth., Paderborn 1953/. Medtem ko je Häringovi moralki vodilna ideja hoja za Kristusom, je Stelzenbergovi moralki vodilna misel ideja božjega kraljestva, basileia. Kraljevska vlada Boga mu je osnova novozakonske morale. Kristus je to vlado utemeljil.

Moralko deli v splošno in posebno kakor Häring ter tudi izhaja iz bibličnih osnov. V filozofsko-psihološkem pogledu se naslanja na tozadevne analize Schelerja ter Lerscha /str 242/ ter še na druge filozofe fenomenološke šole ter se v precejšnji meri poslužuje njihovega izrazoslovja v primeri s skolastičnim, in sicer še bolj nego Häring.

Posebna odlika njegove moralke je, da ne obravnava samo na negativni način sovraštva, pohujšanja, zapeljevanja /str 253/, marveč slika tudi pozitivno dolžnost ljubezni do sovražnikov, sodelovanja pri dobrem, dobrega zgleda, bratovske agape /256/ i.t.d. Skuša premagati stališče, da bi bila moralka register ali katalog grehov,ki našteva le to, kar je zabranjeno. Po vsebini je njegov učbenik kratek, nekak izvleček iz moralke, ki pregnantno rešuje posamezna moralna vprašanja, ter obsega le 371 strani /splošni in posebni del skupaj/. Zato se zaradi kratkosti često neprecizno izraža, n.pr. na str 237 pri ocenjevanju spolnih grehov pravi: "Kjer je prava ljubezen, tam se ne stori lahko peccatum grave"ali kak drug greh hudobije". Tudi na nekaterih drugih mestih so še nejasnosti. Na splošno pa nam Stelzenbergova in posebno še Häringova moralka zelo lepo dokazujeta, kako se trudijo novodobni moralisti, da bi moralne učbenike v metodičnem in vsebinskem pogledu kar najbolj izpopolnili v duhu evangeljskih moralnih naukov.

Dr. Josip Jeraj

Platon, Poslednji dnevi Sokrata.

Platon, Poslednji dnevi Sokrata, Apologija - Kriton - Fajdon. Prev. Anton Sovrè, Slov. Matica 1955.

Akademik A. Sovrè je pod naslovom Poslednji dnevi Sokrata prevedel znamenita Platonova dela: Apologijo ter dialoga Kriton in Faidon. Opremil je prevod tudi z uvodom in opombami. V uvodu oriše najprvo pod naslovom Sofistika sofiste ter sofistične nazore tiste dobe, nato pa dva življenjepisa, in sicer Sokratov, ki je glavna oseba v teh delih, ter Platonov življenjepis, ki je avtor teh del. Pred posameznimi prevodi Apologije, Kritona ter Faidona je napisal kratko poglavje, ki pojasnjuje vsebino, pomembnost ter nastanek teh spisov. Nato sledijo prevodi sami, ki so odlični dokazi Sovretovih prevajalskih zmožnosti.

Apologija predočuje Sokratov zagovor pred atenskimi sodniki zaradi znane obtožbe, da mladino pohujšuje. Apologija ni dobesedna objavitev zagovora, marveč prosta umetniška Platonova reprodukcija resnične snovi, ki jo je umetnik zvesto uporabil za svoje delo. Apologija ima tri dele: zagovor, govor zoper predlagano kazen in nagovor sodnikom, in sicer tistim, ki so glasovali za smrt, in onim, ki so glasovali za oprostitev.

Medtem ko je Apologija sestavljena v obliki govora, je Kriton dialog. V njem popisuje Platon, kako so si prijatelji, posebno Kriton, prizadevali, da bi Sokrata rešili iz ječe in ga pregovorili, da bi z njihovo pomočjo pobegnil. Sokrat odkloni pobeg, ker zakonom države se treba pokoriti. Glavna nadaljnja vsebina dialoga Kritona je dokazovanje etične obveznosti državnih zakonov.

V tretjem delu, v Faidonu popisuje Platon zadnji dan Sokratovega življenja in trenutke tik pred smrtjo, ko je izpil na višji ukaz kupo strupa. Bližnja telesna smrt Sokratova daje Platonu povod, da razvije na velikopotezen način v tem dialogu svoj nauk o idejah kot realnih bitnostih ter svoj nazor o nesmrtnosti duše. Platon je bil osebnostno prepričan o nesmrtnosti duše, zato polaga Sokratu na jezik tri dokaze o nesmrtnosti duše. Najvažnejši je drugi dokaz. Kakor so ideje zaradi svoje enovitosti v primeru s sestavljenimi in zato minljivimi tvarnimi predmeti neminljive in nesmrtne, tako je tudi duša, ki je idejam sorodna, kot

enovita in torej nesestavljena bit neminljiva in nesmrtna. Tako pravi Platon.

Pod skupnim naslovom Poslednji dnevi Sokrata je Sovrè prevedel tri različne Platonove spise Apologijo in dialoga Kriton ter Faidon. Sovrè jih označuje v prevodu kot trilogijo. Pripomniti bi bilo treba, da ta označba ni povsem upravičena. Ti trije Platonovi spisi niso v zvezi po času nastanka in po notranji vsebini. Po času nastanka sta Apologija in Kriton začetniška mladostna spisa, medtem ko je Faidon poleg Politeije, Symposiona in Faidra vrhunsko klasično delo Platonove zrele moške dobe. Glede vsebine je med temi Platonovimi spisi le vnanja povezava, kolikor v vseh treh delih nastopa Sokrat. Prav na Sokrata se nanaša le Apologija, ker je umetniški posnetek Sokratovega zgodovinskega obrambnega govora. Kriton in Faidon pa sta samostojni Platonovi deli ter je njuna povezava s Sokratovo usodo le vnanja in namerna Platonova umetniška zamisel. Glavni povod njunega nastanka in tudi glavna njuna vsebina je problematika platonske filozofije. V Kritonu hoče Platon na Sokratovem zgledu s svojo lastno filozofsko dialektiko rešiti etični problem, ali gre državnim zakonom absolutna pokorščina, ali je nad njimi še kaj višjega? V grški literaturi govori Sofokleja Antigona o ,nepisanih večnih zakonih', ki so še nad pozitivnimi državnimi zakoni ter terjajo v primeru, če so pozitivni zakoni krivični, njih korekturo. Tudi Platon v Kritonu dopušča neki višji kriterij nad človeškimi zakoni, ko na str. 112 označenega Sovretovega prevoda izjavljajo od njega posebljeni zakoni: "Ne zahtevamo brezobzirno, da se mora /državljan/ pokoriti našim ukazom; ne, na izbiro ima, da nas /zakone/ ali o boljšem pouči ali da se nam ukloni". Nasilno revolucijo proti predpisom pozitivnih zakonov pa Platon odklanja. Hkrati tudi prikazuje v Kritonu absolutno vrednost etičnih načel, nobena svetna dobrina je ne odtehta, rajši treba žrtvovati življenje nego teptati pravico. S tem naukom se je antična etika povzpela najvišje. Sokrat je te teoretične Platonove moralne nauke praktično izpolnil, zato je za vse čase zgled idealne človeškosti. V Faidonu pa razvija Platon v očigled Sokratove smrti svoj idejni nauk ter vprašanje nesmrtnosti duše. Platon se je zavedal, da so njegovi etični nauki, kakor jih je v Kritonu učil, v kritičnih trenutkih življenja težko izvršljivi. Naturni človek jih težko pojmuje, zato naj bi mu po Platonovem mnenju misel nesmrtnosti duše pomagala na te višine.

Nadalje treba kritično navesti, da je netočna trdi-

tev na str. 122: "Sokratov lik poznamo samo iz Platona." Poleg Platonovega lika Sokrata obstajata še Aristotelov in Ksenofontov lik Sokrata. Ti trije liki se med seboj precej razlikujejo. Nasproti Platonovemu idealističnemu liku Sokrata je Aristotelova podoba Sokrata, /v Metafiziki in Nikomachovi etiki/ racionalistična, popolnoma v smislu atiškega ljudskega duha, ki si je v Sokratu izklesal svojo metodo in logično vest. Aristotelov Sokrat je čisti intelektualist, krepost mu je dosledno le znanje. Nasprotno pa je Ksenofontov Sokrat moralist volje, asceze in vaje. Zdržnost /ἐγκράτεια/ mu je glavna krepost. Orisuje Ksenofont Sokratov lik v spisu Apomnemonéumata Sokratés /Memorabilia/. Kateri Sokratov lik izmed naštetih treh bolj ustreza resničnemu Sokratu, ni med zgodovinarji filozofije in etike edinosti. Karel Joel trdi, da je Aristotelov lik pravilen, zgodovinar Avgust Döring smatra Ksenofontov lik za najbolj točen, John Burnet pa Platonov.

Kritično tudi ne morem pritrditi opombi 78 na str. 278, ko pravi Sovrè v smislu Apeltovega nazora: "Zato so vse teoretične razlage smotrnosti sveta, kakor jih poskuša teleologija, se zmeraj izkazale za zmotne". Saj iz obstoja sveta in svetovnega reda prav lahko spoznamo ne samo s svojim lepotnim čutom, marveč tudi z umom smotrnost svetovnih uredb.

Na str 270 bi bilo treba k opombi 48: "Kajti resnica je, da nujnih in splošnih resnic ne dobivamo od nikoder drugod nego iz njega /t. j. iz ustroja našega uma/" še dostaviti, ,ter iz obstoječega objektivnega predmetnega sveta.'

Sistemsko je Sovrè svoj prevod Platonovih spisov Apologije, Kritona in Faidona smotrno uredil ter opremil ne samo z lepim uvodom, temveč tudi s številnimi tehtnimi stvarnimi in filozofskimi pripombami. Želeti pa bi bilo, da bi na koncu knjige v seznamu literature ločil zaradi večje stvarne preglednosti vire in književnost ter posebej naštel vire, iz katerih kritično zajemamo besedilo označenih Platonovih spisov, ter znanstveno književnost, ki se na vire nanaša.

Slog in jezik Sovretov sta v tem prevodu na višku, le malo je izrazov, ki manj ugajajo, n.pr. ,kazno' na več mestih, izcoprati, klamaderiti, hentajte in še nekaj drugih.

Dr. Vilko Fajdiga

Poročila o knjigah.

Jean Guitton, J é s u s , Paris /Grasset/ 1956, str. 447.

V zbirki "Eglise et temps présents" je izšla lansko leto izredno zanimiva in pomembna knjiga o Jezusu Kristusu. Knjig o Kristusu je zadnja desetletja izšlo že kar mnogo, med njimi na katoliški strani in posebno med Francozi nekatere velike in važne, na prim. Lebretonova,Grandmaisonova, Pratova, Lagrangeova, Riciottijeva. Vendar se Guitton, pisatelj že številnih filozofskih in teoloških del, s svojo knjigo o Jezusu ne želi postaviti v isto vrsto z že izišlimi, marveč hoče o Kristusu govoriti po svoje. Zdi se mu, da nihče izmed naštetih ni stopil dovolj v nižine razmišljanj in dvomov o Jezusovi osebnosti,kakršne nosijo v sebi ljudje sedanjega časa. Zato hoče biti njegova knjiga "knjiga razmišljanj o Jezusovem bivanju in posebej knjiga o težavah, ki jih imajo ljudje 20.stoletja z verovanjem v Jezusa" /7/. Nikakor pa se ne misli s tem kakorkoli oddaljiti od resne in znanstvene misli in se podati na pota nekega laskanja razpoloženjem sodobnega človeka, marveč nasprotno jasno poudarja: "Knjigo sem sestavil za človeka naših dni, ki ima dovolj poguma, da verjame, da more misliti in da resnično misli sam" /9/.

Že vnaprej je verjetno, da je tako pisanje o Kristusu zelo naporno. Spoznati se z vsemi odtenki modernega mišljenja in dvoma o Jezusu kot človeku in kot Bogu, pristati na njihovo opravičenost, dokler se dà in vendar mislečega človeka iz labirinta težav pripeljati do preproste jasnosti in trdne vere v Kristusa, to ni majhno delo. Ni čudno, da je Guitton pri takih prizadevanjih pravzaprav prvi svoje vrste. Zato mu gre toliko večja zahvala in priznanje. Posebno priznanje zasluži njegovo delo o Kristusu tudi zaradi osebne note, ki je položena v razpravo. Ne samo, da se je šel o teh problemih osebno razgovarjat z Loisyjem in Pougetom, z Bergsonom in Lagrangeom, ampak mu je prevažno tudi osebno izkustvo o velikem problemu glede Jezusa, katerega prečiščuje in utrjuje ob živih razgovorih s sodobniki raznih mnenj.

