

ZBORNİK

I.

1951

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

I.

V LJUBLJANI 1951

Ino 3793

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

R 835 / 1951

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

20349 / 1995

EP 78 ant.

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

P r e g l e d v s e b i n e

R A Z P R A V E

Stran

| | |
|---|-----|
| Dr.A.Snoj, Kdor noče delati, naj tudi ne je | 2 |
| Dr.F.Grivec, Saprestolan - synthronos | 13 |
| Dr.F.K.Lukman, Očenaš v rimski mašni liturgiji za papeža Gregorija I. | 23 |
| Dr.J.Fabijan, O predmetu vere | 27 |
| Dr.J.Jeraj, Aristotelov nauk o etični normi | 40 |
| Dr.V.Močnik, Župnik in župna maša | 58 |
| Dr.J.Aleksič, Okrožnica Humani generis in svetopi-semski študij | 69 |
| Dr.J.Janžekovič, Ali je indeterminizem zrušil kav-zalnost | 89 |
| Dr.V.Fajdiga, Problemi akomodacije | 104 |
| Dr.F.K.Lukman, Himnološke drobtine | 134 |
| Dr.F.K.Lukman, Sedulius v rimski liturgiji | 140 |
| Dr.F.Grivec, De episcopo G.J.Strossmayer | 146 |
| Dr.A.Snoj, De codicibus biblicis palaeoslavici in bibliotheca patriarchatus graeci Hiero-solymitani | 153 |
| Dr.V.Močnik, Pooblastitev za poroko | 159 |
| Dr.V.Fajdiga, * Dr.Ciril Potočnik | 166 |

S l o v s t v o

1. P R E G L E D I

| | |
|---|-----|
| Dr.F.Grivec, Orientalia v Dictionnaire-u de théolo-gie catholique | 167 |
| Dr.F.Grivec, Iz čeških slavističnih razprav | 170 |
| Dr.J.Fabijan, John Henri Newman | 181 |

2. O C E N E

| | |
|---|-----|
| J. Vajs, Najstariji hrvatskoglagoljski misal, /F.Grivec/ | 193 |
| J. Dobrovský, Cyril a Metod /F.Grivec/ | 195 |
| Atiya, dr.Aziz Surial, Le Monastère de Ste Catherine du Mont Sinai /A.S./ | 197 |
| Wilhelm Schmidt SVD, Der Ursprung der Gottesidee /V.F./ | 198 |

Dr. Andrej Snoj

"KDOR NOČE DELATI, NAJ TUDI NE JÉ"

/Eksegetična študija k 2 Tes 3,6-12/

V dobi, ko se po vsem svetu s silnim naporom odstranjajo razvaline strašne svetovne vojne in se le s skrajno izrabo vseh delovnih moči ustvarja možnost za novo življenje, se pogosto šliši klic: "Kdor ne dela, naj tudi ne jé!" Večina tistih, ki ta klic ponavljajo, ne ve, da je prav s tem klicem že pred devetnajstimi stoletji apostol Pavel preganjal brezdelje in novo spreobrnjenim kristjanom vcepljal voljo do osovraženega ročnega dela. Zgodovina ni odkrila, vsaj do danes še ne, starejšega kulturnega spomenika, v katerem bi bil zapisan ta rek, kakor so Pavlovi listi. Verjetno, če ne popolnoma gotovo, je torej, da je bil apostol narodov, ki je prvi v tej obliki izrazil načelo, da je vsakdo dolžan delati in da le delo, ročno ali duševno, daje pravico do življenja. Kaj je apostola napotilo, da je Tesaloničanom s toliko resnobo zabičil, da "kdor noče delati, naj tudi ne jé"^{1/}, nam razkrivajo posebne razmere, ki so sredi 1. stol. po Kr. vladale v tesaloniški cerkveni občini.

1. Cerkev v Tesaloniki in paruzija.

Leta 50. ali 51. je apostol Pavel na svojem drugem misijonskem potovanju ustanovil v Tesaloniki cvetočo krščansko občino. Nekaj Judov in velika množica "bogaboječih Grkov"^{2/} je sprejela vero in se dala krstiti.^{3/} Iz obeh listov, ki jih je apostol kmalu po svojem odhodu pisal v Tesaloniko, se da razbrati, da je v kratki dobi nekaj tednov, mogoče tudi nekaj mesecev,^{4/} tankajšnjim vernikom posebno mnogo govoril o novo ustanovljenem mesijanskem kraljestvu, o koncu sveta in o veličastnem prihodu kralja Mesaja k vesoljni sodbi. Dasi apostol, ki je računal z možnostjo, da bo večina vernikov z njim vred še dočkala konec sveta in Kristusov drugi prihod, ni navajal nobenega določenega roka, so bili vendar verniki zaradi Pavlovih napovedi zbegani. Apostolove besede so sprejeli v tem smislu, da je konec sveta pričakovati vsak čas; mnogi se niso več brigali za prihodnost, vdajali so se brezdelju in so le sanjarili o poslednjih rečeh. Še ko je bil Pavel med njimi, jih je z vso resnobo opozarjal na dolžnost dela;^{5/} ko pa je odšel v Atene in Korint, so se razmere poslabšale. Ker ni mogel osebno do njih, da bi jih posvaril,^{6/} jih je iz Korinta pismeno opozoril na dolžnost dela: "Opominjamo pa vas, bratje, da še bolj napredujete in si prizadevajte živeti v miru, držati se svojih opravil in delati s svojimi rokami, kakor smo vam naročili, da bi tako spodobno živeli pred tistimi, ki so zunaj, in bi ne potrebovali nikogar";^{7/} dobrim vernikom pa je naročil, naj ga pri njegovem stremljenju podpirajo: "Opominjamo

pa vas, bratje, svarite neredne." 8/

Tesaloniški sanjači se tudi na ponovni opomin niso poboljšali. Zato se je Pavel čutil dolžnega, nastopiti z vso svojo apostolsko avtoriteto, da prisili neredneže k delu in vpostavi v občini zopet red. Odločno, kakor redkokdaj, piše tesaloničanom v novem listu, ki je sledil prvemu ~~mu~~ že po par mesecih: "V imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa vam, bratje, ukazujemo, da se ogibljite vsakega brata, ki živi neredno in ne po izročilu, ki so ga prejeli od nas. Zakaj sami veste, kako nas je treba posnemati; saj nismo živeli med vami neredno, tudi nismo pri nikomer kruha jedli zastonj, ampak, ko smo s trudom in naporom noč in dan delali, da bi komu izmed vas ne bili v nadlego, ne kakor da bi ne imeli pravice, ampak da bi vam sebe dali v zgled za posnemanje. Zakaj, tudi ko smo bili pri vas, smo vam naročali, da kdor noče delati, naj tudi ne jé. Kajti slišimo, da žive nekateri med vami neredno in nič pravega ne delajo, ampak se ukvarjajo s praznimi rečmi. Takim ukazujemo in jih opominjamo v Gospodu Jezusu Kristusu, naj mirno delajo in jedo svoj kruh." 9/

S temi besedami je sv. Pavel kratko, pa zelo jasno opredelil svoje stališče do dela. Navedeni kratki odlomek drugega lista tesaloničanom je najstarejši krščanski slavospev delu in priča, kako se je Cerkev že ob svojem nastopu x visoko povzpela nad poganstvo in delu vrnila čast, ki mu je bila določena že v rajju. Podrobnejša analiza citiranega mesta nam bo to še jasneje pokazala.

2. "Neredni" bratje v Tesaloniki.

Tesaloniški kristjani, katerih ravnanje Pavel v obeh listih, posebno v drugem, tako ostro obsoja, se imenujejo z navidezno nedolžnim izrazom "neredni", "neredno živeči bratje", grško ἀτάκτοι ἀδελφοί, ἀτάκτοι περιπατοῦντες. Oba izraza ἀτάκτος /adjektiv/ in ἀτάκτως /adverb/ uporablja v novi zavezi samo sv. Pavel in to le v listih tesaloničanom. 10/ Prvotno sta bila to vojaška izraza in so jih nekoč uporabljali za tiste, ki niso držali reda v svoji četi ali ki so se odtegovali vojaški službi; šele v prenesenem pomenu so jih uporabljali tudi za take, ki so se odtegovali delu sploh, za lenuhe. V tem slednjem pomenu, ki ga imata izraza že pri grških klasičnih pisateljih in je ~~iz~~ izpričan pozneje tudi v papirih, 11/ jih uporablja sv. Pavel v pismih tesaloničanom, kakor je razvidno iz miselne zveze. 12/

"Nerednost" tesaloniških bratov torej ni bila moralna propalost, razbrzdanost, ampak pomanjkanje veselja do dela, brezdelje, lenobno postopanje. Zadnji vzrok brezdelja je bila misel na bližajoči se Kristusov prohod. Prizadeti so čas zapravljali, kakor pravi apostol, s tem, da so se "ukvarjali s praznimi rečmi" /v.11/: hodili so od hiše do hiše ter razlagali svoje teorije o koncu sveta in o Kristusovem drugem prihodu; s temi govoricami so begali lahkoverne vrstnike in po mestu povzročali razburjenje. Sami so bili zaradi misli na Kristusov drugi приход

nemirni in so nemir sejali še med drugimi kristjani v mestu.^{13/} Apostol jim očita tudi nepokorščino, češ da ne žive po izročilu, ki so ga prejeli od njega in njegovih sodelavcev. Vsi so jim ustno naročali, naj delajo, Pavel jim je tudi dejal pismena navodila v tej smeri, a še so prihajale pritožbe, da v občini ni reda.

Zdi se, da so ti "neredni" bratje sčasoma postali prav občutno breme za občino. Ker se namreč niso preživljali z delom, so morali prositi miloščine pri premožnejših bratih. A takih je bilo v Tesaloniki malo. Občina je bila siromašna, kajti verniki so bili po večini delavci in sužnji.^{14/}

Pavel je uvidel, da so ti za delo sposobni miloščinarji sramota za tesaloniško cerkev: ne samo, da so zbujali nevoljo in kalili mir v občini, ampak so bili vrh tega tudi pohujšanje za pogane.^{15/} Da zlo zatre, je moral podvzeti ostrejšje ukrepe.

3. "V imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa ukazujemo".

Apostol je delomržeže v Tesaloniki najprej z odločnimi besedami pozval k delu: "Takim ukazujemo in jih opominjamo v Gospodu Jezusu Kristusu, naj mirno delajo in jedo svoj kruh" /v.12/. Ker pa je iz lastne skušnje vedel, da ta poziv sam ne bo dosegel namena, je istočasno ukazal drugim vernikom, naj z delomržežni prekinejo vse stike: "V imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa pa vam, bratje, ukazujemo, da se ogibljite vsakega brata, ki živi neredno in ne po izročilu, ki so ga prejeli od nas", t.j. ki se brez vzroka odtegujejo delu. Pavel govori tu z vso avtoriteto, ki jo ima kot apostol Kristusov. Sedaj ne opominja več, kakor v prvem listu,^{16/} ampak narekuje kazen; to pa ne v svojem imenu, ampak v imenu tistega, ki ga je postavil za apostola, v imenu Jezusa Kristusa.

Pomen apostolovih besed je jasen: Tesaloničani naj z bratom, ki noče delati, pretrgajo vsako življensko skupnost. Namen te kazni razodeva sv. Pavel sam, ko nekaj vrst pozneje ta ukaz še enkrat ponovi: "Če pa kdo ni poslušen naši besedi, ki jo pišemo, si ga zapomnite in se z njim ne družite, da ga bo sram".^{17/} Kazen naj bi bila torej zdravilo, ki bi grešnika ozdravilo in privedlo na pravo pot.^{18/}

Izraza "ogibljite se vsakega brata" in "ne družite se z njim", nista povsem jasna. Kaj je apostol z njima mislil, je določneje izrazil v prvem listu Korinčanom /5,11/, ko je prav tako kazen določil za krvoskrunca. Tam naroča: "S takim niti ne jejte skupaj!" Tesaloničani naj torej nad brati, ki cerkveni občini delajo sramoto, proglase nekak družabni bojkot: ne sedijo naj z njimi pri isti mizi, ko bodo obhajali agapo, in celo pri evharistični daritvi naj se ne družijo z njimi. Vsa občina se mora zavedati, da ravnanje delomržežev po razsodbi apostola Pavla nasprotuje krščanskim življenskim načelom.

Pavlovih besed ni umeti v tem smislu, kakor da bi bili delomržežni izključeni iz cerkvenega občestva sploh. Kajti tudi, ko

so bili družabno osamljeni, so ostali še "bratje", še udje Cerkve in kristjani, ker niso vere zatajili. Bili so le potrebni resnega opomina in osramočeni so morali biti, da bi spoznali svojo zmoto in se sprebrnili. Zato naroča Pavel kot dober oče, ki mu je na srcu samo blagor njegovih otrok: "Ne imejte ga pa za sovražnika, temveč ga svarite kot brata".^{19/}

4. "S trdom in naporom smo noč in dan delali".

Nered, ki so ga v Tesaloniki povzročili delu se odtegujoči bratje, je moral biti velik, če je bil Pavel prisiljen, dati tako stroge odredbe ondotnim vernikom. Da bi kazni še bolj učinkovala in da bi delomržeži ne okužili še dobrih vrstnikov, uporabi apostol še eno sredstvo: pokaže na svoj lastni zgled in piše Tesaloničanom: "Sami veste, kako nas je treba posnemati; saj nismo živeli med vami neredno, tudi nismo pri nikomer kruha jedli zastoj, ampak, ko smo s trdom in naporom noč in dan delali, da bi komu izmed vas ne bili v nadlego, ne, kakor da bi ne imeli pravice, ampak, da bi vam seba dali v zgled za posnemanje" /3,7-9/.

Misel, ki jo sv. Pavel izreka, je take: Čeprav bi on in njegovi sodelavci imeli pravico, da bi jih pri oznanjevanju evangelija z vsem potrebnim vzdrževala cerkvena občina, so se tej pravici odrekli in prosti čas porabili za ročno delo, da bi si z njim prislužili potrebni kruh in bi občini ne bili v breme.

"Ne, kakor da bi ne imeli pravice". Pavel rad poudarja, da ima kot apostol pravico, da ga vzdržuje srenja, med katero deluje, in da mu ni treba z rokami delati. Že v prvem listu Tesaloničanom piše: "Mogli bi kot Kristusovi apostoli biti oblastni," t.j. mogli bi zahtevati, da nas z vsem vzdržujete,^{20/} "ali nastopili smo v vaši sredi milo, kakor neguje mati svoje otroke" /2,7/. In Korinčanom govori samozavestno: "Ali nimamo /jaz in moji sodelavci/ pravice jesti in piti?^{21/} Ali mar samo jaz in Barnaba nimava pravice, ročno delo opustiti?"^{22/} Te pravice si ne prisvaja sam, ampak jo označuje kot Gospodovo odredbo: "Ne veste, da tisti, ki opravljajo sveto službo, žive od svetišča, in da tisti, ki imajo opravilo pri oltarju, dobe svoj delež z oltarjem? Tako je tudi Gospod odredil, naj ti, ki evangelij oznanjajo, žive od evangelija".^{23/}

Sv. Pavel te pravice ni nikoli izrabljajal, ampak si je povsod, kjer je blagovest oznanjal, služil kruh z ročnim delom, ne samo zase, ampak tudi za svoje sodelavce. "Sami veste, da so te roke prislužile, kar je bilo potrebno meni in mojim tovarišem",^{24/} je, poslavljajoč se, govoril efeškim starešinam v Miletu. Tako na eni strani vernikom ne nalaga nikakih bremen in evangeliju ne napravlja stroškov, kakor se sam izraža,^{25/} na drugi strani pa kaže spoštovanje do ročnega dela. Zato je tudi v Tesaloniki delomržnim postopačem najglaglje pokazal na lastni zgled in jim samo priporočil, naj ga posnemajo: "Sami veste, kako nas je treba

posnemati; saj nismo živeli med vami neredno, tudi nismo pri nikomer kruha jedli zastoj, ampak, ko ^{26/} smo s trudom in naporom noč in dan delali". Tudi v prvem listu je Tesaloničanom pisal, naj se spominjajo njegovega truda in napora: "Noč in dan smo delali...in med tem smo vam oznanili božjo blagovest" /2,9/.

Kakšno delo je opravljajal apostol Pavel? Sam tega nikoli ne omenja, pač pa, nam je razodel sv. Luka v Apostolskih delih. Ta pripoveduje, da je Pavel v Korintu, odkoder je pisal Tesaloničanom obe pismi, prišel k judovskemu zakonskemu paru Akvilu in Priscili, rojakoma iz Ponta, "in, ker je znal isto rokodelstvo, je ostal pri njih in delal. Njuno rokodelstvo je namreč bilo izdelovanje šotorov" /18,3/. Ni dvoma, da je Pavel tudi v Tesaloniki opravljajal isto rokodelstvo.

Izdelovanje šotorov je bilo v Ciliciji, domovini apostola Pavla, najbolj razširjena domača obrt. Cilicija je slovela zaradi velikega števila koz, katerih dlako so uporabljali za izdelovanje šotorovine, t.j. grobega sukna za šotore, kakršni so še danes na Vzhodu v navadi. Cilicijsko črno sukno iz kozje dlake je v tistih časih posebno slovelo. Po deželi, kjer so ga izgovarjali, je bilo na svetovnem trgu znano pod imenom "cilicium"; rabini so ga imenovali "kilki".^{27/}

Izdelovanja šotorov se je Pavel priučil v svoji domovini, najbrž pri očetu v domači hiši.^{28/} V farizejskih družinah je takrat vladalo zdravo načelo: "Lepo je učenje "tore" /postave/ v zvezi s svetno zaposlitvijo".^{29/} Vsak mladenič, ki je bil določen za učitelja postave, se je najprej izučil v kakem rokodelstvu, da bi mogel postavo in preroke ljudstvu brezplačno razlagati. Po tem rabinskem predpisu se je mladi Pavel naučil v delavnici svojega očeta pri tam nastavljenih delavcih ali sužnjih iz sloveče cilicijske kozje dlake izdelovati šotore.

Ni gotovo, ali se je Pavel izučil tudi tkalstva, ali je samo urezaval, prikrajajal in šival velike črne šotore iz že pripravljene grobega sukna. Lukova opazka o Akvilu in Priscili, pri katerih je Pavel v Korintu delal: "Njuno rokodelstvo je namreč bilo izdelovanje šotorov" - *ἔσται γὰρ κατασκευὴ τῶν τέντων* /Apd 18,3/ - bolj govori za to, da je že izdelano sukno prikrojeval za uporabo pri šotorih. V vsakem primeru je šlo za težko in naporeno delo, pri katerem so prišli stroji zelo malo ali nič v poštev.^{30/} Dela Pavel ni izvrševal na svojo roko, kot samostojen obrtnik ali podjetnik, ki bi izdeloval šotore in potem trgoval z njimi, temveč si je v vsakem kraju poizkal podjetnika, pri katerem je vstopil v službo in delal kot pomočnik za plačo. V Korintu n.pr. je bil tak podjetnik Akvila s svojo ženo Priscilo.

Plača ni bila obilna. Če je bila občina siromašna, je bil tudi zaslužek rokodelskega pomočnika, kakor je bil Pavel, skromen in si z njim ni mogel nabaviti vsega, kar je potreboval. Tako je bilo n.pr. v Tesaloniki in v Korintu. V Tesaloniki so mu, kakor že omenjeno, ponovno poslali podporo verniki iz Filipov,^{31/} a v listih Tesaloničanom o tem popolnoma molči, da bi naslovnikov ne žalil.^{32/} In ko je deloval v Korintu ter trpel pomanj-

kanje, so mu v potrebi pomagali "bratje, ki so prišli iz Mace-
donije". Ti so mu, kakor sam pohvalno omenja, določili, kar mu
je manjkalo, in tako ni bilo treba, da bi bil nadležen siromaš-
nim Korintskim vernikom.^{35/}

"Noč in dan smo delali." Pavla kot izdelovalca šotorov si
ne smemo predstavljati kot učenjaka, ki piše knjige in se samo
za oddih in pomirjenje živcev eno ali dve uri povseti ročnemu
delu. Toda, ali pretirava, ko v obeh listih Tesaloničanom pou-
darja,^{34/} da je "noč in dan" delal, da bi ne bil vernikom v bre-
me /v nadlego/? Kaj je mislil pod besedami "noč in dan"? Zakaj
omenja najprej noč in potem šele dan?

Da omenja na prvem mestu noč, bo vse kako vzrok samo ta,
da dā besedi "noč" večji poudarek. Če kdo dela podnevi, ni nič
posebnega; če pa dela ob-enem ~~pramni~~ tudi ponoči, je to že omem-
be vredno. Pavlovo delo, duševno in ročno, si moramo razlagati
takole: Zvečer, ko so bili verniki, po večini ljudje iz delav-
skih vrst, prosti, je bil apostol navzoč pri agapi in evharistič-
ni daritvi. Nato je sledil pouk vernikov, zlasti katehumenov,
ki se je zategnil pozno v noč.^{35/} Za tem je bilo nekaj časa do-
ločenega za sprejemanje odposlancev, ki so prihajali od raznih
strani poročat o notranjem življenju cerkvenih občin, ali nare-
kovanju pisem oddaljenim cerkvam; šele nato je sledil kratek po-
čitek. Jutranje ure in čas med dnevom je apostol posvetil roč-
nemu delu.

Ad.Deissmann misli, da je Pavel začel z ročnim delom pred
sončnim vzhodom in opravljal svojo obrt do enajste ure pred-pol-
dnem, ko se je v tisti dobi po jonskih mestih končal delovni
čas, nato se je posvetil misijonskemu delu. Ure pred sončnim
vzhodom bi bile v tem primeru to, kar Pavel imenuje "noč".^{36/}
Podobno se izraža tudi Alph.Steinmann, ki v potrdilo navaja kra-
tek, a pomenljiv dostavek Bezovega grško-latinskega rokopisa
/cod.D/ k Apd 19,9: "Učil je vsak dan od pete da desete ure",
t.j. po rimskem računanju ~~na~~ od enajste dopoldanske da četrte
popoldanske ure.^{37/} Ta razlaga ne zadovoljuje, ker ne upošteva,
da se je v tisti dobi liturgično življenje odigravalo zvečer^{38/}
in da je apostol navezoval misijonsko delo na liturgično slo-
vestnost. Teško si je misliti, da bi apostol potem, ko sta se
mu služba božja in pouk vernikov zategnila pozno v noč ali celo
v jutranje ure, mogel veliko pred sončnim vzhodom zopet začeti
z ročnim delom. Če je opravljal zvečer do polnoči ali še dalje
misijonsko delo in je zjutraj z drugimi vred ob navadni uri za-
čel vršiti svoje rokodelstvo, je lahko z mirnim srcem o sebi
trdil, da je delal noč in dan .

5. "Kdor noče delati, naj tudi ne jé".

Najostrejšo sodbo nad tistimi, ki so v Tesaloniki izbega-
vali delo, je izrekel Pavel z besedami: "Kdor noče delati, naj
tudi ne jé". Te sodbe ni izrekel prvič šele v drugem listu Te-
saloničanem, ampak sam pravi, da je še prej, ko je bil v Tesa-

loniki, isto ustno naročal: "Zakaj, tudi ko smo bili pri vas, smo vam naročali, da, kdor noče delati, naj tudi ne jé".^{39/} Prav za prav to ni bile samo rahlo naročilo, ampak je v smislu grškega besedila apostol to strogo ukazal, prav tako, kakor je v pismu tesaloniškim vernikom ukazal, naj se ogibljuje vsakega brata, ki živi neredno.^{40/}

Besede: "Kdor noče delati, naj tudi ne jé" obsegajo na tem mestu, kakor kaže miselna zveza, dvoje: najprej načelno izjavo, da ima pravico do kruha in torej tudi do življenja samo tisti, ki je pripravljen, služiti si kruh z delom,^{41/} potem pa tudi strog ukaz Tesaloničanom, naj ne podpirajo lenih bratov in jim ne dajejo z miloščino potuše.^{42/}

Pavel ni hotel nikomur delati krivice. Upošteval je možnost, da bi eden ali drugi rad delal, pa ni dobil dela, ali ni mogel delati zaradi bolezni, zaradi onemoglosti. Zato ni rekel kratkoma: "Kdor ne dela, naj tudi ne jé", ampak: "Kdor noče delati, naj tudi ne jé".^{43/} Tesaloniški postopači bi lahko delali, pa so pred delom bežali, zato jim Pavel odreka pravico do vzdrževanja od strani premožnejših bratov. Nasprotno je za siromašne brate v Jeruzalemu, ki niso imeli dela, posebno za vdove, ki se niso mogle same preživljati,^{44/} apostol sam stalno nabiral prispevke po premožnejših cerkvah v Macedoniji in Ahaji, za čas svoje odsotnosti pa med verniki organiziral veliko-potezne nabiralne akcije.^{45/}

Zelo lepa dušnopastirska poteza je naročilo, ki ga daje apostol Pavel dobrim vernikom v Tesaloniki: "Ne imejte ga pa /brata, ki ni poslušen Pavlovi besedi/ za sovražnika, temveč ga svarite kot brata" /2 Tes 3,15/. Delomržneži dajejo sicer slab zgled in povzročajo nejevolje pri dobrih vernikih, vere pa niso zatajili; zato so ostali še bratje, še udje Kristusove Cerkve in se lahko še povrnejo na pravo pot.

Ali je zlato pravilo dela, ki ga izraža rek: "Kdor noče delati, naj tudi ne jé", izvirna Pavlova zamisel, ali ga je apostol našel prav v tej obliki že kje drugod zapisanega? Verjetno je, da je zunanja oblika res Pavlova, načela samega pa gotovo ni on prvi proglasil. Mnoge stvarne paralele iz vseh časov dokazujejo, da je načelo, izraženo v Pavlovem reku, prav za prav toliko staro, kakor je staro človeštvo. Postavil ga je Bog sam v raj, potem ko je ustvaril prvega človeka. Tega namreč ni postavil v edenski vrt, da bi tam počival in užival dobrote tega sveta, ampak da bi ta vrt "obdeloval in varoval".^{46/} To je bilo že pred grehom prvih; staršev; že takrat je Bog človeku naložil dolžnost dela. Po storjenem izvirnem grehu pa mu je dolžnost dela in z delom združene težave še jasneje izrazil: "Ker si poslušal glas svoje žene... bodi prekleta zemlja zaradi tebe. V trudu se boš živél od nje vse dni svojega življenja... V potu svojega obraza boš užival kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, ker si ~~si~~ vzet iz nje".^{47/} Če bi sv. Pavel načela o dolžnosti dela ne našel nikjer zapisanega, ga je kot učitelj postavil z lahkoto izsledil na prvih straneh Geneze.

Zavest, da je vsakdo dolžan delati, je torej skupna dediščina človeškega rodu že iz raja. Judovski narod, ki je edini ohranil ves čas svojega obstoja vero v enega Boga, je tudi skrbno čuval prvotno izročilo o dolžnosti dela. Sveti pisatelji so v vseh časih peli veliko slavo delu.^{48/} Če naletimo v knjigi Pregovorov tudi na marsikak opomin k delu,^{49/} če se ženam stavi za zgled tista močna žena, "quae panem otiosa non comedit",^{50/} je to dokaz, da se je tudi med judovskim ljudstvom sem pa tja pojavljal strah pred ročnim delom. A na splošno je bilo delo, ne samo duševno, marveč tudi ročno, še v Kristusovem času v veliki časti. Veliko je k temu pripomoglo zlasti dejstvo, da so se učitelji postave, ki jih je ljudstvo visoko čislalo, preživljali z ročnim delom.

Drugačno je bilo naziranje o delu pri poganih, zlasti zadnja stoletja pred Kristusom. Svobodni Grk in svobodni Rimljan sta zametovala ročno delo. Imela sta ga za nečastno, nevredno svobodnega državljana. Grki so bili mnenja, da so vse vrste telesnega dela barbarskega izvora in so jih zaničevali, kakor so zaničevali barbare same. Nič drugačne niso bile razmere pri Rimljanih. Tem je beseda "labor" pomenila ne samo delo, ampak tudi nadlogo, težavo. Težka dela, združena s fizičnim naporom, je opravljal samo suženj. Suženj je tudi navadno pisal, kar je narekoval svobodni državljan; suženj je bil varuh in vzgojitelj mladine /paidagógos/. Kako je sodil poganski svet o delu, dobro razodeva Cicero v svojem spisu "De officiis". On pravi: "Suženjske in umazane so obrti vseh dninarjev, ker se jim plačuje delo, nespretnost /umetnost/; pri njih je zaslužek sam plačilo suženjev... Obrtniki se vsi ukvarjajo z umazanim opravilom in delavnica ne more biti kraj za svobodnega moža."^{51/}

Tako naziranje o delu je vladalo v antičnem svetu ob nastopu apostola Pavla. Navadni delavec, četudi je bil pošten in spreten, je bil preziran, zapostavljen, brez časti in ugleda v javnosti. Šele krščanstvo, čigar ustanovitelj je bil sin delavca in sam delavec,^{52/} ki je izbral za svoje apostole ribiče, ljudi iz delavskih vrst, je takemu naziranju napravilo konec. Pavlov zgled, njegova prepričevalna izvajanja o dolžnosti dela pričajo, da je krščanstvo že ob svojem vstopu v grško-rimski svet delo oplemenitilo, mu vrnilo prvotno čast in poganskemu naziranju, da je delo sramotno, poniževalno, zadalo smrtni udarec.

Klic: "Kdor noče delati, naj tudi ne jé" se danes upravičeno vedno pogosteje in vedno glasneje ponavlja. Ta klic je resen opomin modernemu človeku, da se otrese poganskih nazorov o delu, ki jih je kapitalistični gospodarski red hotel v novejšem času zopet uveljaviti. Izvajanje tega klica v praktičnem življenju pomeni tudi povratek k tistemu prastaremu pojmovanju dela, ki ga je nakazal Stvarnik že prvemu človeku v raji in ki ga je z zgledom ter živo besedo učil apostol narodov, sv. Pavel.

O p o m b e

1. 2 Tes 3,10.
2. Proselitov.
3. Prim. Apd 17,4.
4. Tri sobote je učil v shodnicah in se razgovarjal s svojimi rojaki; nato je še nekaj časa deloval med Grki.
5. Prim. 2 Tes 3,10: "Zakaj, tudi ko smo bili pri vas, smo vam to naročali, da kdor noče delati, naj tudi ne je."
6. Sam pravi, da ga je "zadržal satan" /1 Tes 2,18/ t.j. nesprotniki evangelija, ki so spletkarili proti njemu.
7. 1 Tes 4,11,12.
8. 1 Tes 5,14.
9. 2 Tes 3,6-12.
10. Enkrat /2 Tes 3,7/ rabi tudi glagolsko obliko *ἔτακτεῖν*, in sicer v istem pomenu kot *ἔτακτος ἕξει πικτεῖν*.
11. Prim. Fr. Zorell, *Lexicon graecum N.T.*² /Parisiis 1931/190. - W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.*² /Giessen 1928/ 188.
12. Prim. zlasti 2 Tes 3,11 /"Žive ... neredno in nič pravega ne delajo"/. - Vulgata s prevodom "inquietus" /1 Tes 5,14/ in "inquiete ambulantes" /2 Tes 3,11/ pomen omiljuje in s tem kviri miselno zvezo.
13. V tem smislu se dá upravičiti vulgatin prevod "fratres inquieti" - "inquiete ambulantes", čeprav bistvo sla s tem ni izraženo.
14. Pavel kljub priđnemu ročnemu delu ni mogel preživeti sebe in svojih sodelavcev, ampak je vprav v tem mestu za svoje potrebe ponovno prejel podporo vernikov iz Filipov, ki so bili gospodarsko močnejši kot verniki v Tesaloniki. Prim. Flp 4,16: "Celo v Tesalonike ste mi bili zopet in zopet poslali česar sem potreboval."
15. Prim. 1 Tes 4,12.
16. 1 Tes 4,10,11: "Opominjamo pa vas, bratje, da še bolj napredujete in si prizadevajte živeti v miru, držati se svojih opravil in delati s svojimi rokani."
17. 2 Tes 3,14.
18. Podoben namen je imela kazen, ki jo je Pavel določil za krvoskrunca v Korintu: "Da se čuša reši ob dnevu Gospoda Jezusa" /1 Kor 5,5/.
19. 2 Tes 3,15.
20. To posebno izraža grški izvirnik *ἐν βάρει εἶναι* in latinski prevod "oneri esse".
21. Namreč na stroške občine, t.j. občina jih je dolžna vzdrževati.
22. 1 Kor. 9,4,6.

23. 1 Kor 9,13,14 - Pavel se te pravice tako zaveda, da v pastoralnih listih celo za duhovnika, ki vrši težja in važnejša opravila, zahteva večji delež: "Duhovniki, kateri so dobri predstojniki, naj se imajo za vredne dvojne časti /dvojne, t.j. večje, delu odgovarjajoče podpore/, posebno oni, ki se trudijo z besedo in poučevanjem. Pismo namreč pravi: 'Ne zavezuje gobca volu, kadar mane' in 'Delavec je vreden svojega plačila' /1 Tim 5,17-19/.
24. Apd 20,34.
25. Prim. 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; 1 Kor 9,18.
26. Tako pravilno po grškem izvirniku in vulgati. Večina novejših prevodov sv. pisma ne podaja na tem mestu izvirnega besedila natančno, tudi prvi dve izdaji novega slovenskega prevoda ne.
27. Prim. H.Strack - P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II.Bd./München 1924/ 754.
28. Ad.Deissmann sodi, da Pavel, čeprav doma iz Tarza, važnega kulturnega središča, ni izšel iz višjih, literarnih glojev mestnega prebivalstva, ampak iz delavskih vrst /Paulus². Tübingen 1925, str.40/. - Prim. tudi J.Holzner, Paulus² /Freiburg i.Br. 1937/ str.11.
29. Izrek Rabbana Gamaliela III. - Prim. H.Strack - P.Billerbeck o.c. 754. Tam je naštetih dolga vrsta slovečih rabinov, ki so se preživljali z različnimi obrtni.
30. Pavel ponovno govori o trudu in naporu /κόπος καὶ μόχθος/. Prim. 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8. Tudi veliko pisavo v lastnoročno pisanem koncu lista Galačanom /6,11-18/ si moremo najglaglje razložiti kot težko, okorno pisavo utrujene delavčeve roke.
31. Prim. Flp 4,15.
32. Estius: "Id autem hic non commemorat, ne Thessalonicenses pudore gravet. Nam sicut ea res pertinebat ad laudem Philippen-sium, ita vergebatur non nihil in vituperium Thessalonicensium".
33. 2 Kor 11,9.
34. 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8.
35. Prim. Lukovo poročilo o božji službi v Troadi, ki se je zategnilo do polnoči /Apd 20,7/.
36. O.c. str.40.
37. Die Briefe an die Thessalonicher₂ und Galater⁴ /F.Tillmann Die hl.Schrift des Neuen Testaments, 5.Bd. Bonn 1935/ str.31.
38. Prim. n.pr. samo Apd 20,7 nsl. in 1 Kor 11,17 nsl.
39. 2 Tes 3,10.
40. V izvirniku rabi sv. Pavel obakrat /2 Tes 3,6 in 3,10/ isto besedo *ὑπερβύλλω*, kar pomeni ukazovati. Dosedanji slovenski prevod je imel prvič "ukazujemo", drugič "sme naročali".
41. Estius: "Si quis detrectat operari, dignus non est, qui manducet; ac proinde si fame conficiatur, imputet inertiae et desidiae suae. - Cornelius a Lapide: "Qui non laborat pro pane, par est, qui fame moriatur; meretur non esse."
42. Podobna misel je izražena v starem krščanskem spisu *Didaché* /iz konca 1.stol./: "Vsakega, ki pride v imenu Gospodovem, sprejmite... Ako se le mimogrede pri vas ustavi, mu pomagajte,

kolikor morete... Ako pa hoče pri vas ostati in je obrtnik, naj si z delom zasluži kruh; če ne dela, poskrbite po svoji razsodnosti, da ne bo kot kristjan med vami živel brez dela. Ako noče tako ravnati, zlorablja Kristusa zaradi dobička; odvrčajte se od takih ljudi /pogl.12/.