Ta mnenja so res kaj različna v svojih odtenkih, vendar se pokaže ob podrobni analizi, da so težave v bistvu iste in ugovori enaki tistim, s katerimi imajo apologeti opraviti že ves čas. Za to se Guittonu zdi, da težave nekako izčrpa, če jih vključi v tezi, kakor sta jih že v prejšnjem stoletju formirala Renan in Strauss: prvi sicer priznava zgodovinski značaj Kristusovega bivanja, vendar razvoj od Kristusa-človeka do Kristusa Boga pripiše ustvarjalnemu delu človekove psihe pod vplivom takratnih razmer; drugi pa postavlja na začetek mythos o Kristusu, ki so mu šele pozneje pridali zgodovinske poteze in ga nekako demitologizirali, kakor se Bultmann danes izraža. Guitton te stare teze obravnava v novi luči, ko skuša razumeti na eni strani strah modernega vernika pred strogo zgodovinskimi obravnavanji verskih dejstev in zopet željo sodobnega misleca, da bi bil Kristus tudi znanstveno sprejemljiv. Odgovor na ta dva ugovora ni niti nov niti težak. Po prvi hipotezi ostane nerešeno vprašanje, kako da so Kristusa takoj od začetka imeli obenem tudi za Boga. Po drugi pa je odprt problem, kako da imamo vendar o Kristusu toliko in tako zanesljivih zgodovinskih pričevanj. Zato ostane kot možna le tretja teza, da je bil Kristus v resnici del takratne zgodovine, ki pa se je nad njo dvignil s svojimi nadčloveškimi deli in s tem dal podlago verovanju v njegovo božje poslanstvo in božanstvo.

Na vprašanje, zakaj moderni ljudje te teze ne sprejemajo tako lahko, odgovarja Guitton z mislijo, da je problem pričevanja tisti, ki ga premalo razumejo. Zato se v nadaljnem precej obširno peča s tem problemom in skuša svojim dvomljivcem dopovedati, da je pričevanje za Kristusa nekaj celotnoosebnostnega: učenci so ga videli, z njim živeli in se o njem tako prepričali, da so zanj prelivali kri in svoje prepričanje živo posredovali tudi drugim. Do takega prepričanja pa so ti mogli priti le potom osebnih izkustev v zvezi z Jezusovo osebnostjo in njegovimi deli.

V luči teh načel avtor nato podrobno obravnava dve glavni skrivnosti Jezusovega življenja, njegovo vstajenje in njegovo božanstvo. Prvo je dokaz za drugo, vendar Guitton analizira vstajenje najprej z renanskozgodovinskega in straussovskomitološkega stališča. Zopet pokaže, da je zanikanje zgodovinske strani dogodkov pred in po vstajenju nemogoče, kakor tudi prenašanje tega dejstva v sfero mističnosti, fabuloznosti ali čiste idejnosti. Ni mogoče tajiti zgodovinske podlage, prav tako pa ne nadnaravnega značaja tega dejstva. Z njim se Jezus uvršča kot enkratno izredno dejstvo v zgodovino. Ima sicer svoje povezave

s preteklostjo in bodočnostjo, zopet pa obojno absolutno presega. V tem je tudi osvetlitev njegovega "misterija" in popolna razlika z "učenikom pravičnosti", kakršnega so odkrili mrtvomorski rokopisi, ki pa je z njimi tudi v pesku zamrl, dočim je Kristus zaživel v veličino svoje Cerkve. Ideja njegovega božanstva zato ni neka izmišljotina, kakršnih je bilo polno v verstvih tistega časa, zopet pa ni samo zgodovina kakor je njegova človeška osebnost, ampak je mujna verska posledica božjih dejanj, s kakršnimi je bilo prepleteno njegovo življenje. Najboljša in največja priča za svoje božanstvo je in more biti zopet Kristus sam. Njegovemu pričevanju je treba verjeti. Evangelij je izraz pričevanj Kristusa in njegovih učencev za pravo in resnično vsebino Jezusovo. V evangeliju pa se Guittonu zdi prav posebno pomembna zgodba o dveh učencih, ki sta šla v Emavs, češ da bi jo dal za vso ostalo vsebino evangelija, če bi bilo treba izbirati. To pa zato, ker ta zgodba pove, kako je za prehod iz zgodovine v vero treba potrpljenja in tudi luči od zgoraj, ne samo za ljudi Jezusovega časa, ampak tudi za sodobnike, ki naj bi se počasi zgrnili okrog Jezusa, ki edini more za težave 20.stoletja pomeniti upanje in veselje /437/.

Ob koncu se sicer pisatelj zaveda, da ni rešil vseh vprašanj, ki so v zvezi z "Jezusovim problemom", ima pa prijetno zavest, da je mislečemu človeku našega časa povedal, kako on gleda na vprašanja o Jezusu po 20 stoletjih filozofije in eksegeze /439/. Priznati mu je treba, da je svojo nalogo odlično rešil. Spoštljivo je ravnal z vsemi drugače mislečimi in vendar ni nikjer zatajil resnice, ki se ob branju njegovega dela ne kaže le v vedno bolj jasni luči, ampak je tudi vedno bolj simpatična in posebno odrešilna za probleme naših dni.

Docteurs Therèse et Guy Valot, Lourdes et Illusion, Paris 1956[2], 135.

To in naslednjo knjigo, o kateri bomo poročali, bi lahko skupno ocenili kot "pravdo za Lurd". Božja Previdnost je hotela, da se je neposredno pred stoletnico Marijinih prikazovanj v Lurdu, ki jo kar najbolj slovesno namerava obhajati katoliški svet, znova z vso silo razvnel prepir za in proti Lurdu. Ta prepir pravzaprav nikoli ni povsem ponehal, ker Lurd le preveč živo priča nele za resničnost prikazovanj marveč za resničnost celotnega razodetja božjega, kakor ga hrani in razlaga katoliška Cerkev.

Zato ga je pač treba vedno znova prikazati kot "iluzijo".

Nazadnje se je lotila te naloge mlada zdravnica Terezija Valot s svojo tezo o lurških čudežih. Pravi iniciator njenega dela pa je znani racionalist Guy Valot, njen mož, ki se je v drugi izdaji njenega dela, že po njeni tragični smrti, v epilogu še bolj razodel kakor v prvi, dasi je tudi njegov komentar, pridružen prvi izdaji, dovoljni dokument njegovega racionalističnega sektaštva. Če še pripomnimo, da je knjigo tiskala "La Ruche ouvrière" v Parizu, si moremo biti približno na jasnem, v kakem ozračju naj bi rasla ta najnovejša cvetka francoskega svobodomiselstva.

Svojo doktorsko tezo o Lurdu in iluziji v terapevtiki posveča avtorica zdravnikom Galienu, Charcotu, G. le Bonu, Pitresu, P.Janetu in G.H.Rogeru, "ki so v raznih dobah študirali čudeže, pa vedno prišli do zaključka, da jih sploh ni". Za uvod pa se še sklicuje na Spinozov stavek, da dogodki morejo biti čudežnega značaja le zato, ker smo mi še polni nevednosti. Zato pa si avtorica postavlja za cilj dokazati, da je mitu čudežnih ozdravljenjih dala smrtni udarec napredna medicina. /8/

Človek bi potem pričakoval, da se bo Terezija Valot res samo medicinsko-znanstveno borila zoper Lurd, toda vse kaj drugega pride prej na vrsto: očitki o davčnih prekrških, o vedno manjšem številu ozdravljenj v primeri z začetki, o goljufijah z Bernardkinimi vizijami, o sebičnem in nezanesljivem dr.Dozouusu, o goljufijah z Bernardkinim telesom, o krivično pridobljenem zemljišču okrog cerkve, o zastarelosti zdravniške knjižnice v Lurdu, o raznih "čudodelnikih in homeopatih, o goljufijah v zdravstvu, o goljufiji z loretsko hišico, o pseudostigmatizirancih in podobno. Končno, šele v drugi polovici svoje teze /str 54/, preide k posameznim vrstam bolezni in njihovim "ozdravljenjem" v Lurdu. Ko pa se loti podrobno posameznih ozdravljenj /tuberkuloza, rak, bolezni oči in še nekatere druge organične bolezni/, je njen postopek v vseh primerih isti. Če gre za resnično neozdravljivo bolezen, dokaže, da sploh dotični ni bil ozdravljen. V drugih primerih ugotavlja, da sploh ne gre za neozdravljive bolezni in bi jih medicina sama mogla ozdraviti. Potem ponavlja tezo o "veri, ki ozdravlja", včasih očita pomote v diagnozi, drugič površnost in skrivanje zdravnikov zdravniškega urada, ki da postopa tako "laično", da se je treba zgražati. Ni čudno, da se po tem kratkem in na videz zdravniško-znanstvenem razpravljanju, zopet vrne k malenkostnim ugotovitvam, češ da je ozdravljenih več

žensk kakor moških, da "ozdravlja" le uporaba svetinjic ali ritualnih gest, med tem ko v resnici ni ozdravljen doslej noben bolnik, ki je bil neozdravljivo bolan. Če bi bila v Lurdu možna prava zdravniška kontrola dogajanj, bi se nikdar več ne govorilo o kakem čudežu. Spet se povrne k splošnemu govorenju o ozdravljenjih v zgodovini in danes, ki so vedno enaka, t.j. vedno le videz ali prevara.

Ob branju te doktorske teze, ki je le zagovarjanje strupenih protikatoliških tez, se zdi čudno, kako je bilo mogoče na podlagi takega dela na francoski univerzi komu podeliti čast doktorja medicine. Sicer res Valot pravi, da je s svojim delom izvirno prispevala k temu, da se razodene vsa resnica in da je v ta namen kot prva zbrala dokumentacijo za celoto tega vprašanja /98/ - delo je včasih zaradi navajanja virov in številk res zapeljivo - toda iz odgovora, ki so ga pripravili prav kmalu potem Francozi, se je pokazalo, koliko so te njene besede zanesljive in koliko je teza, ki jo je zagovarjala Terezija Valot, resnično trdna.

Abbé A.Deroo,Lourdes, Cité des miracles ou Marché d' Illusion, Paris 1956, str.224.

Odgovor na prej omenjeno knjigo, ki je tu in tam zbudila pozornost, da ne rečemo, dvom o Lurdu, ni smel in ni mogel izostati. Duhovnik Deroo je izdal zagovor Lurda, ki mu je napisal lurški škof msgr.Théas pohvalni predgovor. Za geslo si je Deroo izbral besede Leona XIII. "Splendore veritatis gaudet Ecclesia", ki so se v primeru razkrinkanja postopkov Terezije in Guya Valot zoper Lurd zopet izkazale v sijajni luči. Stran za stranjo analizira Deroo njune trditve in jih zavrača s številkami, z navajanjem dokumentov, z ugotavljanjem netočnosti in pristranosti, tako da na koncu od doktorske teze Terezije Valot ne ostane ničesar več. Najprej zavrne trditev, da nobena univerza ni še doslej potrdila kake doktorske teze o lurških ozdravljenjih, ko je takih v resnici že več. Odločno zavrne kot lažno trditev, da gre v Lurdu vse površno, da sploh nimajo arhivov in dobre knjižnice, ko se o nasprotnem vsak more sam prepričati. Lepo pojasni zadevo z zemljiščem okrog cerkve, ki je bilo dejansko cerkvena last in je bila z njegovo vrnitvijo cerkveni oblasti popravljena prej storjena krivica. Z vso odločnostjo se upre potvarjanjem resnice o začetkih Lurda in o vodi, ki da je že prej tam tekla, pa jo je Bernardka le odkrila. Vsako svojo trditev Deroo tudi podkrepi z

obilno dokumentacijo, za katero ni v zadregi. Posebno dolgo zavrača trditve o nekih goljufijah z Bernardkinim truplom, češ da so ga balzamirali, da bi ostalo nestrohnjeno, ko na tem ni nič resnice.

Četudi Deroo že v uvodu pravi, da ne bo zavračal Valotinih trditev z zdravniškega vidika, ker pač sam ni zdravnik, vendar velik del svoje knjige posveča prav vprašanju, ali se v Lurdu gode čudeži ali ne. Pri tem se naslanja ne le na obilno tozadevno zdravniško literaturo, marveč še prav posebno na zdravniške arhive, ki jih Terezija Valot prezira. Za vse posamezne primere, ki jih navaja Valot, najde Deroo odgovor, ki je za avtorico nasprotne teze in za njene zagovornike naravnost porazen. Tu govore slike in zapisniki, žive priče in velike zdravniške avtoritete. Zaključek je: v Lurdu so se dogajala in se še dogajajo prava ozdravljenja, ki jih ni mogoče zanikati niti razlagati s sugestijo, verskim navdušenjem, kaj šele z goljufijo ali dobičkaželjnostjo. Seveda se mora ob tem ustaviti ob podcenjevanju lurškega zdravniškega urada, do katerega ne kaže Terezija Valot nobenega spoštovanja. Zelo zanimiva so Deroojeva izvajanja o sestavi tega urada, o njegovem poslovanju, kar še posebno ilustrira s par primeri velikih ozdravljenj. Zoper neprestano očitanje zdravnikom, da se dajo voditi od verskih predsodkov ali naravnost od verskih ukazov drugih, češ da morajo konštatirati čudeže, pove, da zdravniški urad v Lurdu sploh nikdar ne ugotavlja, da se je v tem ali onem primeru zgodil čudež, ker to more in sme ugotoviti le cerkvena oblast. Zato pa je tudi zelo zanimiv kratek opis 54 čudežev, ki jih je izmed par tisoč ozdravljenj ta oblast izbrala, in kot delo božje vsemogočnosti na Marijino priprošnjo razglasila kanonična komisija v posameznih škofijah. Kdor prebere v uvodu tega poglavja izredno stroge predpise/~~glede tistih ozdravljenj, ki jih je Cerkev razglasila za prave čudeže, resnično ne more~~/ Cerkve, kdaj je dovoljeno kako ozdravljenje razglasiti za čudež, bo moral priznati, da glede tistih ozdravljenj, ki jih je Cerkev razglasila za prave čudeže, resnično ne more biti dvoma. Naj medicinska znanost napreduje kolikor hoče, tako nenadnih ozdravljenj tako težkih bolezni nikoli ne bo mogoče naravno razložiti.

Ob sklepu svojega skrbnega dela se po pravici Deroo nekako zmagoslavno ozre nazaj in zopet ponovi, kar je poudaril že tolikokrat med razpravo, da so postopki, ki sta se jih v svojem boju zoper Lurd posluževala zakonca Valot, absolutno nedopustni v znanstvenem delu. Tudi

njima gre zasluga, da se je ob svoji stoletnici Lurd zaświetil v še lepši luči, ki bo z novo vero, upanjem in ljubeznijo navdajala miljone, ki bodo romali pred masabielsko votlino.

A.Desqueyrat SJ, La Crise religieuse des temps nouveaux, Paris 1955, str.348.

Malokatera knjiga je v zadnjem času v Franciji in izven nje zbudila toliko pozornosti, kakor delo sociologa Desqueyrata, ki ga je izdal v okvirju Inštituta za socialne vede na Institut Catholique v Parizu in v zvezi z Action populaire, ki ima za resno raziskovanje socialnih vprašanj v luči katoliških načel še prav posebne zasluge. Zanimanje za to knjigo je izviralo predvsem iz predmeta, ki ga obravnava. Verska kriza sveta in še posebej verska kriza v katoliških deželah je namreč že dolgo za katoličane subjektivno nad vse boleče in objektivno skoro nerešljivo vprašanje, četudi je vsak dan bolj neka rešitev nujna. Ker Desqueyrat to rešitev na neki način nakazuje, so vsi, ki jih vprašanja sprejema vere in odpada od nje neprestano mučijo, po knjigi segli, tokrat brez običajnega razočaranja. Četudi je knjiga pisana predvsem za Francoze in iz francoskih skušenj - za vprašanje praktične apologetike so bili Francozi v zadnjih sto letih vedno na prvem mestu - je avtor ob svojem domačem zgledu hotel reševati versko krizo tudi drugih dežela in verstev, in je zato njegovo delo tudi za druge zanimivo in važno.

Takoj v začetku Desqueyrat ugotovi dve resničnosti, ki ~~/sicer ta odpad/~~ si jih ne smemo prikrivati. Človeštvo dejansko od vere odpada in to zelo močno, brez ozira na to, za katero vero gre. Seveda prav posebno občutijo ta odpad katoličani na zapadu, kjer se ljudstva predajajo življenjskemu materializmu. Na drugi strani pa ni mogoče tajiti, da so v Franciji in drugod jedra odličnih katoličanov, ki sicer ta odpad skušajo zaustaviti, toda zaman. Vprašanje, na katero hoče predvsem avtor odgovoriti, se glasi: Zakaj tolikšen odpad in zakaj mu verska elita ne more biti kos? Odgovor se glasi: Zato, ker so poleg subjektivnih vzrokov za verski odpad na delu močni objektivni vzroki, katerih pomena se ne zavedamo dovolj in se ne trudimo dovolj, da bi jih doumeli in morda celo odpravili. Vprašanje subjektivnih vzrokov sodobnega velikega odpada od vere Desqueyrat uvodoma bolj na kratko odpravi, češ: priznajmo, zelo mnogo smo krivi mi sami, verniki in predstavniki vere in cerkve, mnogo kriv-

de imajo tudi različni svetovni nazori, ki so veri nasprotni. Toda nikdar bi naše lastne napake ne imele toliko usodnih posledic, če ne bi brezverske struje izkoriščale tolikih objektivnih momentov, ki delujejo proti veri.

Na prvem mestu med temi našteva splošno izkoreninjenje sodobnega človeštva iz nekdanjih razmer, krajev in miselnosti. Prostovoljna in nasilna razselitev ljudi, nov svet, ki ga vsak dan srečujejo in zaradi njega zapuščajo starega, novi časi in podobno, vse to je verskemu in cerkvenemu življenju nenaklonjeno. Splošna skušnja je, da ljudje s preselitvijo iz domačih krajev, opuste tudi domače tradicije. Drugi vzrok odtujitve veri najde Desqueyrat v krizi doraščanja, katero preživlja človeštvo, posebno pa delavski razred. Kakor mlad fant v dobi svoje mladostne krize odklanja avtoriteto staršev in drugih kot sebi sovražno in škodljivo in se hoče oklenити prav nasprotnega temu, kar je njim drago in sveto, tako dela danes velik del delavcev, meščanstvo in kmeti so to krizo že deloma preživeli - in zato odpada. Kot tretji velik vzrok verskega odpada v današnjem času navaja avtor vsestranski napredek, posebej napredek misli, kritike in teženj za vzponom lastne osebnosti, češ da sodobni človek misli, da mora zapustiti vero, ki ga je pri vsem tem ovirala. Končno omenja še vzrok, ki je morda za Francijo posebno pereč, pa je kaj podobnega najti tudi drugod. Označuje ga namreč kot "civilisation de l' argot", civilizacijo, ki je človeka ponižala na stopnjo številke in reči in mu odvzela zavest pravega človečanstva. V taki civilizaciji seveda za vzvišene verske misli in čustva ni več prostora.

Hvaležni moramo biti pisatelju važne knjige, da ne ostane samo pri analizi vzrokov sodobnega verskega odpada, ampak navaja tudi zdravila. Subjektivne krivde je treba odpraviti s subjektivnim spreobrnjenjem. Predstavniki vere in cerkve se morajo zavedati, koliko je vredno njihovo pravilno zadržanje spričo sodobnih problemov dušnega pastirstva, ki naj verski odpad zadržuje, ne pa pospešuje. Zoper objektivne vzroke bolezni pa navaja avtor sledeča objektivna zdravila. Zoper izkoreninjenje kar najbolj hitro prilagoditev vere in cerkve novim razmeram in časom. Zoper splošni napredek, v kolikor razkristjanjuje človeštvo, hitro uvajanje novih napredkov tudi v učenju in življenju cerkve. Zoper usodne posledice mladostne krize določenih plasti človeštva je treba uporabiti ista sredstva kakor v krizi mladega človeka: pravičnost in ljubezen. Zoper civilizacijo, ki ponižuje člo-

veka in ga depersonalizira, je treba ostvariti civilizacijo, polno duše in človečanstva, polno ljubezni do narave in do občestvenega življenja. V človeštvo je treba vnesti po Bergsonovih besedah "un supplement d' âme", več duše.

Desqueyratova izvajanja torej nikakor ne izzvenijo pesimistično. Proti koncu bolj in bolj poudarja, da je prav verska elita tista, ki bo počasi izvedla verski preporod, ki ne bo ostajal omejen le na svoj krog, ampak bo deloval na široko, ko bo iz novih globoko versko živečih družin nastajala tudi nova družba. Zdi se mu, da je ta sprememba v Franciji že vidna posebno v tem, da katoliške družine spet zavestno hočejo otroke, saj je prej ugotovil, da je s propadom vere povsod šel vzporedno tudi propad družine in naroda.

Vprašanja, ki jih je avtor načel, resnično niso lahka. So pa življenjskega pomena za vero in narode. S svojim delom je zato napravil resnično uslugo Cerkvi in človeštvu.

Henri de Lubac, La Recontre du Bouddhisme et de l' Occident, Paris /Aubier/ 1952, str.298.

V Predgovoru se avtor čudi in obenem zahvaljuje vodstvu zbirke "Theologie", da je tudi to knjigo o zgodovinskih odnosih med budizmom in zapadom hotelo sprejeti v zbirko, ki sicer objavlja samo knjige iz področja historične teologije. Vendar je treba reči, da to Lubacovo delo prav zelo spada v omenjeno zbirko. De Lubac, eden najbolj plodovitih in globokih francoskih teologov, se ne bi spuščal na to področje, če se ne bi zavedal, da je treba vsebino in zgodovino katoliške teologije osvetljevati tudi z verskoprimerjalne strani. Na drugi strani pa je navdušenje za sprejemanje orientalne filozofije in religioznosti tako tesno povezano s filozofijo in religijo na zapadu, da je bilo treba tudi to vprašanje enkrat razčistiti. Zaključki, do katerih je de Lubac na koncu prišel, njegovo delo o stikih zapada z budizmom še posebej potrjujejo.

Delo, ki ga je veliki teolog v tej knjigi izvršil, bi po pravici lahko imenovali "delo razčiščevanja". S tem pa je že tudi rečeno, da ne gre za nekaj lahkega. Človek resnično strmi, kako je mogel de Lubac dobiti tako temeljit in obširen pregled vse literature starega in novega časa, ki se je dotaknila teh vprašanj in z njo osvetliti mnogo do sedaj temnih in tudi zmotnih trditev. Po bridkih skušnjah, ki jih imamo katoličani z vprašanji iz primerjalnega veroslovja iz polpretekle dobe, so nam taka dela

dobrodošla nad vse. Enkrat za vselej postavijo določene teze, mimo katerih ni mogoče več iti, in jih še nadalje reševati napačno. Določene "katoliške" teze, še bolj pa stališča mnogih nasprotnikov katoliške vere se bodo morale umakniti zgodovini, ki je ni dovoljeno prevračati. V tem je najbrže tudi namen in poslanstvo teološke miselnosti in dela, ki ga izražajo edicije zbirke "Théologie", ki jo izdaja jezuitska teološka fakulteta v Lyonu.

V prvem poglavju de Lubac najprej ugotovi, da nikakor ni dovoljeno vsakega zgodovinskega stika med orientalnimi verstvi in filozofijami že imenovati stika z budizmom. Zgodovinsko raziskovanje glede teh stikov iz prvih časov pove prav to, da o budizmu v prvih stoletjih po Kristusu na zapadu niso takorekoč še nič vedeli. V srednjem veku šele krščanski zapad prevzame od budizma legendo o Barlaamu in Josaphu, to pa tako popolno in nekritično, da veljata poslej za velika katoliška svetnika in resnična vzornika na poti k svetosti. Pa še ta legenda o Budi in njegovem nauku ni povedala takorekoč nič.

Šele v dobi velikih poslanstev, ki so jih papeži začeli pošiljati med Tatare in Mongole v srednji Aziji in na Kitajskem /Janez de Plano-Carpini, Marko Polo, Odorik Pordenonski in dr./, je zapad nekoliko bolj spoznal verstva daljne Azije, pa naj je v njih občudoval neke sličnosti s krščanstvom ali pa jih odklanjal kot surovo malikovanje. Vendar kritično preiskovanje teh poročil pokaže na eni strani delni vpogled le v budizem, kakršen se je razvil v Tibetu in na Daljnem vzhodu /mahayana-budizem/, na drugi strani pa so poročila v mnogih ozirih nezanesljiva, posebno pa niso skoro nič vedela povedati o ustanovitelju in prvotni obliki tega verstva.

Ko začno za Ksaverijem prihajati na Daljni vzhod razni, predvsem jezuitski misijonarji, je s tem seveda odprt nov vir informacij o budizmu in stikov zapada s tem vzhodnim verstvom. Vendar se de Lubac o vsej tej informaciji izraža zelo nepovoljno, misli pa seveda predvsem na jezuitske misijonarje na Kitajskem in Japonskem. V začetku so se na Kitajskem nekako naslonili na budistično vero, v kateri so našli marsikaj podobnega s svojo, celo oblačili so se kot budistični menihi, vendar so kmalu uvideli, da so si s tem nakopali le velike težave, ker religija cesarja in izobraženih stanov je bila konfucianizem, budizem pa so gledali sovražno. Zato se tudi Ricci in njegovi obrnejo proti njemu in se skušajo v celoti prilagoditi religiji vladujočih in kulturnih krogov. Taka so

tudi poslej njihova poročila v Evropo. Zato so često nekritična in zelo pomanjkljiva.

V 18. in 19.stoletju se začno z indijskimi verstvi pečati lingvisti in veroslovci, ko jim odkritje sanskrita in pali-jezika odpre dostop do indijskih verskih knjig. Vendar je bila njihova vsebina dolgo časa last samo nekaterih znanstvenikov. V raznih enciklopedijah in leksikonih pa so dali objavljali o indijskih verstvih najbolj čudne in zmešane vesti, pri čemer so kaj malo razlikovali, kaj spada k bramanizmu in kaj k budizmu, kaj je hinduističnega in kaj prvotno ljudskega. Sicer skušajo že takrat te vesti uporabljati zoper krščanstvo in slaviti orientalne vere kot nekaj boljšega od krščanstva, vendar pa skoro popolno neznanje o njih meče kaj slabo luč na prve poskuse verskega primerjanja.