43. J.M.Vosté je pri razlagi tega mesta napravil umestno pripombo: "Notetur Paulum expresse dicere: qui non vult...nolle enim, cum possumus, hoc demum vitium est; patienter autem ferre impotentiam ad labrem, magnae virtutis est" /Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses. Romae-Parisiis 1917, str.223/.
44. Sv.Hijeronim je bil mnenja, da je starostna meja, do katere se vdove ne smejo podpirati, šestdeset let /123.pismo, 5,5/ in v tem smislu tolmači Pavlove besede: "Izvoli naj se vdova ne izpod šestdesetih let" /1 Tim 5,9/. Večina eksegetov je mnenja, da je imel Pavel na tem mestu pred očmi vdove, ki so želele biti sprejete v cerkveno službo.
45. N.pr. v Galaciji, v Korintu /prim. 1 Kor 16, 1-4/.
46. 1 Moz 2,15.
47. 1 Moz 3,17,19.
48. N.pr. Preg/ 6,6-11; Prid 2,4-26; Modr.10.
49. N.pr. 6,6-11; 10,4 nsl.; 12,24; 13,4 i.t.d.
50. Preg 31,27.
51. "Inliberalea autem et sordidi quaestus mercenariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces aucteramentum servitutis...Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina" /Lib. I.42,150/.
52. "Ali ni to tesarjev sin?" /Mt 13,55/ - "Ali ni to tesar, sin Marijin in brat Jakobov... /Mr 6,3/.

Dr. Franc Grivec.

- S₂prestol₂n - synthronos.

Razprava je razdeljena v dva dela:

- I. S₂prestol₂n - s₂prestol₂nik v glagolskem Sinajskem evhologiju in v drugih staroslovenskih spomenikih.
- II. S₂prestol₂nik v Domentijanovem Žitju sv. Save.

I.

V najstarejšem delu glagolskega Sinajskega evhologija čitamo pridevnik s₂prestol₂no. To izražanje se v pridevniški in samostalniški (substantivni) obliki ponavlja v mnogih cerkvenoslovenskih spomenikih, najčešče v Domentijanovem Žitju sv. Save, a do danes še ni dovolj pojasnjeno.

Rokopis glagolskega Sinajskega evhologija je iz prve polovice 11. stoletja, njegov izpovedni red - "Cin nad ispovedajoštim se" (fol. 66 b - 80 a) pa je bil prvotno nedvomno sestavljen v drugi polovici 9. stoletja. Veliki hrvatski slavist V. Jagić upravičeno trdi, da je ta del Sinajskega evhologija vzet iz stsl. obrednika, ki ga je Konstantin-Ciril sestavil v začetku svojega slovanskega književnega delovanja v Veliki Moravski.¹⁾ Jagićeve filološke dokaze obilno potrjujejo stilni in bogoslovni razlogi. Izpovednemu pouku Sinajskega evhologija je namreč očitno vtisnejši pečat Cirilove osebnosti, krepki in slikoviti Cirilov stil z izvirnim bogoslovnim in literarnim spajanjem vzhodnih in zahodnih prvin. Vzhodni duh se posebno kaže v kratki veroizpovedi (fol. 67 av.3 - 67b, v.4). Na fol. 67a v.7-11 je naglašeno, da ima Bog v sebi "Slovo s₂beznačel₂no...s₂prisnošt₂numu...s₂prestol₂no (v.11) ocju i ŕhu přestumu." R. Nahtigal je v svoji kritični izdaji Sin. evhologija filološko dokazal, da je ta veroizpoved sestavljena na osnovi grških tekstov; našel je mnogo paralel v grških in stsl. spomenikih, a pripomnil, da je treba v tej smeri še iskati.²⁾ Po tej pobudi sem v spisih grških cerkvenih očetov iskal sličnih tekstov.

V priročni zbirki Rouet de Journal, Enchiridion patristicum (1913) je pod št. 2126 grški original za tri navedene pridevke božjega Slova: synanarchos (Logos), synaidios, synedros.³⁾ Torej bi bilo soprestolno - synedros. Miklošičev stsl. leksikon pa ima za s₂prestol₂n grškosynthronos.⁴⁾ Kateri teh dveh izrazov je dal podlago stsl. prevodu? Za rešitev tega vprašanja najdemo mnogo gradiva v velikem grškem slovarju, ki ga je izdal učeni francoski tipograf Stephanus (Estienne).

Naziv synedros je običajen pri klasičnih grških piscih. Stephanus ne navaja nobenega primera iz krščanskih piscev. Synedros znači consessor, assessor, prisednik; zbor takšnih prisednikov je synedrion, ki se v sv. pismu večkrat omenja. Vse to najdemo v vsakem grškem slovarju. Naziv synthronos pa je običajen le v kasnejši grščini, posebno pri krščanskih piscih v veroizpovednih tekstih o božjem Slovu (Logos).⁵⁾ Stephanus omenja izrečno le Origena, a v drugačnem kontekstu.

Miklošičev stsl. leksikon navaja, da se s₂prestol₂n nahaja v Hilendarskem tipiku, v Mihanovičevem homiliariju (v Zagrebu) in v kasnejšem cirilskem zborniku homilij v Ljubljani.⁶⁾ V Hilendarskem tipiku nisem našel tega pridevnika. Iskanje v ljub-

ljanskem cirilskem homiliariju ni lahko, ker obsega 375 listov (750 str.) a Miklošič ni navedel strani. Na fol.299b (t.j.598. str.) sem našel: Dhā stāgo s^zprestolāna i ravnočstna- na koncu homilije Josifa, arhiepiskopa solunskega, O čstnem krste.7) Ta sv. Josif Solunski je bil brat sv. Teodora Studita. Njegov govor o častitem križu je ohranjen v mnogih rokopisih, a v Mignevi Patrologiji ni objavljen; objavil ga je le J. Gretser v velikem delu o Kristovem križu (5 zvezkov 1598-1610).8) Navedeni citat se v grškem originalu glasi: Pneuma hagon synthronon kai homotimon.

Za naziv s^zprestolānik navaja Miklošičev leksikon Teodozijevo Žitije sv. Save in Mihanovičev prolog (Zagreb). I. Sreznevski v svojem staroruskem slovarju beleži za ta izraz le eno mesto iz staroruskega menologija (mineja) iz l.1096 za mesec september - v značenju součastnik. Pridevniško obliko je Sreznevski našel enkrat v istem menologiju iz l.1096 (o sv. Trojici) in enkrat v mineji iz l.1097 (Božje Slovo s^zpriestolen oču), obakrat v značenju: socarstvujuščij, sovladičestvujuščij.9)

Ker s^zprestolān srečujemo večinoma v veroizpovednih tekstih, pogledjmo še najstarejšo obširno csl. veroizpoved: Napisanie o pravej vere, prvotno nedvomno zapisano že l.885.10) Tam čitamo o sv. Trojici izražanje: ravnočstnomu i ravnoprestolnomu (v.43 s), o Kristu: s^zsednik s prestolom očem (v.157 s)11). Je li ravnoprestolān prevod grškega synthronos? Ni verjetno. V stsl. spomenikih srečujemo ravnopostolā za grško isapostolos. A naziva isothronos grški jezik ne pozna. Mogoč je le izraz homothronos, analogno že omenjenemu homotimos - ravnočstān. V Stephanovem Thesaurus graecae linguae čitamo, da je homothronos prvi rabil klasični grški pesnik Pindar, češče pa krščanski pisci, Ciril Aleksandrijski, Janez Damaščan, Oikumenios i.dr. Vse te tekste najdemo v Mignevi Patrologiji: Logos homothronos ...patri (Ciril Aleks. In c.49 Iesariae, PG 70,1036); Pneuma...homothronon (Oikumenios, In 2.Cor 3; PG 118,956; Janez Damaščan De haeresibus 101, PG 94,777).

V Napisaniju o pravej vere večkrat opažamo jako verjeten vpliv Cirila Aleksandrijskega v obrambo proti arijanstvu in nestorijanstvu. Verjetno je, da se na tem mestu namenoma rabi izraz ravnoprestolān - homothronos po analogiji protiarijanskega homousios. Pri istem Cirilu Aleksandrijskem smo v enakem kontekstu srečali naziv synedros; Napisanie ga jako točno prevaja s^zsednik. S^zsednik s prestolom očem odgovarja grškemu: synedros to throno patros. Enako je v evangeliju iz 12.stoletja synedrion prevedeno s s^zsedišče, kakor navaja Miklošič, točneje pa Sreznevski.

Ker je homousios stsl. prevedeno edinosoštān, bi se dočledno moral homothronos prevesti edinoprestolān. Zakaj je prevedeno ravnoprestolān, t.j. enakoprestolen? V tem prevodu se kaže velika premišljenost stsl. prevajalcev 9.stoletja. Pazili so namreč na smisel in kontekst. Isti grški izraz so v različnih zvezah večkrat prevajali z različnimi slovanskimi besedami, kakor je bilo primerno kontekstu. Taka bistra premišljenost je v prevodu ravnoprestolān, enakoprestolen. Edinoprestolān ne daje pametnega smisla, ker se ne more reči, da sedita dva na enem prestolu. Zato je ravnoprestolān edino primerni prevod po vzoru stsl. ravnočstān za grško homotimos.

To je nov dokaz za točnost in preciznost Napisanija o pravej vere, kar s svoje strani potrjuje avtentičnost, t.j. Ciril-Metodijev izvor tega stsl. spomenika.

Poleg tega poznajo grški krščanski pisci še substantiv

(neutrum) synthronon. Pojasnjuje ga Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis I (Lugduni 1688) 498: Sacerdotum et ecclesiae ministrorum subsellia (sedes), sacram mensam ambientia, in quorum medio eminet patriarchae vel episcopi thronus.

S tem je definitivno dokazano, da je stsl. soprestolén prevod grškega synthronos. Opredeljeno je značenje tega naziva, pojasnjeno v Stephanovem grškem slovarju: Qui eodem in throno sedet (assessor). Točneje bi bilo: Qui aequali in throno sedet, consors throni, kakor ima Sreznevski: součastnik. A v naglašanju prisedništva (assessor) ne smemo iti predaleč, da soprestolnika ne degradiramo na nižje dostojanstvo prisedništva klerikov ob škofovem prestolu. Synthronos-soprestolnik znači enakost božjega bistva, edinost (skupnost) božje narave, posebno enakost božjega dostojanstva (thronos) v treh osebah sv. Trojice, enakost in skupnost prestolov treh božjih oseb.

To historično in filološko gradivo dokazuje, da je bilo izražanje soprestolén, soprestolnik oblikovano že v najstarejši (velikomoravski) dobi, na prvotni čudoviti višini stsl. književnosti.

Sv. Ciril in Metod ter njuni prvi učenci so dobro poznali grške nazive: synthronos, homothronos, synthronon. Ti izrazi so odsev grške nazornosti kot dopolnilo dogmatskega izraza homousios - consubstantialis, edinospštén. Proti Arijevi hereziji o Kristu in proti Makedonijevemu krivoverstvu o Sv. Duhu se z izrazom synthronos (homothronos) naglašajo isto, kar znači homousios (consubstantialis) v nikejski veroizpovedi in kar pojasnjuje carigrajska veroizpoved l. 381 o Sv. Duhu: Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, cum Patre et Filio simul adorandum.¹²⁾

V veroizpovedi Sinajskega evhologija in v sličnih izjavah grških cerkvenih piscev se izraz synthronos očitno rabi namesto tam opuščene naziva homousios. Izraz synthronos (homothronos) je nazornejši in popularnejši nego homousios, povrh tega je pridevan enak Kristu kakor Sv. Duhu, dočim nikejsko-carigrajska veroizpoved za nju rabi različne izraze. Poglavitna odlika naziva synthronos pa je, da se naslanja na nazorni svetopisemski in veroizpovedni izrek: Krist sedi na Očetovi desnici. Posebno v Pavlovem izreku (Hebr. 1,3 i 8,1), da je Krist "sel (consedid) na desno prestola veličastva v nebesih" (to se ponavlja v Bazilijeви liturgiji), je dana doslovna podlaga za synthronos (homothronos).

Prvi stsl. pisci so kot izvrstni poznavalci bibličnih, liturgičnih in patrističnih tekstov že v prvem desetletju jasno opredelili značenje pridevnika soprestolen. S tem je dan ključ za umevanje manj opredeljene rabe soprestolnika v Domentijanovem Žitiju sv. Save.

II.

Iz Sinajskega evhologija, iz stsl. menologijev (minej), prologov (kratka žitja svetih), homilijarijev, katere navajajo Miklošič, Sreznevski i. dr., moremo povzeti, da je izražanje soprestolén, soprestolnik potrjeno po nepretrgani stsl. književni in liturgični tradiciji. Iz Domentijanovega Žitija sv. Save upravičeno izvajamo, da je bilo to izražanje v 13. stoletju jako domače, tako v bizantinski kakor v bolgarski in srbski književnosti, posebno domače tudi Savi, ustanovitelju samostojne srbske hierarhije. Verjetno je, da je Savin učenec Domentijan v česti rabi

naziva soprestolnik nekoliko odvisen od svojega učitelja (umrl 1.1235).

Običajna krščanska raba naziva soprestolnik je strogo bogoslovska (dogmatska) za pojasnjevanje dogme sv. Trojice. A že Origenes je rabil synthronos v svetnem (profanem) značenju, da je bil egiptski Josip synthronos kralju. (Stephanus v grškem slovarju pripominja, da je Origenes to izražanje vzel iz Filona). Domentijan je šel v svetni rabi tega naziva še dalje; uporabljal ga je širše nego kateri drugi grški ali slovanski pisec.

Soprestolnik je nedvomno svojstveno orientalsko izražanje. Grški synthronos se latinsko niti ne more doslovno prevesti. V latinskem prevodu kratkega Barlaamovega spisa (iz 14. stol.) o Filologue je ostal ta izraz nepreveden: (Filius) eiusdem sedis (synedros?) Patri...de natura illa, qua est Agnus synthronus Patri.¹³) Domentijan je soprestolnika povrh tega izvirno spojil z zapadnim izražanjem o zvezi papeževe avtoritete s sv. Petrom in Pavlom, verjetno pod vplivom svojega učitelja - Save. Ta domnevno izvirna Savina in Domentijanova raba soprestolnika doslej še ni bila dovolj pojasnjena. V luči starejše bizantinske in slovanske cerkvene rabe pa je mogoče to izražanje pravilno razložiti.

Poglejmo najprej mnogotero raznotero Domentijanovo rabo značilnega cerkvenoslovanskega naziva.

Srbski atoški menih Domentijan, učenec Save, je napisal Žitije sv. Simeona (samostansko ime Štefana Nemanje) in Žitje njegovega sina sv. Save, prvo 1.1264, drugo 1.1253. Oboje je izdal D. Daničić.¹⁴)

V Žitiju sv. Simeona nazivlje Sava "soprestolnika i mnogoljubovnaago" sina Simeonovega (str.68). Na str.102 slavi oba kot "sovrstnika apostolom, patriarhom sostolnika" (synedroi?), Sava pa kot soprestolnika Simeonove domovine. Kralj Stefan Prvovenčani, Savin brat, je soprestolnik Simeonov (str.111 in 115). V Žitiju sv. Save (str.194) se Sava in Simeon slavita kot "sovrstnika apostolom, mučenikom sostolnika," podobno kakor smo čitali v prvem žitju na str.102. Kralj Stefan Prvovenčani je soprestolnik svojega brata Save (str.214), arhiepiskop Arsēnije (1234-1264) pa soprestolnik arhiepiskopa Save (str.342 s.).

Najizvirnejšo in najzagonetnejšo rabo soprestolnika čitamo na str.245/6, kjer se pripoveduje, da je nadškof Sava škofa Metodija poslal v Rim, naj izprosi kraljevsko krono za Savinega brata Štefana (Prvovenčanega): Sava je Metodija poslal v Rim k apostolom Petru in Pavlu "i k velikomu soprestolniku svetiju" (Petra in Pavla), da bi venčal "soprestolnika njegove (Savine) domovine". Napisal je poslanico velikemu "soprestolniku svetiju in slavniju apostolu" (dual); "tomu svetomu soprestolniku svetijih apostol" je velel, naj Štefanu pošlje blagoslovljeni venec (krono).

Iz tega in iz drugih mest so nekateri izvajali, da soprestolnik Domentijanu znači samo naslednika. Profesor R. Rogošić je iz tega izvajal, da je Sava po svojem škofu Metodiju s to izjavo priznal papežev primat. Profesor D. Anastasijević (Beograd) pa nasprotno odločno trdi, da Sava ni priznaval rimskega primata, ker je po katoliškem nauku papež naslednik apostola Petra, ne Pavla. Anastasijevićevo mnenje je odločno ponovil neki katoliški profesor cerkvene zgodovine.

Tu je treba rešiti tri vprašanja:

1. Kaj znači soprestolnik.
2. V kakem smislu je papež soprestolnik sv. Petra in Pavla.
3. Odkod je Domentijan vzel to izražanje.

1. Iz gori navedenih Domentijanovih izjav vidimo, da je srednjeveški srbski pisec v prebujni retoriki zanemarjal točnost in preciznost izražanja. Po staroslovenski rabi soprestolnika o Kristu in sv. Trojici je povzel, da se sin more nazvati očetov soprestolnik, ker se s tem nazivom naglašava enakost dostojanstva in rodu. Zato je ne samo Štefana Prvovenčanega, temveč tudi Savo nazival soprestolnika Štefana Nemanje (Simeona) in soprestolnika svojega Prvovenčanega brata, dasi Sava nikakor ni bil naslednik svojega očeta, še manj pa bratov naslednik. A resnično je bil Sava kraljevskega rodu in deležen kraljevskega dostojanstva, kakor je Krist (in sv. Duh) božjega rodu, pravi Bog, deležen polnosti božjega dostojanstva. V tej zvezi je razumljivo, da Domentijan Savo in njegovega očeta (meniha) slavi kot sostolnika mučencev in patriarhov, dasi ta raba ni posebno primerna. Še manj primerno je, da sta Sava in njegov Prvovenčani brat soprestolnika domovine (str. 246 i dr.). V zvezi s Savinim naslednikom arhiepiskopom Arsenijem bi soprestolnik mogel značiti naslednika. A Arsenije je arhiepiskopski prestol zasedel, ko je Sava še živel; torej soprestolnik znači najprej stobštника in v tem smislu tudi naslednika.

Naši historiki in bogoslovni pisci še niso opazili, da je Domentijan na dveh mestih sam jasno opredelil smisel naziva soprestolnik. V Žitiju sv. Save čitamo na str. 218, da je Sava soprestolnik apostolskega "sedanja"; na str. 245 in 323 pa v enakem kontekstu stoji stobštnik. Torej soprestolnik znači stobštnik, doslovno enako kakor ta naziv tolmači ruski slavist I. Sreznevski z ruskim izrazom součastnik (consors, particeps).^{15a)}

Iz tega sledi, da soprestolnik sv. Petra in Pavla ne znači nujno naslednika, temveč deležnega (součastnika) njunega dostojanstva, njune odličnosti.

2. Še zanimivejše je vprašanje, v kakem smislu je papež soprestolnik Petra in Pavla. Pogled v historične spomenike in v izjave vrhovne papežev avtoritete nam kaže, da je to izražanje ne samo popolnoma katoliško, temveč celo najsvečanejša službena formula rimskih papežev, vprav nasprotno nego trdijo D. Anastasijević in redki katoliški teologi.

Krščanska vzhodna in zapadna tradicija zabeležena v vzhodni grški in staroslov. krščanski književnosti, jasno priznava Petrovo prvenstvo; v tem ga razlikuje od apostola Pavla. Samo Petra naziva prvaka apostolov, vrhovnega apostola, papežev prestol pa Petrov prestol. Sledove te tradicije opažamo pri Domentianu, ko Petra slavi: sveti in veliki in častiti vrh apostolom (str. 21). Često ponavlja (str. 211, 255 i dr.), da je Peter vrhovni apostol (koryphaios). V istem kontekstu (211, 255) omenja sv. Pavla a brez vsakega častnega pridevka. Na drugih mestih slavi Pavla, velikega vesoljnega učitelja (str. 5 i dr.), enkrat celo vrhovnega učitelja (str. 23), a nikdar ga ne naziva vrhovnega apostola.

V tem kontekstu je jasno, da Domentijanovo izražanje soprestolnik sv. Petra in Pavla ne izključuje primata. Isto potrjuje tradicionalna rimska raba.

Že papež Klement I se v poslanici Korinčanom (1.96) sklicuje na "dobra apostola Petra in Pavla" v dokaz svoje avtoritete. Mnogi cerkveni pisci trdijo, da sta rimsko cerkev utemeljila sv. Peter in Pavel.¹⁶⁾ Rimski liturgični spevi slave sv. Petra in Pavla kot prvaka apostolov: "O felix Roma, quae duorum principum es consecrata sanguine", oba sta začetnika krščanstva, "per quos religionis sumpsit exordium." Pavel je luč vesoljnega sveta (lumen orbis terrae). Družba sv. Pavla ožarja Petrovo rimsko avto-

riteto, kakor je izraženo v takozvanem Gelasijevem dekretu: "Romana ecclesia voce Domini primatum obtinuit: Tu es Petrus... Addita est etiam societas b. Pauli... (Petrus et Paulus) Romanam ecclesiam omnibus urbibus venerando triumpho praetulerunt."¹⁷⁾

Papeži se v svečanih dekretih pozivajo na oba apostola. Tako v stari formuli kanonizacije svetih (auctoritate I. Christi, b. apostolorum Petri et Pauli ac nostra), enako v definiciji Immaculate Conceptionis (1854) in Marijinega vnebovzvetja, v dekretih za sklicanje koncilov (n. pr. vatikanski: b. Petri et Pauli auctoritate), v odlokih za ustanovitev škofij (erectio diocesum). Papež Nikolaj I v poslanicah cesarju Mihaelu III (865) in Fotiju (866) piše: "Romanos pontifices esse heredes ss. Petri et Pauli;"¹⁸⁾ "Dei omnipotenti et b. apostolorum principum Petri et Pauli auctoritate."¹⁹⁾ Tu gre papež dalje nego Domentijan; predstavlja se kot dedič Petra in Pavla ter oba apostola nazivlje prvaka, dočim Domentijan jasno oblikuje Petra pred Pavlom z običajnim vzhodnim Petrovim pridevkom vrhovni-koryphaios, ki na zapadu ni tako običajen. Zaradi tega je vzhodno in posebej Domentijanovo izražanje o papežu v zvezi s Petrom in Pavlom po vnanji obliki skladnejše s primatom nego tradicionalna rimska formula.

Domentijanovo izražanje, da je papež soprestolnik sv. Petra in Pavla, je v zgoraj pojasnjenem smislu skoraj doslovno skladno s svečano rimsko formulo "auctoritate Petri et Pauli." Prestol namreč znači avtoriteto, dostojanstvo.

Iz konteksta iztrgan bi se soprestolnik sv. Petra in Pavla mogel komu zdeti dvoumen. A očitno je, da rimska formula sama po sebi ni nič manj dvoumna. Resnično je, da soprestolnik naglašča prestol; zapadna formula pa rimsko cerkev naziva izključno le Petrov prestol, Petri cathedra. A videli smo, da je značenje naziva soprestolnik v vzhodni tradiciji jako široko, posebno pa pri Domentijanu. Povrh tega se v zvezi s soprestolnikom sv. Petra in Pavla jasno naglašča, da je le Peter prvak in vrhovni apostol, dočim rimsko liturgično in službeno izražanje v tej zvezi Petra manj razlikuje od Pavla, ko oba naziva prvaka, principes.

Rimska formula je na zapadu faktično že dala povod za zmotna mnenja. Na navidezno dvoumnost rimske formule se naslanja krivo mnenje janzenista Martina de Barcos, da sta Peter in Pavel enaka prvaka (glavarja) ter oba skupno ena glava cerkve. Obsojeno je bilo 1.1647.²⁰⁾ Glede na to zmotu so katoliški teologi v 17. in 18. stoletju svečano rimsko formulo temeljito pojasnili, tako historično kakor načelno bogoslovno. Ko je učeni starokatoličan J. Langen (Das Vatikanische Dogma I, str. 90 ss) s to rimsko formulo podpiral svoje napade proti papeževemu prvenstvu, so katoliški teologi vprašanje iznova pojasnili; posebno podrobno I. Ottiger.²¹⁾ Ako bi bili oni naši teologi in historiki, ki so razpravljali o Domentijanovem soprestolniku, nekoliko pogledali, kaj pišejo starejši katoliški teologi, bi bili obvarovani marsikatero netočnosti ali nejasnosti.

3. Odkod je Domentijan povzel svojega soprestolnika sv. Petra in Pavla? Iz zapadne ali grške tradicije? Iz njegovega pripovedovanja (str. 245), da je Sava napisal poslanico "velikemu soprestolniku dveh sv. apostolov", moremo izvajati, da je Domentijan to vzel iz one Savine poslanice ter da je bilo tako izražanje v oni dobi v Srbiji poznano. Je li bilo to izražanje znano tedanjim Grkom na gori Atos, v Nikeji in Carigradu? V grških dokumentih historiki doslej še niso opazili takih oblik. Ni torej verjetno, da bi Sava to vzel iz grške tradicije. Tedanja Srbija pa je v oni dobi imela mnogo katoličanov rimskega obreda, urejeno

katoliško hierarhično upravo in mnogo katoliških škofov. V državni kancelariji srbskega dvora so nedvomno bili katoliški kleriki in često tudi kateri katoliški škof. Imeli in poznali so rimske dokumente s službeno rimsko formulo o sv. Petru in Pavlu.

V takšnih prilikah je bila oblikovana zanimiva izjava o soprestolniku sv. Petra in Pavla, obsegajoča staroslovenski naziv soprestolnik, prevod svojstvenega grškega synthronos, a v edinstveno izvirnem spajanju s svečano rimsko formulo o avtoriteti sv. Petra in Pavla. Po vsem tem je soprestolnik sv. Petra in Pavla nad vse pomenljiv spomenik iz velike dobe srbske in jugoslovanske zgodovine, ko so srbski vladarji z veliko državniško modrostjo gradili pogoje za bratsko sožitje vzhodnih in zapadnih kristjanov v eni državi ter za ono plodovito spajanje vzhodne in zapadne kulture, katero vzhodni in zapadni strokovnjaki danes občudujejo v spomenikih srednjeveške srbske umetnosti.

Pri tem spajanju so sodelovale velike književne staroslovenske tradicije v duhu sv. Cirila in Metoda, ki sta v vesoljnem krščanskem duhu sv. Pavla genialno spajala vzhodno in zapadno mišljenje, vzhodne in zapadne tradicije ter z enako ljubeznijo objemala vzhod in zapad. Staroslovenski spomeniki upravičeno slave sv. Cirila in Metoda, da sta dostojna učenca velikega solunskega apostola Pavla, vesoljnega učitelja krščanskih narodov; v tem duhu med drugim govore o providencialnem značenju Cirilovega groba v Rimu.

Tako nam stari glagolski Sinajski evhologij s svojim soprestolnim božjim Slovom pojasnjuje edinstvenega soprestolnika sv. Petra in Pavla v srednjeveškem srbskem spomeniku. S tem pomaga reševati težko vprašanje o cerkvenem mišljenju velikega srbskega prosvetitelja - Save.

O Savinem odnosu do katoliške cerkve so v novejšem času pisali R. Rogošić,²²⁾ D. Anastasijević,²³⁾ J. Turk,²⁴⁾ L. Škerl.²⁵⁾ Moj popularnoznanstveni članek (Sv. Sava in Rim, Ljubljana 1938; istotam i srbska izdaja: Sv. Sava i Rim) posebej opozarja, da je tedanji položaj Srbije Stefana Prvovenčanega in Savo opominjal k zmernosti in k miroljubnosti. Za ravnanje nadškofa Save je bilo odločilno, kako zaščititi vzhodno slovansko bogoslužje in srbsko narodnost; isto je nedvomno želel tudi njegov brat. Omenjeni pisci so ta moment skoraj prezrli; zato pretiravajo spor med Savo in med Prvovenčanim bratom.²⁶⁾ J. Turk je v tem preveč odvisen od Anastasijevića in drugih srbskih piscev. Vprašanja soprestolnika ni nobeden pravilno razumel.

Pohvalno pripovedovanje sv. Save, da je bil njegov oče dvakrat krščen (prvič po rimskem, drugič po vzhodnem obredu) dokazuje veliko Savino miroljubnost, a tudi njegovo površno bogoslovno izobrazbo; to so navedeni pisci ali prezrli ali premalo naglasili. Istotako so naši historiki in teologi prezrli miroljubno vzhod in zapad spajajočo Cirilovo in Metodovo tradicijo, ki je v Srbiji živela do konca 13. stoletja.

Naziv soprestolnik je prevod starokrščanske formule o enakem božjem dostojanstvu treh Oseb sv. Trojice. Njega izredno izvirna raba v Domentijanovem Žitiju sv. Save je posebno značilen izraz in odličen pojav širokosrčne staroslovenske tradicije v duhu krščanske vesoljnosti, nekak ključ za razumevanje cerkvene politike velikih utemeljiteljev politične in cerkvene samostojnosti srednjeveške Srbije, a obenem zanimiva ilustracija svečane rimske formule o avtoriteti sv. Petra in Pavla. Po vsem tem je soprestolnik vreden pažnje filologov, historikov in teologov.

O p o m b e.

- 1) V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache² (1913) 254 s.
- 2) R. Nahtigal, Euchologium Sinaiticum. II. Ljubljana 1942, str. 180-186.
- 3) Cyrillus Alexandrinus, De recta fide ad Reginas. Migne, Patrologia Graeca (=PG) 76, 1204.
- 4) F. Miklošič, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. 2. ed. Vindobonae 1862/5, str. 949.
- 5) Stephanus; Thesaurus graecae linguae. 3. editio (Hase-Dindorf) vol. VII, 1398.
- 6) Miklošič o. c. 949.
- 7) Ljubljanski cirilski homiliarij je bil spisan l. 1574 v samostanu ob gori Ovčar pri reki Moravi v Srbiji. V njem je prevod homilij sv. J. Zlatoustega (največ), Bazilija Velikega, Andreja Kretskega, Hipolita papeža (o koncu sveta in o Antikristu), Gregorija Niškega, Efrema Sirskega, J. Damaskina, Teodora Studita, Leontija, Anastazija Sinajskega. Najznačilnejše so tri homilije Kalista, patriarha carigradskega (l. 1350-1363), in zgor omenjena homilija sv. Josipa Solunskega. V ruski bogoslovni literaturi prevod te homilije ni omenjen. Po prevodu homilij Kalista Carigradskega se more določiti, kdaj je bil ta homiliarij v sedanji sestavi prvotno spisan. Verjetno je, da v dobi živahne književne delavnosti pod poslednjim bolgarskim patriarhom Evtimijem v drugi polovici 14. stoletja. Evtimij je bil po svojem učitelju Teodoziju v prijateljski zvezi s Kalistom. Gl. E. Golubinskij, Kratkij očerk istorii pravoslavnyh cerkvej, Bolgarskoj, Serbskoj i Rumynskoj (1871) str. 85-89 in 172 ss. Jezik ljubljanskega homiliarija je na mnogih mestih zelo približan srbskemu: krasan, strašan, Paval idr.
- 8) J. Gretser, Opera omnia t. II. (Ratisbonae 1734) 209-211.
- 9) I. Sreznevskij, Materialy dlja slovarja drevne-russk. III, 807.
- 10) To sem dokazal v razpravi o stsl. Pohvalnem slovu sv. Cirilu in Metodiju v Acta Ac. Velehrad, 1947, str. 18-20. Podrobneje v Razpravah Akademije znanosti (Ljubljana 1950 - ~~v tiskani~~). O Napisanju gl. AAV 1941, 231-244.
- 11) V sedanjem tekstu je sklednika, morebiti po prepisovalčevi pomoti.
- 12) Symproskynumenon- adoratur (proskynesis) ille, qui in throno sedet.
- 13) PG 151, 1327.- Enako tudi grško symproskynumenon v latinskem tekstu veroizpovedi ni doslovno prevedeno, temveč opisano: simul adorandus.
- 14) D. Daničić, Život sv. Simeuna i sv. Save, napisao Domentian. Biograd 1865. Prvo str. 1-117, drugo 118-345.
- 15) R. Rogošić, Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova stolica (Nova Revija 1929, str. 368-389) str. 382; za njim je to mnenje vztrajno ponavljal profesor D. Anastasijević v razpravi: Je li sv. Sava krunisao Prvovenčanog (Bogoslovje 1935; str. 211-312).
- 15a) S tem želim definitivno pojasniti značenje naziva soprestolnik in posebej izražanje soprestolnik sv. Petra in Pavla. A oglašča se novo vprašanje, kaj znači izražanje soprestolnik apostolskega sedanja. Zdi se mi, da premalo precizni Domentijanov stil in kontekst sam po sebi ne daje dovolj trdne osnove za to razpravljanje. Opozarjam na uvaževanja vredno

enciklopedije

mnenje dr. R. Rogošiča, da je soprestolnik (soobštⁿik) apostolskago sedanija prevod latinskega vicarius Apostolicae sedis. Sedanije res znači: cathedra, sedes. Naj bi učeni pisec svoje mnenje v zvezi z mojo razpravo podrobneje obrazložil. Pri tem se je treba posebno ozreti na paralelni kontekst "sⁿastolⁿik apostolskago sedanija i načelnik vsem" (Domentijan str. 234). Stsl. nastolⁿik znači i prestonika i naslednika; na naveden^{em} mestu znači sⁿastolⁿik nedvomno isto kakor soprestolnik. Gl. R. Rogošič, Vicissitudines liturgiae Slavicae in Jugoslavia et Bulgaria (Acta VII. Conventus Velehradensis. Olomucii 1937, str. 131).

- 16) Gl. 2. izdajo moje knjige: Cerkev (Ljubljana 1943) 199 .
- 17) PL 59, 159.- Denzinger. Enchiridion symbolorum n. 163.
- 18) PL 119, 949.
- 19) O. c. 119, 1053.
- 20) Denzinger o. c. n. 1091.
- 21) I. Ottiger, Theologia fundamentalis II (1911), str. 202-209.
- 22) Gl. gori op. 15).
- 23) Gl. op. 15).
- 24) Lexikon f. Theol. u. Kirche IX (1937) v kratkih člankih: Sava (198), Serbien (489).
- 25) Dr. L. Škerl, Sava primo arcivescovo Serbo di rito bizantino-slavo. Trst 1946. Doktorska disertacija Gregorijanske univerze v Rimu.
- 26) R. Rogošič tega vprašanja ni dovolj pojasnil, a spora ne pretirava.

Opomba. Razprava je bila namenjena za Zbornik Karolavenske akademije v Zagrebu, zato je v njem namenoma nekoliko hvatignos.

Conspectus

I. Antiquissimum testimonium vocabuli saprestolán - synthronos est palaeoslavicus Ordo sacramenti poenitentiae, saeculo IX. a Constantino-Cyrillo exaratus, in Euchologio Sinaitico, codice glagolitico saeculi XI. contentus. Vetustissimum documentum substantivi saprestolánik est menologium palaeoslavicum e saeculo XI. In professione fidei Napisanie o pravej vere (exarato saeculo IX) occurrit ravnoprestolán - homothronos, respondens antiarianae formulae homousios-consubstantialis. Synthronon in liturgia byzantina significat subsellia sacerdotum circa thronum episcopi, vel patriarchae. Vocabula synthronos et homothronos apprime illustrant formulam dogmaticam homousios, imitando dictionem biblicam de sessione Filii ad dexteram Patris (Mc 16, 19) et ad dexteram throni maiestatis (Hebr. 1, 3 et 8, 1).

II. Usus palaeoslavicus liturgicus vocabuli skoprestolánik clavem praebet ad explicandam dictionem minus exactam serbicae Vitae s. Sabae, conscriptae a monacho Domentiano a 1253. Domentianus vocabulum saprestolánik, verisimiliter ex dictione archiepiscopi Sabae desumpsit atque illud usu nonnumquam nimis vago repetebat. Propriam significationem dogmaticam et liturgicam de aequalitate divinae naturae ac dignitatis personarum s. Trinitatis extendit ad significandum consortem, rarius successorem. Plane proprie (originaliter) ac singulariter voce saprestolánik significat nexum auctoritatis Romani Pontificis cum dignitate ss. Petri et Pauli. Hanc Domentiani (et Sabae) dictionem singularem nec historici nec theologi hactenus satis explanare potuerunt. Dr. D. Anastasijević asserit, hac dictione primatum Romanum negari. Ast hic usus vocis saprestolánik cum doctrina catholica de primatu non solum concordat, sed imo apprime consonat cum solemnibus formula Romana de auctoritate papae ac ss. Petri et Pauli in decretis gravissimis: canonisatio sanctorum, definitio Conceptionis Immaculatae ac Assumptionis B.M.V., erectio diocesium, convocatio conciliorum. Quae formula Romana, medio aevo frequenter repetita, cancellariae regni Serborum non ignota erat. Nexu vocabuli saprestolánik cum auctoritate papae ac ss. Petri et Pauli formula solennis Romana modo propriis imitatur et illustratur. In hac dictione tam vicissitudines Serbiae saeculi XIII, inter Orientem Occidentemque fluctuantis, quam traditiones ss. Cyrilli et Methodii, Orientem Occidentemque conectentes, refulgere videntur.

Dr. F.K. L u k m a n .

Očenaš v rimski mašni liturgiji za papeža Gregorija I.

V 12. pismu IX. knjige po štetju mavrinske izdaje ¹⁾ je papež Gregorij I. zavrnil očitke, da se je pri svojih liturgičnih reformah ravnal po carigrajski cerkvi. Očitki, ki so prišli iz Sicilije, so se nanašali na štiri njegove odredbe. Na četrtem mestu so mu sicilski kritiki očitali: "quia orationem dominicam mox post canonem dicit statuistis" - odredili ste, da se moli Gospodova molitev takoj za kanonom. Na vse štiri očitke je Gregorij odgovoril: "V ničemer od tega nismo šli za nobeno drugo cerkvi." V podrobnih pojasnilih je dejal glede očenaša v mašni liturgiji tole:

"Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicitur quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconueniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus." ²⁾

O teh Gregorijevih besedah se je že mnogo pisalo ³⁾ in nekateri razlagalci so iz njih izvajali kaj čudne zaključke. Ne bom posamič z imeni zavračal raznih zgrešenih razlag. Pripominjam na splošno, da bi se marsikaj ne bilo trdilo in napisalo, ko bi se bili razlagalci strogo držali besedila in dosledno upoštevali, kaj je hotel papež zavrnil in kaj dokazati.

1. Sicilski kritiki so očitali papežu, da je ukazal moliti pri maši očenaš takoj za kanonom: "orationem dominicam mox post canonem dicit statuistis." Niso mu očitali, da bi bil šele uvedel očenaš v rimsko liturgijo, marveč da mu je odkazal mesto tik za kanonom. Nad tem so se spotikali in dolžili Gregorija, da se je ravnal po carigrajski liturgiji, v kateri je bila Gospodova molitev zaključek anafore ⁴⁾. V svojem odgovoru naglašá papež samo to, da je postavil Gospodovo molitev na tisto mesto, ki ji gre po apostolskem običaju in iz razlogov prikladnosti. Sklep, da se pred Gregorijem v rimski mašni liturgiji ni molil očenaš ⁵⁾, nima v papeževih besedah nikake opore.

2. Za prvi razlog, da je postavil očenaš tik za kanon, navaja Gregorij apostolski običaj. Običaj apostolov pa je po njegovem prepričanju bil, "ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent". Ako ima ta stavek v tej zvezi in na tem mestu sploh kak smisel, pomeni "ipsa oratio" v njem Gospodovo molitev. Kar neverjetno je, kako je moglo nekaj razlagalcev to prezreti in vezati besedo "orationem" z naslednjim rodilnikom "oblationis". Slovnično je to kajpada mogoče, po smislu pa v tej zvezi nikakor ne. "Oratio oblationis" bi pomenila neko daritveno molitev mimo očenaša. Čemu pa bi se bil Gregorij skliceval na le-tako daritveno molitev, ko je hotel z apostolskim običajem opravičiti svojo odredbo, da se moli očenaš tik za kanonom? Takega paralogizma vendar ne smemo podtikati papežu! Rodilnik "oblationis" se veže s tožilnikom "hostiam" (= prineseni, darovani dar); "oratio" pa je Gospodova molitev, kar naglašá še posebej zaimek "ipsa" (ad. ipsam orationem = ob prav tej molitvi). Gregorij je torej ukazal moliti očenaš tik za kanonom, "ker je bil običaj apostolov, da so ob prav tej molitvi posvečevali darovani dar". Ne smemo pa pustiti vnemar besede "solummodo". Kaj je hotel povedati Gregorij z njo? Papež rabi prislov,

ne pridevnik; prepričan je, da so apostoli posvečevali darovani dar "samo ob prav tej molitvi", to je, da je posvečevanje spremeljalo redno in vedno Gospodova molitev ⁶⁾; ali so poleg očenaša molili še kaj drugega, Gregorij ne trdi in ne zanikuje. Ta običaj apostolov je papežu razlog, da je pomaknil očenaš kar se da blizu konsekratoričnih molitev, "mox post canonem, post precem".

3. Drugi razlog za svojo odredbo glede očenaša je povedal Gregorij takole: "Et valde mihi inconueniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus." ⁷⁾ Molitev, ki jo je sestavil neki učen mož (scholasticus ⁸⁾), je mašni kánon, skupna molitev neposredno okoli konsekracije (infra actionem). Ta skupina je bila že za Gregorija takšna, kakršna je danes. Gregorij se je zavedal, da je te molitve sestavil neki učen mož, da torej takšne, kakršne so, ne prihajajo od apostolov. Vendar pa se jih ni dotaknil, da bi bil vanje vrinil očenaš, dasi je bil prepričan, da so apostoli posvečevali daritev samo ob Gospodovi molitvi, marveč je le-to povezal z onimi molitvami tako, da ji je dal mesto tik za njimi, "mox post canonem, mox post precem". V Gregorijevih besedah ni niti najrahlejšega migljaja, da bi bil papež postavil očenaš na mesto kake druge molitve, ki bi jo bil izločil, kakor domneva Eisenhofer.

Gregoriju "se je zdelo zelo neprimerno, da bi molili nad daritvijo molitev, ki jo je zložil neki učen mož, izročene molitve (ipsam traditionem = očenaš), ki jo je zložil Odrešenik sam, pa ne bi molili nad njegovim telesom in njegovo krvjo". Ob teh besedah se vsiljuje vprašanje: Če se je pred Gregorijem molil očenaš v rimskem mašnem obredu po lomljenju kruha, se mar li ni molil tudi ondi "nad Gospodovim telesom in Gospodovo krvjo"? Kako je mogel torej papež reči, da ga je postavil ob konec kána na zato, da bi se "nad Gospodovim telesom in Gospodovo krvjo" molila ne le molitev, ki jo je zložil neki učen mož, temveč tudi molitev, ki jo je zložil Odrešenik sam? ⁹⁾ Odgovor na to vprašanje je v Gregorijevih besedah samih, ako jih pazljivo premotrimo.

"Super eius (sc. Redemptoris nostri) corpus et sanguinem" pomeni v stvari isto kar "super oblationem" v prejšnjem delu stavka; Gregorij ni hotel ponoviti besede "oblationem" in je na njeno mesto postavil izraz, označujoč vsebino daritve, zlasti ker je pravkar imenoval Odrešenika, ki je zložil in izročil molitev. Miselni poudarek pa je na "super oblationem". Gregorijeve besede smemo parafrazirati takole: "In zdelo se mi je zelo neprimerno, da bi nad daritvijo molili molitev, ki jo je zložil neki učen mož, izročene molitve, ki jo je zložil naš Odrešenik sam, pa ne bi molili nad daritvijo, ki je njegovo telo in njegova kri." Ta parafraza, ki ne podtika besedam nikake tuje misli, izraža pa jasneje Gregorijevo misel in kaže, za kaj papežu prav za prav gre: Gospodova molitev sodi med daritvene molitve, med molitve "super oblationem", torej tja, kjer je bila že po običaju apostolov, ki so posvečevali daritev samo ob tej molitvi. S svojo odredbo je torej Gregorij priključil Gospodovo molitev molitvam "super oblationem"; njegova odredba glede očenaša je ena od tistih, ki pravi o njih, da je z njimi obnovil stare navade (veteres nostras /consuetudines/ reparavimus), ni pa z njo posnel navade Grkov. Molitev očenaša po lomljenju kruha je sicer molitev ob Gospodovem telesu in Gospodovi krvi, ni pa daritvena molitev, molitev "super oblationem", marveč je pri-

prava na obhajilo.

Utegnil pa bi kdo ugovarjati: Če je Gregorij prestavil očenaš z mesta, ki se mu je zdelo manj primerno, na prikladnejše mesto, zakaj ni tega povedal? Odgovorjam: Gregorij je zavrnil določno formulirani očitek svojih sicilskih kritikov in nič več. Le-ti so mu očitale, da je ukazal moliti očenaš tik za kanonom po zgledu carigrajske liturgije. Na to je papež odgovoril: Očenaš sem ukazal moliti tik za kanonom zgolj iz stvarnih razlogov; pa tudi glede zunanje oblike se nisem ravnal po carigrajski cerkvi, zakaj pri Grkih moli očenaš vse ljudstvo 10), v Rimu pa samo duhovnik.

Temu pojasnilu o očenašu je dostavil Gregorij glede vseh štirih očitkov: "V čem smo se torej ravnali po navadah Grkov, ko smo ali obnovili svoje stare (navade) ali postavili nove in koristne, pri čemer pa se nam ne da dokazati, da bi bili posneli druge?" 11)

4. Kdor bi sodil po današnjem poteku mašnih obredov, bi dejal, da je bila Gregorijeva sprememba glede očenaša na zunaj le malo opazljiva. Toda motil bi se. Predstavimo si papeževo slovesno mašo v tistem času 12). Ko je odmolil kanon, je pričel papež lomiti posvečeni kruh, nato pa šel od oltarja k svojemu sedežu v absidi bazilike. Diakoni so nadaljevali lomljenje in pripravili koščke za obhajilo vernikov. Šele ko so to delo končali, se je pred Gregorijevo reformo molil očenaš. Gregorij pa ga je premestil od tod, postavil pred lomljenje kruha in naslonil na kanon, "mox post precem", tako da se je molil res "super oblationem". To pa je bila kajpada na zunaj zelo vidna sprememba.

5. Pismo, v katerem je zavrnil sicilske kritike, je naslovil Gregorij sirakuzškemu škofu Janezu in ga prosil, naj pojasni grajane liturgične spremembe v Sirakuzah in Katani vsem, "ki misli ali ve, da utegnajo godrnjati nad temi rečmi". Le-ti so s porednim namigavanjem na Gregorijev spor s carigrajskim patriarhom zaradi naslova "ekumenski" govorili, da skuša papež na eni strani potlačiti (disponit comprimere) carigrajsko cerkev, na drugi pa jo v vsem posnema. Zbadanje je zavrnil Gregorij z ugotovitvijo, da priznavata cesar in patriarh podrejenost carigrajske cerkve rimski; glede možnosti, da bi sprejel in uvedel kak običaj druge cerkve, tudi carigrajske, pa je načelno izjavil tole: "Če pa ima ta (= carigrajska) ali katera druga cerkev kaj dobrega, sem pripravljen v dobrem posnemati tudi podrejene, ki jih sicer odvracam od nedovoljenih reči. Nespameten je namreč tisti, ki bi se imel za prvega zategadelj, ker ne bi hotel sprejeti, kar opazi dobrega." 13) Nekaj podobnega je poudaril dve leti kasneje canterburyjskemu škofu Avguštinu, ko ga je le-ta vprašal, zakaj so v cerkvi kljub edinosti v veri različni običaji in zakaj se drže pri maši drugega običaja v Rimu in drugega v Galiji. Papež mu je odgovoril: "Ti, brat, poznaš običaj rimske cerkve, ker si ondi zrastel. Toda, če najdeš v rimski ali galski ali kateri koli cerkvi kaj takega, kar bi utegnulo biti Bogu bolj všeč, sem pri volji, da skrbno izbereš in uvedeš v angleško cerkev, ki je v veri novinka, najboljše, kar si mogel nabrati v mnogih cerkvah. Ljubiti moramo ne stvar zaradi kraja, marveč kraj zaradi stvari. Izberi torej, kar je v kateri koli cerkvi pobožnega, kar je pogoljubnega, kar ustreza pravemu redu, zberi to v šopek in založi kot običaj Anglom v srce." 14)

O p o m b e .

- 1) PL 77, 955 C - 958 A. V novi izdaji Gregorijevih pisem, ki sta jo priredila P. Ewald in L.M. Hartmann v Monumenta Germaniae historica. Epistolae I/II (Berolini 1891-1899), stoji to pismo v IX. registru pod številko 26. Te izdaje nisem mogel porabliti, ker je vso serijo Monumentov v ljubljanski Narodni in univerzitetni knjižnici uničil nesrečni požar 29. januarja 1943.
- 2) PL 77, 956 C - 957 A.
- 3) F. Cabrol pravi o tem mestu: "sa portée a été rarement comprise" (Dictionnaire de théologie catholique X/2, 1398). Kako presenetljivo resnična je ta sodba, mi je potrdil pregled tehle novejših knjig in razprav: P. Batiffol v Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes I (1911) 148/49; P. Batiffol, Leçons sur la Messe (Paris 1923) 277-279; J. Brinktrine, Das Vaterunser als Konsekrationsgebet v Theologie und Glaube IX (1917) 152 - 154; J. Brinktrine, Das Vaterunser in den Messliturgien v Theologie und Glaube XIII (1921) 278; J. Brinktrine, Enthielt die alte römische Liturgie eine Epiklese? v Römische Quartalschrift XXXI (1923) 21 - 28; J. Brinktrine, Die heilige Messe² (Paderborn 1934) 230 - 232; F. Cabrol v Dictionnaire de théologie catholique X/2, 1398/99; L. Duchesne, Origines du culte chrétien² (Paris 1903) 184; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II (Freiburg i.Br. 1933) 197; A. Fortescue, La Messe² (Paris 1921) 477-479 (iz angleščine prevedel A. Boudinhon); H. Grisar, Sul rito della Messa. Note archeologiche v Civiltà cattolica, anno 57 (1906), vol. I, 589-593; J.A. Jungmann, Das Pater noster im Kommunionritus v Zeitschrift für katholische Theologie 58 (1934) 552-571 (zlasti 555/56); H. Leclercq v Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie XI/1, 754/55 (ponavlja Cabrola); G. Rauschen, Eucharistie und Bussakrament² (Freiburg i.Br. 1910) II2; V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II² (Freiburg i.Br. 1912) 198/99; R.M. Woolley, The Liturgy of the primitive Church (London 1910) 53 - 61 (po Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. (1911) 148).
- 4) Prim. Jan. Krizost. In Coloss. hom. X, 3 (PG 62, 369).
- 5) P. Batiffol, Leçons sur la Messe² 278.
- 6) Omembe komaj vredna je zmota nekaterih redkih (n.pr. Rauschen, Woolley), da je imel Gregorij očenaš za konsekratorično slovo apostolov. "Ad ipsam... orationem" nima instrumentalnega pomena.
- 7) PL 77, 957 A.
- 8) Scholasticus ni lastno ime, kot se je tudi že trdilo.
- 9) P. Batiffol l.c.
- 10) Prim. F.E. Brightman, Liturgies eastern and western I (Oxford 1906) 529 (Appendix O: The Byzantine Liturgy before the VIIth Century).
- 11) PL 77, 957 A.
- 12) Prim. F. Cabrol v Dict. de théol. cath. X/2, 1399.
- 13) PL 77, 958 A.
- 14) 64.pismo XI.knjige, 3.vprašanje; PL 77, 1186 A - 1187 B.

(1)

Dr. Fabijan Janez.

O P R E D M E T U V E R E .

Ker "brez vere ni mogoče biti všeč Bogu" (Hebr. 11,6) in priti v občestvo njegovih otrok, zato brez nje nihče ne doseže opravičenja in nihče ne bo dosegal večnega življenja, kadar ne bo "v njej vztrajal do konca" (Mat 10,22; 24,13) (1). S temi besedami je izrečena zveza vere, pristanka na razodete resnice, z opravičenjem in večnim življenjem, obenem pa tudi namen in smisel vsega, kar je Bog razodel o sebi, svojem notranjem življenju, pa tudi o ustvarjenih bitjih in njihovem najvišjem cilju. Zato pa človek že pri krstu, v katerem se izvrši skrivnostna, resnična zveza s Kristusom ter postane človek deležen njegovega trpljenja in zasluženja in tako resnično notranje pravičen pred Bogom, prejme krepost vere, naravnavo, usmeritev, razsvetljenje svojih duhovnih zmožnosti in tako sprejemljivost za vse božje razodetje, da more, ko začne izvrševati svobodna osebna dejanja, preiti k dejanjem vere. (2)

Ta vera, "začetek večnega življenja" je po izpovedi katoliške cerkve: "nadnaravna krepost, s katero se po navdihu in pomoči božje milesti verujemo, da je resnično, kar je Bog razodel, ne zaradi notranje resničnosti stvari, ki bi jo sprevideli z naravno lučjo razuma, ampak zaradi avtoritete Boga samega, ki razodene in se ne more motiti in ne zapeljati v zmoto. (3)

Iz te definicije vere je razvidno, da vera po katoliškem nauku tudi spada v vrsto spoznavne duševne dejavnosti, da je "assensus" pristanek, pritrđitev, prepričanje, pa tudi, da se od naravnega spoznanja in od "človeške" vere bistveno razlikujeta najprej po predmetu, po resnicah, na katere pristanemo (snov ali snovni predmet, obiectum materiale), predvsem pa po nagibu, po značilnosti teh resnic, da so od Boga razodete in nosijo tako na sebi pečat božje avtoritete, božje modrosti in resničoljubnosti (obiectum formale, motivum). To je jamstvo za njihovo resničnost in tako razlog ter nagib za popolnejšo izvestnost in trdnost, kakor pa jo more imeti vsako prepričanje, ki se zanese na človeško pričevanje, ali tudi na notranjo razvidnost stvari. Čeprav ni ta posebna značilnost vere edina (vera je tudi milost, je svobodno dejanje), pa je vendar zaradi analogije vere z naravnimi človeškimi pristanki in prepričanji bistveno važna, obenem pa je tudi razlog za druge značilnosti. Zato je predmet vere, materialni in formalni, vedno izražen tudi v molitvenih obrazcih za obuditev, to je za udeleževanje kreposti vere. Včasih je to čisto na kratko: O Bog, verujem v Tebe, ker si neskončno resničen. V daljši molitvi pa se nekatere najvažnejše glavne razodete resnice posebej naštejejo (po Hebr. 11,6 in apost. veroizpovedi), doda se pa splošni predmet,

(2)

ki vključuje še vse druge resnice: Verujem vse, kar si Ti, o Bog, razodel, ter nam po sveti katoliški Cerkvi zapoveduješ verovati (materialni predmet). Vse to verujem, ker si Ti, o Bog, sam na sebi resnica in torej ne moreš ne goljufati, ne goljufan biti (formalni predmet in nagib).

Ta skromna razprava ne bo izčrpno, teološko vsestransko obravnavala predmeta vere. Izhaja iz nauka sv. Tomaža Akvinskega in obravnava le nekatera glavna vprašanja o predmetu vere ter podaja nekatere važne pripombe. Zato se zdi umestno podati najprej prevod 2 členov iz teološke sume, kjer razpravlja sv. Tomaž o predmetu vere. (4)

1. člen.

Ali je predmet vere prva resnica?

Pomisleki: Zdi se, da prva resnica ni predmet vere. Zakaj?

1. Zdi se namreč, da je predmet vere to, kar se nam predloži v verovanje. Za verovanje pa se nam ne predloži samo to, kar se nanaša na Boga, ki je prva resnica, ampak tudi to, kar spada k človeški naravi Kristusovi, zakramentom Cerkve in naravi ustvarjenih bitij. Torej ni samo prva resnica predmet vere.
2. Vera in nevera imata isti predmet, ker sta si nasprotni. A o vsem, kar obsega sv. pismo, more biti nevera; človek, ki karkoli od tega zanika, velja za nevernika. Torej je tudi vera o vsem, kar je obseženo v sv. pismu. V njem pa je mnogo o ljudeh in drugih ustvarjenih rečeh. Zato predmet vere ni samo prva resnica, marveč tudi ustvarjena resnica.
3. Vera se našteva skupaj z ljubeznijo, kakor je zgoraj omenjeno. (I - II q 62 a 3 (5)) A z ljubeznijo ne ljubimo samo Boga, ki je najvišja dobrot, marveč ljubimo tudi bližnjega. Zato ni le prva resnica predmet vere.

Proti temu pa je, kar pravi Dionizij (De div. nomin. c. 7 proti koncu 5. lekc.): "Vera je o enoviti in vedno bivajoči resnici." To pa je prva resnica. Torej je predmet vere prva resnica.

Odgovor: Predmet vsakega spoznavnega trajnega razpoloženja (habitus) ima dva bistvena znaka: to, kar se stvarno (materialiter) spozna, to je stvarni predmet; in to, po čemur se spozna, kar je likovna narava (formalis ratio) predmeta. Tako so v znatnosti geometrije stvarno spoznani (materialiter scita) zaključki; formalni znak vede pa so sredstva dokazovanja, po katerih se zaključki spoznajo. Če torej v veri gledamo na formalni vidik predmeta, je ta edinole prva resnica. Vera, o kateri govorimo, pritrđi namreč nečemu le zato, ker je od Boga razodeto, in tako se vera opira na božjo resnico kot sredstvo (medium). Če pa stvarno (materialno) vzamemo to, čemur vera pritrđi, pa ni samo Bog, ampak

tudi mnogo drugih stvari. Te spadajo pod pristanek vere le, v kolikor nekako naravnava jo k Bogu, kolikor namreč neki učinki božanstva človeka podpirajo v teženju k uživanju Boga. In zato je tudi s te strani predmet vere na neki način prva resnica. Zakaj nič ne spada k veri, ako nima odnosa k Bogu. Tako je n.pr. tudi predmet medicine zdravje, zakaj medicina vse motri po odnosu k zdravju.

Zvārnitev pomislekov:

1. Človeška narava Kristusova, zakramenti Cerkve, ali katerekoli ustvarjene reči so predmet vere, kolikor se po njih usmerjamo k Bogu. Njim pa tudi pritrdimo zaradi božje resnice.
2. Podobno je reči tudi na drugi ugovor o vsem, kar poroča sv. pismo.
3. Tudi ljubezen ljubi bližnjega zaradi Boga in tako je njen svojski predmet Bog sam, kar bomo pozneje razložili (q.25 a 4).

2. člen.

Ali je predmet vere nekaj sestavljenega (complexum) na način povedi (per modum emuntiabilis). (6)

Pomisleki. Zdi se, da predmet vere ni nekaj sestavljenega na način povedi.

1. Predmet vere je namreč prva resnica (prejšnji člen). Prva resnica pa je nekaj sestavljenega, torej predmet vere ni nekaj sestavljenega.
2. Razlaga vere je obsežna v veroizpovedi. V veroizpovedi pa niso našteje povedi, ampak reči. V njej se namreč ne pravi: Bog je vsemogočen; ampak: Verujem v Boga vsemogočnega. Torej predmet vere ni poved, ampak reč.
3. Veri sledi gledanje po besedah (1 Kor. 13,12): Zgaj namreč gledamo v zrcalu, nejasno, takrat pa iz obličja v obličje. Zgaj spoznavam delno, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan. Predmet gledanja v domovini pa je nesestavljen, namreč božje bistvo samo. Torej tudi vera na poti.

Proti temu pa je, da je vera vsredi med vedenjem in mnenjem. Sreda in skrajnosti pa so istega rodu. Ker imata torej veda in mnenje za predmet povedi, se zdi, da ima tudi vera povedi za predmet. In tako je predmet vere nekaj sestavljenega, ker je vera o povedih.

Odgovor. Spoznani predmeti so v spoznavajočem subjektu na način spoznavajočega. Svojski način človeškega razuma pa je, da

(4)

spoznava resnico tako, da sestavlja in loči (glej P. I, q. 85 a 5). In zato stvari, ki so same na sebi enovite, človeški razum spoznava po nekem zlaganju; nasprotno pa božji razum nesestavljeno spoznava stvari, ki so same v sebi sestavljene. Tako torej moremo na predmet vere gledati na dva načina: na en način s strani reči same, ki jo verujemo. In tako je predmet vere nekaj nezloženega, namreč stvar sama, ki jo verujemo. Na drug način pa s strani verujočega, s tega vidika pa je nekaj zloženega na način povedi. In zato so stvari prav mislili na oboje in v nekem pogledu je eno ali drugo resnično.

Zavrnitev pomislekov.

1. Ta razlog se nanaša na predmet s strani reči same, ki jo verujemo.
2. Veropoved se dotika onih reči, o katerih je vera, v kolikor se pri njih ustavi (terminatur) dejanje verujočega, kakor je razvidno iz načina govorjenja. Dejanje verujočega pa se ne ustavi pri povedi, ampak pri reči. Zakaj povedi oblikujemo le zato, da imamo po njih spoznanje reči. To velja enako za znanost in za vero.
3. Gledanje v domovini ima za predmet prvo resnico, kakor je sama v sebi po besedah (1 Jan. 3,2): "Vemo, da bomo, ko se prikaže, Njemu podobni, ker ga bomo gledali, kakršen je. In zato to gledanje ne bo na način povedi, ampak na način enovitega umevanja. Toda po veri ne zaznamo prve resnice, kakor je sama v sebi, zato ne velja podoben razlog.

P r i m a v e r i t a s . P r v a r e s n i c a .

Sv. Tomaž pravi v prvem členu, da je predmet vere Bog kot prva resnica. Bog je prva resnica v trojnem pogledu: v ontološkem ali bitnem, logičnem ali spoznavnem in nraavnem.

1. Bog je neskončno vsepopolno bitje, nujno in večno po bivanju in bistvu. Ekstenzivno in intenzivno vsebuje vso popolnost brez omejenosti ali možnosti dopolnjevanja, najrealnejši in najčistejši dej, Bit sama, popolnoma enovita. Ustreza torej ideji, zamisli o vsepopolnem bitju. Ta ideja o vsepopolnem bitju je ali božja ali človeška. Božja ideja ni neka abstraktno nad njim stoječe merilo, ampak je v njem samem realnost, istovetna z njegovo stvarnostjo in popolnostjo. On sam je Resničnost in prav zato vzor in merilo vse druge izven njega bivajoče stvarnosti in resničnosti. "Resnica je v razumu, v kolikor ta zazna stvar kakor je, pa je tudi v stvari, v kolikor ima stvar bit, ki more biti v soglasju z umom. To pa je v največji meri v Bogu, zakaj njegova bit ni le v soglasju z njegovim umom, ampak je tudi njegovo umevanje samo (ipsum intelligere). Njegova umska dejavnost je mera in vzrok vse druge biti in vsakega drugega uma. On sam pa je svoja (neodvisna)

(5)

bit in svoje umevanje. Iz tega sledi, da ni le resnica v njem, ampak da je on sam najvišja in prva resnica. (7)

Zaradi tega popolnega soglasja, popolne istovetnosti med neskončno božjo bitjo in idejo vsepopolnega bitja je Bog najrealnejša resnica, je resničnost sama. Sam po sebi je zato tudi on najbolj umljiv, spoznatel in jasen. (8)

Bog je tvorni in vzorni vzrok vseh bitij izven sebe in tako so ustvarjena bitja realni in omejeni izraz božje resničnosti ter morejo po svoji realnosti v ustvarjenem razumu povzročiti resnično spoznanje o vseh bitjih, obenem pa tudi omogočajo, da se od njih povzpne ustvarjeni duh k spoznanju in priznanju božje praresničnosti.

Na to božjo stvarno resničnost misli sv. pismo, ko opominja k češčenju enega resničnega ali pravega Boga in svari pred lažnimi bogovi, maliki, ki so plod človeške domišljije in izdelék zgolj človeške umetniške zamisli, ali pa tvori človeških strasti. "Gospod pa je pravi (9) Bog, on je živi Bog in večni Kralj," kliče prerok Jeremija svojemu ljudstvu, ko ga svari pred malikovanjem sosednih narodov, ki sonce, luno in zvezde ali pa človeških umetnikov dela iz zlata, srebra ali lesa po božje častijo (Jer. 10, 1-16). Sv. Pavel hvali Solunčane zaradi njihove žive vere, "kako ste se spreobrnili od malikov k Bogu, da služite živemu in pravemu Bogu (Deo vivo et vero, 1 Tes 1, 9). Spoznanje in priznanje edinega pravega Boga je začetek večnega življenja "To pa je večno življenje, da spoznajo Tebe, edinega pravega Boga (solum Deum verum) in katerega si poslal, Jezusa Kristusa" (Jan 17, 3) "In vemo, da je Sin božji prišel in nam dal razumnost, da spoznavamo resničnega Boga in smo v Resničnem, v njegovem sinu Jezusu Kristusu, ta je resnični Bog in večno življenje (1 Jan 5, 20). Zato pa tudi katoliška cerkev v veroizpovedi postavlja na začetek priznanje resničnega, pravega Boga "Trdno verujemo in odkritosrčno izpovedujemo, da je en sam resnični Bog, večni, neizmeren, nespremenljiv, neodumljiv in neizrekljiv Oče in Sin in Sv. Duh (Lat IV. Denz 428). "Sveta katoliška apostolska rimska cerkev veruje in izpoveduje, da je en resnični in živi Bog stvarnik in gospodar nebes in zemlje. Ta edino resnični Bog je po svoji dobroti in vsemogočni moči ustvaril iz nič vse stvarstvo, duhovno in snovno (V. g. Denz 1782, 1783). Od njegove resničnosti izvira torej vsa realnost, vsa resničnost sveta in vseh bitij v svetu. Njegove ideje o ustvarjenih bitjih so zato merilo za vso ustvarjeno bit. Če bi njegove resničnosti in njegovih idej o stvareh ne bilo, bi tudi omejene mnogovrstne resničnosti, snovne in duhovne ne bilo. Resničnost stvari je torej toliko popolnejša, čim popolnejši odraz božje resničnosti je. In zato je tudi najvišje in najgloblje dejanje človeškega uma, da spozna in prizna resničnega pravega Boga in ga prizna tudi, ako se mu on približa in javi ter razodene naravnemu človeškemu umu nedostopne globine svoje neskončne resničnosti. Zato more imeti človeški um le ta najvišji cilj, da se ustavi in

(6)

umiri končno v najvišji možni deležnosti na tej božji resničnosti. "Resnični, pravi Bog" pomeni torej: 1. da dejansko biva, 2. da njegovo bistvo ustreza ideji o vsepopolnem bitju.

2. Bog je prva resnica tudi v spoznanju (in cognoscendo). On je neskončni um. Njegov um je istoveten z njegovim neskončnim bistvom. Zaveda se samega sebe s popolno jasnostjo, vse globine svojega bistva, lastnosti in življenja, dejansko popolnoma domne (komprehenzivno). On ni neka prasila ali ideja, ki bi se polagoma prebujala iz zavesti samega sebe in po razvoju prihajala do vedno obsežnejše zavesti ali afirmacije samega sebe. Njegovo spoznanje samega sebe je večno in v absolutnem nezmotljivem soglasju z njegovim neskončnim bistvom. Človek se zaradi omejenosti in potencialnosti svojega uma, ki sam po sebi ni dejaven in je odvisen od snovi, polagoma razvija k vedno jasnejši zavesti sebe in spoznanju stvari okrog sebe. Njegovo spoznanje se množi po vedno novih resnicah, njegov duh v tem pogledu raste. V božjem spoznanju ni razvoja in napredka, ker ta vedno pomeni prehajanje od manj popolne, obsežne ali globoke stopnje do popolnejše. Bog je večno, nezmotno, vseobsežno, vse zajemajoče spoznanje, ki ga človeški napredek ne osebno ne skupno ne more nikoli doseči, ker je pač omejen in zmotljiv. V Bogu je en sam akt spoznanja in ta je v popolnem soglasju z bistvom. Njegovo spoznanje je neskončno jasno, ni sence ali teme v njem, iz katere bi se mukoma in trudoma prebijal božji um do razvidnosti, kakor naše spoznanje, naša znanost. Človeški razum si z vedno novimi idejami, ki jih tvori njegov um po vplivu stvari, ustvarja vedno nove sodbe, razvidne in trdne, verjetne, dvomljive ali zmotne. Prečesto je v negotovosti, ali je njegova sodba o stvarih res v soglasju s stvarjo ali ne. Božja sodba je enkratna, večna in enovita intuicija, v kateri ni omahljivosti, ne negotovosti, ampak popolna jasnost v soglasju s stvarjo, spoznanim predmetom.

Prvenstveni predmet božjega spoznanja je božje bistvo samo. V svojem neskončnem bistvu pa Bog spozna tudi vsa ustvarjena ali ustvarljiva bitja, ki imajo svojo bit in stopnjo svoje popolnosti le od njega in so torej kot raznoličen in omejen odraz, posnetek njegove popolnosti. Z istim spoznanjem, s katerim vidi in spozna Bog svoje bistvo, spozna drugotno tudi ustvarjene odraze svoje popolnosti in tako vse stvari v samem sebi prav do dna njihove spoznatnosti in resničnosti. Sv. pismo neprestano poudarja božjo vsevednost kot največji nagib za nražno življenje človeka: "In ni je stvari, ki bi bila nevidna pred njim, ampak vse je odkrito in očitno očem njega, kateremu naj bo treba dajati odgovor" (Hebr. 4,13). Tudi najskrivnejše misli in namene človeškega srca, ki jih noben človeški um ne more spoznati, ako jih človek z zunanji znamenji ali besedami ne razodene, pozna Bog do kraja. Njemu jih ni mogoče prikriti. Tako je božja sodba vedno resnična in zato tudi vzor in merilo za človeško sodbo in resnico, obenem pa tudi vzor in cilj, h kateremu se naj človeško spoznanje vedno bolj bliža. Božje spoznanje je tudi zadnje jamstvo resničnosti in trdnosti človeškega spoznanja. Bog pa natanko spozna vse, kar je, tudi po meri popolnosti, po njihovi vrednosti, po tem, koliko so vredne,

(7)

da težimo za njimi. Njegova sodba o hierarhiji vrednot in ciljev je do pičice natančna, točna in pravilna. Tako je božja vsevednost spoznanja tudi neskončna modrost, ki je merilo, vodilo in cilj tudi za človekovo ocenjevanje vrednot, teženje za cilji in podrejanje vseh vrednot in ciljev najvišjemu cilju, Bogu.

Ker ima Bog neskončno popolno in absolutno spoznanje svoje neskončne bitne resničnosti in v njej tudi vseh ustvarjenih bitij, zato tudi more dati človeku delež svojega resničnega spoznanja, more mu izpričevati, razodeti resnice, tudi take, ki jih sicer ustvarjeni omejeni razum ne bi mogel sam iz sebe nikdar doseči. More mu razodeti to svoje spoznanje na človeku dostopen način z besedo, ki jo človek razume, s sodbo, na katero se more človek zanesti bolj, kakor na vsako drugo sodbo ali pričevanje. Beseda, govor, pričevanje je med ljudmi tisto sredstvo, s katerim izmenjavajo in naj bi izmenjavali resnična spoznanja, ki so v človeškem sožitju muno potrebna. To pričevanje omogoča tudi rast resnične znanosti, bogatitev človeškega duha z resnicami, ki so pomembne za osebno in skupno življenje. Znanost je avtoriteta, to je vir in sredstvo, ki ima v človeškem sožitju ugled, veljavo, da z zaupanjem v njeno pričevanje, z zaupanjem, da je njena beseda v skladu z resničnim spoznanjem, to je spoznanjem stvari in zakonitosti v stvareh. Čeprav sami ne moremo dognati resničnosti teh pričevanj in se obenem zavedamo tudi možnosti, da ne razumemo prav, kar slišimo ali beremo in vemo tudi, da so znanstveniki zmotljivi. Beseda, govorica, pričevanje in njim ustrezajoča vera tistega, ki sliši, je nepogrešljiva socialna vez človeštva, a njena vrednost je načelno le v tem, da si ljudje razodevajo resnična spoznanja, do katerih posamezni človek še ne more ali sploh nikdar ne more priti sam. Bog je izbral to sredstvo besede, pričevanja, da je napravil človeka deležnega svojega spoznanja. Človek na tem svetu ne more sicer biti deležen božje resničnosti in spoznanja na isti način, kakor ga ima Bog sam v sebi, vendar pa morejo te od Boga izbrane besede in sodbe dati človeku resnično in absolutno zanesljivo spoznanje, kar Bog spozna v enem enovitem nezmožnem spoznanju. Ker je božje spoznanje vsevedno tako z ozirom na božje bistvo, kakor v njem in po njem tudi vseh ustvarjenih bitij, bi mogel Bog razodeti tudi vse resnice, ki so človeškemu umu naravno dostopne, vse človeške znanosti, do katerih se človek s svojim umom prebija. A Bog tega ni storil, ker je hotel, da človek dela kot samostojno bitje, ki ga sicer božja moč ohranjuje. Zato je razodel o sebi resnice, ki jih človeški um sam ne more odkriti, ali pa le počasi in s težavo. Razodel je svoje spoznanje o tistem svojem delovanju in učinkih v stvareh, s katerimi naj se človek in človeštvo naravnava, usmerja in podpira v teženju k svojemu najvišjemu, od Boga določenemu izpopolnjenju, k najvišjemu cilju, združenju z Bogom po intuitivnem spoznanju in ljubezni ter uživanju božjega življenja. S tem je on sam določil obseg resnic, ki jih je razodel in njihovo pomembnost. Dasi so torej med resnicami, ki jih je Bog razodel, tudi spoznanja o ustvarjenih bitjih in ne le resnica o Bogu samem in njegovem notranjem življenju, pa vendar vse te posamezne mn ogošteviline razodete resnice nosijo pečat prve resnice.