Po l. 1830 pa se je na podlagi del različnih znanstvenikov, med njimi posebno Evgenija Bournoufa, počasi začel kazati indijski budizem v pravi luči. Število ljudi, ki so se znanstveno zanj zanimali, je bilo vedno večje, vzporedno s tem pa je raslo tudi število tistih v Nemčiji in Franciji, ki so se vanj nekako zaljubili, kakor da so odkrili nekaj boljšega in lepšega od krščanstva. Zanimivo namreč je, da je danes, po 100 letih, zelo jasno, da je budizem nekaj povsem drugega kakor krščanstvo; takrat pa so v njem gledali samo podobnosti, enakosti ali celo popolnejšo religijo od krščanstva. Vse je bilo nekako zaverovano v "luč z vzhoda", ki je zasvetila z odkritjem budizma. Seveda so v dobi racionalizma in pozitivizma mnogi skušali to tudi pristransko izrabljati proti krščanstvu in še posebej proti katoliški Cerkvi /prim.posebno velik vpliv Schopenhauerja v Nemčiji in v vsej Evropi!/, češ da so odkrili drugi in boljši evangelij, drugega in boljšega Kristusa, pravo religijo ljubezni. Ni pa manjkalo resnih mislecev /Renouvier in dr./, ki so opozarjali na velike razlike in posebno na negativno vsebino budističnih potov in ciljev. Z Feliksom Néve, indianistom, se je začela uveljavljati vrsta ljudi, ki so sicer priznavali budizmu mnogo pozitivnega, vendar se jim je zdelo nesmiselno postavljati ga nad krščanstvo, ko je v resnici morda samo drobec resnice, lepote in dobrote, medtem ko ima krščanstvo vsega tega v polnosti. Seveda pa niso niti na katoliški strani vsi mislili in govorili tako trezno. Po zgledu nekdanjih misijonarjev so nekateri razlagali vse podobnosti kot delo hudičevo, s katerim je hotel škodovati pravi veri. Drugi, tradicionalisti, pa so zopet vse podobnosti med religijami izvajali iz prvotnega skupnega razodetja. Obojni pa so pri tem prezrli

velike razlike, ki loči jo krščanstvo in budizem. Med katoličani do konca 19.stol. ni nikogar, ki bi se resno ukvarjal s temi problemi razen morda Abbé de Broglie v Franciji in Jožef Dahlamn SJ v Nemčiji. Odgovori, ki jih podajajo na ugovore so vzeti iz prejšnjih časov.

Zato pa so bili ob koncu preteklega in v začetku sedanjega stoletja toliko bolj delavni nasprotniki krščanstva, ki so podatke o budizmu nekritično sprejemali in skušali obračati zoper vzvišenost in izvirnost krščanstva. Tedaj so zrasle teorije o indijskem izvoru krščanskih resnic in morale /Notovich in dr/ v celoti ali vsaj nekaterih delov. Šlo je za pravo kampanjo, ki je hotela na vsak način napraviti krščanstvo odvisno od budizma /208/. Pa ne samo to. Za H.S.Olcottom so začeli propagirati budizem v Evropi, izdajati budistične katekizme, vezati budistično misel z zapadno filozofijo in okultizmom /H.Blavatska, W.Besant, R.Steiner in dr/ hoteč dajati indijsko misterioznost za hrano zapadnjakom, ki so mislili, da jim lepota in globina krščanske vere ne zadostuje.Pojavilo se je polno "fantastične, baročne, bolestne in šarlatanske literature, ki je znanost bolj ovirala kakor podpirala" /Sylvain Levy/.

Vendar se pravi znanstveniki niso dali zaustaviti. Pojavijo se znana imena M.Mueller, Rhys Davids, R.S.Hardy, H.Oldenberg, E.Hardy, E.Senart, E.Chavannes, P.Pelliot, L.Wieger, La Vallee Poussin, J.Przyluski in dr.,ki prevajajo temeljna dela indijskih verstev in na njihovi podlagi skušajo razložiti njihovo vsebino in vrednost. Brezkončna je vrsta imen ljudi, ki so kot raziskovalci na terenu ali kot predelovalci svetih indijskih, kitajskih, japonskih in tibetanskih tekstov odkrivali bolj in bolj skrivnostno obličje vzhodnih religij. Budizem je v tej dobi resnično bolj poznan, dasi še davno niso rešena vsa vprašanja njegovega izvira in razvoja, o kakem definitivnem poznavanju torej še ni govora.

Delo, ki so ga izvršili resni znanstveniki in ki ni ponehalo do današnjih dni, je dajalo dovolj hrane ne le stalnemu zanimanju za budizem na zapadu, ampak je poživilo celo zavzetost za budizem v njegovi domovini, ki so ji ga zapadnjaki pravzaprav šele odkrili. Zato se je zanimanje za budizem povečalo v Indiji in na Daljnem vzhodu, iz vzhoda pa so začeli prihajati različni "misijonarji" budizma in ga širili po Evropi in Ameriki, kjer so našli vedno dovolj ljudi, trudnih od materializma, ki so jih hoteli poslušati. K sreči je v Evropi pod vplivom Guénona prenehalo navdušenje za budizem nekdanjih teozofov, ki so evropske zmešane filozofije azijsko pobarvali in jih vsi-

ljevali kot nov evangelij. Pod vplivom pp.Grandmaisona in P.Charlesa so tudi katoliški apologeti začeli budizem resneje obravnavati in mu odkazali nekako stalno mesto v katoliški apologetiki, češ zakaj bi tako važno religijo poznali in se z njo okoriščali le nasprotniki krščanstva. De Lubac navaja v zvezi s tem imena pp.Ledrusa, Taymannsa d'Eypernona, Konštantina Regameya in dr.

Skoro z melanholijo de Lubac ob sklepu svojega velikega dela ugotavlja, da je kljub tolikemu študiju in toliki literaturi za večino zapadnjakov budizem še vedno neka "terra incognita", saj ga le prevečkrat zamenjavajo z hinduizmom, ne znajo ločiti med prvotnim in drugotnim budizmom, eni ga imajo za višek vsega dobrega, drugi v njem vidijo le pesimizem in teženje za ničem. Predvsem pa je žalostno, da se tudi mnogi izmed tistih, ki ga poznajo precej dobro, o njem motijo in ga napak vrednotijo. Prva skupina teh v budizmu vidi neke vrste višek humanosti in humanizma, in vendar drži misel velikega indianista Aug.Bartha, da bi bilo res nespametno zamenjavati kruh zapadne misli z omamo vzhodnih menihov /267/. Drugi zopet iščejo v njem miru in sreče, ki jim ga zapadna verstva in filozofije po njihovem mišljenju niso mogle dati. To so življenjsko razočarani ljudje,ki se jim zdi budizem boljša mistika in večja globina ter bolj občutna sreča, kot pa jim jo je moglo posredovati krščanstvo in njegova"philosophia perennis". Žal pa je treba ugotoviti, da se za to boljšo srečo za Nietschejem dalje navdušujejo ljudje, polni nekega napuha, ki jim ni do Boga ampak do sebe in jim na budizmu ugaja predvsem to,da se tam človek odrešuje sam. Vse upanje stavijo torej bolj v sebe kakor v najvišje bitje in bo zato njihovo končno razočaranje še toliko večje.

Krščanski teolog seveda mora do budizma zavzeti jasno stališče. De Lubac se ostro upre prizadevanjem, naj bi pozabili na razlike, ki so med posameznimi verstvi in mislili le na to, kar jih druži in takorekoč dela iz njih eno samo verstvo. Prav glede budizma more imeti katoliški mislec toliko resnih pomislekov in odločno zavrniti njegovo pojmovanje bitja, odrešenja, Boga, večnosti itd., da bi se pač nikdar ne smel pustiti zapeljati v skušnjavo, ~~ker~~ da je tu nekaj, kar se da enačiti s krščanstvom, ~~ker na vsak način hočejo še moderni~~. Res je, da v celotnem redu odrešenja tudi budizem po načrtih božje Previdnosti mora odigrati svojo vlogo, ali ta je samo "pars purificans", neka negativna priprava z ničem. Nikdar pa se ne sme človek pri tem niču ustaviti in ga vzeti

za vsebino svojega življenja. To še posebej velja tudi o toliko slavljeni budistični "ljubezni", ki je prazna in hladna, ker ji manjkata vera in upanje...

De Lubacovo delo je pomembno zaradi svoje izredno bogate dokumentacije. Morda bi mu mogli očitati samo to, da navaja pretežno le francoske avtorje. Če je omenil Regameyevo razpravo o budizmu, bi moral vedeti tudi za problematiko okrog prvotnega budizma, ki jo ta razvija in iz katere se vidi, da prva vsebina prvotnega Budovega nauka še ni znana in verjetno ni samo negativnost in nič, kakor so se izražale poznejše hinayana-sekte.

"Life", The Worlds greats religions, New York, 1957, str. 310.

Zaradi informacije je treba spregovoriti tudi o velikem delu, ki ga je v službi primerjalnega veroslovja izvršila letos uredništvo največjega ameriškega ilustriranega štirinajstdnevnika "Life". Revija "Life" sploh hoče služiti tudi znanosti, nele politiki, umetnosti in razvedrilu. To se je pokazalo še posebej v zadnjih par letih, ko objavlja ilustrirane in dokumentirane sestavke o najstarejši zgodovini človeštva. L. 1956 je izdala več posebnih številk o raznih religijah sveta, sedaj pa je gradivo teh številk pomnožila še z novim in ga izdala v knjigi velikega formata, ki zasluži pozornost veroslovcev. Vsi sestavki te knjige so izredno lepo in bogato ilustrirani, dejstvo, ki ga veroslovec pogreša pri skoro vseh drugih veroslovnih knjigah. Sestavke je pisalo kakih 90 znanstvenih sodelavcev, katerih imena in poklici jamčijo za resnost vsebine.

Po uvodu, v katerem pod naslovom "Kako človek časti Boga" avtor Pavel Hutchinson najprej razlaga načrt celotnega dela, omenja manjše religije, ki niso vključene v to delo in se zavzema za načelo, da so vse religije pravzaprav ena sama religija, sledijo razprave o hinduizmu, budizmu, konfucianizmu, islamu, judovstvu in krščanstvu. Vendar to niso puste razprave, ampak živa pripovedovanja o sedanjem stanju posameznih omenjenih religij, o njihovih posebnih filozofskih, teoloških in zgodovinskih problemih, o njihovih dogmah, zapovedih in obredih. Najvažnejša in obenem najzanimivejša poglavja posamezne religije so izbrana in ilustrirana na način, ki je tudi znanstveniku dobrodošel.

Najobširneje je seveda obdelano krščanstvo, najprej prvotno, potem njegova zgodovina, velike njegove "veje" kakor protestantizem, pravoslavje, katoličtvo in druge.

Ni dvoma, da je v knjigi marsikaj zmotnega in je bolj protestantska kakor katoliška, vendar so sestavki o katoliški Cerkvi posebno obširni in so jih pisali sami katoličani. Poglavje o krščanstvu je tudi najlepše ilustrirano, pa naj gre že za sveto deželo ali krščansko umetnost ali delo na polju dobrodelnosti in misijonov. Na koncu je pridejano še bogato ilustrirano poglavje o sedmerih svetih zakramentih.

Knjiga o velikih verah sveta, ki so še danes žive, zasluži torej vso pozornost. Priča pa tudi o tem, kako so veroslovni problemi še danes zanimivi in važni, obenem pa znova dokazuje, da je človeštvo verno.

Pierre Charles SJ, Etudes missiologiques, Paris /Desclée de Brouwer/ 1956, str. 434.

Dne 11.febr.1954 je umrl v Louvainu eden največjih in najbolj zaslužnih misijologov, belgijski jezuit Pierre Charles. Ni bilo misijonstvo njegovo prvo in največje veselje, saj se je najprej sijajno uveljavljal kot profesor dogmatike na jezuitskih univerzah. Toda prav globok pogled v vsebino krščanskega razodetja mu je odkrival veličastne misijonske horiconte, ki se jim je kmalu po l. 1920 popolnoma posvetil. Geneza njegovega"misijonskega poklica" nam torej pove, zakaj misijoni, to "najvažnejše podjetje katoliške Cerkve", kakor jih je imenoval Pij XI., niso bili njemu in njegovi misijonski teologiji nikdar nekaj zunanjega, obrobnega, postranskega, kakor so to mnogim drugim, ampak izraz polne plemenitosti katoliške duše, ki pije iz polnosti katoliškega nauka in živi z njim. Iz te polnosti so se Charlesu porodile najrazličnejše misijonske iniciative, predvsem AUCAM, organizacija belgijskih akademikov za misijone in „louvainski misijonski tedni", iz te polnosti je obiskoval misijonske pokrajine še in še, iz te polnosti je posebno mnogo o misijonih predaval, pisal in se do konca zanje žrtvoval. P. Charles je bil torej misiolog v polnem pomenu besede, ki je za misijone delal zato, ker je prej o misijonih temeljito študiral in naravnost pionirsko ustvarjal samostojno misijonsko teologijo. Res je, že pred njim so delovali Streit, Schmidlin, Tragella, Mondreganes in dr., toda največji in najgloblji med njimi je gotovo Charles. Njegove misijološke knjige Missiologie, Dossier del l' Action Missionnaire, La prière missionaire in dr. pomenijo nova pota v nastajajoči in razcvetajoči se misijonski znanosti, saj so ji dala v mnogočem smer in vsebino.Število naslovov njegovih misijonskih sestavkov gre v sto-

tine.