(8)

3. Da je beseda, govor, pričevanje zanesljivi posredovalec resnice, pa mora beseda soglašati z mislijo, sodbo tistega, ki govori, z njegovo notranjo besedo. Nepoznanje pomena besedi ali stavkov in raba takih besed zavaja lahko v zmoto tistega, ki govori, ali tistega, ki posluša. More pa človek tudi zavestno rabiti take besede, da drugega zavede v zmoto. Zato je nravna resničnost ali resnicoljubnost bistvena potrebna lastnost pričevanja. Laž, prevara, potvarjanje spoznane resnice vzame pričevanju moč in pomen. Resnica je dobrina uma in spoznanja. Pričevanje ima namen in smisel posredovati drugim resnico. Laž je zavestna negacija te dobrine, torej zlo. Beseda, pričevanje, ki je lažljivo, je tem večje zlo, čim manj more sočlovek sam preveriti resničnost besed iz samostojnega spoznavanja stvarnosti in čim pomembnejše je spoznanje resničnosti za posameznika ali skupnost.

Z božjo svetostjo je laž absolutna nezdružljiva. Bog je neskončna prva resnica, njegova beseda, njegovo pričevanje so veren izraz njegovega spoznanja, njegove notranje besede. Njegovo spoznanje, določeno, da ga javi in izpriča kot svojo besedo človeku (*revelatio activa*)

Seveda ima, kakor omenjeno, človeški izraz in človeški pojem, v katerih je izražena božja misel, lahko istočasno ali v razvoju človeške govorice različne pomene. In zato je samo na sebi možno tudi različno umevanje razodetja božjega, kakor nam je podano v sv. pismu ali pa v izročilu. Da pa vendar more človeštvo vedno spoznati resnično božjo misel, najvažnejše resnice, ki so potrebne za njegov končni cilj, pa je Bog poskrbel za nezmotno vidno učiteljstvo cerkve, ki pod vodstvom sv. Duha razlaga razodetje, določa tudi izraze in njih pomen, ki morejo v vsakem jeziku in na vsaki stopnji kulture izraziti ter posredovati najrazličnejšim ljudem isto resnično božjo misel, ki je vložena in izražena s človeškimi izrazi v virih razodetja. Predpostavljamo pa seveda spoznavna in metafizična načela o analogiji bitja in spoznanja, o objektivni veljavi človeškega spoznanja, načela zadostnega razloga, vzročnosti in smotrnosti. (10) Na teh predpostavkah je potem že v razodetju določen pomen nekaterih izrazov in primer, ki se nanašajo na božje skrivnosti in nam posredujejo resnično spoznanje le-teh. Prav tako pa nezmotno cerkveno učiteljstvo določuje zmisel in pomen glavnih izrazov in pojmov razodetja ali izbira primerne izraze, ki pomenijo skrivnosti in morejo vsakemu človeku dati enak pojem o teh skrivnostih. (11)

Tako je božja vsevednost ali modrost ter božja resnicoljubnost na besedah in sodbah v virih razodetja tisti svojstveni znak, ki te spoznave ali besede označuje kot božjo besedo, božje pričevanje in zaradi katerih jih sprejme kot nezmotno resnico, čeprav mu ni notranje razvidna. Je kakor luč, ki jih osvetljuje od zunaj, po kateri morem nanje pristati s popolno trdnostjo in gotovostjo. To je *auctoritas Dei revelantis*, po kateri se vera v božje razodetje bistveno razlikuje od vsake človeške vere.

(9)

Bog, prva resnica - predmet vere.

1. Razodetje je božja beseda, božje pričevanje, namenjeno človeštvu, da ga sprejme, se po njem ravna v svojem življenju in usmerja vse svoje delovanje k svojemu najvišjemu končnemu nadnaravnemu cilju, zedinjenju z Bogom po intuiciji in večni blaženi ljubezni. Bog govori v razodetju najprej o sebi, edino pravem, ži-vem, neskončno popolnem, svetem Bogu, o svojem življenju in delovanju, o sebi kot stvarniku vsega sveta, o sebi, najvišjem zakonodajalcu, čigar zapovedi so neomajne, večno veljavne. O sebi kot rešitelju iz vsega zla, posebno greha, o sebi kot Očetu, ki nas hoče napraviti za svoje otroke, o sebi kot najvišjem smotru človeka, ki ga človek po njegovi milostni dobroti, a s svojim sodelovanjem mora doseči. Zato pa je glavni božji klic, ki v razodetju vabi človeka: spoznaj, priznaj edino pravega Boga, v njega upaj, njega ljubi, njemu služi. Bog je hotel v tem samorazodetju pritegniti človeka k svojemu božjemu samospoznanju in mu dati deležnost na svojem življenju. Deus principium et finis: To je središče vse vsebine razodetja. Zato je to tudi glavni predmet, ki ga z vero spoznamo. "Kdor hoče priti k Bogu, mora verovati, da je in da je tisti, ki ga iščejo, plačnik." (Hebr. 11,6). Kakor je prvenstveni predmet božjega spoznanja božje bivanje in božje bistvo samo ter v njem in po njem vse drugo, kar ni Bog, tako je tudi prvenstveni glavni predmet naše vere Bog kot naš nadnaravni cilj, okrog katerega je osredotočeno vse drugo, kar je v razodetju ter dobiva svoj smisel od tega. (Prim De ver. 14,8)

2. "Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdaž Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Simu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet; On, ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sedel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih." (Hebr. 1, 1-4) "On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari....." (Kol. 1,15). "Njega oznanjamo (Kol 1,28), v njem so skriti vsi zakladi močrosti in vednosti (Kol 2,3).

Kristus, Bog-človek, eden tudi "srednik med Bogom in ljudmi, človek, Kristus-Jezus" (Tim 2,5). Po svoji božji naravi ima Kristus vso božjo resničnost. Po svoji človeški naravi je nerazdružno zedinjen z božjo v eni osebi, v Besedi. Njegova beseda je božje razodetje. Njegovo pričevanje o sebi je božje pričevanje, izviraajoče iz osebne božje zavesti in samospoznanja. Zedinjenje z njim po veri in ljubezni, po "vcepitvi" vanj, je že začetek večnega življenja. "Jaz sem pot, resnica in življenje!" Stara zaveza je priprava nanj, v evangelijih in apostolskih pismih je on neposredno središče in glavni predmet oznanjevanja.

(10)

Zveza z njim je edino rešilno sredstvo človeštva. Zato je Kristus drugi osrednji predmet naše vere po odličnosti. Ker pa je kot učlovečena Beseda božja v sredi človeštva, zato je v tem pogledu nam najbližji in mora ostati središče naše verske zavesti.

Božja beseda pa govori tudi o ustvarjenih bitjih, angelih, človeku. Razodetje obsega mnogo zapovedi in nasvetov za človeka; priča o premnogih dogodkih, dejanjih, njih vrednosti, o sankcijah, o zakramentih, o cerkvi itd. Ker je vse to zajamčeno z božjo nezmotljivostjo, zato je stvarni predmet naše vere. Vse to pa je povezano z Bogom kot začetnikom in v službi nadnaravnega končnega cilja, ki je zopet Bog. Zaradi tega odnosa, te zveze, so bile te resnice razodete in tako nosijo na sebi vpliv in pečat prve resnice. Tako je Bog prva resnica v tem pogledu in tudi edini predmet, ki ga verujemo. Ker ustvarjene reči, o katerih razodetje govori in jih torej verujemo, izhajajo od Boga, prve resničnosti in nezmotljive resnice v spoznanju ter usmerjajo človeka k Bogu, nadnaravnemu cilju, zato govorijo sholastični teologi, da je Bog *subjectum* ali *objectum attributionis*, ali tudi *objectum formale quod*. To je predmet, ki ga verujemo, ki pa obenem tudi označuje vse, kar verujemo, zaradi te zveze z Bogom, nadnaravnim ciljem.

5. Sv. pismo, posebno stare zaveze, pa govori tudi o rečeh ali dogodkih, ki na prvi pogled in po njihovi naravi nimajo nobene zveze z namenom razodetja, z zveličanjem človeštva. Tako n.pr. našteva razne genealoške, fizikalne, geografske, kronološke okoliščine. Da je bil Adam 930 let star, Set 920 itd., da je Kajn imel sina Enoha itd., da je sv. Pavel pustil svoje pero v Troadi, da so mu kristjani ob njegovem prihodu v Rim prišli naproti do Apijevega trga in treh tabern; vse te in podobne stvari, ki so v sv. pismu omenjene, nimajo same po sebi nobene notranje zveze z nadnaravnim zveličanjem človeštva. To so reči, ki jih sicer nihče nima pravice svojevoljno črtati iz sv. pisma, vendar pa je gotovo, da tudi ni potrebno; da bi jih vernik poznal in *explicite* veroval. Prav tako ni muno, da bi Bog po svojem posebnem varstvu preprečil, da se ne bi pri prevodih ali prepisih sv. pisma glede njih vrinile kake napake. Tudi ni potrebna glede teh avtentična razlaga cerkvene avtoritete. Te stvari, ki jih Billet imenuje "*revelata pure per concomitantiam seu propter connexionem mere materialem cum ceteris*", so v zvezi z dejansko obliko, v kateri so podajali sveti pisatelji božje razodetje in so v pisanju tudi pod vplivom inspiracije ohranili svoj naravni način izražanja ter omenjali razne okoliščine, ki dajejo njihovim knjigam tudi naravni pečat verodostojnosti. (12)

Pod tem vidikom zveze razodetih resnic in njihove pomembnosti z ozirom na končni cilj moremo ugotoviti neki določen red med vsemi razodetimi resnicami, moremo razlikovati med prvenstvenimi, drugotnimi in postranskimi ali slučajnimi predmeti vere. Ta razdelitev je važna za red oznanjevanja cerkve in za potrebo razširjanja in poglobljanja verskega spoznanja pri vernikih in torej za izrecno (*explicite*) verovanje posameznih resnic.

(11)

4. Vera je kot priznanje božjega pričevanja deležnost na spoznanju, ki ga ima Bog o sebi in drugih stvareh, je deležnost na božjih resnicah, dasi le tolikšna, kakršno je Bog namenil razodeti človeštvu z ozirom na najvišji cilj, ki ga je svobodno določil človeku. Božje spoznanje in torej božja resnica je eno, enovito, intuitivno. Človeški razum v sedanjem stanju je le spoznavna možnost, ki torej prehaja iz možnosti v dej, zato nima takoj svoje cele popolnosti in dejanskega spoznanja, ampak jo zaporedno pridobiva. S prvo zaznavo stvari ne doseže popolnega spoznanja, najprej zazna bistvo stvari, nato pa svojstva in pritične lastnosti. Tako posamezne zaznave zлага, ali pa jih ločeva. Iz prvih takih sestav ali ločitev pa prehaja do novih s sklepanjem. Tako s trditvami ali zanikanji prihaja do vedno popolnejšega spoznanja svojega predmeta. Božji razum pa je vedno dejaven in ima v začetku popolno spoznanje celotne reči (S.Th. p I. Q q 85 a 5).

Vera ni intuicija, tudi ne čut ali čustvo, s katerim bi se naš duh neposredno dotaknil skrivnostnih globin božjega bitja. Razodetje, s katerim hoče Bog napraviti človeka deležnega božjega spoznanja, je prilagojeno človekovi naravi. Božje spoznanje, božja resnica, ki jo ima Bog sam v sebi in je ena in enovita, se v veri dojema in priznava v mnogih povedih. Tako so te povedi neposredni predmet vere. Vendar pa vera ni zgolj pritrditev hekim idejam, pojmom, ali načelom brez jamstva o njihovi zvezi z resničnim božjim spoznanjem in torej božjo stvarnostjo. Vera ni le neka ideologija, plod človeškega umovanja brez jamstva soglasja s stvarnostjo, marveč temelji na božjem znanju in spoznanju, ki je zopet v absolutnem soglasju z neskončno božjo realnostjo. "Vera pomeni da" k resničnosti, ki nam je bila razkrita v Kristusu" (Schmaus Kath. Dogm. I:40). Dejanje verujočega se torej ne ustavi in konča v teh povedih, sodbah, trditvah, ki so v razodetju, ne v načini, kakor so v razodetju podane, marveč meri na stvarnost in resničnost božjo in se v njej šele ustavi in dovrši. V tem pogledu je smisel verovanja prav tako, kakor smisel znanstvenega spoznanja, da spoznamo in priznamo stvarno stanje. Verske resnice zares pomenijo božjo resničnost, čeprav neadekvatno v njeni neskončni popolnosti. Zato pa tudi dogme, razodete resnice, niso le neki simboli, prav tako pa tudi ne le neke antropomorfične predstave nespoznatnega.

5. Če Bog razodene človeštvu del svojega spoznanja, stoji on za tem razodetjem z vso svojo vsevednostjo in modrostjo in jamči za njegovo resničnost in s tem za resničnost in nezmotnost naše vere. In če nam razodene nauke, ki jih naš naravni razum ne more doumeti, se tej božji avtoriteti more in mora mirno ukloniti in sprejeti kot resnico. Božja absolutna resnicoljubnost nam jamči, da nas ne vara, če nam govori in nam izpričuje to, kar se našemu omejenemu umu zdi neumljivo. Ta božja avtoriteta, neskončna vzvišenost nad vsem zemeljskim človeškim spoznanjem in resnicoljubnostjo je najvišji zadnji razlog in nagib, da sprejmemo vse, kar Bog razodene. Dejstvo božjega razodetja označujoča znamenja in čudeži niso notranje odločujoč nagib za naš razum, ampak le predpo-

(12)

goj in povod vere. Tudi Cerkev je le posredovalka in razlagalka razodetja, po kateri vemo, kaj je božja beseda in kaj ni. "Vera se torej izvrši le v razmerju med Bogom in človekom. Kdaj veruje, se ukloni Bogu, ki ga kliče po razodetju. Zato nihče drugi ne more prevzeti odgovornosti, ki je v tem klicu na človeka, nihče ne more zanj verovati. Klicu božjega razodetja se odziva odgovor pokorščine - vera." (Prim Schmaus o.c.43)

To poročstvo božje avtoritete v razodetju in torej ta nagib vere ne dopušča, da bi smeli v dejansko danem razodetju razlikovati med osnovnimi resnicami, ki naj tvorijo enotnost vere in postranskimi, ki bi jih mogli prezreti ali zahtevati glede njih svobodo, da jih priznamo ali ne priznamo. Zato v tem pogledu na takih osnovah tudi ni mogoča združitev krščanskih cerkva. Kar je Bog razodel, je treba priznati in sprejeti in v tem smislu, kakor je razodel. Zakaj vse je zajamčeno ne s človeško zmotljivostjo, sporazumom, ali razmerami, ampak z božjo modrostjo in resničnostjo.

Razmišljanje o Bogu kot prvi resnici in najvišjem končnem cilju, o Kristusu in o zvezi vseh razodetih resnic daje našemu verovanju po predmetni strani enotnost in opozarja, da v sredo naše verske zavesti ne stavimo stvari, dogodkov, ali resnic, ki so bolj drugotnega pomena, ali celo nebistvenega. To je važno za praktični verski pouk.

Dejstvo, da sloni naše verovanje na avtoriteti resničnega, živega Boga in njegovi neskončni vsevednosti, modrosti in resnicoljubnosti, pa daje verniku tisto moč in veselje, ki odmeva skozi vsa stoletja zgodovine cerkve na podlagi besed sv. apostola Janeza: "In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera." (1 Jan 5,5).

O P O M B E .

=====

- (1) Vat.c.zbor s III. c 3, Denz.1793.
- (2) Tako človek prav v opravičenju obenem z odpuščanjem grehov prejme po Jezusu Kristusu, ~~se~~ katerem se vcepi: vero, upanje in ljubezen. Trid.c. zbor s VI. c 7 Denz 800.
- (3) Propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Denz 1789.
- (4) S Thp. 2-2. q I a.1.2., prim. tudi Qq disp. q 14 de veritate a 8.
- (5) Ali se vera, upanje un ljubezen primerno označujejo kot božje čednosti?
- (6) Zdi se mi, da jx izraz " poved" (gl. Fleteršnik II.194) dobro ustreza latinskemu enuntifabile, ki stvarno pomeni sodbo ali stavek, a ne določi, ali je sodba zgolj umska ali že izražena zunanje s stavkom.
- (7) S Th. p. 1. q 12, a 5.
- (8) Maxime cognoscibilis S TH p. 1, q 12, a 1, maxime intelligibilis (ib. a 4) , lux intelligibilis (ib. a 5).
- (9) Če božjo bitno resničnost označujemo s pridevnikom, rabimo besede "resnični" ali "pravi". Z besedo "pravi" se bolj izrazi soglasje bitne ti z-idejo kot normo.
- (10) Gl. tudi okrožnico Humani generis.
- (11) O analogiji v dogmatični teologiji prim. knjigo M.T.H. Penido, Le role de l'Analogie en Theologie dogmatique. Paris 1931 (Poročilo v Z k Th 56 (1932) 109. Tudi ostro-umni nemški teolog Soehngen razpravlja v svojih spisih, ki mi žal niso na razpolago, o analogiji kx teologiji .
- (12) De virtutibus infusis str. 236 .

Dr. Josip Jeraj

ARISTOTELOV NAUK O ETIČNI DUKNI.

Aristotel (384 - 322 pr.Kr.), vekoviti grški filosof, je skraj vsa področja filozofije, politike, retorike, metafizike, fizike ter drugih prirodnih znanosti obdelal in ustvaril trajno znanstveno pridobitve. Izpopolnil in nadaljeval je raziskovanja svojih prednikov o grški filozofiji, kritično ocenjeval in popravil: Pitagora (+ 497/6 pr.Kr.), hedonistične filozofe, Sokrata in Platona.

1./ Na vseh področjih je ustvarjal važne vrednote, prav posebno pa v etiki. Došim se pred njim razpravljali o etiki samo priložnostno in nesistematično, ustvari Aristotel (1) kot prvi etični sistem likomachove etike v 1 knjigah. Izhaja od etičnih dogmaz Sokrata (470/69 - 399) (2) in Platona (428/7 - 347), jih velikopotesno izpopolnjuje in sgradi etični sistem, ki predstavlja prve znanstveno etiko v svetovni zgodovini. V njej obravnava bitvene etične pojme o mravnem dobrem dejanju, o normi dobrega, o kreposti in blaženosti (evdajmoniji) in ustvari in edinstven in globok način etične teorije, ki še danes predstavlja najčistejšo humaniteto, ako izvzamemo nekatere smote, ki izvirajo iz časovno-zgodovinskih in socialnih razmer, v katerih je živel.

2./ Mnogi (3) so ga tudi kritizirali in mu očitali nedoslednost na različnih mestih njegovih raziskovanj. Pravijo, da je sam zapadel evdajmoniji, čepprav je pobijal evdajmonistično etiko. Drugi očitek je, da Aristotel ni rešil vprašanja, kaj je dobro t. Glavni ugovor pa je, da Aristotel ni znal enotno in dosledno opredeliti osnovne vprašanje etike o normi mravnosti, t.j. o kriteriju, po katerem naj ločimo mravne dobra od mravno slabih dejanj. Sicer je pobijal hedonistični nauk, da je kriterij dobrega in slabega sla (hedone), vendar mu ni uspelo, - take pravi je njegovi nasprotniki - da bi pravilno in enotno razvil nauk o mravni normi in jasno dokazal, da je napačno ocenjevati moralnost dejanj po hedonističnih načelih sle in koristi.

Proučimo torej, kaj je po Aristotelu etična norma in kaj jo opredeljuje. Iz izvajanj bo potem samo po sebi jasno, ali je Aristotel nauk o etični normi prav in enotno razvil. Ker tudi danes mnogi praktično živijo po hedonističnem nauku osebno sle in egoizma, ki toliko škoduje naši družabni skupnosti, bodo Aristotelova izvajanja o pravilni normi s tega stališča še bolj važna. Saj Aristotelov nauk o etični normi razumnosti kot kriteriju dobrega in sla daje najtrdnjše podlago hrepenenju po socialni humaniteti, ki etični ideal prav naše dobe.

Potreba pravne norme.

3./ Aristotel v svojih 10 knjigah Nikomachove etike preiskuje na empirično-induktivni način jedro etičnih vprašanj. Osnova njegovih raziskovanj je konkretna človeška narava. Najpreve ugotovi, da krepost ne nastaja iz kakršnokoli dejanj, temveč le iz pravilnih: "Po igranju postanejo citraši dobri ali slabi citraši." (4) "če dobro ... zidajo, bodo dobri graditelji, če slabo, pa slabi." ... (5) Tako je tudi glede kreposti. Ko se v človeški družbi udejstvujejo, postanejo nekateri pravični, nekateri pa krivični. (6) Slično je tudi glede poželenj in jeze: "Nekateri postanejo zmerni in kretki, nekateri nezmerni in resburjivi." (7) Zato zaključuje, da se treba truditi za kvaliteto dejanj ter pove norme, po kateri se treba ravnati: "Splošno priznane je, da se udejstvujemo po pravem uskem spoznanju." (kata ton orthon logon) (8) Pamet je vodilna ter moredajna za presejanje dobrih in slabi dejanj. (9)

Označba formalne etične norme.

4./ Po Aristotelu torej vodstvo pameti ne sme biti kakršnokoli, temveč pravilno (orthos logos). Pravno dobro na tem mestu (v II. knjigi) opredeli najprej s tem, da je po "pravilni pameti", vendar mu ta formalna opredelitev ne zadostuje. Zato se tudi v 3. poglavju druge knjige, da najde vsebino formalne norme orthos logos. Leži tri stvari v duši: "strasti, sposobnosti in raspoloženja" (pathe, dynamis, hexeis) (10) "strasti niso ne kreposti ne pregrehe, ker nas ne imenujejo (ljuzje) po strasteh dobre ali slabe. Po krepostih ali pregrehah pa nas imenujejo (dobre ali slabe). Radi strasti nas tudi ne hvalijo ali ne grajajo. Ne hvalijo torej bojazljivcev, tudi ne togotnešev. Tudi ne grajajo njega, ki se le jezi, temveč glede našina, (kako se jezi.) Radi kreposti in pregreh pa nas hvalijo in grajajo." (11) Nato Aristotel v 5. poglavju še naprej opredeljuje to misel ter ugotavlja: "Drzen biti, biti se, poželeti in odbijati, srditi in usmiliti se, in splošno veseliti se in žalovati je (se more) bolj ali manj. In oboje ni dobro ... Slično je (presejati) tudi dejanj preobilnost in pomanjkljivost in sredina ... Preobilnost je grešna in pomanjkljivost grajajo, sredino pa hvalijo." (12)

Na podlagi zgornjih razmišljanj Aristotel zaključuje, da neravnost ali krepost ni v sposobnostih (δυνάμεις) kot takih, temveč v nekem načinu ali sadržanju njihovem (εἶδος).

Krepost in sredina.

5./ Aristotel v naslednjih poglavjih II. knjige podrobno dokazuje, da je krepost po pravilnem spoznanju v sredini: "krepost

je torej hoteno razpoloženje, ki je v sredini glede na nas (ljudi) po pametnem prevdanku." (13) "Pravrost je v sredini med dvema ekstremoma bojazljivosti in drznosti, darežljivost pa je sredina med pregrehana skoposti in zapravljivosti i. t. d. Zato treba pri vsakem delovanju najti pravilno sredino: "Kdor preobilno vešba pa pomanjkljivo, kvari pravrost. Slično tudi, kdor preveč in premalo pije in se hrani, pokvari zdravje. Če pa umerjeno ustvarja, pomnožuje in očuva." (14)

Seveda ta pravilna sredina ni matematično opredeljena, temveč ima moralno širokost. V moralnih dolžnostih ne more biti logično eksaktnosti, tu gre za delovanje, v katerem je določena širina. Tudi je zelo težko najti moralno sredino v omenjenih primerih, n. pr. kako se pravilno jesti, kdaj in iz kakšnega vzroka, ter biti kreposten (spudalon). (15)

6./ Aristotel hoče napraviti pojem sredine bolj razumljiv, zato ga psihološko in stvarno fino analizira ter opredeljuje: "V vsaki povezani in deljivi stvari je treba to, kar je več in manj in enako, poštovati, in sicer na stvari sami (meson pragmatos) ali s pogledom na nas (meson pros hemas)." (16) Pod sredino stvari razume matematično točko, ki je enako oddaljena od obeh končnih točk. To je seveda pri vseh stvareh vedno ista. Pod sredino glede na nas pa misli to, kar ni preobilno ali pomanjkljivo glede posredincev.

Subjektivne sredine bi je mogli imenovati, če je primerjamo s sredino v stvareh (objektivno). Ta pa ni za vse enaka sredina. Aristotel pojasnjuje to okolnost na vzgledu: "Če je 10 preveč, 2 premalo, potem glede na določeno stvar vzamemo 6 kot sredino (t. j. meson pragmatos); ker 6 je enako oddaljena od 10 in 2." (17) "Nasprotno pa se to, kar je glede na nas (meson pros hemas) sredina, ne da na ta način določiti, kajti če je 10 manj jesti preveč, 2 pa premalo, zato še 6 min ni pravilna mera, temveč to je lahko za nekoga še preveč, za drugega pa premalo." (18) "Tako skuša vsakdo se izogniti temu, kar je preveč in premalo in išče sredino, pa ne sredino stvari, temveč to glede na nas, t. j. njemu primerne sredino." (19) Aristotel loči torej sredino s strani objekta in sredino s strani subjekta in izpopolni etični nauk z snanstvenimi dognanji, ki se še danes morodajna za vsak učbenik etike in moralke.

7./ Po Aristotelovem nauku o moralni sredini pa ne moremo ocenjevati vseh moralnih dejanj. Aristotel sam to priznava: "Nima pa vsake delovanje, tudi ne vsaka duševna strast sredine." (20) Žavist, veselje nad slim delom, laž, sovraštvo, uboj, prešuštvo in dr. nimajo sredine, ker se po sebi slaba dejanja. Današajo se na predmete, ki se po potrebi najnesti zli.

8./ Aristotelov nauk, da je krepost v sredini, ni originalno

njegov (21). Povzel ga je iz grške ljudske zavesti ter iz filozofske grške tradicije ter ga napravil za splošno etično normo, ki jo je potreboval za ocenjevanje npravne dobrih in slabih dejanj. Grk je še po svojem narodnem bistvu, ki je težilo za lepimi vzori in skladnim življenjskim idealom, hrepenel po umerjenosti v dolevanju in uživanju. Izogibal se je faustičnega stremjenja v nedogledne višine kakor tudi samo materijalističnega življenja zemanskega ter iskal sredino za svoj življenjski ideal. Umerjenost je bistvena poteza grškega praktičnega Sloveka, pa tudi v grški filozofiji igra dominantno vlogo. Še pred Aristotelom slavijo Pitagora (22) in pitagorejci umerjenost (metron) kot počelo ne samo življenja, temveč vsega bitja. Mistično obsevanje so izkazovali številkam, ki so najvišji izraz skladnosti, mere in akribije. Mera se je razvila iz nedoločenega in neomejenega kaosa (apeiron), ko so nastale stvari z določenimi, omejenimi obrisi in oblikami (peras) ter vsa veličastvena skladnost, sakenitost in urejenost stvarstva. Po omejitvi se ves svet oblikuje in ureja.

Tudi Platon izvaja v začetnih spisih (23) dobro iz umerjenosti in mere. Vsaka sposobnost (del duše) se mora držati mej, ne posegati v delokrog drugih (24). Torej mora delovati harmonično z drugimi.

9./ Aristotel rabi za sredino izraze meson, mesotes, metron. Njegov nauk o krepostni sredini izrazito dokumentira, da je Aristotel Grk, ki je po vsem svojem duševnem bistvu zasidran v narodni grški miselnosti in ljudski tradiciji. Ker je vzel grške ljudske bistvo za podlago svojemu smiselnemu utemeljevanju etike, je prav radi tega potenciran Grk in poleg Platona največji predstavnik grške antične genialnosti. Z naukom, da je krepost v sredini, je poskušal opredeliti najvišjo normo o dobrem. Vendar tudi ta nauk ne rešuje dokončne vprašanja o najvišji npravni normi. Prvič se ne da nabračati na vse slučaje, kakor smo sporač omenili (pri uboju, prešuštvu ne moremo govoriti o sredini), drugič pa je ta pojem tudi le formalen, manjka mu vsebina.

Navzlic tem nedostatkem pa je nauk Aristotelov o pravilni krepostni sredini pomemben, ker jasno dokazuje Aristotelov življenjski realizem. Platon ni bil naklonjen senzitivnosti in je nižji del Sloveške narave podcenjeval. Nauk o abstraktnem idealizmu ga je oviral, da bi našel vsestransko pravilno normo dobrega. Aristotel je z naukom o pravilni sredini v vsem obsegu naslonil svoja etična raziskovanja na naravo in tako sebi v nadaljnjih raziskovanjih utrl pot do formalne in vsebinske pravilne moralne norme.

10./ Aristotel je na podlagi načela o pravilni sredini v III., IV. in V. knjigi podrobno opredeljeval podčine kreposti: hrabrost (andreia), zmernost (sophrosyne), darežljivost

(eleutheriotes), velikodušnost (megalopsyxia), pravičnost (dikaiosyne) ter našel tudi vprašanje o radovoljnih dejanjih, ker je srečoda tudi bistveni znak moralnih dejanj. V VI. knjigi se povrno nazaj na pojem orthos, ki ga je v II. knjigi (25) omenil ter po njem sredino kreposti določeval. Sedaj ga skuša še natančneje analizirati. Poglavje VI 2 je najgloblje v vsej knjigi, v njem poda psihološko in metafizično analizo duševnih sposobnosti sloveških ter geneze etičnih dejanj.

Aristotelova psihologija duševnih sposobnosti.

11./ V II 2,18 ugotovi zelo važno dejstvo: "Trojne gospoduje v duši dejanju in resnici: čuti, razum in teženje." "Čuti niso počelo moralnih dejanj. Jasno je, ker živali, ki imajo čute, niso deležne dejanja." (26) "Ne udejstvujejo se živali od sebe, temveč jih giblje instinkt narave." Potem takole zaključuje: "Ker je etična krepost odločujoča sposobnost, odločanje pa posvetovalno teženje, je potrebno zato, da je razum resničen in teženje pravilno." (27) Posvetovalni se je dej pameti, potemtakem sedeluje pri moralnem aktu razum, pa tudi teženje. Za dobre odločitve je zato nujno potrebno, da je razum resničen in teženje pravilno, da isto, kar razum pove, teženje izvršuje. Da je dejanje popolno, ne sme biti noben princip nepopoln.

12./ Aristotel pa loči spekulativni (teoretični) ter praktični razum. Teoretični razum sodi o splošnih in najnih stvarih (o logiki, matematiki, naravnih zakonih i.t.d.) po načelu: resnično - napačno, praktični razum pa o pritičnih, konkretnih dejih teženja s posredovanjem sensitivnih sposobnosti (posneje čisti in praktični razum pri Kantu). Naloga vsakega razuma je, da sodi o resničnem in pogrešnem. Predmet praktičnega razuma pa ni absolutna resnica, temveč "resnica, skladna s pravim teženjem" (28) t.j. dobro.

13./ Smoter teženja je na splošno določen od narave. Ker pa ni podrobno določen od narave, se mora šele preiskovati. Zato je torej pravilnost teženja v odnosu do cilja morilo resnice v praktičnem razumu. Nasprotno pa tudi resnica praktičnega razuma morilo pravilnosti teženja glede tega, kar se nanaša na cilj. Zato se tudi glede na to imenuje pravilno teženje tisto, ki teži za tem, kar narava predpisuje. (29)

Aristotel nato na podlagi govornih izvajanj zaključuje: "Zato ni odločitve niti brez razuma niti brez pravnega razpoloženja (teženja)." (30) Na tem mestu komentira Tomas A. Aristotelove besede: "Razum se pa nič ne giblje (31) takole (32): "Razum sam kot tak absolutno gledan t.j. spekulativni, nič ne giblje, ker nič ne pove, da je treba kaj storiti ali opustiti (33) ..., temveč samo oni, ki se nanaša na partikularni dej kakor na smoter, in to je praktični razum. Zato je po Aristotelu počelo odločanje: "težeči razum ali razumsko teženje (34), t.j. odločata

teženje in razum. Iz tega dejstva sledi, da odloča ali težeči razum (orektikos nas), ker je odlošitev bistveno dej razuma, kolikor ureja teženje; ali pa razumske teženje (orexis dianoitike), potem je odlošitev bistveno dej teženja, kolikor ga ureja razum. Tamaž Akvinski imenuje druge bolj resnične: "Predmet odločanja je dobro in zlo, tako tudi teženja; ne pa resnične in pogrešno, kar opada k razumu." (35)

14./ Tako je Aristotel opredelil temelje psihologije človeške duše ter pokazal, katere duševne sposobnosti sodelujejo pri oblikovanju pravilnega spoznanja (orthos logos) glede pravosti dejanj.

Loči razum, teženje, čustvovanje. Nutritivne (vegetativne) sile ne pridejo v poštev pri pravem dejju, ker so izven oblasti človekove svobodne volje. Po pravni normi (orthos logos) mora razum dominirati in si sensitive in teženjske sile podrediti. Če vodi dejanja razum, so ta po pravi pameti (kata orthon logon) krepotna, v nasprotnem slučaju pa zla, če je razum pod diktatom slepe sensitive.

Intelektualistični, estetski in organski pojem etične norme.

15./ Sokratu je krepotno dejanje znanje, pravni prestopok je posledica neznanja, nevednosti ali nepravilne sodbe intelekta. Človek greši, ker je neveden in nepoučen. (36)

Etični intelektualizem Sokrata je najprvo omajal Platon s svojim naukom o tridelni duši, po katerem vplivajo razven razuma še drugi psihični činitelji na dejanja. Še v Phaidoru je učil Platon nauk o enotni duši, ki je središnja duhovna ideja in protivna telesu, ki pripada čutnemu svetu. V ~~Spresu~~ Politeia in naslednjih, ki so nastali v zreli dobi njegovega življenja, pa uči, da je duša razdeljena na razum (to logistikon), jezoviti (thymoides) in poželjivi del (to opithymetikon). Platonu (37) je kriterij pravosti dejanj harmonija (38) (kosmos taxis, orthotes) med deli duše (razumskim, jezovitim in poželjivim). Če kako dejanje krši harmonijo, t.j. ako en del duše posega v delokrog drugega in ga ovira, potem je dejanje slabo, če pa vlada harmonija med deli duše, je dobro. Platon uvaja torej proti Sokratovemu intelektualističnemu pojmovanju etične norme estetske pojmovanje, ker mu gre predvsem za harmonijo med deli duše. Isto gotovo je njegovo pojmovanje napredek nasproti intelektualističnemu Sokratovemu, ker Platon upošteva v duši poleg razuma še druge sposobnosti (čutnost, teženje) kot merodajne, vendar tudi Platonovo estetsko pojmovanje še ne reši dokončno vprašanja etične norme.

16./ Aristotel na osnovi pravilne psihološke opredelitve duše izhaja iz dejstva, da ni duša sama intelektualnost (39) (proti Sokratu), temveč ima bistvene različne sposobnosti: razumske, teženjske in sensitive. Ker človek ni samo razum,

je za krepostno dejanje premalo samo pouk in znanje, kakor uči Sokratov etični intelektualizem. Izkušnja uči, da človek tolikokrat podleže strasti navzlic temu, da je dobro poučen o moralnih načelih. Sokrat ni upošteval čutenosti in je zato napačno opredelil pravico. (40)

Platon je sicer v primeri s Sokratom bolj pravilno ko Sokrat opredelil psihološke osnove duše, ker računa s različnimi "deli" (1) duše, a jih ni vrednotil (na redkih mestih priznava vodstvo razuma) po pravilni hierarhični stopnji. Razum in senzitivnost nista enakovredna, čeprav sta za duševnost oba neredajna. Razum je višji, senzitivnost nižja. Zato krepost ne more rasti iz harmonije med njima, temveč duh (razum) mora voditi, senzitivnost pa slušati. To je novo organično pojmovanje kreposti, ki ga uvaja Aristotel proti Sokratovemu intelektualističnemu in Platonovemu estetskemu. Dejanje je krepostno, ako izhaja iz pravilnega razuma (orthos logos), kakor to pojmuje Aristotel. Aristotel je s organskim pojmovanjem deloma premagal formalno praznoto moralne norme o pravilni sredini s tem, da je na pravi način pritegnil tudi čute v sfero etičnih vrednot.

le
 Teološko pojmovanje etične norme.

17./ Ko je Aristotel ocenil duševne zmoglosti in jim odkasal pravilno vlogo pri oblikovanju etičnega spoznanja, je napravil nadaljni zaključek, da mora človek kot razumsko bitje, ki mu je podrejeno nižje senzitivno življenje, izpolniti svoje bistveno nalogo, ki jo ima kot človek. V 5. poglavju šeste knjige poudari Aristotel, da je velika razlika med dejem in stvarom deja. Strokovno znanje je neka sposobnost, ki ustvarja po pravilnem spoznanju (n.pr. graditelj hiše). "Zdi se pa, da pametnik (phronimos) lahko dobro svetuje o samih dečinah, ki se ne nanašajo zgolj na del, n.pr. kakor se zdravje in telesna moč, temveč na celotno dobro življenje." (42) Aristotel si tudi zelo prizadeva, da razumnost (phronesis) loči od spekulativnega in tehničnega znanja. Etično spoznanje kot funkcija je nekaj čisto drugega kakor strokovno znanje (tehne). "Z razumom sodi le glede na dobro in slo." (43) (peri ta anthropo agatha kai kaka). "Kdor proizvaža, ima za namen drugo (vnanji predmet n.pr. orodje), kdor deluje, pa ne vedno. Njemu je namreč dobro delovanje samo namen" (aute he eupraxia teles). (44) Ustvarjajoče delovanje (tehne) ima cilj zunaj sebe (n.pr. ura, hiša), moralno delovanje (praxis) pa ima cilj v sebi. Sedaj začne Aristotel označevati umsko spoznanje, ki odgovarja etičnemu delovanju, za phronesis namesto prejšnjega izraza orthos logos.

18./ Novi pojem phronesis naj bi odgovarjal novemu Aristotelovemu dognanju, da je etično delovanje izpolnitev teleološke ideje t.j. smetra, ki ga naj vsak človek uresniči. To smeter ni vnanji, transcendenten v smislu Platonovih ontoloških idej, temveč človeku imanenten, njegovo bistvo, idealna človečnost, po Tomažu Akv. polnost človeškega bitja. (45) V normi orthos logos še ni bilo

te poslanstvo človekove izraženo. Etična norma orthos logos (pravo spoznanje) terja samo, da človekove etično delovanje odgovarja razumskemu spoznanju, nekemu pravilu, redu, krepostni sredini, kakor smo v 1. delu razprave ugotovili. Sedaj pa Aristotel svoj nauk o etični normi bistveno izpopolni z dognanjem, da smoter človekov ni empirična narava posredna, ampak bistvenostna narava t.j. ideja človeka, ki vse etično delovanje normira.

19./ Pred Aristotelom je že Platon (Menon, Gorgias) izrazil vrhovno pravilo za etično delovanje s pojmom alethes doxa = resnično mnenje. (46) Konkretno resnično mnenje je bilo že latentno kot ostanek znanja, ki smo si ga pridobili v predkristenčnem stanju. Vpraševanje ga je vzbudilo in spremenilo v aktualno vedo (episteme). Aristotel pa postavi phronesis popolnoma na realna tla in pravilno spoznanje izvaja iz konkretne realne ideje človeka.

20./ Wagner (47) zanika, da bi Aristotel dognal jasn vsebinski kriterij, po katerem bi mogli oceniti, kdaj je dejanje etično. Krepostna sredina in orthos logos (pravi razum) sta formalni normi. Po Wagnerjevem mnenju jima manjka določena vsebina, da bi vedeli, kdaj je pravo spoznanje. Mislim, da je iz sgoraj naštetih Aristotelovih besed dovolj jasno, da je Aristotelu etična norma dobro in slo glede človeka (VI 5 b 5), t.j. človeške njegove narave. Tudi Aristotelove besede, da phronesis dobro nasvetuje ne na del n.pr. zdravje, ampak "glede celotnega življenja" (rvt VI 5,6), se ne morejo drugače razumeti kakor teleološko, da je človeška narava kot celota (t.j. bistvenostna, ne empirična) kriterij. Wagner napačno razlega Aristotelov citat: "Perikleja in take smatramo za razume, ker znajo ocenjevati dobro glede sebe samih in glede drugih ljudi (ta autois agatha kai ta tois anthropois)", (48) kakor da gre v tem primeru samo za politično modrost ne pa za etično krepost (phronesis). Besede, da "znajo ocenjevati dobro glede sebe samih," jasno povejo, da Aristotel ocenjuje poleg politične sposobnosti posebno etično kvaliteto. Priznati pa moramo kritikom, da je Aristotel nakazal nauk o teleološkem značaju človeške narave le ne popolno.

Evdajmonija in krepost.

21./ Poleg etičnega poslanstva ima pri Aristotelu pojem phronesis še evdajmonistično vsebino. Kreposti "povzročajo ne kakor medicina (zdravilo) zdravje, temveč kakor zdravje, tako (poraja) modrost blaženost". (49) Zaravje povzročča zdrava dela, tako je tudi človek še s tem, da ima krepost, srečen. Blaženost ni vnanje delo, temveč učinek izvirajoč iz kreposti. Blaženost torej sledi sekundarno iz kreposti. Če bi bila primarna po intenciji, bi bil nauk hedonističen. (50)

Po Aristotelu (in Platonu) je blaženost usidrana v etični

popolnosti. Ni več izključno čustvene uživanje, kakor je pojmujeje hedonisti Kallikles (51), deloma tudi Aristip in Epikur. Nerodajen ni užitek kot tak, temveč odnosna vsebina. Na mesto blaženosti stopa ogrešujoča popolnost. Zato ni več blaženost, temveč popolnost vodilna.

Vprašanje odnosa med pravnostjo in blaženostjo je najprejormišje vprašanje Nikomachove etike. Nekateri (Frendelenburg (52) Ueberweg (53)) preglašajo Aristotelov nauk o radosti za bistveno pravilen, drugi (Zeller (54)), med novjšimi Wagner (55) & ne mislije tako, ampak trdiyo, da je Aristotel preveč odstopil blaženosti na škodo pravnosti. Sklicujeje se na Aristotelov stavek v X. knjigi, v katerem nasproti svojemu dosedanjemu nauku v prvih devetih knjigah enake vrednoti življenjske popolnost in radost: "Ali zaradi radosti izbiramo življenje ali pa zaradi življenja radost, naj bo za sedaj neodločeno." (56)

Važnost stremjenja po blaženosti poudarja Aristotel v Nikomachovi etiki slično kakor vsi drugi antični moralisti. Na označenem mestu dosledno res preveč odstopa blaženostnemu hropenjenju in zatemnjuje etično čistost nesebičnega le na dobroto dejanj smerečega delovanja. Vendar tega mesta ne smemo ocenjevati izolirano od celotnega njegovega etičnega nauka, ki na jasen način daje prednost etični samosmotrnosti dejanj (dobroti) pred blaženostnimi občutki. Upoštevati moramo, da je z zgoraj omenjenimi besedami Aristotel hotel le pregnantno poudariti medsebojno povezanost med pravnostjo in blaženostjo, t.j. med življenjskimi dejanji (etičnimi vrednotami) in občutki radosti.

Hedonisti so postavili slast nad življenjska dejanja (mravno dobro). Niso upoštevali, da ima življenjsko delovanje, ki služi bistvenostnemu razvoju človeške narave, samovrednost. Ker so smatrali slast za primerno notranje življenjsko počelo, niso mogli priznavati samovrednosti dejanj kot takih. Kyniki (in stoiki) so šahli v drug ekstrem rigorizma in so smatrali vsak afekt in vsako blaženostno ^{stično} občutek za nemoralno.

Aristotel je pravilno rešil problem. Življenjsko delovanje in slast imata svoje pravice. Ker hedonisti postavljajo slast na prvo mesto in življenjska dejanja (vrednote) na drugo mesto, je slast cilj, življenjsko dejanje pa samo sredstvo. Zato opredeli Aristotel obratni red: življenjsko dejanje je prvo, občutek slasti nekaj sekundarnega. Ker dejanja ustvarjajo človekovo življenjsko in osebnostno popolnost, imajo kot taka samovrednost in dobroto. Popolnostno dejanje pa s tem, ker udejstvi človekovo osebnostno popolnost, tudi človeka sadovolji in osreči. Občutek utuhe in neke slasti se samoposobi pridruži izvršenemu popolnostnemu doju. Potemtakem je končni uspeh blažena popolnost. Zato je popolnost dejanj prvo, blaženost pa drugotna, t.j. samo način, po katerem se izpolnjeno popolnostno dejanje človeka javi kot ugodnost. Aristotel lepo pove: "Završi pa delovanje slast." (57) Duševno ugodje sledi neposredno popolnosti kakor mladostnikovi rasti lepeta, nadaljuje Aristotel.

Po hedonizmu je slast prvo, življenjsko dejanje pa samo sredstvo za utešitev slasti. Življenjski organi in dejanja ne slušijo življenjskim nalogam n.pr. jed ohraniti življenja, spolnost ohraniti rodu i.t.d., temveč le slasti. Zato hedonizem ruši naravni red in pogrešno postavlja na prvo mesto to, kar naj bi služilo višjim življenjskim nalogam. (58)

Nimajo prav tudi rigoristi, ki zametujejo prezirljivo vsak občutek radosti in slasti. Kakor je človeku bistvena duševno-telesna narava, tako je tudi vašen nagon po duševni in telesni radosti. Aristotel se je dobro svedel dejstva, da bi bilo brez blaženostnega občutka (najvišja blaženost mu je slast teoretičnega umevanja) življenje pušče in prazno. Svede pa blaženost kot drugotni pojav ocenjuje vedno po naravni kvaliteti dejanj, iz katerih izvira.

Krepost in razumnost (phronesis).

22./ Tudi dobro mišljenje, t.j. dober namen mora imeti pametnik (phronimos). Aristotel lepo razlaga: "Tudi ni enakosti v poklicnih strokah in krepostih. Ustvaritve poklicnih strok (tehne) imajo v ustvaritvah samih (v vnanjih proizvodih) dobroto. Zato je radosti, da jih ustvariijo (poklicni obrtniki) po obliki, kakor jim pritiče. Še prav pa to, kar se zgodi po krepostih, ima obliko, kakor odgovarja, vendar še ni storjeno pravično ali smerno, temveč le takrat, ako ima (oseba, ki deluje, obliko, kakor treba. Prvo je, da se z vedenjem udejstvuje. Potem da izbira (svobodno) in sicer izbira zaradi teh (oblik). Tretje da to vrši vestrajno in neomažno. Od teh (pogojev) ni treba za poklicne stroke drugega kakor znanje. Za krepost pa (samo) znanje pomeni malo ali nič. Stvari se torej pravično in umerjene, kadar se takšne, kakršne bi tudi pravičnik in smerneš storil. Pravičnik in smeren pa ni, kdor to izvršuje, temveč kdor kot pravičnik in smerneš deluje." (59) Aristotel natančno loči strokovno delo in etično dejanje. Strokovno udejstvovanje se presoja le po obliki (kvaliteti) vnanjega proizvoda, n.pr. mise. Neotranji namen mizarjev za ocenjevanje njegovih proizvodov ni merodajen. Za pravno delovanje pa ni radosti, da se dejanja: 1. objektivno etično pravilna. Vseeno je, da se dejanja storjena. 2. vedna (svobodno), ne slučajno iz nevednosti ali prisiljena in 3. iz pravega namena t.j. radi dobrega, ne pa radi kaknega drugega nemoralnega cilja n.pr. slavoohlepnosti, dobičkaželjnosti i.t.d. Aristotel nadaljuje: "Krepost napravi tudi namen pravilen." (60) Poedine razumsko spoznanje mora biti pravilno, a stalno pravilno spoznanje pa more dati le krepost. Tomaš Akv. tolmaši Aristotelove misli: "Dve stvari sta potrebni v delu kreposti. Prva je, da ima človek pravi namen o smotru; to napravi pravno krepost, kolikor nagiblje teženje v dolžni smoter. Druga pa je, da se človek prav zadržuje glede tega, kar vede k smotru; to pa stori razumnost (phronesis), ki svetuje, sodi in ukaže to, kar vede k smotru." (61)

25./ Da je pravilno etično spoznanje stalno in utrjeno, ima za osnovo krepost. Šlovek ima po Aristotelu za podlago kreposti naravne krepostne dispozicije (physikas aretas). Te razpoložljivosti pa potrebujejo vodstva pameti, da se razvijajo v krepost. Brez vodstva bi mogle postati celo nevarne in škodljive (n.pr. zdržnost od jodi in pijače brez pametnega vodstva je škodljiva). Poedine etične spoznanje kot dej ne sadostuje za vodstvo teh razpoložljivosti, temveč mora biti tako utrjeno, da se šlovek trajno po etičnem spoznanju (phronesis) odloča. Zato ni phronesis samo mravni razumski dej, ampak tudi trajna krepost razumnosti.

Aristotel pravi: "Tudi se čelo izpopolni po razumnosti in moralni kreposti." (62) Torej je mravna krepost potrebna za etično spoznanje. "Pri dejanju kreposti sodeluje razumnost (phronesis), ki izpopolnjuje razum po bistvu, in moralna krepost, da izpopolnjuje tešenje, ki je racionalno po udeležanju." (63)

24./ Da je pravilnemu etičnemu spoznanju podlaga krepost, je originalna Aristotelova misel. Mravni principi so praktični imperativi, ki često diametralno nasprotujejo šlovekovim interesom in strastem. Kreposten šlovek si po reku: steti pre ratične voluntas (za razlog bodi volja) - kaj rad oblikuje načela, ki odgovarjajo njegovim slabostim. Aristotel lepo razlaga to psihološko dejstvo: "Zlobnost uniči načelo." (64) Zlobnost prevrše (sedbo) in povzroči, da šlovek laše glede smetov. "Na spekulativno sedbo, da trikotnik ima ali nima tri kote enake dvema pravima", ne vpliva nič moralna kvalifikacija poedince. Pač pa vpliva na etično sedbo. "Če je kdo pokvarjen po nasladnosti ali bolečini, se mu ne prikaže hitro princip." (65) Kadar slast ali bolečina prevladuje, se zdi šloveku, da je tisto najboljše, ki prinaša največjo slast in beži pred bolečino. Tako se mu smede sedba o mravnih principih in ne zna več pravilno sklepati. Ker je stvar kreposti razumnosti (prudentia), da pravilno sklepa, je očividno, da je nemogoče, da bi bil pameten tisti, ki ni kreposten.

25./ Psihološke obravnavajo te stare resnice tudi mnogi moderni. Pedagog Feerster (66) omenja zanimivo dejstvo, da je moderno šloveštvo tehnično silno napredovalo, etične pa nazadovale. Na etičnem področju vlada namreč svoješten znanstveni način. Tudi Platon je te dejstvo slutil, ko je terjaj, da presojuje etična in državno-socialna vprašanja modrijani ali takozvani kralji in vladarji, ki na pristni in dovoljni način ljubijo resnično modrost." (67)

Našlagalci (68) Aristotela se tolmačili njegove besede: "Krepost ni brez razumnosti, pa tudi razumnost ni brez kreposti" na ta način, da je med obema, razumnostje in krepostje vzajemni odnos, t.j. da se spoznanje in udejstvovanje medsebojno pospešujeta in ovirata. Etično spoznavanje pri šloveku, ki nima kreposti, je v bistvu ogroženo.

26./ Proti nauku, da je phronesis etična spoznavna funkcija in krepost, ki uravnava etično spoznanje, nastopajo ostri protivniki. Dr. Wagner sploh tajim da bi bila phronesis po nauku Aristotelevom organ npravnega spoznanja. Wagner (69) zavrača Wittmanna (70) in Teichmuellerja (71) ter trdi, da je phronesis samo praktična šivljenjska modrost, ki sodi sgolj o koristnosti in smoternosti dejanj glede na posameznike in družbo.

A Wagner nima pravi! Po Sokratu res phronesis pomeni praktično modrost, ker je po njem npravno identično s "koristnim" (72). Aristotel pa je phronesis prevrednotil ter ji "dal isto nalogo, kakor jo ima orthos logos: "Krepost je sposobnost (hexis), da kdo deluje na njej (kreposti) pripadajočem področju po pravem razumu (kata ton orthon logon), pravilno pa je tisto, kar odgovarja phronesis". (73) Kakor je orthos logos etičen pojem, tako in še bolj ima phronesis etičen značaj.

Etično najstvo.

27./ Nadalje ugotovi Aristotel, da je phronesis tudi npravno najstvo. Nekateri se trdili, da Aristotel še sploh ne pozna pojma dolžnosti, temveč samo npravne nasvete. (74) Vendar take trditve še same po sebi iz stvarnih razlogov niso verjetne! Aristotel je moralnost teleološke utemeljil iz smetra in naloge, ki jo ima človek v šivljenju. Še se smetri in naloge, je razumljivo, da morajo biti tudi dolžnosti. Tako je mogel Aristotel iz teleološke smotrenosti sklepati tudi na dolžnosti. Da je v resnici tako sklepal, dokazuje njegova razlaga "umnosti (phronesis): "Razumljivost namreč zapoveduje." (75) "Nekatera (zla dejanja) zaostajajo za tem, kar bi bile dolžnost (to deon) v strasteh in dejanjih, druga pa to prekršajo." (76) Teoretični razum ima naloge, da preiskuje in o ugotovljenem sodi. Istotako tudi praktični razum najprvo preiskuje in se posvetuje, t.j. eubulias razboritost, nato sodi o ugotovljenem, t.j. synesis = družitev. Praktični razum pa tu ne obstoji, temveč gre naprej k dejanju. Zato je še potrebno tretje kot dovršujoče in končno, t.j. razumnost (phronesis), ki zapove, da se naj kaj izvrši. (77) Razumnost torej ne ugotovi same, kaj je etično dobro, ampak delo tudi ukreše. Eubulia samo preiskuje, synesis (dobri čut) pa le sodi. Zato je jasno, da je phronesis = razumnost (prudentia) imenitnejša od eubulie in synesis. Preiskovanje se nanaša na sodbo kakor na smeter, sodba pa na zapoved. Aristotelev pojem dolžnosti (to deon) pa je še nepopolno razvit in dokazan, ker je Aristotel na tem področju kot začetnik moral še ledino orati.

28./ Aristotel je gradil svoje etiko na čisto naravnih osnovah; ideje Boga, ki je bistveno mjna za absolutno fundiranje etične dolžnosti, pa nameroma ni obravnaval. Platon (polit VI. 503 S) je s idejo o navisjem dobri, ki je identično s Bogom, tudi

svoja etična razglabljanja trdnostno fundiral: "To namreč, kar predmetem spoznanja daje resnico in spoznavatelj sposobnost (spoznati resnico) pridobi, imamoj potemtakem idejo Dobrega." Sicer tudi Aristotel načelno ne ignorira Boga, saj na drugem mestu (v metafiziki) izrecno o njem govori. V metafiziki (78) pravi: "Misljenje po sebi smeri na po sebi najboljše in čim bolj je misljenje po sebi, tem bolj je tudi vsebina po sebi najboljša. Semega sebe torej misli razum s tem, da zajame to, kar je spoznavno. Sam postane spoznavajoč, ko spoznavno zaznava in misli, tako da sta intelekt (razum) in spoznavno isto. Razum je namreč tisti, ki spoznavno in substance sprejme in ki je aktualen, kolikor ta objekt vase sprejme. Zato je tisto (Bog) v višji meri božanske kakor to, kar ima intelekt božanskega dedavno na sebi. Premišljevanje tega je najbolj blaženo in najboljše. Če je torej Bog tako blažen kakor mi le kdajkoli, potem je občudovanja vredno bitje, če pa je še bolj blažen, potem je še bolj čudovit. To pa on je. Vendar je tudi subsistentno življenje. Kajti aktualiteta razuma je življenje; on pa je aktualiteta in ta je njegove subsistentne popolno in večno življenje. Zato navadno rečemo, Bog je popolno in večno živo bitje. Potemtakem pripade Bogu trajno in večno življenje in neminljiva večna trajnost. Kajti Bog je osebno te oboje."

Aristotel torej dobro pozna pojem Boga kot najvišjega bitja. Ker pa morja tudi iz metodičnih razlogov na njega ne fundira etične dolžnosti, njegov pojem dolžnosti pogoša absolutno avtoritete.

Enotnost etične spoznavne funkcije.

29./ Aristotelova razumnost (phronesis) je tudi enotna etična spoznavna funkcija osirova krepost. Če bi bilo v Sloveku več vrst principov, po katerih bi presejal vsebino različnih kreposti, bi morale biti kreposti ona brez druge, ker bi se vsaka nanašala na sebi odgovarjajočo razumnost. To pa ni mogoče! Vsa vsebina različnih kreposti se nanaša na eno in isto razumnost (phronesis), ki je regulativni princip vseh kreposti. Zato se tudi radi enotnega moralnega principa vse kreposti med seboj povezane take, da mora imeti tudi vse druge, kdor ima eno v popolni meri. Aristotel to pregnantno dokazuje: "Sedaj označuje krepost vsi, ki je opredeljuje, kot zmogljivost in ugotavlja, na kaj se nanaša in da je po pravilnem spoznanju. Pravilno pa je tisto, ki je po razumnosti (phronesis)." (79)

Razumnost je potemtakem univerzalni kriterij za vse kreposti, phronesis vodilna krepost nad vsemi. Kdor jo ima v popolni meri, mora nujno imeti tudi vse druge, ali pa razumnosti sploh nima. "Zato je jasno, da je nemogoče biti razumen (phronimos), pa ne dober." (80)

30./ Aristotel na teh mestih z nepremagljivo logiko in z občudovanja vredno doslednostjo izvaja neizprosno temeljne iz-

sledke svojega sistema, ko opredeljuje najvišje etične principe in zakonitosti: "Ne samo tista zmožnost, ki je po pravilnem spoznanju (kata ten orthon logon), temveč tudi tista, ki je s pravilnim spoznanjem (meta tu orthu logu), je krepost. Pravilno spoznanje o takšnih (dejih) pa je razumnost (phronesis)." (81) Aristotel se enkrat na tem mestu spoštljivo zavrne Sokrata, da krepost ni znanje: "Sokrat je smatral kreposti za razumne vednosti (logos), ni pa po razumu." (82) Pač pa mora biti vsaka krepost s pravilnim razumskim spoznanjem (s pravilno razumnostjo). Razumnost (83) (phronesis) je tako vrhovna norma v krajestvu нравnih vrednot ter kreposti. Ne je vrhovna etično normo tako opredelil, je določil intelektu v etičnem spoznavanju pravilno stališče, ki se ga Sokrat in vsi kasnejši enostranski intelektualisti zgrešili. Istočasno je s tem svojim naukom načelno in znanstveno zavrnil vse hedonistične in utilitaristične moralne sisteme, ki se danes toliko škodujejo socialni blaginji človeštva. Za vse čase je poležil temelje idealnemu teženju človeštva za humaniteto, ki se naslanja prav na etično normo razumnosti (phronesis).

O P O M B E .

- (1) Celotna izdaja njegovih del izvira od Imamela Bekker (Pruska akademija znanosti, Berlin 1831 in sl.)
- (2) Vsebine (Sokratovih), Platonovih in Aristotelevih spisov podaja Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 12. izd. K. Praechter, Berlin 1926.
- (3) Dr. F. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik Münster 1928, str. 96 in E. Luthardt, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschiede von der christ. Moral. Leipzig 1870, II, str. 8.
- (4) Aristoteles ex recensione Immanuelis Bekkeri. Academia regia Borussiae, 2. v. Berlin 1831, Ethicon Nikomacheion, II 1 b 8 :
- (5) Ethicon Nikomacheion, o. c. III, b 10:
- (6) Ethicon Nikomacheion, o. c. II 1 b 15:
- (7) ravt II 1, b 18;
- (8) ravt II 2, b 36:
- (9) Wittmann je orthos logos zbirno ime za vse etična umaka spoznanja (Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920, str. 55 in sl.)
- (10) Ethicon Nikomacheion, o. c. II 4, 20;
- (11) ravnotam II 4, 5 30-38:
- (12) ravnotam II 5, b 18 in sl.
- (13) ravnotam II 6, 1:
- (14) ravnotam II 2 15:
- (15) ravnotam II 9, 4.
- (16) Ethicon Nik. II 5 26:
- (17) ravnotam II 5, 33.
- (18) ravnotam II 5, 36.
- (19) ravnotam II 5, b 5.
- (20) ravnotam II 6, b 10:

- (21) Zveze Aristotelovega nauka o krepotni sredini s grško navodno in filozofsko tradicijo obširno obravnava M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1929, str. 66 in sl.
- (22) Ohranjeni spisi pri H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker I 1922; E. Frank, Platon u. die sog. Pythagoreer 1923.
- (23) Najboljša grška izdaja J. Burnet, Oxford 1899. Najsrelejši njegovi spisi so: Phaidon, Symposion, Phaidros, Politika.
- (24) Politika, III 390. Dokaz izvaja iz mere in omejenosti tudi v starostnem spisu Philebos, v katerem je obnovil nauk mladostne dobe. V spisih moške dobe (Gorgias, Politika) pa opira pojem dobrega na nauk o idejah. Dobro je najvišja ideja in njen odsev. Razlika med temi pojmovanji pravzaprav izhaja iz postopnega natančnejšega opredeljevanja pojmov, ki jih Platon šele rasvija originalno.
- (25) II 2, b 36
- (26) ravnotam VI 2, 18:
- (27) ravnotam VI 2, 22:
- (28) ravnotam VI 2, 30:
- (29) S. Thomas A., In 8 libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio. Laurini 1820, str. 377 in sl.
- (30) ravnotam VI, 2, 35:
- (31) ravnotam VI 2, 41:
- (32) S. Thomas A. In 8 libr. Ethic. Arist., o.c. str. 378.
- (33) glej Aristotel, O duši, IX 7.
- (34) VI 2, b 4:
- (35) S. Thomas A., In 8 libros Eth., o.c. 378
- (36) Sedil je Sokrat tako, ker je ocenjeval moralne krepoti po intelektualnih in praktičnih poklicnih sposobnostih. O teh velja, da iz znanja same po sebi tudi izvrševanje sledi. Pri etičnih krepotih, n.pr. smernosti, pa je drugače. Teh ni nosilec razum, ampak volja ali sensitivno teženje, ki se zapovedim razuma upira, in ga treba premagati z vajo.
- (37) Gorg. 504 B; Gorg. 507 A in sl.
- (38) Diels, Vorsokratiker 45 B 41:
- (39) Xen. Mem. III 9, 4: ravnotam Mem. IV 5, 6
- (40) Kakor se gradbena umetnost in igranje na citre (II 1, b 8 in 10) nauči z vešbanjem, tako tudi krepot z vstrajno borbo s štetnostjo in strastmi. Krepot zato ni vednost, ampak notranje zadržanje in ustrojstvo (*hexis*) osebnosti.
- (41) Politika IX 7
- (42) ravnotam VI 5, 6:

- (43) ravnotam VI 5, b 5:
 (44) ravnotam VI 5, 6, 7:
- (45) Summa theol. la 2 ae, qu. XVIII, a.1: Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo = "razlog dobrega je bitnostna popolnost sama."
- (46) ravnotam Mon. 98 b i.sl. Tim 51 E ()
 (47) Dr. Fr. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik, o.c. str. 103 in loh.
 (48) Ethicon Nikom., o.c. VI 5, b 8
 (49) VI 13,3:
- (50) Plato, Gorgias 491 E. Po hedonističnem nauku je človek metron (metron) vseh stvari. To načelo se tako razlagali, da ima pravico do popolnega izživetja vseh strasti. Če bi ga zakoni ovirali v tej svobodi, je to nasilje in krivica, proti kateri se sme vsak braniti, če se more.
- (51) Lepo razlaga odnos med pravno popolnostjo in blaženostjo M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles o.c. str. 17 i.sl. ter str. 69 i.sl.
 Isti, Ethik, Kempten 1923, str. 274 i.sl.
- (52) Trendelenburg, A., Historische Beitrage zur Philosophie II, Berlin 1855, str. 167
 (53) Ueberweg, Fr., Das Aristotelische, Kantische und Herbartische Moralprinzip, Zeitschrift f. Phil. B 24, Halle 1854, str. 76
 (54) Zeller E., Die Philosophie der Griechen 2 II. Leipzig 1879, str. 1490 in sl.
 (55) Wagner Fr., Der Sittlichkeitsbegriff i. der ant. Ethik, o.c. str. 103
 (56) Ethicon Nikomachen, o.c. X 5, 2 1
 (57) Ethicon Nikom. o.c. X 4, a 23:
- (58) glej Wittmann, Ethik, o.c.
 (59) Ethicon Nikomachen, o.c. II 3,30 in sl.
 (60) ravnotam VI 13, 8:
- (61) Thomas A. In X libros Ethicorum Arist. o.c. str. 417
 (62) ravnotam VI 13, 8:
- (63) Thomas A. In X libros Ethicorum, o.c. str. 418
 (64) rt. VI 5, b 19:
 (65) rvt. VI 5, b 17:
- (66) Fr. W. Foerster, Autoritaet u. Einheit. 4 Muenchen 1920, str. 25
 (67) Polit. V, 18 (E 473)
 (68) Trendelenburg, Hist. Beitrage zur Philosophie II, 385;
 Leonini, Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena 1903
 68 i.sl.
 (69) Dr. F. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik, o.c. 95

- (70) Dr. M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, o.c. str. 86
- (71) G. Feichtmueller, Die praktische Vernunft b. Aristoteles, Gotha, 1879, str. 16
- (72) Xen. Mem. IV 6, 8 in sl.; Mem. III 6, 3
- (73) Ethicon Nikomacheion, o.c. VI 13, 4
- (74) M. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Essai critique. Friburg, Suisse et Paris 1905, str. 139 in dr. F. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik o.c. 96
- (75) Avt. VI 11, 8:
- (76) II 6, 3:
- (77) Glej razlage Aristotelovih misli pri Pogledu Akr., In X libros Ethicorum o.c., str. 40
- (78) Metafisika XII 7
- (79) VI 13, 24:

- (80) VI 13, 36:
- (81) VI 13, b 26, 27, 28:

- (82) VI 13, b 28, 29:

- (83) Vloga Platonove medrestni (sophia) prevzame sedaj Aristotela razumnost (phronesis).

(1)

Dr. Vinko Močnik.

- a) osebno, UPNA MAŠA .
 b) stvarno, =====
 c) krajevno in

Vprašanje č) časovno breme, ni maši je bilo aktualno za časa nemške okupacije naših slovenskih krajev, ko so bili številni s. Vprašanje o župniku in župni maši je bilo aktualno za časa župnij, pripri nekako 3 mesece in potem preseljeni na Hrvaško, aktualno pa je to vprašanje še danes, saj se marsikateri župnik še vedno nahaja izven mej svoje župnije. Zanimivo pa je to vprašanje predvsem z znanstvenega stališča, saj se je pri nas za časa okupacije zagovarjalo mnenje, da so pregnani župniki in župni upravitelji še samo zaradi tega, da so pregnani s svojih župnij, oproščeni dolžnosti maševanja za župljane (1). Vendar cela zadeva ni tako enostavna, kakor se zdi na prvi pogled; zato bo prav, da vnovič zastavimo vprašanje, kaj je z župno mašo odstranjenih župnikov in župnih upraviteljev? Ali so še dolžni maševati za svoje župljane, ali pa je ta dolžnost prestala in sedaj, dokler traja njihova odsotnost, počiva, ali bo takoj oživela, kakor hitro se vrnejo? In kaj je z brevirjem? Ali so pri molitvi brevirja dolžni ravnati se po koledarju svoje cerkve, ali pa se morejo ravnati po koledarju škofije, v kateri se nahajajo? Razume se samo po sebi, da gre pri tem vprašanju za tiste župnike, ki se svoji župniji niso odpovedali, če so se odpovedali, njih odpoved ni bila sprejeta; kajti ako je bila sprejeta, je s tem prenehala vsake pravna zveza med župnikom in župnijo, župnija pa je v tem primeru pravno in dejansko izpraznjena (2), je odvlečena. Tako bo razpravica govorila:

- 1./ o dolžnosti maševanja za župljane vobče,
- 2./ o pravnem položaju pregnanega župnika in
- 3./ o njegovem brevirju in o njegovi župni maši.

1. Dolžnost maševanja za župljane vobče.

Dolžnost sama na sebi je božjeppravna, kakor uči tridentinski cerkveni zbor: Cum praecepto d i v i n o mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro iis sacrificium offerre (3) Sacrificium o ferre pro aliquo pa znači maševati za koga, nakloniti mu sadove sv. maše. Naravno je obsežena ta dolžnost v pastirski službi in je zato naravnega božjega prava; za škofo je absolutna, za vse druge pa le hipotetična. V mnogočem je kajpada nedoločena, zato jo je podrobneje določila Cerkev; tako je dolžnost, maševati za ljudstvo, božjeppravna in cerkvenopravna značaja.

Dolžnost maševanja za župljane je

- a) osebno,
 b) stvarno,
 c) krajevno in
 č) časovno breme.

a/ Dolžnost, maševati za ljudstvo, veže vse dušne pastirje, višje in nižje; papeža in stoličnega škofa brezpogojno in neposredno, vse druge, tudi višje, pa le pogojno in posredno. Med nižje dušne pastirje, ki so dolžni maševati za ljudstvo, štejemo: župnike, t.j. duhovnika, ki mu je župnija bila podeljena v naslov, vikarja župnije, katera je v naslov podeljena neki pravni osebi, župnega upravitelja, ki oskrbuje izpraznjeno župnijo, kurata in ekspozita, ki oskrbuje kuracijo in ekspozituro, ako je osemeljsko ločena od župnije, t.j. ako je popolnoma samostojna. Z eno besedo: dolžnost veže vse dušne pastirje, ki imajo polno župno oblast. Izvzeta sta le župni namestnik (4) in župni pomočnik, čeprav bi imela polno župno oblast; vendar moreta sprejeti dolžnost maševanja za župljane.