Ni čudno, da se je Museum Lessianum v Louvainu odločil, da v spomin velikega misijologa izda posebno knjigo Charlesovih najboljših misijonskih sestavkov, nekako antologijo, katere uredništvo je poveril J.Massonu SJ. Ta je pod naslovom Etudes Missiologiques zbral sestavke in predavanje, ki se mu zdijo najbolj značilna za Charlesovo misijološko delo. V prvem poglavju o bistvu misijonstva navaja misli, za katere je Charles še posebno zaslužen, da je namreč bistveni namen vsega misijonskega prizadevanja "plantatio Ecclesiae", ustanovitev in zakoreninjenje Cerkve tam, kjer je še ni, in sicer Cerkve v polnem pomenu besede, z redno hierarhijo in zopet Cerkve,ki ni odvisna od tujih misijonarjev in sredstev, ampak take, ki samostojno raste iz domačih tal. Zanimivo je, da je prvo predavanje objavljeno o fundamentalni misijonski dogmatiki tisto, ki ga je imel Charles na mednarodnem akademskem misijonskem kongresu l. 1930 v Ljubljani. V sestavku o pravi naravi misijonske dolžnosti je omenjena ideja, ki je ni nehal poudarjati, da je izvor dolžnosti sodelovanja za misijone v našem včlanjenju v živo, dasi skrivnostno Kristusovo telo na zemlji. V poglavju o posebnih situacijah, pred katere je postavljena Cerkev v današnjem času v misijonih, je objavljenih več Charlesovih razprav, v katerih z njemu lastno širino, ki pa sloni na dobri dokumentaciji, opozarja na velike pretekle napake in nove nevarnosti v sedanjem času, če ne bodo misijonarji junaško pogledali resnici v obraz in se prilagodili nacionalnim, kulturnim in socialnim zahtevam narodov, med katere odhajajo kot apostoli Kristusove pravice in ljubezni. S tem jasnim in brezkompromisnim opozarjanjem na trenutke, ki jih Previdnost ponuja katoliški Cerkvi, so v tesni zvezi tudi navodila, ki jih v več sestavkih daje Charles glede pravega načina oznanjanja prave vere. Vprašanje metode se mu zdi tako važno, da še in še o njem piše in govori, vedno pa v bistveno istem smislu: priznati je treba tujim narodom, veram in kulturam njihovo objektivno vrednost, spoštovati jo, upoštevati, se ji prilagoditi in jo kot izhodišče imeti za pot k popolnejši in edino pravi veri, ki druži v sebi v polnosti vse, kar imajo drugi v drobcih. Prav zato je Charles večkrat tudi pisal in govoril o nujnosti dela za domačo duhovščino,ki ji je treba brez odlašanja izročiti tudi vodstvena mesta v misijonskih pokrajinah. Pri vsem tem seveda ne sme zaledje pustiti misijonarjev brez pomoči molitve, miloščine in posebno poklicev. Tudi v tem delu so objavljeni odstavki iz njegove znamenite "Misijonske molitve". Zanimi-

vo je, da je za vse te in podobne misli glede misijonstva Charles dobil najlepše potrjenje v tem, da je tudi uradna Cerkev bolj in bolj zavzemala ista stališča v perečih misijonskih problemih.

Ob koncu knjige je objavljenih še več Charlesovih sestavkov o Afriki in njenih misijonskih problemih, ki se jim je ta misijolog s svojimi sodelavci še posebej posvečal, saj je najbolj cvetoče misijonsko področje v Afriki ravno Kongo, belgijska kolonija. Ti in še nekateri drugi sestavki o raznih deželah in verstvih /islam!/ so pisani z istim misijonskim ognjem, isto temeljitostjo in fino ironijo, kakor vsi ostali. Kdo bi mu to ironijo zameril, če se zaveda, koliko smo prav katoličani s svojim obotavljanjem in s svojimi ozkimi pogledi na misijonskem polju zamudili, kar se sedaj nad nami prav bridko maščuje. Charles se je kot globok misijonski teolog, izkazal tudi kot misijonski videc, ki naj bi ga vsaj poslej vse bolj upoštevali in ubogali.

André V.Seumois OMI, Introduction à la Missiologie, Schoenecke-Beckenried 1952, str.492.

Znameniti misijolog švičarski dr.J.Beckmann je storil znanosti veliko uslugo s tem, da je med dodatne publikacije svoje Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft uvrstil tudi delo mladega doktorja misijologije Seumoisa o osnovnih zahtevah dobrega traktata o misijologiji. Res je, da sedaj misijologija ni več mlada in ne neznana veda in tudi to je res, da si je že priborila in utrdila mesto poleg ostalih teoloških disciplin na fakultetah in v semeniščih. Vendar pa je res tudi to, da je spričo njene kompleksnosti to še vedno veda, ki še išče podrobno obdelavo svojih potov in ciljev. Prav pri tem iskanju pa ji je prišel naproti Seumois s svojo misijološko introdukcijo in ji v veliki meri pomagal, da se bo znašla in da se bo visoko dvignila nad vse druge dosedanje poskuse misijoloških traktatov in učbenikov. Seumoisova knjiga seveda ni in noče biti učbenik, ampak spekulativna in praktična razprava o tem, kakšni poslej misijološki učbeniki morajo biti. Prav zato je njegovo delo pionirskega značaja in ga poslej noben misijolog pogrešati ne bo smel. Kratek oris vsebine njegove velike knjige nas bo o tem hitro prepričal.

Seumois razdeli svojo razpravo v dva dela. V prvem delu govori o misijologiji kot taki, v drugem pa obširno navaja smernice in načela, ki jih mora upoštevati misijonska znanost. Sicer so vprašanja o misijonski znanosti

kot taki že v veliki meri razčiščena in njena zgodovina tudi /neprijetno je, da se Seumois na mnogih mestih trudi dokazovati, da je za začetke in prve razvoje te znanosti med katoličani veliko bolj zaslužen njegov redovni sobrat R.Streit kakor pa münsterski misijolog dr.J.Schmidlin.../ vendar je sistematično obravnavanje narave misijonske znanosti, ki je znanstveno obravnavanje tistega dela apostolata Cerkve, ki hoče ustanoviti Cerkev tam, kjer je še ni, gotovo dobrodošlo. Z različnimi mnenji o teh vprašanjih se avtor znova spoprime in jih skuša ob obilnem uporabljanju tozadevne literature pogumno reševati v smislu rešitev dosedanjih najboljših misijologov in smernic učeče Cerkve. Jasno ugotavlja, da je misijologija prava znanost s svojim specifičnim formalnim objektom, ki se poslužuje, v kolikor je specializirana stroka teologije, dogmatične metode, v kolikor pa je del cerkvene zgodovine, pa zgodovinske metode. Ko tako osvetli cilj in metodo te znanosti, mu ni težko ugotoviti,kako je važna in koristna tako za misijonarje same kakor za njihove sodelavce, posebno pa tudi za teologijo in zgodovino kakor tudi za razne druge znanstvene panoge, ki imajo od nje velike koristi. Mimogrede omenja še veliko vzgojno vrednost znanstvenega obravnavanja misijonske aktivnosti Cerkve.

Vprašanje, ki je še čakalo na svojo rešitev, je bilo tudi vprašanje o pomožnih vedah misijologije. Doslej so jih naštevali celo vrsto, vendar so Seumois na podlagi spekulativnega razmišljanja o znanosti kot taki odloči, da je mogoče za pomožne vede misijologije imeti samo etnologijo z etnografijo, primerjalno veroslovje, kolonistiko in študij misijonske aktivnosti izvenkatoliških verstev. Ko pa ugotavlja, kakšna znanstveno-tehnična sredstva naj misijolog pri svojem delu uporablja, pri naštevanju ni v zadregi, saj imajo misijologi na razpolago že toliko knjižnic, revij in muzejev ter arhivov, da jim je treba le pogumno vanje vstopiti in delati, ko je še toliko nepredelanega gradiva kot v malokateri znanstveni stroki. Važna pa je misel, ki jo Seumois ob koncu razprave o misijonski znanosti močno poudarja, da je namreč treba vse misijonsko-znanstveno delo vršiti v pravem duhu, ki je duh stroge objektivnosti in prave katoliške širine. Večkrat mora namreč mimogrede ugotoviti, da se dosedanje misijološko delo ne more vedno s temi odlikami pohvaliti.

Pa bi mu kdo dejal: lahko je govoriti, kakšna misijonska znanost mora biti, težko pa si je predstavljati

konkretno, kaj in kako naj obravnava posamezna poglavja, ki vanjo spadajo. Pa prav tu Seumois noče razočarati. Večino strani svojega dela posveča izdelavi misijoloških traktatov, ki jih razdeli v misijonsko teologijo in misijonsko zgodovino. V misijonski teologiji razlikuje doktrinalni in praktični del. V prvega spadajo fundamentalna misijologija in normativna misijologija. Prva se potem še naprej deli, kakor teologija, v pozitivno in sistematično, druga pa v zunanjo normativno misijologijo in notranjo, torej misijonsko pravo v kolikor ga notranje ureja cerkvenopravna avtoriteta in v kolikor ga določajo od zunaj razne civilne oblasti, ko kodificirajo svoje odnose s kat. Cerkvijo v misijonskih pokrajinah. Pozitivna misijologija ima seveda dva dela in sicer biblično misijologijo SZ in NZ in pa patristično misijologijo. Prav posebno na dolgo se avtor zadrži pri sistematični misijologiji, ki jo analizira "per causas" in more tako jasno opredeliti njen materialni objekt, ki je misijonski svet, formalni objekt quod, ki je "plantatio Ecclesiae", formalni objekt quo, ki je katolištvo Cerkve, causa efficiens, ki je v naravnem redu misijonar in njegov sodelavec in causa finalis, ki je božja slava in specifično ustanovljena in utrjena Cerkev v pokrajinah, kjer je še ni. V istem smislu odgovarja na vprašanja, kako obdelati subjekt, objekt, motive, sredstva in cilje misijonske dejavnosti. Misijonsko zgodovino deli v obravnavanje preteklosti misijonskega delovanja /prava misijonska zgodovina/ in v obravnavanje njegove sedanje podobe /misijografija/, ki naj bi se po njegovem podajala kot samostojno poglavje misijonske znanosti. Praktično misijologijo končno razdeli v duhovno misijologijo /misijonska asketika in mistika/ in v misijonsko metodologijo /misijonska pastorala/.

Seumois je pri obravnavanju posameznih poglavij izredno resen in prizadeven. Za celotno misijologijo kakor za vsak omenjen njen del je izdelal obširne uvode, kaj v dotični del spada in kako ga je treba obravnavati, kaj je znanega iz njegove zgodovine in kakšno literaturo naj bi misijolog pri obdelavi uporabljal, tako da je praktična izdelava misijonskih traktatov ob pomoči takega osnovnega Uvoda neprimerno lažja kakor bi bila sicer. Gotovo je sicer, da se z vsem vsi misijologi ne bodo strinjali, morda se jim zdijo Seumoisove misli in načrti tu in tam celo preveč spekulativno razdrobljeni in praktično manj uporabni. Vendar bodo v glavnem njegove smernice veljavne, ker so zgrajene na zdravi misli in ob polnem upoštevanju dosedanjih skušenj. Po pravici je zato o tej knjigi za-

pisal N.Kowalsky v "Commentarium" okrožnice Pija XII. Evangelii praecones, ki so ga izdali v Rimu l. 1952, da je Seumoisova Introdukcija "najboljše, kar imamo na tem področju" /203/.

P. Wilhelm Schmidt S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee, Bd.X., Die asiatischen Hirtenvölker /Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren, sowie der Tungusen und der Yukagiren, Münster i.W. 1952, str. XXXI + 864.

P. Wilhelm Schmidt S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee, Bd. XI.: Die asiatischen Hirtenvölker /Die primärsekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Karagassen sowie der Jenisseier und die Synthese der benachbarten Nicht-Hirtenvölker, Münster i.W. 1954, str.XXVII + 732.

P. Wilhelm Schmidt S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee, Bd.XII.: Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Herausgegeben von P. Fritz Bornemann S.V.D., Münster i.W. 1955, str.XI + 960.