Vsi naštetni so dolžni maševati za ljudstvo od dneva umestitve oziroma od dneva nastopa službe. Dolžni so maševati osebno, t.j. sami. Vendar ta dolžnost ni tako zelo osebna, da bi ji nikdar in v nobenem slušaju ne mogli zadostiti tudi po drugem duhovniku. Dva primera navaja sam zakonik: ako je župnik obenem kanonik pa ima opraviti konventualno mašo in ako se župnik postavno mudi izven župnije. V prvem primeru opravi župnik-kanonik župno mašo isti dan po drugem ali pa sam osebno mašuje za ljudstvo naslednji dan, (5) v drugem primeru pa župnik zadosti svoji dolžnosti sam osebno v kraju, kjer se nahaja, ali pa po svojem namestniku v župniji. (6) Pogreb, poroka, maša za dobrotnike, legatna maša niso samo po sebi zadostni varoki, da bi župnik prepustil župno mašo drugemu; takisto ne običaj, da se ljudstvo udeležuje, pete ali slovesne, maše, o kateri misli, da je župna, a je ne opravlja župnik. Ako zaradi bolezni ali kaknega drugega zadržka ne more župnik sam opraviti oziroma osebno maševati, velja predpis can 359 paragr.4, ki se ujema s prakso SCC; in causa Petrocoricensi je ta kongregacija odredila 14.dec.1872: 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 debere. (7) Splošno velja za župnike pravilo, da morejo župno mašo opraviti po drugem le v primeru resnične neobходимosti in iz kanoničnega varoka. (8)

b/ Dolžnost maševanja za ljudstvo je obenem stvarno breme, kakor je razvidno iz can 359 paragr.4 in iz določbe SCC in causa Petrocoricensi. Če bi namreč ta dolžnost bila čisto osebna, bi morala prenehati, kadar je župnik postavno zadržan maševati za ljudstvo, a gori smo videli, da ostane in ji je treba zadostiti morebiti kak drug dan v tednu. Vključena je ta dolžnost v samo pastirsko službo ne glede na to, ali ima župnik kongruo ali ne, ali je kongrua zadostna ali ne; (9) maševati mora za ljudstvo ne zaradi kongruo, ampak zaradi službe. (10) Splitski škof je predložil AS to-le vprašanje: Parochus residentialis civitatis Spalatensis habetur vicesgerens Episcopi in officio parochiali. Nominatur et eligitur ab Episcopo absque concursu et est semper unus ex capitularibus canonicali tantum beneficio provisus. Nulla adest praebenda nec habitatio parochialis et redditus stolares sunt ita tenues ut vix exaequent expensas muneri parochiali ad-

nexas pro loco officii, libris et officiosa communicatione. Quae-ritur, an Episcopus vel parochus teneatur ad applicandam missam pro populo in casu. In SCC je 24. avg. 1878 odgovorila: Negative ad primam partem, affirmative ad secundum. (11) Isto so izrečno učili: Inocencij XII v konstituciji Nuper a Congregatione z dne 24. aprila 1699, (12) Benedikt XIV. Epistola encycl. Cum semper oblatas z dne 19. avg. 1744 paragr. 5, (13) Leon XIII. litt. apostol. In suprema z dne 10. jun. 1862 n. 8, (14), katerega besede je doslovno povzel can 339 paragr. 1. Iz novejšega časa je Mandelen. Curae animarum et missae pro populo z dne 17. marca 1917. (15) Glede oprostitve od te dolžnosti je pristojna izključno AS, kakor poudarjata Pij IX (16) in SCC Mandelen. (17).

c/ Dolžnost, maševati za ljudstvo, je dalje i krajevno breme. Kraj je redno župna cerkev, kakor je to razvidno iz can 466 paragr. 4; strogo je to veljalo za čas, ko so župljani bili obvezani v nedelje in praznike biti pri sv. maši v lastni župniji; toda nasprotni običaj je to obveznost že davno odpravil.

To breme je samo cerkvenopravnega značaja, kajti božje pravo samo ne zahteva, da se služi maša za ljudstvo na določenem kraju ali v določeni cerkvi. Kraj je določila cerkvena oblast; razlog je bil ta, da so verniki mogli biti pri maši, ki se je zanje služila, in da so mogli poslušati besedo božjo, ki so jo župniki dolžni oznanjevati.

Ni pa zopet to breme tako krajevno, da bi župnik nikdar in v nobenem primeru ne mogel mašo za ljudstvo brati tudi izven župne cerkve; sicer bi bil župnik, ako je postavno odsoten, razrešen dolžnosti župne maše oziroma dolžnosti opraviti mašo za ljudstvo po drugem duhovniku. Dve izjemi navaja sam zakonik:

a) če okoliščine zahtevajo ali svetujejo, mašo opraviti drugje, n-pr. pri podružnici, ker se pri njej obhaja vsa nedeljska ali praznična služba božja, in

b) če je župnik postavno odsoten; v tem primeru more mašo opraviti sam osebno v kraju, kjer se nahaja. (18)

č/ Končno je župna maša tudi časovno breme. Kolikor je božjepravnega značaja, župnik zadosti svoji dolžnosti, ako za časa svoje službe nekaj kratki mašuje za sebi izročeno šredo. Cerkvena oblast pa je božjepravno zapoved natančneje določila in odredila, da se mašuje za ljudstvo vse nedelje in zapovedane praznike. Katalog zapovedanih praznikov za vesoljno cerkev je izdal Urban VIII. s konstitucijo Universa z dne 13. sept. 1621. l., (19) Klemens XI. pa je s konstitucijo Commissi nobis z dne 6. dec. 1703. l. (20) dodal praznik Marijinega brezmadežnega spočetja. Ščasom je bilo več zapovedanih praznikov odpravljenih, in sicer v korist vernikov, ne pa v korist župnikov; zato velja pravilo, da je treba maševati za ljudstvo v s e zapovedane praznike, tudi tiste, ki so bili nekđaj zapovedani, a so sedaj odpravljeni. Kateri so odpravljeni prazniki, je uradno objavila SCC z odlokom Index festorum in universa Ecclesia suppressorum z dne 28. dec. 1919. (21)

Po tem indeksu se je župniku in župnemu upravitelju ravnati; dodati je treba morebiti še take dpravljene praznike, ki so nekoč bili zapovedani samo po krajevnem pravu.

Na božič in če pride kak zapovedan praznik na nedeljo, za- došča, da se opravi samo ena sv. maša za ljudstvo; takisto, ako ima župnik enakovredni združeni župniji v naslov (22) ali ako ima eno v naslov, drugo pa ali druge sooskrbuje. Če se zapove- dani praznik popolnoma prenese, t.j. za duhovništvo in ljudstvo, se opravi maša za ljudstvo ta dan; (23) če se pa prenese samo za duhovništvo, ne pa obenem za ljudstvo, potem se opravi župna maša na svoj stalni dan. (24)

Župna maša je tako navezana na dan, da se meni nič tebi nič ne sme prenesti na kak drug dan v tednu; običaj ne pomaga tu nič, tudi ne opravičuje prenosa pogreb, poroka ali kaj podobne- ga. Po občnem pravu more župnik sam le tedaj zadestiti svoji dolžnosti kak drug dan v tednu, ako na samo nedeljo ali na za- povedani praznik ni mogel postavno zadržan opraviti mašo za ljudstvo ne sam in ne po drugem duhovniku; drugače ima krajevni Ordinarij pravico, iz upravičenega razloga župniku dovoliti, da mašuje za ljudstvo drug dan, kakor pa je določen po zakoniku. (25) Upravičen razlog je siromaštvo župnika ali druge okoliščine. Tehten vzrok se ne zahteva, ampak samo pravičen. (26)

Po občnem pravu tudi ni potrebna peta ali slovesna maša; žup- nik more torej po občnem pravu opraviti za ljudstvo tiho mašo, dru g duhovnik pa more imeti peto ali slovensko.

Kar velja o župniku, velja tudi o župnih vikarjih, ki so dolžni maševati za ljudstvo; zanje velja določba can 339, za liki župnike pa določba can 306. (27)

ki

O kanonih govore o župni maši, veljajo besede Pija IX. glede na tozadevne papeške reskripte: jemati jih je treba v pomenu, ki ga razodeva besedilo, in razlagati se morajo v najstročjem smislu. (28)

2. Pravni položaj pregnanega župnika.

Župnik more biti pravna ali fizična oseba: pravna oseba, kakor n. pr. kapitelj, samostan, škofijska miza, je samo habitualni žup- nik, ki dušnega pastirstva sploh ne more izvrševati. Zato se o njem tukaj tudi ne govori.

Opredelebo župnika daje zakonik sam: (29) tako je župnik - kot fizična oseba - duhovnik, ki mu je župnija bila podeljena v naslov z dušnim pastirstvom, katero ima izvrševati pod vodstvom krajevnega Ordinarija. V naslov, to se pravi: v posest, nekako v last, desi župnik ni pravi lastnik župnije; ali župnik tudi ni samo čisti upravitelj, ni samo imetnik, (30) ampak je posestnik

župnije, kar vključuje neko, večjo ali manjšo, stalnost. Zaradi tega je župnija njegova ter s tem izključuje vsakega drugega duhovnika. Occupare parociam in titulum aut habere titulum in parociam idem est ac parociae proprietarium aut possessorem esse. (31) Conte a Coronata povzema svoje misel takole: Videtur igitur parociam in titulum collatam habere idem esse ac eam ex iusta causa possidere animi et corporis detentione cum iuris adminiculo et exstante titulo non posse parocia auferri, nisi titulum ipsum vitiosum esse, nempe coloratum aut mere putativum probari possit. Collatio in titulum implicat proinde etiam stabilitatem seu aliqualem saltem inamovibilitatem parochi. (32)

Sama podelitev naslova še sicer ne zadošča, da bi župnik mogel izvrševati vse pravice in dolžnosti, ki so spojene z župno službo; potrebna je še umestitev, zaposedba župnije po posebnem obredu ali pa je treba spregleda umestitve, t.j. obreda zaposedbe, ki v tem primeru nadomešča umestitev ali zaposedbo. (33) Od trenutka zaposedbe uživa župnik vse pravice, duhovne in časne, (34) ima pa tudi vse dolžnosti, duhovne in časne. Vsi drugi, ki imajo sicer tudi polno župno oblast, nimajo župnije v posesti, marveč so samo njeni imetniki, njeni upravitelji, (35) kajpada na osnovi nekega pravnega posla ali dejstva.

Ločiti je torej treba naslov in posest; a tudi posest je dvojna, namreč pravna in dejanska. Da je med obema razlika, se vidi že iz tega, da se obred zaposedbe ne more izvršiti v župniji sami in da se more dobiti spregled obreda zaposedbe; tako se v lavantinski, a tudi v ljubljanski škofiji večkrat opravi na sedežu ordinariata. Dalje se to vidi tudi iz tega, da more biti župnik dalja časa odsoten, ne da bi pri tem nehal biti posestnik svoje župnije, še manj seveda naslovnik. Zaradi bolezni more biti župnik v bolnici ali v zdravilišču pol leta, eno leto in več, a župne posle med tem opravlja kaplan ali namestnik; more biti na duhovnih vajah, na dopustu, more ga oblast pripriti, kakor se je to godilo n.pr. leta 1914, more imeti tudi študijski dopust, more ga državna oblast pregnati ali izseliti, kakor je to bilo za časa okupacije. V vseh teh primerih župnik ostane pravno še posestnik svoje župnije, čeprav dejanski ni več; ko ne bi bilo tako, bi po vrnitvi bila potrebna nova umestitev, a to se ni prakticalo, ker tega pač nihče ni imel za potrebno.

Župnik zgubi svoje službo oziroma svojo župnijo popolnoma, ako zgubi naslov in pravno posest. Ammissio officii stricto sensu est cessatio tituli seu domini et iuris possessionis in titulari, pišeta Vermeersch-Creusen. (36) To se zgodi s smrtjo, odpovedjo, ko je bila sprejeta, z odvzemom, z odstavitvijo, s prestavitvijo in s pretekom določenega časa. (37) V vseh teh primerih se župnija izprazni ali dvlovi; da je tako, ako župnik umre, je tako jasno, da o tem primeru zakonik niti ne govori. Ako je za izpraznjenje župnije potreben akt oblasti, more ta oblast biti le cerkvena. Državna oblast je pri tem popolnoma izključena; ta more sicer rabiti silo, a sila še ni pravo.

Iz tega sledi, da so vsi od Nemcev pregnani in izseljeni župniki ostali pravno še župniki, ohranili so naslov in pravno posest, oropani pa so bili dejanske posesti svoje župnije. Župnije izseljenih župnikov niso bile ni pravno ni dejanski upraznjene; kakor jih okupator ni mogel podeliti, tako jih tudi ni mogel vzeti. Vzeti jih je mogla le cerkvena oblast, česar pa ni storila, ker ni bilo razloga za to. Potemtakem nemški duhovniki, ki so prišli v naše kraje, tudi niso mogli postati župniki, pa tudi ne župni vikarji in še župni upravitelji v svojskem smislu; (38) pravno so bili samo vikarji namestniki.

Kar velja o župnikih, velja tudi - congrua congruis referendo - o župnih upraviteljih.

3. Brevir in župna maša pregnanega župnika.

a/ Kar se brevirja tiče, je pravilo, da se nadarbinarji dolžni moliti brevir po koledarju svoje nadarbinske cerkve. Tako je odločila SAC dne 2. nov. 1831. leta Marsorum na vprašanje: quando quis itineris vel studii vel aliis de causis extra Patriam sive Dioecesisin versetur, debetne recitare officium Capituli, Ecclesiae et Beneficii vel etiam simpliciter Dioecesis; an vero officium illius loci in quo reperitur? Odgovor je bil: Beneficiarii tenentur semper ad officium pripravae Ecclesiae; simplices vero sacerdotes conformari possunt cum officio loci ubi morantur. (39) To še danes velja. Glede maše pa se morajo vsi ravhati po koledarju cerkve ali molivnice, v kateri mašujejo.

b) Važnejše je vprašanje, ali so pregnani župniki dolžni v pregnanstvu maševati za svoje župljane. Eden ali drugi je bil morebiti mišljenja, da ne; istega mišljenja je bil in je menda še danes avtor sestavka v Katoliškem listu pod naslovom: župnik bez župe i missa pro populo. (40) Avtor navaja tri dokaze za svoje teze, katerih prvi je vsekakor najmočnejši: Kad crkveno pravo govori o župniku, misli na župnika de iure et de facto. Župnik treba da namijeni misu za puk poslije nego je zauzeo posjed župe bez obzira na slabe prihode ili koje druge razloge (can 339 i 466). Iz tega slijedi, da onaj župnik, koji nije u posjedu župe, ne mora misliti za puk od dana kad je lišen župe. Tako avtor. Prvič je izraz: lišen župe vsaj dvoumen; še je "lišen", potem seveda je izvajanje avtorjevo pravilno. A baš to ne drži, da bi pregnani župnik kar tako bil "lišen"; kajti vzeti, odvzeti bi mogla župnije same cerkvena oblast. Ako je župnika pregnala svetna oblast, še dolge ni "lišen" župnije, marveč ohrani kljub vsemu naslov in pravno posest, kador pa ni bil nameščen, ohrani samo naslov. Drugič pa je vprašanje baš to, ali zakonik obvezuje samo župnika "de iure et de facto", kakor se izražava avtor sestavka, ali torej izključuje župnika, ki je izgubil samo dejansko posest svoje župnije; za afirmacije tega vprašanja zakonik ne nudi nikake osnove, temveč prej za negacije, kakor kaže can 466 paragr. 5. Tretjič pa avtor⁴⁰ razlikuje med pravno in dejansko posestjo, pa zato zaključki ne morejo biti pravilni.

Drugi dokaz izvaja avtor iz obče priznanega cerkvenega načela: *Officium propter beneficium*. Župnik je dužar svojo službo samo onda vršiti, ako uživa i beneficalne dohotke s tom službo spojeno. Naš župnik lišen je beneficalja; nije vezan ni na dužnosti iz tog beneficalja, dakle ne mora misliti za puk. Tu manjka najprej doslednosti, kajti v prvem dokazu pravi avtor: bez obzira na slabe prihode ili koje druge razloge in navaja kan 339 in 466. Dolžnost, maševati za ljudstvo, veže župnika, kakor smo zgoraj ugotovili, sive habeat congruam sive non, veže ga ne zaradi kongruae, marveč *ratione officii* ne glede na nadarbinske dohodke. (41) Razen tega župni upravitelj ne uživa nadarbine in nadarbinskih dohodkov kakor župnik, (42) in vendar je po pravu dolžan maševati za ljudstvo enako kakor župnik.

Tretji avtorjev dokaz pa sploh ni noben dokaz, ampak samo pojasnjevanje njegove misli.

Za tu zastopano mišljenje govori dejstvo, da je ljubljanski Ordinarij dne 24. julija 1941. leta zaprosil spregled dolžnosti maševanja za ljudstvo in da je isti Ordinarij bil od AS pooblaščen, dati tak spregled vsem pregnanim župnikom in župnim upraviteljem ne samo ljubljanske, ampak tudi lavantinske škofije. Tozadevna prošnja se glasi:

Curia Episcopalis Labacensis die 24. Iulii 1941.
Nr. 2853.

SACRAE CONGREGATIONI CONCILII.

Dimidia pars dioecesis Laba censis occupata est ab exercitu Germanico. Exceptis quattuor parochiis omnes parochi et parocciarum administratores circa tres menses incarcerati nunc autem ex dioecesi expulsi in dioecesi Zagabriensi et Sirmiensi (in Croatia) commorantur. Durante captivitate Missam celebrare non potuerunt, nunc autem alii iam in dioecesi Zagabriensi et Sirmiensi officium ecclesiasticum in cura animarum obtinuerunt, ut sustentationem congruam habeant, alii autem in partibus schismaticorum vivunt, ubi quotidie Missam celebrare non possunt, quia ecclesiae et oratoria non existunt.

Pro his omnibus peto dispensationem ab obligatione applicandae Missae pro populo ad normam can 466 tam pro praeterito tempore quam pro futuro, donec actuales circumstantiae perdurerint.

Item peto, ut haec dispensatio concedatur etiam pro dioecesi Lavantina, ubi eadem circumstantiae causae existunt, Ordinarius Lavantinus autem nec per officium tabellariorum (postam) nec per cursorem cum Sede Apostolica communicare potest, sed ex civitate Labacensi ei clam rem nuntiare possum.

Episcopus Labacensis.

pa si di, da je tudi konciliska kongregacija bila istega mnenja
ljubljski Ordinarij, namvež da je treba spregleda. Sicer b
-G- kratko in jasno izjavila: attentis expositis memoratos anima

Odgovor kongregacije na prošnjo pa se glasi:
Prot.N. 3239/41.

SACRA CONGREGATIO CONCILII

Beatissime Pater,
Episcopus Labacensis, ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, ea
quae sequuntur exponit:

Dimidia pars dioecesis LABACENSIS occupata est ab exercitus
Germanico. Exceptis quattuor parochiis omnes parochi et paroeci-
arum administratores per tres menses incarcerati fuerunt, postea
e dioecesi expulsi, in dioecesi Zagabriensi et Sirmiensi (in
Croatia) commorantur. Durante captivitate Missam celebrare non
potuerunt, nunc autem alii iam in dioecesi Zagabriensi et Sir-
mientensi sustentationem congruam habeant, alii autem in partibus schisma-
ticorum vivunt, ubi quotidie Missam celebrare non possunt, quia
ecclesiae et oratoria non existunt.

Quapropter Episcopus orator petit facultatem dispensandi
memoratos memoratos animarum pastores ab obligatione applicandi
Missam pro populo ad normam can. 466 Codicis Iuris Canonici, donec
actuales circumstantiae perduraverint, et sanandi praeteritas
commissiones.

Petit insuper easdem facultates pro dioecesi LAVANTINA, ubi
easdem circumstantiae et causae existunt.

Et Deus, etc.....

SACRA CONGREGATIO CONCILII, attentis expositis ab Episcopo Laba-
censi, eidem benigne tribuit facultates in omnibus iuxta preces,
expositis rerum adiunctis perdurantibus.

Datum Romae die 13. Augusti 1941.

F. Card. Marmaggi, Praefectus, m.p.
I. Bruno, Secretarius, m.p.

Kakor je razvidno iz prošnje, ljubljanski Ordinarij nikakor
ni bil mišljenja, da je dolžnost maševati za ljudstvo, za pregnane
župnike in župne upravitelje sama po sebi prenehala; iz odgovora
pa sledi, da je tudi konciliska kongregacija bila istega mnenja kot
ljubljski Ordinarij, namvež da je treba spregleda. Sicer bi bila
kratko in jasno izjavila: attentis expositis memoratos animarum
pastores non teneri ad applicandam missam pro populo, expositis
rerum adiunctis perdurantibus. Podčrtati je treba tudi okolnost,
da je kongregacija dala ljubljanskemu Ordinariju pooblastilo: et
sanandi praeteritas omissions. Iz tega se vidi, kako stroga je
dolžnost, maševati za ljudstvo, in kako strogo v tem oziru AS
postopa. Odgovor konciliske kongregacije na prošnjo ljubljanskega
Ordinarija podaja stalno prakse AS. Zato pravilno piše Cappello
o župni maši: "Hinc est, quod si ... parochus aliusve oneri Mis-
sae pro populo non satis fecerit, ex.gr. ob infirmitatem, inadven-
tiam, penuriam sacerdotum aut aliud legitimum impendimentum, sci-
quamvis sine u l l a c u l p a, non ideo excusatur, sed quam

citius tot Missas applicare debet pro populo, quod omisit." (43)
 Ako se maše za ljudstvo niso opravile, " necesse omnino est, ut
 vel iisdem supleatur (cfr. can 539 paragr. 6), vel s a n a t o -
 r i a Sede Apostolica impetretur. Id valet pro quolibet casu,
 sive omissiones fuerint culpabiles sive inculpabiles i.e. bona
 fide acciderint, adeo ut nulla causa excuset et n u l l u s
 c a s u s s i t e x c i p i e n d u s . (44) Peregani
 župniki in župni upravitelji se namreč vsi zakonito odsotni.

- (1) ...
- (2) ...
- (3) ...
- (4) ...
- (5) ...
- (6) ...
- (7) ...
- (8) ...
- (9) ...
- (10) ...
- (11) ...
- (12) ...
- (13) ...
- (14) ...
- (15) ...
- (16) ...
- (17) ...
- (18) ...
- (19) ...
- (20) ...
- (21) ...
- (22) ...
- (23) ...
- (24) ...
- (25) ...
- (26) ...
- (27) ...
- (28) ...

O P O M B E .

- (1) Katoliški list 1941 str. 541 sl. 11
- (2) V latinščini: vacat de iure et de facto.
- (3) Sessio 25 cap. I de ref.
- (4) Te je vicarius substitutus po can 474. Prevod ima: vikar namestnik.
- (5) Can 419 paragr. 2.
- (6) Can 466 paragr. 5.
- (7) Gasparri, Fontes VI str. 566.
- (8) SCSilvaeducis ll. marca 1843: in casibus verae necessitatis et dummodo ex canonica causa fiat.- Gasparri, Fontes VI str. 366.
- (9) Gasparri Fontes V str. 445 in 447.
- (10) Non ob congruam, sed ratione officii. - Gasparri Fontes VI str. 600.
- (11) Gasparri Fontes VI str 599 in 618.
- (12) Gasparri Fontes I str. 519 sl.
- (13) Gasparri Fontes I str. 826.
- (14) Omni exiguitatis redditum excusatione aut alia quavis exceptione remota.- Gasparri Fontes III. str. 197.
- (15) AAS 1917 str. 343-50.
- (16) Pij IX. Ep.encycl. Amantissimi Redemptoris z dne 3.maja 1858 n.7: peculiare casus contingere posse in quibus pro re et tempore aliqua huius obligationis remissio parochis sit tribuenda; sciat velimus, ab omnibus Nostram CC unice esse ad eundem ad huiusmodi obtinenda L. dulta, illis dumtaxat exceptis, qui a N.C. fidei propagandae praeposita pendent, cum opportunas, utrique Congregationi contulerimus facultates.- Gasparri Fontes II str. 924.
- (17) Notum est enim Episcopus hac in re nihil posse, ut expresse statuit Pius IX Const. Amantissimi Redemptoris atque non nisi facultate pollere, eidem a Benedicto XIV celebri Const. Cum semper oblatas concessa, transferendi videlicet, favore parochorum vere pauperum, ad aliam infra hebdomadam diem Missae pro populo applicationem.- AAS 1917 str. 349.
- (18) Can 466 paragr. 4 in 5.
- (19) Gasparri Fontes I str. 427
- (20) Gasparri Fontes I str. 523
- (21) AAS 1920 str. 42 sl.
- (22) Paroeciae aequae principaliter unitae.
- (23) In die ad quem.
- (24) In die ad quo.
- (25) Can 466 paragr. 3.
- (26) Iusta causa. Prim.can 466 paragr. 3.
- (27) Can 466 paragr. 1. Liki župniki vodijo liki župnije, t.j. najnižje ozemeljske edinice apostolskih vikarijatov in prefektur. Glej can 216 paragr. 3 in 451 paragr. 2 t.1.
- (28) Eo quem praeserferunt sensu esse omnino accipienda, et illa strictissimae esse interpretationis. Ep.encycl. Amantissimi Redemptoris n.4.- Gasparri Fontes II str. 923.

- (29) Can 451 paragr. 1.
- (30) Ni simplex detentor.
- (31) Augustine pri Conte a coronata Inst.iur.can.vol.I Taurini 1928 str. 546 op- 1.
- (32) gloj navedeno stran.
- (33) Can 1144 paragr. 1.
- (34) Can 1142.
- (35) Gloj SCC 12. nov.1927 . - AAS 1928 str. 84 n.5.
- (36) Epit. iur.can.5. izdaja zv.I n.301.
- (37) Can 183 paragr. 1.
- (38) t.j. vicarii perpetui ali parociales in vicarii oeconomi.
- (39) Gasparri Fontes VIII str. 34 sl.n.46.
- (40) Letnik 1941 str. 541.
- (41) V izvirniku: Ne la mancanza di rendite dispensa dell obbligo in parola, essendo questo compreso nell officio pastorale, anche prescindendo dai frutti del Beneficio. SCFF litt. encycl. ad Del. Ap. pro Oriente z dne 8.nov.1882.- Gasparri Fontes VII str. 474.
- (42) Can 472 paragr. 1 in 1181.
- (43) Cappello, De sacramentis vol.I.Taurinorum Augustae 1921 str 518.
- (44) Cappello n.d.str. 523 sl.

2. Spisatelj in prevajatelj: dr. Alojz J. ...

Spisatelj in prevajatelj: dr. Alojz J. ...

Na to ...

... v ...

... v ...

Dr. Jakob Aleksič

OKROŽNICA HUMANI GENERIS
IN SVETOPISEMSKI ŠTUDIJ.

Da čim globlje zajamemo in se čim bolj okoristimo s tistimi deli okrožnice Humani generis /12.8.1950 A.A.S. 1950, 561-578/, ki se nanašajo na sveto pismo, je dobro, da si prej v glavnih črtah predočimo zgodovinsko ozadje bibličnega vprašanja v naši dobi. Tedaj nam bo bolj jasno, koliko ta okrožnica navezuje na biblično preteklost in njene probleme, in v čem opozarja na naloge ali nevarnosti v bibličnem študiju naših dni.

Zato se bomo v prvem delu ozrli nazaj, in se dotaknili nekaterih činiteljev, ki so bili po našem mnenju odločilni za razvoj novodobne biblične znanosti; v drugem delu pa bomo skušali izluščiti jedro nekaterih vprašanj, ki jih rešuje ali nakazuje okrožnica v zvezi z nalogami bibličistike v naši dobi.

I. Zgodovinski pregled in ozadje bibličistike.

1. Eksegeza in pozitivne znanosti v novem veku.

Nastop svetnih znanosti v novem veku - matematike, fizike, prava, empirične filozofije - je sprožil v svetopisemski eksegezi pravo revolucijo in več stoletij trajajočo bolj ali manj vidno krizo.

Da to razumemo, moramo seči dalje nazaj in se vprašati, kakšno delo je katoliška Cerkev prav za prav izvršila do nastopa svetnih znanosti v novem veku. To se pravi: Kakšno nalogo je prevzela Cerkev, in kako jo je rešila, ko se je zrušil poganski grško-rimski kulturni krog na zapadu? To je treba najprej pravično oceniti.

a/ Grško-rimsko poganstvo je bilo v svoji zadnji dobi povsem gnilo. Propadlo je ne le zaradi moralne gnilobe svojih pristašev, ampak predvsem zaradi tega, ker so ga razkrojila iracionalna panteistična verstva in misteriji, ki so v zadnjih stoletjih preplavila Grčijo in Italijo.

Iracionalni, htonski elementi so v grško olimpijsko religijo udarili že iz matriarhalnega verstva predgrških Pelasgov. Ko so prvotni Grki, nosilci nomadske nebesne Zevsove religije, trčili z materopravnimi Pelasgi, so sicer vojaško in politično zmagali, toda v verskem in kulturnem oziru so morali delati in dejanski so delali sporazume in poravnave s teluričnim matriarhalnim iracionalizmom Pelasgov. Grška mitologija, okultizem v grških orakljih in grški misteriji so zgovoren dokaz za to. V dobi helenizma, ko so se odprla vrata v Orient, se je temu pridružil nov, velik dotok tovrstnih azijskih htonskih elementov, in polagoma so ti dionizični tokovi povsem razkrojili racionalni olimpijski apolinizem grške religije.^{1/}

Slično pot je šel Rim. Rimljani, katerim so stali v začetku nasproti visoko kulturni Etruski, prav tako pripadniki orientalske matriarhalne kulture, so bili po svoji zmagi nad njimi, v začetku sicer manj dostopni za slične verske poravnave s htonsko religijo Etruskov. Toda, pozneje, ko so si podvrgli tudi Grčijo in Orient, so se začela grška in azijska matriarhalna verstva na veliko seliti tudi v Italijo. Nastal je isti proces: iracionalne gnoze htonskih grških in azijskih misterijev so začele razkrajati racionalno vero Rimljanov. Italija je postala "die letzte Zufluchtstätte der anderwärts erliegenden Kulturen, der untergehenden Ideen, der besiegten Parteien" ^{2/}. Rim je postal, po besedah Leona Velikega, mesto, "ubi diligentissima superstitio habebatur collectum, quidquid usquam fuerat vanis erroribus institutum" ^{3/}.

Skratka, Grki in Rimljani so se polagoma bolj in bolj udajali iracionalnemu kultu in magiji matriarhalnih verstev, čim bolj so zapostavljali nebesnega Zevsa oziroma Jupitra in njegove zakone. S tem pa so uničili temelje svojemu racionalnemu, na kavzalnosti temelječemu mišljenju, ki je edina podlaga zdrave filozofije in prave, svobodne znanosti in umetnosti. O grški glasbi na primer piše V. Ukmar ^{4/}, da se je "po etosu v celoti delila v dve vrsti: apolonična glasba je bila umirjena, jasna in skoraj asketična in je služila predvsem religioznim namenom, dionizična pa je bila živa, strastna in včasih tudi razvratna ter je služila profanim namenom" /str.25/. Dionizična glasba, s svojim htonsko-orientalskim poreklom, s svojimi "naturalističnimi impulzi", ki je bil njen najljubši instrument aulds, to je piskalo, "ki je prišlo iz Azije," ki je spadalo izrecno v dionizično glasbeno smer, in so ga uporabljali v dionizijskem kultu /str.31/, šigar "barva zvoka je povzročala čutne in strastne opojne učinke" /str.31/, ta dionizična glasba je s časom tudi razkrojila načelo starega etosa v grški glasbi. Posledica je bila, da "iz dobe zadnjih dvesto let ne more zgodovina glasbe v okviru grške kulture zaznamovati velikih dejanj" /str.34/. Podobno je bilo na drugih poljih grške in rimske kulture.

b/ Rševine, ki jih je pustil za seboj propadli poganski Rim, je morala odstranjevati katoliška Cerkev. Obenem je vzela nase težavno nalogo, ko je sprejela v svojo šolo mlade takozvane barbarske narode srednje in zapadne Evrope. Tisoč let je Cerkev šolala te evropske narode. Postala jim je v tem času učiteljica za vse: učila jih je spoznavati pravega Boga, pa tudi pisati in kultivirati zemljo, zidati in slikati cerkve, urejati zasebno in javno življenje. Posrečilo se ji je, da je v tem času kolikor toliko pregnala iz njihovih glav staro pogansko praznoverje in magijo. Vsa njihova mitologija, magija in prazna vera je v psihološkem pogledu slonela na iracionalnosti in nelogičnosti. Cerkev je te narode priučila logičnega, na kavzalnosti temelječega mišljenja, v duhu in smislu logičnega, racionalnega krščanskega monoteizma. Vpostavila je v Evropi racionalno religijo Logosa,

ki jo je v zametku branil v prednji Aziji v stari zavezi že izraelski monoteizem. V Kristusu je racionalna religija Logosa dobila svoj dokončni in najmočnejši izraz. Brezpogojno in odločno je zavrnila vsako poravnavo z okultnimi iracionalnimi verstvi Azije, Grčije in Italije. Z isto doslednostjo je zavračala in zatirala iracionalno praznoverje pri pokristjanjevanju srednje in zapadne Evrope.

Tako je Cerkev polagoma zopet zgradila racionalno podlago za razvoj znanosti, ki jo je antični grško-rinski znanosti nekoč dajala nebesna olimpijska religija Zeusa, ki pa jo je pozneje razkrojil aziatsko-matriarhalni htonski iracionalizem. Kakor se je ta racionalna podlaga v krščanski zapadni Evropi sidala in utrjevala, tako je rastle in se krepila cerkvena in svetna znanost. Nastajale so cerkvene, samostanske šole in nekako vzporedno ob njih svetne šole. Zato ni slučaj, da je ravno Cerkev v tem oziru skozi stoletja prednjačila, da je pospeševala ustanavljanje in razvoj univerz, velikih ognjišč znanosti v Evropi. Tako je na primer od 40 univerz, ki so bile do l. 1.400 ustanovljene: v Italiji /17/, v Franciji /10/, v Angliji /2/, v Španiji /6/ in Nemčiji /5/, prejelo 31 "ustanovno pismo" od papeža.

Zdelo se je torej, da je na tleh krščanskega zapadno-evropskega kulturnega kroga končno izločen, če ne docela premagan najstarejši in najbolj nevaren sovražnik prave vere in prave znanosti, to je iracionalni panteizem, ki stoji za vsako magijo in čigar usodno vlogo v zgodovini verske misli in znanosti nam prav odkriva šele novejša kulturno-historična etnologija. Panteizem je namreč stal v ozadju in navdihoval že prakulturne in primitivne astralne magije, ki je praktično zatrla prvotni monoteizem in si udingjala znanost, se pozneje skrival za velikimi magističnimi sistemi starega Egipta, Sirofenicije in Babilona, orientalske in grške gnoze, se preko teh silovito upiral izraelskemu in krščanskemu monoteizmu sv. pisma, ter vladal v obliki prirodno-mitološkega praznoverja in čarovništva nad predkrščansko Evropo. Tako je dolga tisočletja preko magije, ki je po svojem bistvu iracionalna in amoralna, ogrožal in zasušnjeval pravo vero in pravo znanost. V Evropi, se je zdelo, je temu zdaj konec. Zdelo se je, da bosta poslej prava vera, to je krščanski monoteizem in prava znanost, osvobojena v svojem najglobljem bistvu, v Evropi složno korakali na čelu naprednega zapadno-evropskega človeštva.

Žal je prišlo drugače. Cerkev se je v času svojega tisočletnega učiteljevanja notranje nevarno poplitvila. Ker se je navadila posegati v vsa področja življenja, tudi zgolj svetnega, se je v marsičem sama, tudi v svojih najbolj vidnih predstavnikih, poposvetnila. Najbolj usodna je bila v tem oziru pač doba takozvane renesanse. Renesansa nam pomeni obnovo antične grško-rinske kulture. Cerkev jo je, kakor znano, sama zelo pospeševala. V marsičem je to imelo koristne posledice: poživil se je študij jezikoslovja, naravoslovja in zgodovine. Toda rodile so se tudi slabe posledice. Obenem s klasično lepo formo antike so se sprejemale, često nekritično in brezskrbno, poganske ideje o veri, o

človeku in o življenju - ideje iracionalnega panteizma. Zopet se je pojavilo mišljenje, da je "priroda prav isto ali skoraj isto kakor Bog" ^{5/}. Cerkev je sicer nastopila proti tej "poganski" renesansi, toda le z delnim uspehom.

Nov čas, ki je nastopil v novem veku z zmago slavnim in razburljivim pohodom prirodnih znanosti, je našel Cerkev na njenih samosvojih tleh premalo pripravljeno. Vkljub mnogim razveseljivim pojavom obnove, n. pr. po Tridentinskem cerkvenem zboru, se zamujeno ni dalo tako hitro popraviti. V bibliicitiki, kjer sta renesansa in humanizem zelo poživila študij jezikoslovja in biblične zgodovine, kar je koristno vspodbudilo in poživilo zgodovinsko-filološko metodo eksegeze in čut za stvarni smisel sv. pisma, se v petnajstem stoletju, ki je bilo morda najbolj odločilno za novi vek, ta smer, žal, ni nadaljevala. Šolastična eksegeza se v dobi svojega zatona ni dovolj zanimala za vprašanje, ali tekst sv. pisma daje solidno bazo za njene teološke dedukcije. V svojem nagnjenju k abstrakciji in zanemarjanju forme ni uvidela, da v resnici odbija evropske duhove, ki jih je očaral dotik z antiko in njeno klasično formo, in ki jih vznemirjajo novi principi eksegeze v protestantizmu. ^{6/}

Vse to je imelo za posledico, da je prišla bibliicitika, vkljub lepi pomladi, ki jo je doživela po Tridentinskem zboru, vendarle v težko krizo, ko se pozitivne znanosti dognale, da je podoba vsemirja in naše zemlje drugačna, kakor se je zdelo po dotlejši tradicionalni dobesedni razlagi sv. pisma. Treba je spomniti le na slučaj z G. Galileiem /1564 - 1642/. Da je prišlo do njegove obsodbe s strani rimske kongregacije, je pač v veliki meri vzrok zaostalost takratne eksegeze in njena zmeda v odnosu do naravoslovnih in pozitivnih znanosti.

2. Vdor "evropeizma" v biblično eksegezo.

Stari nasprotnik svetopisemskega monoteizma je hitro izrabil ugodno priliko, ki mu jo je nudila nepripravljenost eksegeze v začetku novega veka. Mislim na iracionalni panteizem. Zopet se je pojavil na pozornici evropske zgodovine. Že s takozvano pogansko renesanso, kakor smo omenili, si je utrl pot v evropsko kulturno javnost. Vedno bolj drzno je stopal v ospredje. Njegov znani tipični predstavnik je Giordano Bruno /+ 1600/, čigar verski nazori so bili popoln panteizem, ki pa ga je skušal prekriti z vnemo za napredne pozitivne znanosti. Branil je tedaj napredni Kopernikov kozmografski sistem. Zato še dandanes znanstveni svet po večini misli, da ga je Cerkev obsodila iz nasprotja do znanosti, ne pa zavoljo njegovega sramotenja krščanske vere.

Kmalu je bil iracionalni panteizem v Evropi na konju. Tokrat se je ogrnil v plašč naravoslovno-znanstvene prizadevnosti in racionalistično-evolucionistične filozofije. Pogledjmo njegov poseg v eksegezo.

P.A. Bea, D.J., bivši rektor Svetopisemskega Instituta v Ri-

mu je pred leti zapisal, da je "izvirni greh" izven-katoliške eksegeze - evropeizem. Kaj je evropeizem? Opišemo ga lahko kot poskus in prizadevanje, s filozofskimi kriteriji in prijemi dojeti in tolmačiti smisel sv. pisma. To prizadevanje je postalo v zadnjih stopetdesetih letih dejanski navada. Od Spinoza in Kanta naprej se za vsak filozofski sistem, ki pride za nekaj let ali desetletij v modo, takoj najdejo tudi eksegeti, ki ga aplicirajo v eksegezi.

Omejimo se le na kontinentalno Evropo. Kantov sistem aplicira v sv. pismu J. Semler /+ 1791/, ko zožuje inspiracijo na "moralno razsvetljenje" človeka na splošno. Drugi učenec Kanta, F. G. Paulus /+ 1851/, razlikuje med fenomenom in noumenom, deleč vsebino sv. pisma na objektivni element /fenomenon/, t.j. dejstvo, ki ga registrira zgodovina, in subjektivni element /noumenon/ t.j. sodba, ki jo sv. pisatelj izreka v tem dejstvu. Seveda, prvi element se lahko sprejme, drugega je zavreči.

Hegel je svojo teorijo o Absolutnem, ki se manifestira v neprestanem dvigajočem se razvoju skozi tezo, antitezo in sintezo, uporabil tudi za religijo, češ, relativno vrednost vsake verske oblike za svoj čas je treba priznati, kajti to je ena izmed razvojnih faz manifestacije absolutne Resnice. Te Hegelove ideje sta aplicirala v starozaveznih eksegezi Vater /+ 1826/ in de Wet te /+ 1849/ v novozavezni pa Strauss. Drug učenec Hegela in Schleiermacherja, F. Chr. Baur, je videl v prvotnem krščanstvu "peterinizma" tezo, v "paulinizmu" antitezo, in v njuni rimski poravnavi sintezo.

Evolucionistično-panteistična filozofija je v 19. stoletju zagospodovala v verski etnologiji. Tylorjev evolucionistični animizem in Spencerjev manizem so za starozavezno religijo uporabili Lippert, Stade, Schawly, Wellhausen, Marti, Kühn, Renan, Loisy itd. Po teh evolucionističnih teorijah so stari Hebrejci prehajali postopoma od nižjih verskih oblik k višjim. Evolucionistični tezi so se udejnavali tudi panbabilonisti /Winckler, Delitzsch Jeremias, Gunkel itd./

Pravi virtuoz v uporabi Hegelovega evolucionizma pri razlagi stare zaveze pa je bil Jul. Wellhausen, glavni tvorec takozvane klasične teorije o nastanku Mojzesovega peteroknjžja. Wellhausen je na principih hegeljanstva gladko razložil staro zavezo in seveda "dokazal", da je starozavezni izraelski monoteizem poslednja, zaključna faza izraelske religiozne evolucije, in da v tej evoluciji ni govora o kakšni nadnaravni intervenciji, ki bi je ne mogel kontrolirati naravni človekov razum. Glavni, apriorni filozofski aksiom, iz katerega je pri tem izhajal, je bila naravoslovsko-evolucionistična teza: vsaka višja oblika nastaja po razvoju iz nižje oblike. Torej mora biti tudi izraelski monoteizem rezultat razvoja iz nižjih religioznih oblik, ki so nekoč vladale v Izraelu; tudi Izrael je prehodil svojo razvojno pot od toteizma k animizmu, nato k politeizmu, in je preko monolatrije ter henoteizma končno prispel do monoteizma. S tega apriornega filozofskega stališča je presojal knjige stare zaveze, in jih v tem smislu kla

sificiral: odlomki in knjige, ki imajo videz "nižjih" verskih oblik, so pač iz starejše dobe, odlomki pa, kjer se očituje "naprednejši" monoteizem, so gotovo iz mlajše dobe. 7/

Podobno so v eksegezi nove zaveze uporabljali različne filozofske obrazce. Kako se s temi obrazci skladajo zgodovinska dejstva, ni bilo vedno odločilno. Zgodovinska dejstva so se morala prilagoditi teoriji, ne obratno. Primerno so jih prirojili in razporedili, kakor lističe v kartoteki, po trenutno veljavnih filozofskih predpisih in zadeva se je na videz ujemala: zgodovinska fakta so se skladala s filozofijo. Tako metodo so bolj ali manj uporabljali bibličisti kakor: Reimarus /1694-1769/, H. G. Paulus /1761-1815/, D. F. Strauss /1808-1875/, F. Chr. Baur /1792-1860/, liberalna šola /Harnack, B. Weiss, Sabatier itd./, eshatološka šola /J. Weiss, Schweitzer, Loisy/, sinkretistična šola /Reitzenstein, Bousset/, ekstremni raziskovalci literarnih oblik /Dibelius, Bultmann itd./, itd. skratka, temeljna napaka vse te "svobodne in neodvisne" eksegeze je bil "un parti pris phisologique anterieur à l'examen de faits", kakor ugotavlja A. Vincent 8/.

3. Obnova katoliške eksegeze.

Cerkev je torej v eksegezi stala pred dvema težavnima problemoma - prvič kako vrniti spričo rezultatov novejših pozitivnih znanosti vero v resničnost in nezmotnost sv. pisma, in drugič, kako zavrniti vdor "evropsizma", modernega, bolj ali manj maskiranega panteizma v svetopisemsko eksegezo. Katoliška bibličistika je reševala obe nalogi nekako vzporedno, saj sta medseboj ozko povezani, zlasti, ker se evolucionizem od arde 19. stoletja skuša nasloniti na naravnoslovne vede.

Počasi in previdno se je v katoliški eksegezi začel proces preusmerjevanja, zbiranja in razpostave sil, in iskanja koristnih metod. Temu so odgovarjali doseženi uspehi: le polagoma, po mnenju nepočakanih prepočasi, so se ti javljali. Toda bili so zanesljivi. Morda bi rezultat tega prizadevanja v bibličistiki mogli tako-le označiti: kakor se je v obči zgodovini verstva in primerjalnega veroslovja v teku zadnjih petdeset let iskala in našla pripravna metoda, to je takozvana kulturno-historična šola, ki je uspešno zavrnila dotlej absolutno gospodujočo evolucionistično ali "klasično" teorijo v etnologiji, podobno se skeraj od istih dob uspešno oblikuje in že tudi uveljavlja v eksegezi pripravna metoda. Nima sicer svojega posebnega imena, stvarno pa je navdihujejo in vodijo sorodna kritična historična načela, kakor imenovano šolo v verski etnologiji. Pri tem ji je mnogo pomagala prednje-orientalska in biblična arheologija, ki je zadnjih šestdeset let, od leta 1890, mogočno napredovala in napravila svetopisemski eksegezi izredne usluge. Ravno arheologija, obenem s kulturno-historično etnologijo na splošno, je največ pripomogla, da se je razkrinkala antihistoričnost Wellhausenevega bibličnega evolucionizma in se mu je odbila njegova nekdanja napadalna ostrina.

Proces te preobrazbe v kat. eksegezi konkretno najboljše obe ležujejo sledeči uradni cerkveni spisi:

a/ Okrožnica "Providentissimus Deus" papeža Leona XIII. l. 1893. V tej okrožnici je papež, naslanjajoč se na sv. Avguština in sv. Tomaža Akvinskega, opozoril, da svetopisemski pisatelji, "ali pravilneje, Sv. Duh, ki je po njih govoril, ni hotel poučiti ljudi o notranjem ustroju vidnih reči, kar za sveličanje ne koristi; sv. pisatelji marveč opisujejo in obravnavajo naravoslovne pojave ali na neki prenešen način, ali tako, kakor so se ljudje v tistih časih v navadnem govoru izražali, in se še danes, tudi učeni ljudje, v vsakdanjem življenju o mnogih rečeh izražajo. Ker pa se v poljudnem govoru izreka najprej in prav za prav, kar s čuti zaznamo, je sv. pisatelj "izrazil to, kar se čutno zaznava" /ea secutus est, quae sensibiliter apparent/, ali, kar je Bog sam govoreč ljudem, primerno njih umevanju, na človeški način označil. 9/

S to izjavo je Leon XIII. postavil v eksegezi načelo, ki pomeni vogelni kamen v sodobnih odnosih sv. pisma do pozitivne značnosti.

b/ Na tej podlagi je Svetopisemska komisija, l. 1909, napravila važen korak naprej. Izrecno je aplicirala Leonovo načelo na prvo poglavje Geneze. Kakor se je na eni strani treba držati trdnega nauka, da opis stvarjenja v prvem poglavju prve Mojzesove knjige ni morda le vzpodbudna zgodba brez zgodovinske podlage, ampak pravo zgodovinsko poročilo, tako na drugi strani ni treba iskati v tem poročilu strokovnega znanstvenega izražanja. Komisija potrjuje naziranje, da sv. pisatelj prvega poglavja prve Mojzesove knjige ni nameraval na znanstven način izraziti nauka o notranjem ustroju vidnih reči in popolnem redu stvarjenja, temveč podati svojemu narodu poljudno znanje, kakršno je dopuščal takratni običajni jezik, in prilagojeno občutju in umevanju takratnih ljudi. 10/

Napredek v odlokih Svetopisemske komisije iz l. 1909 je zlasti v tem, ugotavlja A. Bea, da se je z njimi široko odprla pot "à la juste interpretation de l'histoire primitive" 11/. Katoliški eksegezi so se odprle nove perspektive ne le glede na probleme, ki se dotikajo naravoslovnih vešč, ampak tudi glede na biblične prazgodovino.

Odloki Svetopisemske komisije iz l. 1909 so imeli pred očmi le prva tri poglavja prve Mojzesove knjige, kajti problemi in težave, ki so nakupičene v ostalih poglavjih biblične prazgodovine, takrat še niso bili tako očitni in aktualni. Toda načela, ki so bila dotlej postavljena za prva tri poglavja, so postala veljavna za vse analogne slučaje. Ta načela poudarjajo trije: treba je v prvi vrsti iti za tem, da se dožene, kaj je bil pri pisanju teh poglavij namen svetopisemskega pisatelja: kaj je hotel povedati? Drugič, treba je gledati na jezik dobe, v kateri je živel sv. pisatelj. Končno, treba je upoštevati razumsko sposobnost ljudi tiste davne dobe.

Ta tri načela so postala v odnosu sv. pisma do zgodovine od- slej tako važna in odločilna, kakor sta, lahko rečemo, za kulturno- historično etnologijo takozvano "načelo forme" in "načelo kvan- titete", ki sta, kakor znano, dvignili evolucionistično versko et- nologijo iz njenih tečajev.

c/ W okrožnici "Divine afflante Spiritu" Pija XII., l. 1943, imamo ta načela že na široko obrazložena in še krepkeje naglaše- na. Že kar v začetku, ko se okrožnica spominja Leona XIII., in nje- govega dela za napredek biblične znanosti, pravi, da se bo njego- vo načelo "o naravoslovnih stvareh", ki v resnici temelji že na sv. Avguštinu in sv. Tomažu, "s pridom preneslo tudi na sorodne predmete, posebno na zgodovino, tako namreč, da se bodo na podoben način zmote sovražnikov zavračale in se bo branila pred njihovi- mi napadi zgodovinska resnica." Pozneje pa v obširnem odlomku o pomenu literarnih vrst pri zgodovinskih poročilih daje dragoce- na navodila za praktično uporabo zgoraj navedenih treh načel. "Razlagalec se naj z vso skrbjo, ne da bi pustil v nemar kako od- kritje, ki so ga prinesla novejša raziskovanja, potruži, da dožene, kakšen je bil značaj in kakšne so bile življenske prilike sv. pi- satelja, v kateri dobi je deloval, katere pisane ali ustne vire je uporabljal in kakšne je način njegovega pripovedovanja. Tako bo mogel spoznati ... kaj je hotel v svoji knjigi povedati." 12/ Zato je potrebno, pravi okrožnica dalje, da se ekseget poglobi v proučevanje zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved, da spozna davna stoletja Vzhoda in literarne vrste, ki so jih pisa- telji one starodavne dobe uporabljali.

d/ Končno je Svetopisemska komisija, v pismu pariškemu nad- škofu, l. 1948, ta načela zopet poudarila, da jih izrecno razteg- nala na vseh enajst poglavij prve Mojzesove knjige. 13/

Kaj je globlji in daljnosežni pomen teh mejnikov na razvojni poti katoliške eksegeze v zadnjem polstoletju? Ti dokumenti uradnega cerkvenega učiteljstva pričajo, da se je v kat. biblici- stiki v času od Leona XIII. do Pija XII. izvršil, reči smemo, ve- lik preobrat ali preusmeritev v primeri z eksegezo prejšnjih sto- letij. V sv. pismu je zopet upostavljen pravilni odnos do pozitiv- nih znanosti, po načelih, ki sta jih naglašala že sv. Avguštin in sv. Tomaž. S tem so se v kat. eksegezi tudi izpodmaknila tla bibli- čnemu "evropeizmu", in položeni so trdni temelji za izgradnjo zdrave, sodobnim nalogam odgovarjajoče eksegetične metode. Nače- lo, ki ga je glede naravoslovnih podatkov v sv. pismu, Leon XIII. izkopal izpod zaprašenih stoletij, je postalo, na svoj način, ve- ljavno tudi za probleme biblične predzgodovine. Eksegeza se je zopet ovedela svoje prave naloge, ko je pritegnila obe važni na- čeli, na katere so razlagalci pozabili ali jih dejansko niso do- volj upoštevali. Prvo načelo pravi: Bog, navdihovalec svetih knjig, ni imel z njimi namena, učiti nas "le scienze humane, ma si le vie della salute dell'anime", drugo načelo pa ugotavlja: sv. pismo se v prizadevanju, da bi ga ljudje razumeli, prilagojuje "agli usi del linguaggio umano" 14/.

To pa pomeni, da naloga eksegeta ni, da se muči n. pr. s teori- jami konkordizma in restitucionizma, zato, da spravi v sklad

sv. pismo s stanjem geološke znanosti naše dobe, zakaj sv. pismo ni učbenik naravoslovja, ki ga je treba vedno popravljati z ozirom na najnovejše izsledke naravoslovja. Pač pa je velika, sveta dolžnost eksegeta, da v takozvani literarni razlagi sv. pisma išče in odkriva znanstveno utemeljeno, vsestransko kulturno-zgodovinsko ozadje in okolje sv. pisma, da tako dožene človeške zgodovinske predpogoje za spoznanje namena, ki ga je imel in hotel izraziti v sv. pismu njegov inspirirani pisec. Jasno je, da tega ne more doseči z nekim filozofiranjem, z apriornimi teoretičnimi trditvami, ampak le s pozitivnim, metodično pravilnim kritično-zgodovinskim preučevanjem svetopisemskega teksta in starih vzhodnih kultur. Stvar eksegeta ne more in ne sme biti, da misli moderne filozofije vriva svetopisemskemu pisatelju pod pero in potem to proglašča za smisel sv. pisma, ali da razkosava, razmetava in nanovo sestavlja sv. pisemsko besedilo po zahtevah te ali one teorije. Njegova prva in glavna naloga je, da dožene kaj je nameraval povedati inspirirani sv. pisatelj, kakšna je bila njegova "filozofija." To je namreč, pravi okrožnica "Divino afflante Spiritu", "glavno pravilo pri razlaganju" sv. pisma.

Iz navedenega je torej jasno, ne samo, kaj pomeni biblični "evropeizem", ampak tudi, katero pot mora ubrati kat. eksegeza, da se mu izogne. Na to pot kaže in usmerja razlagalce sv. pisma tudi okrožnica Humani generis. Poglejmo, kako.

II. Okrožnica o današnjih bibličnih vprašanjih

1. Splošni okvir in biblični teksti okrožnice.

Okrožnica ima v merodajni vatikanski izdaji podnaslov: "O nekaterih krivih mnenjih /de nonnullis falsis opinionibus/, ki ogrožajo in izpodkopavajo temelje katoliškega nauka." Teh "nekaterih krivih mnenj" je torej več. Odkod prihajajo? Ne iz osrčja katoliške Cerkve, ampak od onih, "ki so zunaj Kristusove ovčje staje", ugotavlja okrožnica že v uvodu. Imajo pa, kakor smemo sklepati iz miselne zveze okrožnice v uvodu, skupen vir: to je "opinio monistica et pantheistica mundum universum continuae evolutioni obnoxium esse"; glavni kanal pa, po katerem skušajo vdreti v Cerkev, je "evolutionis, ut aiunt, systema". Okrožnica piše: "Nekateri se namreč potegujejo za to, da bi se tkzv. evolucionistični sestav, ki ni še niti za območje naravoslovnih ved nepobitno dokazan, brez previdne presoje priznal in raztegnil na nastanek vseh stvari, in se smelo vdajajo monističnemu in panteističnemu domnevanju o vesoljstvu, ki se nenehno razvija 15/." Ta panteistični evolucionizem je "utrl pot novi zmotni filozofiji, eksistencializmu," ki "pušča v nemar nespreminljive bistvo stvari", in napačnemu "historicizmu", ki "držoč se samo dogodiljev v človeškem življenju, izpodkopava temelje sleherne absolutne resnice in postave, kar se tiče področja filozofije kakor tudi krščanskih dogem." Posledica vsega tega je naravno vsestranski

relativizem, ki se skuša vriniti v krščansko filozofijo, dogmo in moralo.

Če se spomnimo, da je novodobni panteizem našel svojega najbolj izvirnega in doslednega tolmača v Hegelu, ki je s svojim evolucionizmom utemeljil svoj nauk o históričnem relativizmu, če se spomnimo, kakšen velikanski vpliv je imel ta Hegelov histórični relativizem na razvoj družbenih ved v zadnjih sto letih, se ne bomo čudili, da pljuska ta hegeljanski evolucionistični relativizem, ki ima svoje prave vire v panteizmu, tudi čez bregove katoliške bogoslovne znanosti, do njenega osrčja: to je tzv. "dogmatični relativizem." Podobno skuša posegati na področje bibličnih znanosti. Po Hegelu 10 božjih zapovedi ni izraz absolutne, to je od prirodnih in človeških men neodvisne morale, ampak izraz resnice in morale na razvojni stopnji človeštva ob Mojzesovem času. Zato so bile te zapovedi "dobre" in "resnične" le za Mojzesov čas. Vsaka doba ima namreč svojo resnico in svojo moralo, ki je veljavna samo za tisto dobo, kajti zgodovina človeštva je le postopna, razvojna manifestacija absolutne Resnice, absolutnega Razuma, in nobena doba ne more trditi, da poseduje spoznanje absolutne resnice in morale.

Ta panteistični evolucionistični relativizem ima v svojih dolgoročnih načrtih seveda za cilj "omnem notionem theisticam ex animis avellere," pravi enciklika. Jasno je torej, da gre v bistvu za stare tisočletno borbo med panteizmom in teizmom, ali, kakor bi se izrazili v terminologiji kulturno-histórične etnologije, za borbo med novodobno magijo in krščanskim monoteizmom. Za vsako veliko "magijo", najsi bodo to veliki sistemi astralnih magizmov v primitivnih in starih visokih kulturah, ali poznejša orientalsko-grška gnoza, ali spekulativne gnoze sedanjih velikih azijskih religij, ali današnji evropski evolucionizem in relativizem, stoji namreč neka zvrst panteizma, to je celotno ali delno poboževanje ali deifikacija prirode, oziroma istovetenje Boga in prirode. Do tega prepričanja je prišla danes kulturno-histórična etnologija v svojem proučevanju zgodovine religije.^{16/} Osnovna misel modernega evropskega panteizma, tako intelektualističnega, kakor dialektičnega, je teza, da se Bog in priroda stvarno ne ločita kot bitje, ki je eno, ampak se razlikujeta le kot dve naravi, pri Sponizi kot "natura naturans", in "natura naturata", pri nemškem idealizmu pa kot "Misel, ki misli" /Bog/ in "Misel, ki je mišljena" /svet/.^{17/}

Toda pogrdimo k besedilom okrožnice, ki se nanašajo na sv. pismo. Okrožnica se na treh mestih dotika sv. pisma.

Prvič, že kmalu na začetku, ko z zadovoljstvom ugotavlja, da nekateri duhovi, ki so bili "nekoč uvedeni v nauk racionalizma", danes neredko "žele zopet zajemati iz razodetja resnice ter priznati in izpovedati božjo besedo, ohranjeno v sv. pismu, za temelj svete vere." Le žal, da neredki med njimi sedaj pretiravajo v nasprotno smer, da namreč "toliko bolj zapostavljajo človeški razum, kolikor trdneje se drže božje besede," in da "toliko pikreje sodijo o cerkvenem učiteljstvu, s kolikor večjim veseljem

pcvzdigujejo veljavo Boga, ki je dal razodetje. Ker je cerkveno učiteljstvo od Kristusa Gospoda postavljeno, da čuva in razlaga resnice, od Boga razodete, prihajajo s tem ne samo v odkrito nasprotje s sv. pismom, ampak z resnico samo."

Drugič se okrožnica dotika sv. pisma v zvezi z zmotami o nje govori avtoriteti. Tu se obrača proti tistim novotarjem, ki izpodkopavajo veljavo sv. pisma; to so tisti, ki "v duhove po kapljicah vlivajo večakaj, kar škoduje božji avtoriteti božjega pisma." Ti namreč:

"Predrzno obračajo smisel odločbe o Bogu početniku sv. pisma ki jo je razglasil Vatikanski cerkveni zbor, in obnavljajo mnenje že večkrat zavrženo, da se brezsmotnost tiče samo tistega, kar uči sv. pismo o Bogu ter o verskih in npravstvenih rečeh;"

"Zmotno govore o človeškem smislu sv. pisma, za katerim se skriva njega božji smisel, ki je, pravijo, edini nezmotljiv;"

"Pri razlaganju sv. pisma nočejo prav nič upoštevati verske analogije in cerkvenega izročila: nauk sv. očetov in cerkvenega učiteljstva bi bilo meriti ob sv. pismu, ki ga eksegetje zgolj na človeški način razlagajo, namesto da se sv. pismo razlaga v duhu Cerkve, ki jo je Kristus Gospod postavil za čuvarico in razlagaateljico vsega zaklada resnice od Boga razodete;"

"Poleg tega naj bi se dobesedni pomen sv. pisma in njega razlaga, ki so jo tako številni in pomembni eksegetje izdelali ob budnosti Cerkve, po njihovih zmotnih nazorih umaknila novi eksegezi, ki ji pravijo simbolična ali duhovna; le ta bi sv. pismo stare zaveze, ki je danes v Cerkvi kakor zaprt studenec skrito, naposled vendarle vsem odprla. Na ta način, zatrjuje, bi izginile vse težave, v katere so zamotani samo tisti, ki se drže dobesednega pomena sv. pisma."

Vsa naštetá kriva mnenja okrožnica odklanja kot "neskãdna s hermenevtičnimi načeli in pravili, ki so jih svečano potrdili" zadnji papeži, tako Leon XIII. v okrožnici "Providentissimus Deus", Benedikt XIV. v okrožnici "Spiritus paraclitus", in Pij XII. v okrožnici "Divino afflante Spiritu".

Tretjič se okrožnica obrača k sv. pismu ob koncu, ko razpravlja "o vprašanjih, ki zadevajo sicer vede, navadno pozitivne imenovane," ki pa so vendarle bolj ali manj zvezane z verskimi resnicami. Tu "jih ni malo, ki s poudarkom terjajo, naj katoliška vera te vede kar najbolj upošteva." Okrožnica odgovarja: "To je gotovo hvalevredno, kjer gre za resnično dokazana dejstva; oprezno pa je te sprejeti, kjer se razpravlja le bolj o podmenah, - četudi na neki način slonečih na človeškem spoznanju - ki se dotikajo nauka, obseženega v sv. pismu ali v izročilu. Če te hipoteze naravnost ali posredno nasprotujejo razodetju, se nikakor ne morejo dopustiti."

Po tem uvodu v ta tretji in najboljšežnejši, biblično vprašanje zadevajoči del, okrožnica nadaljuje:

"Zategadelj cerkveno učiteljstvo ne zabranjuje, da nauk evolucionizma kolikor raziskuje nastanek človeškega telesa iz že obstoječe in žive snovi - da Bog neposredno ustvarja dušo, nam ve-

leva katoliška vera držati - primerno današnjemu stanju človeških ved in teologije strokovnjaki na obeh področjih preiskujejo in o njem razpravljajo, tako, da se razlogi za obojno mnenje, zagovornikov in protivnikov, s potrebno resnostjo, umerjenostjo in treznostjo pretehtajo in presoјajo, ako so le vsi pripravljeni, ravnati se po sodbi Cerkve, ki ji je Kristus izročil nalogo, da avtentično razlaga sv. pismo in čuva verske dogme. Vendar pa nekateri to svobodo razpravljanja nepremišljeno in drzno zlorabljajo, ko ravnaajo tako, kakor da bi bil nastanek človeškega telesa iz že obstoječe in žive snovi po doslej najdenih sledovih in sklepanju iz teh sledov že popolnoma izvesten in dokazan in da bi iz virov božjega razodetja ne sledilo nič, kar terjaja glede te stvari največjo umerjenost in opaznost.

Ko pa gre za drugo domnevanje, namreč za tzv. poligenizem, nimajo sinovi Cerkve take svobode. Kristjani se namreč ne morejo oprijeti mnenja, ki njega pristaši trde, ali da so za Adamom na tej zemlji živeli pravi ljudje, ki niso izhajali iz njega kot praočeta vseh po naravni rodnji, ali da Adam pomeni neko množico prastaršev. Nikakor ni razvidno, kako bi se tako mnenje dalo spraviti v sklad s tistim, kar uče viri razodetja resnice in odloki cerkvenega učiteljstva o izvornem grehu, ki prihaja od greha, ki ga je eden Adam resnično storil in ki je, po rojstvu na vse razširjen, posameznikom lasten.

Kakor v bioloških in antropoloških panogah, tako tudi v historičnih nekateri drzno prestopajo meje in opozorila, ki jih je cerkveno učiteljstvo postavilo. Posebej je obžalovati neki več nego svoboden način razlaganja zgodovinskih knjig stare zaveze; tisti, ki ga goje, neopravičeno obračajo v obrambo svojega početja pismo, ki jo je papeški svet v bibličnih vprašanjih poslal pariškemu nadškofu ^{19/}. To pismo namreč odkrito opominja, da se prvih 11 poglavij Geneze sicer ne sklada z načinom zgodovinskega podavanja, kakršno bi uprabljali odlični grški ali latinski zgodovinopisci ali učenjaki naše dobe, da pa vendar v nekem pravem pomenu, ki ga naj eksegetje natančneje preiščejo in določijo, spada v vrsto zgodovine. Prav ta poglavja pripovedujejo v priprostem in slikovitem ter duhu malo izobraženega ljudstva primernem jeziku poglavitne resnice, na katerih sloni skrb za naše večno zveličanje in tudi poljuden opis početka človeškega rodu in izvoljenega ljudstva. Če pa so stari sveti pisatelji zajeli kaj iz ljudskih pripovedi ^{20/} /kar se more priznati/, se ne sme nikoli pozabiti, da so to storili s pomočjo božjega navdahnjenja, ki jih je v izbiranju in presojanju teh poročil varovalo sleherne zmote.

Kar se je pa iz ljudskih pripovedi v sv. pismu sprejelo, se nikakor ne sme enačiti z mitologijami in drugimi tem podobnimi pripovedkami. Le te izvirajo bolj iz nebrzdane domišljije nego iz tistega prizadevanja za resnico in preprostost, ki se tudi v knjigah stare zaveze jasno kaže v tolikšni meri, da se mora reči, da naši sv. pisatelji očitno presegajo stare svetne pisatelje."

To tretje besedilo okrožnice očitvidno določa razmerje sv. pisma oziroma današnje svetopisemske razlage do dveh važnih vprašanj naravoslovja in zgodovine. Ker navadno, ko se govori o odnosu sv. pisma do znanosti, mislimo ravno na odnos do teh dveh ved, bomo v naslednjem posvetili pozornost temu tretjemu delu okrožnice. Tu gre za vprašanje transformizma in historičnosti prvih 11 poglavij Geneze.

2. Okrožnica in pozitivne znanosti.

a/ Vprašanje transformizma. - Kakor znano, se je o vprašanju transformizma, v zvezi s sv. pisemskim poročilom o stvarjenju prvega človeka, zlasti v zadnjih desetih ali petnajstih letih med katoličani mnogo razpravljalo. Navedimo nekaj važnejših glasov.

Papež Pij XII. je v svojem govoru, ob otvoritvi novega akademskega leta papeške znanstvene akademije, 30. XI. 1941., pred različnimi mednarodnimi znanstveniki izjavil: "Mnoga raziskovanja bodisi paleontologije kakor biologije in morfologije o problemih, ki se nanašajo na začetke človeka, doslej niso prinesla nič pozitivno jasnega in gotovega /nulla di positivamente chiaro e certo/, zato ne preostane nič drugega kakor da prepustimo bodočnosti, ali bo nekega dne znanost, razsvetljena in ravnanja po razodetju, mogla dati zanesljive in dokončne rezultate o tako važnem vprašanju. 21/ " Na tej izjavi se opaža, da je papež tehtal vsako besedo.

Naslednje leto je znani nemški teolog Karl Adam objavil razpravo: "Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft 22/". V njej se zavzema za transformistično tezo o nastanku telesa prvega človeka. Tu se tudi sklicuje na knjigo "Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen", ki jo je leta 1937 izdal nadškof Gröber, ki so jo priporočili nemški škofje, in kjer je rečeno o razvoju človeškega telesa: "Kar zadeva človeka, ni razvidno, zakaj ne bi razlogi, ki veljajo za ostali svet organizmov, veljali tudi za človeka. S strani vere ni zoper to nobenih pomislekov."

Ze nekaj let prej je F. Rüschkamp S. J. zbudil pozornost s svojo razpravo: "Človek kot člen stvarstva," v kateri se prav tako zavzema za transformizem in piše med drugim: "Nicht durch Selbstsetzung von Sein und Leben, sondern durch schöpferische Schenkung und Mitgift entstand das Urleben auf Erde, entfaltetete es sich durch alle Zeiten, erfüllte es alle Räume und stieg, nicht zufällig, sondern nach schöpferischen Plan, zu einem Lebewesen empor, das der Biologe dem Körper nach als Anthropos und Homo bezeichnet, ohne das Kernproblem, den Ursprung der Geistseele und Ebenbildlichkeit Gottes, lösen zu können." 23/

Nasprotno pa je A. Bea, S. J. odličen bibliacist, komentirujoč zgoraj omenjeni govor papeža Pija XII. izrazil mišljenje, da človekova superiornost in vladarstvo nad živalmi izključujeta možnost, da bi se mogla kaka žival imenovati očeta in roditelja bodisi prvega moža Adama ali prve žene Eve; ali je živalstvo morda

kaj prispevalo k formaciji enega dela človekovega bitja, to je doslej še nedoločeno. 24/

Kardinal Lienart se v svojem članku "Kristjan pred napredkom znanosti" odločno postavlja na stran transformizma, opirajoč se predvsem na dosedanje zaključke paleontologije. Piše: "paleontologija smatra danes dejstvo evolucije, to se pravi prehod življenja od ene vrste k drugi, in torej živalski izvor človeškega telesa, za dognano dejstvo." 25/

Mesec dni pozneje /16.1.1948/ pa Svetopisemska komisija, v pismu pariškemu nadškofu priobija, da ni razloga, da bi se odloki komisije od 30.6.1909, o zgodovinskem značaju prvih 3 poglavij Geneze, dopolnili s kakimi novimi odloki, vsaj za sedaj ne, češ, da takratni odgovori Biblične komisije na stavljena vprašanja v ničemer ne nasprotujejo nadaljnemu zares znanstvenemu raziskovanju teh problemov, po rezultatih, dobljenih v zadnjih 40 letih". 26/

Po letu 1948 se je vršil na papeški univerzi Gregorijani v Rimu tečaj za duhovnike. Od 15 predavanj na tem tečaju se jih je 6 dotaknilo vprašanja o postanku prvega človeka in izvirnega greha. Predavatelji so odklonili poligenizem, glede transformizma pa je p.M.Flick, ki je obravnaval vprašanje "L'origine del corpo del primo uomo", prišel do zaključka: "Ne more se z gotovostjo trditi, da bi teistično-finalistični evolucionizem bil izključen iz virov razodetja. Morda bo znanost, razsvetljena po veri, danes ali jutri, mogla o tem povedati kaj več določnega. Dotlej pa je treba ostati pametno rezerviran. Pretiravajo tisti, ki zagovarjajo transformizem kot edino mogoč, in pretiravajo oni, ki se protivijo vsakemu poskusu, da se evolucionistična hipoteza vskladi z vero, češ, da evolucionizem za sedaj še ni dokazan." 27/

Kardinal Ruffini je leta 1948 o tem vprašanju napisal knjigo 28/, v kateri zavrača transformizem in brani fiksistični nazor o nastanku človeškega telesa. Prej omenjeni p. M. Flick knjigo odklanja, češ, da ne upošteva ne okrožnice "Divino afflante Spiritu" /1943/, ne pisma Svetopisemske komisije pariškemu nadškofu /1948/, torej dveh dokumentov, ki sta prinesla nove luči k vprašanju.

Omenimo še prof. dr. J. Janžekoviča, ki je v članku "Od vede do vere" 29/ razložil svoje nazore o tem vprašanju, in sicer v smislu, naklonjenem transformizmu. -

Na te in take glasove je odgovorila okrožnica Humani generis, v besedilu, ki smo ga prej navedli. Njen odgovor bi morda strnili v tele stavke:

1. Učiteljstvo Cerkve ne prepoveduje /non prohibet/, da strokovnjaki naravoslovja in teologije raziskujejo in razpravljajo o morebitnem razvoju človeškega telesa iz že obstoječe in žive snovi. Glede poligeneze pa te svobode razpravljanja ni.

2. S tem, da okrožnica dopušča svobodno razpravljanje v vprašanju transformizma v opisanem smislu, dopušča dve važni stvari; prvič, da je razvoj človeškega telesa iz nižjih živih organizmov možen, torej možnost transformizma; drugič, da teistično-finalistični evolucionizem sam po sebi ni v nasprotju z vero.