Načrt, ki si ga je pred 50 leti zamislil veliki lingvist in etnolog dr.W.Schmidt S.V.D., je sedaj izvršen. 12 obširnih zvezkov njegovega dela o začetkih in prvih razvojih vere v enega osebnega Boga, je izšlo. V vseh važnješih knjižnicah sveta se blesti dolga vrsta debelih Schmidtovih knjig o Bogu in z bogato dokumentacijo priča za misel, ki jo je od začetka hotel zagovarjati, da namreč nima prav evolucionizem, ki je postavil misel na osebnega Boga na konec kulturnega razvoja človeštva, ampak da ima prav zdrava pamet in krščansko razodetje, ki jo postavlja na začetek. V teh zvezkih, prvi je izšel l. 1912, ki vsi nosijo značilni podnaslov "Eine historisch-kritische und positive Studie", je avtor z neutrudnim raziskovalnim delom v prvi polovici 20.stol. pozitivno in definitivno razgalil kot neosnovane najbolj različne teorije o izvoru in razvoju verstva, ki jih je rodilo krščanstvu tako nenaklonjeno 18.in 19.stoletje.

Načrt, ki si ga je zamislil veliki in genialni raziskovalec, je bil tako velik, da se je v začetku zdel skoro neizvedljiv. Preiskati verovanja kulturno najstarejših plasti živečega človeštva in jih vzporediti z naslednjimi mlajšimi stopnjami kulture in njenih verovanj, kaj takega more le resnično velik znanstvenik, ki se ponižno poslužuje gradiva, ki so mu ga nabrali njegovi so-

delavci z vseh etnoloških področij sveta, ki pa ga samo on more pod enotnim vidikom izkoristiti in ob njem sestaviti velike sinteze, po katerih še posebej slovi to Schmidtovo delo. Pripombe, ki jih v tem oziru nosi tu in tam njegov rokopis, češ "das kann nur ich", niso ošabnost, ampak globoko prepričanje o poznanju gradiva in enotne misli, ki jo razodeva.

Schmidt bi storil veri in znanosti nepozabno uslugo že s tem, če bi ostal pri svojih prvih 6 zvezkih o verstvu prakulture, saj je prav v njih pokazal in dokazal, da je prva vera človeštva čisti monoteizem združen z visoko moralo, dokaz, ki ga po Koppersovem mnenju sploh ni mogoče več ovreči. Vendar pa je tej tezi, za katero sta mu prvo spodbudo dala L.Schröder in A.Lang, Schmidt sam hotel dati najmočnejšo oporo prav s tem, da pokaže in dokaže, da misel na eno osebno najvišje bitje ni v človeštvu nekako osamljena in zato morda malo vredna. V ta namen se je odločil, da v drugi polovici svojega dela raziskuje verovanja tiste kulture, ki je prakulturi v vsakem oziru najbližja, torej kulture pastirskih rodov Afrike in srednje Azije. Ako najde, da so lepo misel na enega Boga ti rodovi od prakulture sprejeli in jo varovali, četudi je vsled spremenjenih razmer trpela in tu in tam celo podlegala tujim in sovražnim vplivom, potem o njenem obstoju in zakonih nadaljnega razvoja ni več nobenega dvoma. To na videz nehvaležno delo je Schmidt v celoti izvršil, saj ostalih 6 zvezkov dela "Ursprung der Gottesidee" govori le o tem. Res je, da je, kakor izjavlja njegov sodelavec F.Bornemann /UdG XII,str.XII/,nekoč Schmidt mislil tudi na to, da bi monoteizem prakulture vzporedil sploh z vsemi verovanji primarnih kultur, torej tudi z verovanji lovskototemističnih in matriarhalnoagrarnih kultur, vendar je spoznal, da bi bilo to le preobširno in nemogoče. Ne da se tajiti, da je zasledovanje misli na enega Boga v najvišjem bitju tako tujih in skoro sovražnih kulturah mikavno in kot nadaljne potrdilo osnovne teze tudi važno, vendar je to delo že bolj drugotnega pomena. Res pa je, da je o teh stvareh Schmidt pisal tudi v drugih svojih publikacijah iz zadnjih let /prim.na prim.W.Schmidt, Das Muterrecht, Posieux/Freiburg 1954, str. 186 ali W.Schmidt, Totemismus in Afrika, Posieux/Freiburg 1955, str. XXVI + 961/.

V Predgovoru k XI.zvezku svojega dela je Schmidt prosil Previdnost, da bi mogel napisati Predgovor še k zadnjemu zvezku, ki je bil v rokopisu že takrat skoro dovršen. Vendar je Bog 85 letnemu zvestemu duhovniku,misijonarju in učenjaku, dne 10.februarja l. 1954 velel

prenehati z mislijo na svoj ljubljeni "Ursprung der Gottesidee". Poklical ga je po trdo zasluženo plačilo. Zadnja dva zvezka, ki sta bila v glavnem pripravljena že v dobi med 1942 - 48, je izdal že omenjeni Fritz Bornemann, ki v Predgovoru k zadnjemu zvezku podrobno osvetljuje načela, po katerih se je pri izdaji ravnal. Med temi načeli je pač najlepše to, da hoče spoštovati misel in voljo pravega avtorja, torej v ničemer spreminjati njegovih rokopisnih beležk. Zadnji zvezek se zdi zato od str.850 dalje nekako fragmentaričen, pa zato toliko bolj zanesljiv.

Pravo obsežnost Schmidtovega znanstvenega dela more spoznati le ta, kdor se podrobno poglobi v njegove skoro neizčrpne knjige. Skušajmo vsaj malo povedati, o čem razpravlja Schmidt v zadnjih treh zvezkih svojega dela, saj smo o ostali že spregovorili ob drugi priliki /prim.Zbornik teološke fakultete I,Ljubljana 1951, str. 198-200/.

V VIII. zvezku Ursprung der Gottesidee je govoril avtor o verovanjih primarnih notranjeazijskih nomadov /Tatarov,Altajcev, Turkov in drugih/. Ta verovanja so se mu zdela še posebno važna, češ da razodevajo prvotno vero pravih in skoro nepokvarjenih pastirskih rodov v Aziji, ki da je preko Samojedov neposredno povezana s prakulturo starosibirskih in sev.ameriških rodov. V IX. zvezku pa gre dalje in se ustavlja pri sekundarnih azijskih nomadih kakor so Mongoli, Burjati in Juguri, pa tudi pri Tunguzih in Jukagirih. Že misel, da se nemški znanstvenik hoče tako podrobno baviti z azijskimi rodovi, ki so jih doslej raziskovali skoro le ruski učenjaki, nas preseneča; še bolj pa natančno poznavanje njihove kulture in še posebej religije. Res se Schmidt poslužuje pri tem izvirnih in prevedenih del drugih učenjakov, vendar je on prvi, ki razkriva medsebojne sorodnosti in razlike, svetle in temne strani teh primitivnih verstev. Metoda, ki jo pri tem uporablja, je ista kakor v prejšnjih zvezkih. Po kratkem orisu in ocenitvi literature navaja najprej podatke o celotnem pogledu na svet pri določenih rodovih, nato posebej in največ o božanstvu, ki ga častijo /njegova imena, bivališče, lastnosti itd/, nato o stranskih in drugotnih božanstvih, o kultu, ki jih ga izkazujejo, o njihovih nazorih o duši in posmrtnosti, o pogrebnih obredih in podobno. Četudi je poročil o verovanjih Mongolov primeroma malo, je vendar iz njih povsem razvidno, da so častili eno najvišje bitje, ki so ga imenovali "nebo" in mu pripisovali vse tiste lastnosti, ki jih prakulturni ljudje prilaščajo svojemu najvišjemu bitju. Temu primerni so potem tudi drugi nazori in kult,dasi

se tu in tam močno kažejo sledovi matriarhalnih vplivov in še posebej budizma in lamaizma. Vse to še bolj velja glede vere Burjatov, o kateri pa smo zelo dobro poučeni, saj jih je obiskalo mnogo učenjakov, s katerimi se Schmidt neprestano spoprijema, ker gotovih misli in obredov niso prav razumeli ali razložili. Četudi je verstvo Burjatov zelo pokvarjeno od tujih vplivov in ima njihovo najvišje bitje Esege Malan včasih malo deleža pri njihovem življenju, se da vendar točno ugotoviti, da je prav on največji in najstarejši Bog, h kateremu se še obračajo, ko odpovedo "prišleki" iz drugih krajev in drugačnih običajev. Tudi Juguri spadajo med nomadske rodove z dokaj čistim verovanjem v enega Boga. Neprimerno manj pa je kaj takega mogoče trditi o Tunguzih različnih imen, ki so se dali tako vplivati od miselnosti agrarnih verovanj in kultov, da jih skoro ni mogoče šteti med monoteiste, dasi je tudi pri njih v ozadju jasno vidno mesto in češčenje osebnega najvišjega bitja. Razumljivo je potem, da pri Tunguzih nima prve besede hišni oče kot posredovalec med ljudmi in Bogom, ampak šaman, ki si hoče pridobiti na svojo stran razne duhove, da z njimi potem vlada nad boleznijo, rodovitnostjo živine itd. Tudi Jukagiri, o katerih še govori Schmidt v tem zvezku, so bolj tuj element, ki posreduje med nomade lovskototemistične vlive.

Način Schmidtovega dela je zelo viden v XI. zvezku, v katerem je pretežni del posvečen raziskovanju verstva Jakutov, o katerih bere pri poročevalcih različna nasprotujoča si mnenja. Eni jih imajo za rodove, ki imajo čisto vero v enega Boga in čiste vzvišene daritve in molitve, drugi zopet najdejo pri njih mnogoboštvo, krvave daritve matriarhalnokulturnega značaja, lunarno mitologijo in črno šamanstvo. Z občudovanja vredno kritičnostjo se Schmidt loti težkega problema jakutske religije in končno ugotovi, da gre za dve različni verstvi, ki se prepletata, eno lastno bolj zapadnim Jakutom, drugo lastno vzhodnim. Prvo izrazito nomadsko in dokaj čisto, drugo izrazito agrarnoanimistično. Zato sta tudi dve različni najvišji bitji, dva različna nacionalna eposa itd. Ob tej priliki se loti Schmidt problema "belih" in "črnih" šamanov, prvi služijo božanstvu na nebu, drugi so v službi zemeljskega in temnega kraljestva, različne so njihove obleke, obredi itd. Ko v istem zvezku še obravna religijo Sojotov-Karagasov in religijo Jenisejcev, ki so obojni že dokaj oddaljeni od čiste prvotne vere nomadov, se loti proti koncu predzadnjega zvezka že prve sinteze verstev centralne Azije. Schmidtovi zaključki temeljijo seveda vsi na podrobnih predhodnih analizah, saj je o vsa-

kem rodu in njegovem verstvu sestavil že torej takorekoč posebno monografijo na več sto straneh. Zato bi bil očitek, da dela prehitro zaključke, brez podlage. Zaključki glede azijskih nomadskih verstev pa so predvsem tile: Opraviti imamo z verstvom primarnih nomadov, ki je čisto in lepo, daritev se daruje "nebu", ki predstavlja stvarnika in varuha moralnega reda. Daritev je podobna kakor v arktični prakulturi /daritev mozga iz lobanje in dolgih kosti/ ali pa tej blizu /daritev dragocenih delov zadušene živali/. Nazori o duši, večnosti itd. so relativno zelo čisti. Ob primarnih nomadih živijo sekundarni /Mongoli, Jakuti, Burjati in dr./, ki pa imajo glede najvišjega bitja in daritve že manj čiste pojme, posebno se pojavi njegov protivnik, bog zemlje in podzemlja, ki k sebi obrne pozornost vernikov, češ da s svojimi duhovi zmore več kot nebo. V njegovi službi se pojavijo šamani, ki z nebom nimajo kaj opraviti, dejansko pa zavladajo skoro v vsem življenju. Vzrok tega poslabšanja prvotne lepe religije je v vplivih materopravne kulture, ki preko Tunguzov in drugih prodira v nomadske rodove in jim pokvari religijo in moralo.

V zadnjem, XII. zvezku "Ursprung der Gottesidee" nadaljuje Schmidt s sintezo nomadskih verstev centralne Azije in ugotavlja v obširni razpravi, da je motiv stvarjenja zemlje s pomočjo nekoga, ki se potopi v morje in od tam prinese drobec prsti, da Bog iz nje napravi zemljo /"Tauchmotiv"/ prav podoben podobnemu motivu sev.sibirskih in sev.ameriških prarodov, da torej prav isti mithos o začetku zemlje in tudi človeka veže nomadsko kulturo s prakulturo. Za teologa je posebno važno poglavje, v katerem odkriva pripovedovanje južnega dela južnih Altajcev o stvarjenju človeka, o prepovedi jesti od določenega sadu, o prvem prestopku in kazni za ta greh, vse čudno podobno svetopisemskemu poročilu in vendar tako različno, da je gotovo originalno. Zopet se avtor ustavlja pri podobnosti nazorov vseh centralnoazijskih nomadov glede najvišjega bitja, glede molitve in daritve, glede duše in posmrtnosti ter zaključuje, da je vse to v veliki meri podobno praverstvu, kakor ga imajo mnogi rodovi prakulture. Oddaljevanje od tega niso lastna samo drugačnemu gospodarskemu značaju nomadskih rodov, ampak tudi tujim vplivom, ki se jih da lepo korak za korakom zasledovati. Vse to seveda močno potrdi tezo, da je religija v veliki meri odvisna tudi od kulturnih razmer, v katerih se nahaja in da je njen propad posledica ~~provladovanja~~ bolj in

bolj materialne] prevladujoče kulture.

Schmidtu se je zdelo važno, da v zvezi s tem na 150 straneh znova obravna veliko vprašanje šamanizma, ki razloži skoro v celoti, zakaj in kako se je kvarila nekdanja lepa nomadska religija centralne Azije. Končno pa preide k primerjanju religije centralnoazijskih nomadov z religijo afriških pastirskih rodov, ki jo je podrobno obdelal v VII. in VIII. zvezku. Ker je obilno sejal, ima pravico tudi do obilne žetve. Zaključki se namreč ponujajo sami po sebi. Kdo ne bi videl na prvi pogled velike podobnosti med nazori azijskih in afriških nomadov glede najvišjega bitja, glede molitve in daritve, glede duše in posmrtnosti, glede urivanja tujih vplivov od strani poljedelskih in lovskih kultur? Seveda bi se komu rada vrinila misel, kakor da so pač afriški nomadi direktni dediči nomadskih verstev Azije ali narobe. Zopet pa je tu Schmidt, ki opozarja na to, kaj je možno in kaj ne. Z veseljem ponavlja, da so nomadska verstva Azije, kolikor so nepokvarjena, direktni dedič prakulture iz severa, nikakor pa se ne strinja, da bi afriška nomadska verovanja prišla iz Azije, vsaj po ravni poti ne, kar je le med njimi toliko različnih potez, ki tega sklepa ne dovoljujejo. Kolikor imajo afriški nomadi iz prakulture, imajo tudi od prakulturnih ostankov, na katere so naleteli, ko so se priselili v Afriko. Kolikor pa so pokvarjeni po materopravni kulturi, izhaja to zopet od plasti materopravnega značaja, na katero so naleteli ob prihodu v novo domovino. Vendar vse to ne more zabrisati bistvene enakosti obojne visoke nomadske religije, ki enako reagira na enake negativne vplive, dasi iz tega ne sledi, da bi bili to isti vplivi.

Kar je bilo treba dokazati, je dokazano. Nomadsko verstvo je po svoji vsebini in obliki kronološko in kulturno neposredno izšlo iz prakulture, dasi se je spremenilo, kar se je zaradi nove oblike kulture spremeniti moralo. Vera v enega Boga se je ohranila v svoji prvotni lepoti, kolikor pa se je pokvarila, se je pokvarila iz znanih vzrokov. Odkriti prvotni monoteizem in zakone njegovega nadaljnega oblikovanja in propadanja, to je Schmidt hotel in to se mu je tudi v polni meri posrečilo. Znanost, teologija pa še prav posebej, sta mu za to odkritje hvaležni.

Dr. Francè Grivec

Iz novejše literature o Cerkvi.

Albert Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St.Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. Wien 1950. Str. 407.

V razpravah o mističnem telesu Jezusa Kristusa smo zadevali na veliko težavo, ker se nismo mogli dovolj opirati na nauk sv.Tomaža Akvinskega. Tomažev nauk o Cerkvi je namreč še zelo nepopoln, ker v njegovi dobi pojem Cerkve še ni bil dovolj opredeljen; posebej v vprašanju o mističnem telesu pa je bila vrh tega tudi eksegeza Pavlovih pisem, ki so glavni vir za pravilno pojmovanje mističnega telesa, še pomanjkljiva in na nekaterih mestih napačna. Tisti katoliški bogoslovni znanstveniki, ki nauku o mističnem telesu niso bili naklonjeni, so se preradi sklicevali na sv.Tomaža in sumničili trditve, ki se niso ujemale z njegovim naukom, ko je po navodilih rimskih papežev treba bogoslovje predavati v duhu sv.Tomaža. V tem oziru je papeževa okrožnica Mystici Corporis /1943/ odrešilnega pomena.

A.Mitterer, priznan učenjak širokega obzorja, profesor osnovnega bogoslovja na dunajski univerzi, je dokazal veliko razliko med naukom papeževe okrožnice in med sv.Tomažem; pri tem je opozoril na mnoge pomanjkljivosti in celo napake v Tomaževem nauku. Spise sv.Tomaža je zelo natančno pregledal, a premalo je upošteval, da je sv.Tomaž v nauku o Cerkvi večkrat nedosleden in omahljiv. Drugi pisci so skušali takšne nedoslednosti in netočnosti, kolikor mogoče zmanjšati in ugladiti, najti neko srednjo pot, napačne ali pomanjkljive Tomaževe trditve pa popraviti ali opravičiti na podlagi pravilnejših trditev v drugih Tomaževih spisih, tako n.pr. M. Grabmann, Die Lehre des hl.Thomas von Aquin von der Kirche als Gottenswerk; ihre Stellung im thomist.System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie /1903/. Mitterer je v presojevanju Tomaževega nauka manj prizanesljiv in včasih pretirano strog. Vzemimo Tomažev nauk, da je Kristus tudi glava angelov. Papeževa okrožnica /§ 45/ navaja Tomažev komentar k Pavlovemu pismu Efežanom in k pismu Hebrejcem, pa ugotavlja, da je Tomaž

Kristusovo glavarstvo glede angelov in ljudi pravilno razlikoval z opombo, da Kristus kot pravi človek glede na sličnost narave ni glava angelov. Mitterer pa tega mesta papeževe okrožnice ni upošteval. Pravilno pa je ugotovil, da sv.Tomaž o Cerkvi razpravlja bolj kristološko in da premalo razlikuje življenjsko mistično glavarstvo in pravno poglavarstvo. Posebno ostro in pravilno je opozoril na dvorezno usodno površnost Tomaževega nauka, da so hudobni hudičevi udje /grešniki/ in da je hudič glava omnium malorum. Iz tega dosledno sledi, da grešniki niso udje Cerkve, ampak hudičevi; torej grešni škofje in papeži nimajo oblasti v Cerkvi, ker niso njeni udje. Ta površnost nekaterih cerkvenih očetov in sv.Tomaža je pospeševala upornost srednjeveških krivovercev. Proti napadom Viklefa, Husa in protestantov so katoliški teologi skušali uveljaviti razliko, da so grešniki pač udje Cerkve, ne pa udje Kristusovi. Okrožnica pa zgovorno naglaša, da so grešniki bolni udje Cerkve in Kristusa.

Razlike med papeževim in Tomaževim naukom o mističnem telesu so res velike, čeprav skušamo nauk sv.Tomaža ublažiti na podlagi tistih mest, kjer se pravilneje izraža. Vendar je treba Mittererjeve trditve na mnogih mestih nekoliko popraviti, to še tem bolj, ker tudi on ne uči o mističnem telesu povsem pravilno; zlasti napačno ali netočno sodi na nekaterih mestih o razmerju med pravnim in mističnim poglavarstvom ter o zvezi med Petrom in papeži. Značilno je, da so katoliški bogoslovni strokovni časopisi to knjigo skoraj prezrli, Zapelena pa jo v II.zvezku svoje knjige o Cerkvi s priznanjem upošteva, kakor knjiga res zasluži, čeprav je v njej nekoliko netočnosti.

Henri de Lubac, Méditation sur l'Église. 3.izd./1954/. Str. 334.

Pisec spada med najgloblje bogoslovne učenjake našega časa. Njegove knjige se prevajajo v druge jezike. Pričujoča knjiga je v dveh letih doživela tri izdaje in izšla tudi v nemškem prevodu. Prvotno so bile to res nekake meditacije za duhovnike ob duhovnih vajah in študijskih tednih. Dejansko pa imajo prvovrstno znanstveno vrednost. Pisane so izredno živahno in duhovito, da se kar krešejo iskre in bliski.

Pisec navaja Guardinijevo misel, da se v zadnjih desetletjih ideja Cerkve prebuja v dušah, zbuja se cerkvena zavest; naše stoletje je stoletje Cerkve. Res se je proti Cerkvi nakopičilo toliko zmot kakor nikoli prej, a kot neko povračilo Sv.Duha pa ni bilo med drugoverci nikoli

toliko teženja po katoliški Cerkvi in toliko domotožja po cerkveni edinosti /str.18-20/.

V apostolski veroizpovedi je izpoved vere v Cerkev uvrščena po veri v Sv.Duha posvečevalca. Cerkev se navaja kot prvo delo Sv.Duha, Duha, ki zedinja in posvečuje sv.Cerkev; Cerkev je orodje, po katerem nas Sv.Duh posvečuje /21-24/. Cerkev kot prvo delo Duha posvečevalca obsega vsa druga dela Sv.Duha /35/. Cerkev je še večja skrivnost kakor Kristus in zadeva na večje spotike /39/. Cerkev obsega vse človeštvo in vesoljni svet; človeštvo ni videlo nič podobnega /41-43/.

Veliko zanimivega in doslej malo znanega je v poglavju o zgodovini pojma mističnega telesa v katoliški teologiji od 16.stoletja do danes /77-86/. Kakor Bellarmin tako so tudi drugi teologi bolj branili in utrjevali jeruzalemske nasipe, manj pa vodili v srce Jeruzalema; o Cerkvi so razpravljali bolj apologetično, pa manj mistično. V 19.in 20.stoletju so se nekateri teologi pač ozirali na pojem mističnega telesa, pa bolj sporadično /corollária/ in v dodatkih, a ga niso sistematično vpletali v zgradbo traktata o Cerkvi /80/. Zanimivo je, da je Möhler vplival na Perrone-ja /omenja ga v svojih Praelectiones II,str. 32-33/, ki ga je priporočal Franzelinu, največjemu svojemu učencu /78 s/. Kako je Lubac razgledan v literaturi, je pokazal v navajanju razprav iz Acta Academiae Velehradensis 1937 in 1941. Ni mu pa znana razprava v Bogoslovnem vestniku 1942, kjer bi našel nekaj podatkov, ki jih je prezrl. Iz tega Lubacovega zgodovinskega pregleda je razvidno, da so teologi res le počasi šepali za ~~nekim~~ redkim cerkvenim učiteljstvom.

Globoko razpravlja o svetosti Cerkve in primerno navaja /str.99/ sv.Ambrozija: Non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia. Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat /De Virginitate c.8,n.48;PL 16,278D/. Cerkev sama je brez greha, a nikoli ni brez grešnikov,kakor pravi Ch.Journet /I, str.127/.

Duhovito govori o sv.evharistiji. "Cerkev tvori evharistijo, evharistija tvori Cerkev" /113/. Kristus v evharistiji je srce Cerkve /137/. V novejšem času se bolj uveljavlja mnenje, da je Marija srce Cerkve /Scheeben, Feckes i.dr./, a s to posebno lepo trditvijo se nekoliko oddaljujemo od jedra pojma mističnega telesa. Velike apologetične vrednosti je poglavje: Cerkev sredi sveta /139-174/. Cerkev je bila vedno vir in braniteljica svobode /149-152/. Globoka in polno izvirnih misli so poglavja: Cerkev kot zakrament Jezusa Kristusa /175-204/, Mati Cer-

kev /205-240/, Naše skušnjave glede Cerkve /241-272/, Cerkev in Devica Marija /273-324/ z zaključnim slavospevom: Magnificat!

Svojo široko obzorje je Lubac dokazal tudi v drugih knjigah, n.pr. o budizmu, posebej pa v knjigi "Le drama de l'humanisme athée" /1943/ - v nemškem prevodu "Die Tragödie des Humanismus ohne Gott" /Feuerbach, Nietzsche, Marx, Comte, Dostojevski/.

Charles Journet, L' Église du Verbe in carné. Essai de théologie spéculative I. La hiérarchie apostolique. 2. izd. Paris 1955. Str. XVII + 770. II. La structure interne et son unité catholique, Paris 1951. Str. XLVIII + 1393. Bibliothèque de la Revue Thomiste. Desclée, De Brouwer et Cie.

Velikansko delo. Dva izdana zvezka obsegata že nad dva tisoč strani; v uvodu druge knjige sta na str.XLVII napovedana še dva zvezka, pač doslej največje delo o Cerkvi. Prva izdaja I.zv. je izšla 1941; III. in IV.zv. pa še nista izšla /v uvodu k II.zv. izjavlja pisec, da niti v rokopisu nista končana, a od tega je minilo že 7 let/. Pisec je tomistično filozofsko usmerjen in deli svoje delo po treh vzrokih: 1. Causa efficiens immediata /Ecclesia et ius apostolicitas/, 2. Causa materialis. 3. Causae finales. Pisec je bil že pred desetletji znan po svojih razpravah in knjigah, npr. knjiga L'union des Eglise et le christianisme pratique /Paris/ 1927.

Pričujoče Journetovo delo je doseglo veliko priznanja. V uvodu II.zv. se pisec zahvaljuje urednikom časopisa Revue Thomiste, da so delo sprejeli v svojo knjižno zbirko, in pa bogoslovnim znanstvenikom M.J.Congarju, J. Hervéju, L.M.Dewaillyju, da so v javnosti prijazno pozdravili nekatere poglede !/vues/ tega dela; posebej se prisrčno zahvaljuje svojemu prijatelju J.Maritainu. Knjiga je velika novost in velik napredek v razpravljanju o Cerkvi, ker je predvsem dogmatično in potem šele apologetično usmerjena. V vseh važnejših vprašanjih obsega veliko novih misli. Pisec razodeva veliko razgledanost v vseh bogoslovnih vprašanjih in v bogoslovni literaturi, poznavanje zgodovinske in filozofske literature, ne samo Maritaina, ampak tudi Solovjeva in celo Dostojevskega i.dr. Vmes so uvrščene monografije o raznih vprašanjih; pisec jih imenuje excursus. V prvem zvezku jih je dvanajst, v drugem pa sedem. V prvem zvezku so monografije: o raznih pomenih besede Cerkev /63-67/, de sacramento ordinis /129-152/, trojno Kristusovo kraljevanje /194-196/, iurisdictio

instrumentalis /215-222/, pravoslavni ugovor o juridizmu /237-241/, obsodba Galileja /457-462/, Petrovo prvenstvo, papeževa volitev, izguba primata /617-627/, izvor politične oblasti /627-633/, hierarhija v Möhlerjevi knjigi o edinosti v Cerkvi /666-677/; Apostolstvo Cerkve, razlog Newmanovega spreobrnjenja /718-724/. V drugem zvezku: M.Luter o mističnem telesu /340-357/, Sv.Trojica sama v sebi in v svetu /358-381/, razlikovanje dveh duš Cerkve, Sv.Duh, milost in darovi Sv.Duha /565-579/, zbližanje med katoličani in pravoslavnimi, Dvornikova knjiga o Fotiju /859-869/, Cerkev brez madeža /1115-1129/, ekleziologija K.Bartha /1129-1171/. V teh poglavjih se razodeva izredno velika razgledanost in samostojnost. Med drugim sem opazil, da je Journet prvi, ki je opozoril na enostranost Dvornikove knjige o Fotiju. Priznava Dvornikovo zgodovinsko pripovedovanje, njegovo teologijo pa blagohotno odklanja /str.867 in 869/. Kakor velika monografija se bere obširno razpravljanje o cerkveni in politični oblasti, o papeževi politični oblasti v srednjem veku, o inkviziciji, o križarskih vojnah /I, 242-425/, o papeževi državi /578-609/.

V razpravljanju o duši Cerkve dobro razlikuje neustvarjeno in ustvarjeno dušo. Sv.Duh je neustvarjena duša Cerkve. Zelo pomankljivo pa je razpravljanje o mističnem telesu, kar bi vendar moralo biti jedro knjige. Težko si razlagamo, da odločilno važnih knjig in razprav S.Trompa sploh ne pozna in da papeževo okrožnico malo upošteva ter jo celo napačno navaja in razlaga. Verjetno, da je svoje veliko delo zasnoval, preden je izšla papeževa okrožnica; toda glavna Trompova knjiga je izšla že l. 1937. Kako je mogel vse to prezreti! Vztrajno trdi, da je Kristus postal glava Cerkve že ob učlovečenju, t.j. ob Obznanjenju. To je smisel naslova knjige: Cerkev učlovečene Besede. Večkrat ponavlja, da je Cerkev ob Oznanjenju dobila Glavo, o Binkoštih pa telo /ude/ in citira iz konteksta papeževe okrožnice iztrgane besede, da je Kristus v deviškem telesu svoje Matere imel dostojanstvo glave sv.Cerkve /§ 108 ali 111 in § 29/. A prezrl je odločno jasno papeževo trditev /§ 29 in 30/, da je Kristus s svojo smrtjo postal glava Cerkve. Nerazumljivo je, kako taka osnovna netočnost sploh mogoča.

Netočen je tudi nauk o znakih Cerkve. Površno ponavlja, da je na nauk vatikanskega cerkvenega zbora v tej stvari vplival Deckamps, a nikjer ne omeni, da je ta nauk usmerjen proti Hermesu. Površno je tudi kar piše o dogmatičnem dejstvu in o zvezi primata z Rimom.

Journetovo delo je neprecenljiva zakladnica nauka o Cerkvi. Obžalujemo pa tako veliko pomanjkljivost v temeljnih vprašanjih.

Gustave Thils, Histoire doctrinale du mouvement oecuménique, Louvain 1955. Str. 260.

Zelo razveseljivo je živahno in temeljito znanstveno delovanje G.Thilsa, ki je svojo znanstveno pot nastopil z ostro, morebiti nekoliko pretirano kritiko znakov Cerkve /1937/. Še vedno razodeva veliko živahnost in razgledanosti, toda združeno s trezno usmerjenostjo. Pričujoča knjiga daje dober pregled ekumeničnega gibanja anglikancev in protestantov. Ameriško anglikansko /episkopalno/ gibanje za zedinjenje v veri in ustavi /Faith and Ordre/ in švedsko protestantsko gibanje za edinstvo v praktičnem krščanstvu /For Life and Work/ se je po prvotni pobudi kongresa v Lausanne /1927/ po dolgotrajnem posvetovanju pod vodstvom stalnega "odbora Cerkve" združilo v svetovno skupnost Cerkva: Word Council of Churhes - Conseil oecuménique des Églises - Oekumenischer Rat der Kirchen - Koinonia tôn Ekklesiôn. Prvi skupni kongres je bil v Amsterdamu l. 1948, drugi v Evanstonu USA l. 1954. Geslo te zveze je: Kristus - Bog in Odrešenik, kar razne protestantske skupine umevajo na različen način, a vendar je močna pobuda k nadnaravnemu pojmovanju v duhu krščanske tradicije.

Pisec je iz ogromnega gradiva razbral vodilne misli in ekleziologijo tega gibanja, pojasnil katoliško bogoslovno stališče v tem vprašanju in podal dobre smernice za katoliško bogoslovje bogoslovno prizadevanje v tej smeri. Katoliške bogoslovne znanstvenike spodbuja k večji živahnosti in navaja ostro opombo znanega M.Pribilla, naj se varujemo okorelosti šolske teologije: "behagliche retrospektive, in ihren Systemen selbstgenügsame Sesseltheologie" - iz knjige E.Kleiman - O.Kuss, Die Kirche und die Welt /Salzburg 1939/, str. 186. Po svoji delavnosti in razgledanosti spada Thils med najboljše teologe našega časa.

Harizmatiki v Cerkvi.

Bistroumni Karel Rahner, profesor dogmatike na teološki fakulteti v Innsbrucku, je v reviji Stimmen der Zeit 1956/7 /9.snopič/, str. 161 do 186 objavil razpravo: Das Charismatische in der Kirche kot pojasnilo k papeževi okrožnici Mystici Corporis. Čudi se, da vse knjige o Cerkvi še vedno molče o tem vprašanju, ko papež Pij XII. v okrožnici l. 1943 zgovorno uči /§ 38/, da Kristus svojo Cerkev vodi in ravna na dva načina: 1. redno in vidno posredno po papežu in škofih, 2.izredno in nevidno pa tudi neposredno.

"Sam namreč kraljuje v mislih in srcih ljudi in po svoji volji upogiba in priganja tudi uporno voljo. In v tem notranjem vodstvu skrbi ne le za posamezne, marveč tudi za vesoljno Cerkev; bodisi kadar razsvetljuje in krepi njene predstojnike, bodisi kadar zlasti v težkih časih in razmerah obuja iz notranjosti matere Cerkve može in žene, da so s svetlim sijem svetosti drugim vernikom v zgled za rast mističnega telesa...In kadar jo vidi v nevarnosti jo reši iz viharnih valov." V isti okrožnici so že prej /§ 17/ omenjeni karizmatiki, ki imajo čudežne darove Sv.Duha in katerih bo zmeraj nekaj v Cerkvi, med njimi tudi svetni verniki.

Vrh tega pa imajo hierarhični nosilci Cerkve oblasti, predvsem papež, dar /karizmo/ nezmotnosti. Z darom nezmotnosti sv.Cerkve je poskrbljeno, da se izravnava razmerje med karizmatiki in cerkvenim poglavarstvom, dasi nastajajo tudi posamezna trenja in nasprotja. Po sodelovanju karizmatičnih vernikov in cerkvenih poglavarjev je Cerkev tako sveta in nepremagljiva, da je vidna kot prava Kristusova Cerkev in kot kriterij verovnosti, kakor uči vatikanski cerkveni zbor.

Bistroumni profesor K.Rahner je pri tem prezrl tesnejšo zvezo z drugimi vprašanji mističnega telesa, posebej tudi o soglasju vernikov kot kriteriju nezmotne cerkvene tradicije /communis fidelium sensus/. To soglasje imenuje Pij XII. v okrožnici Ad Coeli Reginam /1954/: Inditus christiano populo religionis sensus - torej karizmatični dar.

Vsi bogoslovski znanstveniki so prezrli važno tezo o razmerju pojma mističnega telesa in hierarhične cerkvene organizacije; v tej zvezi so prezrli tudi papeževe besede o karizmatikih. Še do danes niso okrožnice o mističnem telesu dovolj proučili in vpletli v nauk Cerkve, kakor sem omenil v oceni Lubacove knjige in Journetovega dela.

Kdaj je bila Cerkev ustanovljena?

O tem vprašanju sta do l. 1943 prevladovali dve mnenji: 1. Cerkev je bila ustanovljena po čudežnem prihodu Sv.Duha o prvih krščanskih Binkoštih; 2. Ko je Kristus apostolom trojno oblast in posebej prvenstvo sv.Petru podelil. Mnenje, da je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo, pogosto poudarjajo cerkveni očetje in liturgija, a pri novejših teologih je bilo redkejše. Okrožnica Mystici Corporis pa odločno uči, da je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo na križu. Gotovo je namreč,

da je Kristus na križu postal glava mističnega telesa in da je bilo takrat ustanovljeno Kristusovo mistično telo. Papeževa okrožnica pa jasno naglaša, da je katoliška Cerkev skrivnostno Kristusovo telo. Okrožnica Humani generis /1950/ ukazuje, da je ta nauk obvezen za vse teologe. Toda temu se upira "retrospektivna teologija" šolskih knjig, pa tudi sicer zelo bistroumni in napredni K.Rahner.V zgoraj omenjeni razpravi o karizmatikih trdi, da je to mnenje dobilo odmev /Echo/ v papeževi okrožnici. Toda prezrl je, da ta nauk papeževe okrožnice nikakor ni le odmev dosedanjega bogoslovnega mnenja, ampak odločno poudarjen v tesni zvezi z jedrom okrožnice in podprt z novimi dokazi, ki jih teologi doslej niso poznali, n.pr. o nevidni podelitvi Sv.Duha ob Kristusovi odrešilni daritvi in o čudežnem vidnem prihodu /prodigialibus muneribus/ na binkoštni praznik. S svojo čudno trditvijo pa si K.Rahner nasprotuje tudi sam sebi.

K.Rahner je v Zeitschrift für kath.Theologie 1956 /str.137 - 168/ objavil zelo izvirno razpravo Ueber die Schriftinspiration in ugotovil, da se more navdihnjeni značaj knjige dokončno spoznati le po razodetju. Razodetje pa je bilo z apostolsko dobo zaključeno. Torej je moral biti na koncu apostolske dobe kanon sv.pisma že dejansko določen. V Cerkvi so sicer še nastajali nekateri dvomi, a z njimi je prišadeto le vprašanje pravilne tradicije razodete resnice.

Prakrščanska Cerkev do konca apostolske dobe je norma za poznejšo dobo Cerkve. Torej nikakor ne moremo trditi, da je bila Cerkev o Binkoštih že popolnoma gotova /schon fertig da/, ker takrat še ni prejela vsega razodetja, ki naj ga varuje in razlaga - custos et magistra revelationis /Rahner str.154/. Rahner misli tu na razodetje kanona sv.pisma nove zaveze. A so še druga dejstva. Apostoli so šele več let po Binkoštih spoznali, da smejo tudi pogani biti sprejeti v Cerkev, a takšna vesoljnost nujno spada k bistvu Cerkve, kakor naglaša celó Zapelena /II, 349/.Nauk o mističnem Kristusovem telesu je bil v celoti razodet šele sv.Pavlu in pod varstvom Sv.Duha zapisan v navdihnjenih Pavlovih pismih.

Trditev, da je bila Cerkev ustanovljena šele po podelitvi apostolske oblasti po Kristusovem vstajenju tik pred vnebohodom ali šele o Binkoštih, nasprotuje odločnemu nauku papeža Pija XII. in vsemu kontekstu nauka o mističnem telesu. M.Pribilla bi svojega svojega redovnega sobrata K. Rahnerja utegnil posvariti, da ga tu moti zapeljiva "retrospektive Sesseltheologie", ko je sicer skoraj drzno napreden.Naj torej vstane s šolskega stolčka in čvrsto stopa vštric z rednim cerkvenim učiteljstvom.To velevajo jasni bogoslovni razlogi,pa tudi pamet in pravilo-"sentire cum Ecclesia".