3. Cerkev pa s to okrožnico izjavlja, da znanost dejanski teze transformizma ni dokazala; zato tudi zavrača tiste, ki se vedejo, govore ali pišejo, kakor da se je to zgodilo.

4. Dosledno temu Cerkev ne dovoljuje, da bi se transformizem med katoličani na splošno učil. To sledi tudi iz sklepa okrožnice, kjer se strogo nalaga škofom in redovnim predstojnikom, naj pazijo, da se v okrožnici navedene "opiniones hujusmodi" ne bodo učile ne v šoli, ne na sestankih, ne v spisih, "neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur." -

b/ Vprašanje zgodovinske vrednosti prvih 11 poglavij Geneze. Težišče problema v sodobnem odnosu sv. pisma do znanosti morada ni toliko na črti sv. pismo-naravoslovje, kakor na črti sv. pismo - prazgodovina. Danes namreč ne gre več samo za problem prvih 2 poglavij Geneze, to je za problem šesterodnevja in stvarjenja prvega moža in prve žene, ampak še bolj za vprašanja, ki so jih spravile na dan pozitivne znanosti v zvezi z ostalimi poglavji, ki obravnavajo biblično predzgodovino. Glavno biblično vprašanje naše dobe je vprašanje o zgodovinski vrednosti prvih 11 poglavjih Geneze na sploh.

V čem je to vprašanje? Od nekdaj se je človek zanimal, ne samo za vprašanja, odkod svet, življenje, človek, ampak tudi za vprašanja, kakšni so bili začetki človeštva in njegove zgodovine. Kakor se je zdelo, da sv. pismo daje v prvih 2 poglavjih Geneze odgovor na prva vprašanja, tako se je zdelo, da v naslednjih poglavjih Geneze najdemo odgovor na vprašanje o začetkih zgodovine. Ko pa so v novejšem času nastopile svetne vede, kakor paleontologija, prehistorija, arheologija, antropologija, so odkrile čisto drugačno sliko in predstavo o začetni dobi človeštva, kakor je daje dobesedna razlaga prvih 11 poglavij Geneze. Po rezultatih, ki so jih te znanosti dobile, je človeški rod mnogo starejši ko 6000 let, kakor bi to sklepali po biblični kronologiji; predzgodovinski ljudje so bili razširjeni skoraj po vsej zemlji; obstajala je kultura /paleolitik/, ki je mnogo starejša in primitivnejša kakor kultura /neolitik/, ki jo predstavljajo prva poglavja Geneze; zoper potop v smislu zemljepisne vesoljnosti govore nepremostljive fizične težave; dolgotrajnost človeškega življenja v paleolitiku in neolitiku ni bila nič večja ko naša, verjetno še manjša: skratka, moderne svetne znanosti so zbrale toliko množino težkoč zoper staro dobesedno razlago prvih 11 poglavij Geneze, da ni več mogoče enostavno vztrajati pri razlagi starih. Ekseget, ki bi zapiral oči pred temi dejstvi, bi se težko pregrešil v nezvestobi do dolžnosti, ki mu jo nalaga božja Previdnost za dobro Cerkve. 30/

Kako torej spraviti te rezultate svetnih ved v sklad s sv. pismom in njegovo nezmotnostjo, to je vprašanje.

Pri reševanju tega, brez dvoma težkega problema, je pač največje važnosti ravno dejstvo, ki smo ga v prvem delu te razprave podčrtali, namreč, da je katoliška eksegeza v zadnjih 50 letih prehodila razvojno pot, ki jo je usposobila in pripravila za re-

ševanje teh težkih vprašanj, vsaj v toliki meri, da je rezultati današnjih svetnih znanosti ne morejo presenetiti in ne "vznemiriti", kakor se je to zgodilo svojčas ob nastopu naravoslovnih ved. Danes se katoliška eksegeza zaveda, kaj je njena naloga, in kaj ni. Temeljno načelo razlage, ki ga je okrožnica "Providentissimus Deus" postavila za naravoslovje, in ki ga je Svetopisemska komisija uporabila za prvo poglavje Geneze, velja danes za vse analogne slučaje. Svetopisemska komisija je v pismu pariške mu nadškofu to načelo aplicirala na vso prazgodovino, ko je zapisala: "Te zgodbe poročajo v priprostem in slikovitem jeziku, prilagojenem razumnosti manj razvitega človeštva, temeljne resnice, ki jih predpostavlja načrt odrešenja, in obenem poljuden opis začetkov človeštva in izvoljenega ljudstva."

Na naloge, ki čakajo katoliške eksegete v zvezi z reševanjem tega problema, je v obilni meri opozorila in pripravljala že okrožnica "Divino afflante Spiritu". Opozorila je eksegete, da morajo skrbno proučevati vse panoge kulture starih vzhodnih narodov, zlasti posebnosti literarnih vrst starega vzhodnega slovstva, da bodo na ta način mogli priti na sled, kaj je v resnici hotel sv. pisemski pisatelj povedati. Okrožnica pravi: "Kakšen je dobesedni pomen, iz besed in spisov starih vzhodnih pisateljev pogosto ni tako jasno razvidno, kakor pri pisateljih naše dobe. Kajti, kar so oni hoteli z besedami izraziti, se ne da določiti samo po slovničnih ali jezikovnih pravilih, tudi ne samo iz miselne zveze v govoru; nujno je treba, da se ekseget nekako v duhu povrne v tista davna stoletja Vzhoda, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved razloči in spozna, katera literarne vrste, kakor pravijo, so pisatelji one starodavne dobe hoteli uporabljati in jih v resnici uporabljali. Stari vzhodni narodi namreč svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način, kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi. Kakšen je bil ta način, ekseget ne more kar v naprej določiti, ampak samo po natančnem preiskovanju starih vzhodnih slovstev."

S tem se seveda eksegetu odpira ogromno polje ledine, ki ga prejšnja stoletja niso poznala, saj so nam ta stara vzhodna slovstva odkrile in še vedno odkrivajo prav današnje svetne vede. Iz teh starih slovstev spoznamo "kako so se ljudje v onih starih časih izražali, ko so ali stvari pesniško opisovali, ali podajali pravila in zakone za življenje, ali slehnič pripovedovali zgodovinska dejstva in dogodke." 32/

Jasno, da so se tudi sv. pisemski pisatelji držali literarnih navad svojega časa. Zato "svete knjige ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govorica za izražanje misli" ... kajti "kakor je bistvena božja Beseda postala podobna ljudem glede vsega razen greha /Hebr 4,15/, tako so tudi božje besede, izražene s človeškimi jeziki, postale podobne človeški govorici, glede vsega razen zmote; to je tista "synkatabasis", tisto ponižanje

modroskrbnega Boga k ljudem, ki ga je že sv. Janez Krizostom nad vse povelečeval in ob raznih prilikah zatrjeval, da ga je najti v svetih knjigah." 33/

Svetopisemska komisija v svojem pismu pariškemu nadškofu, leta 1948, znova poudarja važnost proučevanja starih literarnih vrst. Te literarne vrste ne odgovarjajo v celoti niti grško-latinskim, niti modernim literarnim oblikam, in jih torej ni mogoče presojsati v luči le-teh. Prav zaradi tega se tudi "ne more njihova historičnost v celoti /en bloc/ niti zanikati niti zatrjevati, ne da bi v tem nepravilno primenili nanje norme neke literarne vrste, v katere se ne da do klasificirati." To se pravi, da zgodbam prvih 11 poglavij Geneze ne moremo blizu ne s klasičnimi grško-rimskimi ne z modernimi literarnimi prijemi. Zato nam niti sam pojem "zgodovinske resnice" starih vzhodnih narodov ni sam po sebi jasan; vsaj trditi ne moremo in ne smemo v naprej, da je enak našemu, modernemu, ki je vendar produkt dolgotrajnih znanstvenih naporov klasične grško-rimske in naše dobe.

Spričo tega ponavlja Svetopisemska komisija v navedenem pismu, v smislu gornjih zahtev okrožnice "Divino afflante Spiritu": "Prva dolžnost znanstvene eksegeze je predvsem ta, da pazljivo proučuje vse literarne, znanstvene, zgodovinske, kulturne in verske probleme, ki so povezani s temi poglavji. Trebalo bi zatem od blizu preiskati literarne postopke starih narodov, njihovo psihologijo, njihov način izražanja in sam njihov pojem o zgodovinski resnici. Trebalo, bi, z eno besedo, zbrati brez predsodkov vse gradivo paleontološke, zgodovinske, epigrafske in literarne vede. Samo na ta način smemo upati, da bomo jasno videli pravo naravo nekaterih opisov v prvih poglavjih Geneze. Izjavljati vnaprej, da te zgodbe ne vsebujejo zgodovine v modernem smislu besede, pa lahko vodi do zaključka, da ne vsebujejo zgodovine v nobenem smislu, ko vendar poročajo v priprostem in slikovitem jeziku, prilagojenem razumnosti manj razvitega človeštva, temeljne resnice, ki jih predpostavlja načrt odrešenja, in obenem poljudni opis začetkov človeštva in izvoljenega ljudstva."

To so na vsak način dalekosežne, res važne smernice; tu je nakazana pot, ki sicer zahteva od sodobnega eksegeta mnogo naporov, toda jasna je in stvarna. Ne vodi nas po hodnikih filozofskega "evropeizma", ampak na teren zgodovinske stvarnosti.

Okrožnica Humani generis je te smernice samo potrdila. Zavrnila pa je tiste "novotarje", ki hočejo širokogrudnost okrožnice "Divino afflante Spiritu" in pismo Svetopisemske komisije pariškemu nadškofu zlorabiti v svoje evropeistične špekulacije.

Zaključki.

1. Okrožnica Humani generis se spričo sodobnega nagnjenja k evolucionizmu ne izjavlja ne za fiksizem ne za transformizem, z drugimi besedami, za nobeno stanje naravoslovske znanosti. Dr. J. Janžekovič piše v že omenjenem članku: "Apologetje, ki so svoj

zagovor vere oslonili na fiksizem, so se nenadoma znašli v čudnem položaju, da so morali braniti stanje naravoslovske znanosti neke določene pretekle dobe. S tem so neupravičeno pomešali dve različni področji, versko in znanstveno" 34/. Jasno je, da bi apologet, ki bi danes svoj zagovor vere oslonil na transformizem, bil prav tako primeran, braniti stanje naravoslovske znanosti "neke določene dobe", ki sicer danes še ni "pretekla", bo pa jutri. Zdi se, da hoče okrožnica Humani generis sodobnega in bodočega apologeta obvarovati podobne napake: sv. pismo noče braniti stanja naravoslovske znanosti niti pretekle, niti sedanje dobe, ker to enostavno ni njegova naloga. Tega se novejša eksegeza tudi vedno bolj zaveda. 35/

2. Okrožnica Humani generis potrjuje smernice, ki sta jih katoliškemu razlagalcu Geneze dali okrožnici "Divino afflante Spiritu" in pismo Svetopisemske komisije pariškemu nadškofu. S tem potrjuje in priporoča varnejšo pot, kakor je pot "evropeizma" ne filozofiranje o svetopisemskem smislu, ampak vztrajno pozitivno proučevanje njegovega teksta, njegovega božjega in človeškega značaja na temelju in v okviru starih slovstev in kultur Vzhoda, pod vodstvom nezmotljivega učiteljstva Cerkve.

3. Po vsem tem se zdi, da je katoliški eksegezi končno uspelo, da se izogne veliki nevarnosti in skušnjavi, ki ji je pretila vsa ta zadnja stoletja. Panteistična magija novega veka je hotela sveto pismo speljati docela na tir "prirode", na tir naravoslovja, da bi ga lažje pobijala, da bi lažje "dokazala" njegovo neskladnost z rezultati naravoslovskih ved, da bi lažje ugotavljala: "Glejte katoliško eksegezo: včeraj se je oslanjala na fiksizem, danes gre za evolucionizem, kdo ve, za kom bo šla jutri". Okrožnica Humani generis je povedala, in potrdila, da katoliška eksegeza ne bo nasedla temu manevru moderne panteistične magije.

11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...
21. ...
22. ...
23. ...
24. ...
25. ...
26. ...
27. ...

O P O M B E .

1. J.J. Bachhofen. Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt, München, 1926; 63 sl., cfr.: E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsgedanke der Griechen. Tübingen, 1925, II, 38 sl.; Dr. A. Gahs. Problemi moderne i stare magije, Bogosl. Smotra, Zagreb 1944, 1-49; Dr. L. Ehrlich, Okultizem v grških orakljih in misterijih, Bogosl. Vestnik, VIII, 265 sl., Ljubljana.
2. Prim. J.J. Bachhofen, o.c. 548.
3. Sermo de SS. App. Petro et Paulo, PL. 54, 424.
4. Antična glasba, v: Zgodovini glasbe, Ljubljana, 1948;
5. J. Marx Lehrbuch d. Kirchengeschichte, Trier, 1931, 519.
6. Cfr. A. Vincent, L'exegese moderne et contemporaine /v: Initiation Biblique, Paris 1939, 304 sl./
7. Cfr. A. Bea S.J., De Pentateucho /Inst. Bibl. II. De libris Vet. Test. Romae, 1933, 30 sl.;
8. A. Vincent, o.c. 322;
9. Ench. Bibl., 106.
10. Ench. Bibl. 338.
11. A. Bea, Le probleme du Pentateuque et de l'histoire primitive /v: Documentation cath., 6. juin 1938/.
12. Litt.encycl. Divino afflante Spiritu; A.A.S., 35 /1943/; slov. preved: Ljublj. škof. list, 15. III. 1944, str. 18.
13. A.A.S., 1948, p. 45-48.
14. P.A. Vaccari S.J., Lo studio della Sacra Scrittura, Roma 1943, 12 sl.
15. Slov. preved navedenih večinoma po besedilu, ki ga je priredil prof. dr. F. Lukman, Ljubljana, 1951.
16. Cfr. Dr. A. Gahs, o.c. 38-47;
17. Cfr. A. Valensin, Pantheisme /v: Dict. Apol. de la Foi cath., Paris 1926, str. 1319.
18. A.A.S., vol. XXXI, 506.
19. Dne 18. jan. 1948; A.A.S., vol. XL, 45-48.
20. Op. Latinski izraz "ex popularibus narrationibus" prevaja prof. dr. Lukman: "iz ljudskih pripovedk." Ker se mi zdi, da "pripovedka" v slovenščini pomeni že kolikor toliko določeno literarno vrsto, sem raje izbral bolj "neutralen" izraz: pripoved, ker se mi zdi, da bolj odgovarja miselni zvezi okrožnice.
21. A.A.S. 23. XII. 1941.
22. Theol. Quartalschrift, 1942.
23. Stimmen der Zeit, 1936, 6.
24. Neuere Probleme und Arbeiten zur bibl. Urgeschichte, Biblica, 1944, str. 77.
25. Etudes, 7. XII. 1947, 289-300.
26. A.A.S. 1948, 45-48.
27. Cit. po: dr. R. Schütz, Geneza i evolucionizam, Vjesnik djakovačke biskupije, 1950, 11.

28. Cit. kakor 27.
29. Nova pot, II. 9-10, str. 182-196.
30. Cfr. A. Bea, Le probleme du Pentateuque et de l'Histoire primitive /v: Doc. cath., 6. juin 1948/.
31. A.A.S. 1948, pg. 47; cfr. A.B. l.c.
32. Prim. sub: 12, str. 28-29.
33. Prim. in Gen 1,4 /P.G. 53, 34-35/.
34. l.c. str. 195.
35. To načelo se naglašča tudi v dogmatiki. V najnovejši izdaji Tanquereyevega dogmatičnega učbenika /Ad. Tanquerey, Sinopsis Theologiae Dogmaticae. Ed. 26 a, quam recognovit R. de Geoffre. Rom 1950./ je tako povedano: "Scientia et fides intra limites suos maneat! Omnes sciant neque fidem in Deum fixismo alligari, neque atheismo transformismum! Sed vicissim scientifici nullomodo sperent theologiam scientificas de evolutione assertiones sua auctoritate confirmaturam esse, et quasi suas facturam: quod esset extra ambitum theologiae. Credentibus libertatem relinquit negandi evolutionem propter motiva scientifica vel alia humana" /Tom. II. pg. 479/.

Dr. Janez Janžekovič.

Ali je indeterminizem zrušil kavalnost?

Načelo vzročnosti je važno za fizika in filozofa. Oba sta ga imela za dogmatsko resnico. Pred nekaj leti pa je nenadoma zavrhlo med fiziki, da vzročno načelo ne drži. Kako je s tem? Pogledajmo si, kaj je vzročnost za modroslovca, kaj za fizika in kaj je sodobno naravoslovje odkrilo takega, da je "razbilo" vzročnost?

V očeh modroslovca je vzročno načelo dopolnilo načela protislovja, ki pravi, da ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti. Premislimo to načelo, zlasti pomen izraza "obenem"! Ali morda dopuščamo, da more kakšna reč vsaj zaporedoma kar tako biti ali ne biti? Ali je mogoče, da v prvem hipu ni ničesar, v drugem hipu pa se namesto prejšnjega nič kar tako nekaj pojavi? Kdo ne vidi, da ne le "obenem" ne more ista stvar v istem oziru biti in ne biti, ampak tudi zaporedno ne? Samo čas s svojim tokom na bitjih ničesar ne spremeni. Kar je, to ne samo, da ni obenem nič, to se tudi nikoli ne bo izpreverglo v nič, in česar ni, to ne samo da ni obenem nekaj, to se tudi nikoli ne bo izpreverglo v nekaj. Če je pa to res, tedaj se zdi, da se sploh nikjer nič ne more spremeniti. Pa vendar se okrog nas in v nas vrše neprestane spremembe! Kako si naj to razložimo? Ali se to sklada z načelom protislovja? Da, pa samo s pogojem, da ga dopolnimo z načelom vzročnosti. Vzrok je to, kar nam razloži one nevest na predmetu, ki tvori spremembo. Iz nič ni nič. Nič je ne le obenem, ampak vedno samo nič. Če je torej kje kaj novega, je tisto novo ne iz nič, ampak iz nečesa. In tisto nekaj, iz česar izvira, kar je na stvareh novega, nazivamo vzrok. Po tem premisleku bi mogli načelo protislovja z vzročnim načelom takole dopolniti: Ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti, pa tudi zaporedno ne, razen če izpremembo proizvede kak vzrok. Samostojno pa bi načelo vzročnosti takole izrasili: Vsaka izprememba ima svoj vzrok, ali bolje: Vse, kar ni samo od sebe, ima svoj vzrok.

Vzročno načelo je razvidno. Razvidno je, da nič ni nekaj in da samo po sebi ne more postati nekaj, pa da nekaj ni nič in da samo po sebi ne more postati nič. Sleherne spremembe mora nekaj povzročiti. To načelo, pa naj ga zna izraziti ali ne, ima za brezpogojno veljavno preprost človek kakor znanstvenik. Kaj je znanost drugega kakor iskanje vzrokov za razne pojave. Zgodovina menda še ne pozna primera, da bi kak učenjak ob kakem nenavadnem pojavu, ki bi mu ne bil našel vzroka, dejal: najbrž ga sploh ni, saj ni, da bi vsak pojav moral imeti kak vzrok. Zdravniška veda že stoletja neumorno stika za povzročevalci raznih bolezni, pa je noben neuspeh ne more prepričati, da tiste bolezni nastajajo "kar tako", brez vsakega vzroka. O tem, da ima vsaka sprememba svoj vzrok, ni nobenega dvoma; edino vprašanje, ki človeka večkrat muči, je, kje in kakšen je ta vzrok.

Vzročno načelo je neposredno razvidno, kakor je razvidno, recimo, da je dvakrat dve štiri. Ali se more taka resnica "zrušiti"? Nemislivo! In vendar je pred nekaj leti - nekateri navajajo kar natančno letnico: 1927! - zašumelo v znanstvenem svetu, da se najnovejša dognanja na področju fizike v nasprotju s determinizmom in da se je vzročno načelo zrušilo. S tem bi se zrušil tisti temeljni kamen, ki je doslej tako rekoč sam nosil vso težo

znanstvene zgradbe. Fiziki so se vznemirili ter začeli vsi vprek filosofirati o vzročnosti. Pa tudi poklicni modroslovci so prisluhnili, saj je vzročnost že od nekdaj predmet njihovih razglabljanj. Predavanja o vzročnosti so postala moda, množile so se razprave in knjige o tem vprašanju, mednarodni filozofski kongresi so dajali kavnost na svoj vzpored, bogoslovci so se začeli spraševati, kaj bo z dokazi za božje bivanje, ki se opirajo na vzročnost, drugi pa že na indeterminizmu graditi nove apologetike.

Nam je krizo, ki je zajela duhove, ko se je zamajala vzročnost, s čarobno besedo naslikal Milan Vidmar: "Udarec, ki je razdrobil kavnost, je padel l. 1927. Človek je doživel z njim nov poraz, hujšega ko takrat, ko je Zemlja ostala samo člen v planetnem sistemu. Hujšega ko takrat, ko je sonce postalo kapljica v veliki rimski cesti. Mrtvi svet je dobil v vseh svojih drobcih prosto voljo, lastnost, ki si jo je lastil samo človek. Lastnost, ki ga je, domišljavca, dvigala nad žival in nad vesoljno vsemirje ... Zadnji udarec je razdrobil vero, ki nas je polnila z zadnjim ponesom: vero v naravne zakone, ki smo jih izsledili v najnapornejšem delu dolgih stoletij, dognali v najostrejših raziskavanjih, in ki se nam je zdela nad vse razumna." 1) Po Vidmarjevi sodbi je bil Francoz Louis de Broglie tisti, ki je zadal vzročnosti odločilni udarec, ko je "presenetil svet s svojo valovno mehaniko, ki je l. 1927. podrila determinizem, vero v naravne zakone in hkrati v kavnost". 2)

Kaj se je torej zgodilo usodnega leta 1927? Zakaj bi se naj bila takrat zrušila vzročnost? Če se hočemo s pridom lotiti tega vprašanja, si moramo prej pogledati, kaj je sploh vzročnost za današnjega fizika.

Kako torej danes izkustvene znanosti pojmujejo vzročnost? Čeprav modroslovje, kakor je pokazal Meyerson, sicer nujno prešinja sleherno vedo, vendar potrebna delitev dela sahteva, da prepušča naravoslovce modroslovna razglabljanja strokovnjakom, sam pa se čim bolj omeji na pozitivna, izkustvena dejstva. Zato je naravoslovje tudi pri vzročnosti pozorno pred vsem na njegovo izkustveno plat. Vtem ko modroslovca iz Aristotelove šole zanima vzročni vpliv, povzročanje, dejstvo, da novi pojav ni nastal iz nič, marveč da izvira iz svojega vzroka, kar mere ugotoviti samo modroslovni premislek, opazuje naravoslovec to, kar je na vzrokovanju izkustvenega, s čuti zaznatnega. Povzročanja ni mogoče videti s telesnim očesom, mogoče pa je videti, da je ta predmet sedaj tak, sedaj drugačen. Da je sprememba morala nekaj "povzročiti", o tem naj razmišlja modroslovec, naravoslovca zadovolji ugotovitev, da pojavu A redno sledi pojav B, da je torej B določen, determiniren od A. Zato je mogoče - in to je fiziku najvažnejše - takoj zanesljivo vnaprej napovedati B, brž ko se pojavi A. Tako je fizika čisto izvotlila pojem vzročnosti, odstranila njegovo prvotno, modroslovsko vsebino in položila vanj nov, svoj pomen: vzročnost ji je postala isto, kar determinizem. Fiziki se sicer pri obravnavanju vzročnosti čisto sklicujejo na modroslovce, toda skoraj vedno na tiste, ki so obupali nad modroslovjem kot samostojno vedo in svoje sestave povsem prikrojili stanju izkustvenih znanosti v svoji dobi, kakor Hume in Kant. 3)

Da je vzročnost za prirodeslovca isto kar posebna zakonitost ali determinizem, v tem so si edini vsi, De Broglie in Einstein, Heisenberg in Schrödinger, Planck, Eddington, Jeans in Vidmar. "V tem se pač že vnaprej vsi strinjajo, tako pravi Max Planck, da je s tem, ko se govori o vzročni svezi med dvema soperednjima pojavoma, izražena posebna zakonita povezanost med obema pojavoma, pri čemer nazivamo prejšnji pojav vzrok, poznejšega

učinek." Toda kakšna je narava te zveze? Kaj je snak, da en pojav kot vzrok pogaja drugega? Planck je nekoliko v zadregi. Zdrava pamet mu pravi, da gola zaporednost še ni vzročnost. Dan ni vzrok noči, ne noč vzrok dneva, čeprav si zakonite sledita. Vzročnost je več kot zaporednost. Toda tisti več je fiziku kot izkustvenemu znanstveniku ravno nedostopen. Zato mu preostane za ugotavljanje vzročnosti en sam kriterij: zakonita zaporednost, dejstvo, da je iz prejšnjega pojava mogoče napovedati posnejšega: "Dejansko nimamo za dokaz, da je kakršna koli dvojica pojavov med seboj vzročno zavisna, nobenega neoporečnejšega sredstva, kakor pokazati, da je mogoče iz nastopa onega dogajanja sklepati vedno tudi na nastop drugega dogajanja... Kak dogodek je vzročno pogojen tedaj, če se da zanesljivo vnaprej napovedati" 4), s drugo besedo, povzročeno je to, kar je vnaprej določeno, determinirano.

Podobno se izražajo drugi fiziki. Louis de Broglie govori sploh le o determinizmu in samo spotoma pokaže, da je v njegovih očeh to isto kar kausalnost. Ko ga je Francosko filozofsko društvo povabilo, da bi na posebni seji obrazložil pomen svojih dognanj sa modroslovno področje, je determinizem takole označil: "Klasična misel o determinizmu fizikalnih pojavov je bistveno v temle: kdor bi poznal sedanje stanje fizikalnega sveta, bi mogel deducirati vse vrste njegovih prihodnjih stanj." K temu pa je dodal še zelo važno dopolnilo: "Z matematičnega stališča pa se izraža determinizem v nauku, da se naravni pojavi ravnaajo po /sont régis/ diferencialnih enačbah, ki se jim razrešitve povsem enoumno določene, ako poznamo njihove vrednosti ter vrednosti nekaterih njihovih derivatov v poljubnem začetnem stanju." 5) Klasični determinizem, ki je fizikom isto kar kausalnost, sloni torej na dveh osnovah: na izkustvenem ugotavljanju zakonitih zaporednosti in na matematični teoriji, ki izraža to zakonitost.

Da bi označili determinizem, sodobni fiziki radi navajajo znamenito mesto iz Laplace-ovega dela o verjetnostnem računu: "Razum 6), ki bi v določenem trenutku poznal vse v naravi delujoče sile in razmestitev vseh bitij, ki tvorijo vesoljstvo, bi mogel, če bi bil sicer dovolj obsežen, da bi te podatke podvrgel analizi, zajeti v en sam obrazec gibanja največjih gnot vsemirja in premike najlažjega atoma; sanj bi ne bilo ničesar negotovega, prihodnost kakor preteklost bi bili prisotni njegovim očem." 7) V teh besedah je siljajno izraženo deterministično prepričanje: Ker je sedanost nujna in enoumno določena posledica preteklosti, prihodnost pa sedanosti, je vsaj načelno, če ne že vedno dejansko mogoče za kateri koli trenutek natančno določiti stanje vesoljstva, to je, lego, smer gibanja in hitrost ter medsebojne odnose vseh njegovih delcev, ako poznamo to stanje v poljubnem drugem trenutku, naj si bo to v sedanosti, preteklosti ali prihodnosti, podobno kakor more že sedaj zvezdoslovec izračunati sončne mrke za naprej in za nazaj.

Zato je fizik ves prežet od tega determinizma, še nedavno tako rad, skoraj "iz poklicne dolžnosti" sanikal svobodno volje. Svobodno je to, kar ni nujno, determinirano. Modroslovec, ki mu vzročnost in determinizem nista isto, ugotavlja, da tudi svobodna dejanja niso iz nič, ampak izvirajo iz volje, se povzročena od volje. Zanj svoboda ni nasprotje vzročnosti, ampak poseben primer vzročnosti. Naravoslovec pa, ki je pojem vzročnosti zočil na determinizem, gleda čisto drugače: Kjer ni determinacije, zanj ni vzročnosti. Če se kakšna dejanja svobodna, tedaj načelo vzročnosti ni obče veljavno. Ker pa njegove veljavnosti ni mogel in ni maral sanikati, je dosledno raje sanikal svobodno volje. Ako bi mu torej kdo vzol vero v determinizem, bi v njegovih očeh

porušil kavzalnost.

In prav to da se je zgodilo usodnega leta 1927. Kaj neki je mogla odkriti fizika takega, da ji je "sdrobilo kavzalnost"? Da se ne bomo spuščali na kočljivo področje, ki ne spada v naše stroke, naj govore vodilni fiziki sami, med njimi tista dva, ki naj bi bila sadala vsročnosti usodni udarec, Nobelova nagrajenca de Broglie in Heisenberg.

Louis de Broglie je francoskim modroslovcem med drugim takole očrtal novi nazor: "Determinizem je mogoč samo, če so natančne določene lege in gibanja. To je pa nemogoče določiti obenem, ker so zakoni narave takšni." Zakaj je nemogoče določiti mesto in hitrostno stanje najmanjšega delca? Zato, ker "je treba, da ugotovim lego kaknega telesca, spraviti v nered /troublier/ njegovo stanje." Čim natančneje namreč hočem določiti mesto, kjer se delec nahaja, tem jače ga je treba obsvetliti. Toda najmanjši delci so še občutljivi za svetlobne sunke. S tem, da jih obsvetlimo, jim spremenimo smer in hitrost, še preden smo jih zasneli. "Sleherne opazovanje, sleherni poskus spravi v nered to, kar hočem opazovati. Heisenberg sklepa, da poleg slučajnih pomot vlada osnovni zakon narave, ki stori, da je nemogoče obenem določiti mesto in hitrost delcev. Čim natančneje je izmerjen x , tem manj natančno $m v_x$. Ta medsebojna omejitev se izraža v kolikostnih odnosih, v katerih nastopa Planckova konstanta ... Začetna lega in gibanje torej nista nikoli obenem znana. Pogoji starega determinističnega nazora niso več izpolnjeni ... Absolutni determinizem je nedostopen." 8) Vse ugotovitve se samo približne, vse napovedi samo verjetne.

De Broglie je novi nazor predstavil s skromnostjo učenjaka, ki pozna zgodovino svoje stroke in zato ve, kako tvegano bi bilo govoriti o kakih dokončnih ugotovitvah. Iz njegovih besed se prav nič ne čuti ponosno in samozavestno prepričanje, da je prav on tisti, ki je "sdrobil" veliki vsročni zakon. Svoje poročilo je sklenil s besedami: "Prihodnost bo povedala, ali je ta novi način pojmovati fiziko dokončen, ali se bomo v kaki obliki povrnil k determinizmu." 9) Sicer pa determinizem po njegovih besedah sploh ni ovržen, marveč je postal fizikom samo nedostopen /inaccessible/. Zato "je še vedno mogoče podstavljati, da obstaja, čeprav se sicer s duhom znanosti le slabe sklada podstavljati nekaj, kar je nepotrebno." 10) Sodobna fizika ima namreč, kakor je zapisal pozneje, "v neki meri težnjo, da se postavlja na fenomenološko stališče in da ima tista vprašanja, ki jih nikakor ni mogoče rešiti s izkustvom, za laži-vprašanja" 11). Današnja znanost je pozitivistično usmerjena: "Čemu le uvajati v naše nazore o atomu lego, hitrost ali pot elektronov v atomu, ko pa vsega tega ni mogoče ne opazovati ne meriti?" 12) Česar sodobni fizik ne vidi, o tem kot fizik ne govori; včasih ga protirani pozitivizem celo zapelje, da to naravnost zanika.

Te izjave jasno pričaje, da po de Broglievem mnenju valovna fizika determinizma ni morda ovrгла, marveč, to je pa nekaj povsem drugega, dognala samo, da ji je dejanske in načelno nedostopen. Izkustve samo ne more determinizma in sploh osnovnih načel ne ovreči ne dokazati. Ali ni to isti zaključek, ki ga je po golem premisleku dognal Meyerson?

Prav to misel je povzel Einstein, ki se je po naključju tudi mogel udeležiti seje Francoskega filozofskega društva in ki je proti de Broglieju branil kavzalnost. "Razlikovati je treba, tako je dejal, dva različna pomena vsročnega načela in determinizma": iskustveni pomen /un sens empiriste/ in načelni pomen /le déterminisme non plus en fait, mais en droit; causalité

théorique/. Nova fizikalna odkritja da so pokazala samo, da izkustveno ni mogoče popolnoma določiti n.pr. lege in hitrosti najmanjših delcev, ne pa, da ta lega in hitrost tudi sami na sebi nista določeni: "Indeterminizem sedanjih zakonov ne pomeni, da natančnih zakonov ni mogoče doseči; teoretično načelo vzročnosti ni prav nič prizadete zaradi težav, ki jih ima izkustvena vzročnost." 13) Nasprotniki determinizma so podobni - da s primero izrazimo Einsteinovo misel - zagrizenemu pozitivistu, ki bi se vračal obracec za obseg kroga, češ da se nikoli povsem ne strinja s dejanskimi meritvami.

Na IX. mednarodnem kongresu za filozofijo v Parizu l.1937 je de Broglie nekoliko določneje izrazil svoje mnenje o vzročnem vprašanju. Začel je ločiti determinizem in vzročnost: Determinirano je to, kar se da sanesljivo naprej napovedati 14), vzrok v širokem pomenu pa to, čemur določeni pojavi nujno slede in brez česar tistih pojavov ni 15). Sedanja fizika pa da je dosegla sledeče: Pojavu A, in samo pojavu A, sledi ali pojav B₁ ali pojav B₂ ali pojav B₃, ne da bi mogli sanesljivo vnaprej povedati, kateri. To pa se pravi, če upoštevamo predlagane opredelbe, da je nova fizika opustila samo vero v determinizem, vzročnost pa še naprej priznava. 16) De Broglie torej ne samo da ni razbil kavalnosti, ampak je postal celo njej zagovornik. Zavrgel je pač determinizem, vzročnosti pa je ostal zvest. 17)

Mnenje, ki ga zastopa Werner Heisenberg, je tem značilnejše, ker je prav on početnik kvantne mehanike in eden izmed glavnih pobornikov indeterminizma. "Negotovostni odnosi" /Unbestimmtheitsrelationen, Unschärferrelationen; relations d'incertitude/, ki izražajo širino nedoločnosti, nosijo njegovo ime. Poglejmo si torej natančneje Heisenbergov nazor. Po Heisenbergu znanost ni nekaj enotnega. Posamezna znanstvena področja so samostojne, zaključene celote. Znanost ni podobna zgradbi, "v kateri bi bilo mogoče iz ene točke priti v vse druge prostore kar tako, če se le držimo predpisane poti" 18). Mehanika ne more reševati vprašanj kvantne teorije, ta ne vprašanj biologije, izkustvene vede ne svetovne nazorskih vprašanj. 19) Vsaka znanstvena panoga si je sgrajala svoj sestav na lastnih osnovnih pojmi in zakonitostih. Njeno področje "sega tako daleč, kakor daleč je mogoče uporabljati pojme, ki so ji za podlago" 20). "Prehod eksaktne naravoslovne znanosti od raziskanih na kako novo izkustvene področje se torej ne bo nikoli izvršil tako, da bi morda kar deslejšane zakone uporabljali za nova iskustva. Zares novo iskustveno področje bo redno dovedlo do tega, da se bo izoblikoval nov sestav znanstvenih pojmov in zakonov, ki ne bodo sicer nič manj dostopni umski analizi, a bodo vedno načelno drugačni od prejšnjih". 21) Heisenberg nam pojasnjuje svojo misel s tole primero: Nekdaj, ko so imeli zemljo za ravno ploskev, ki je predstavljala domala vse vesoljstvo, so bili prepričani, da bi mogel človek, ki bi jo prepotoval vse, poznati vse stvari, kar jih je "na svetu". Danes vemo, da bi spoznal samo tiste, ki so na zemeljski krogli. Če bi hotel preiskati vse, bi se moral podati še na druge svetove. Naša zemlja nam more dati odgovor samo na tista vprašanja, ki se tičejo predmetov z njenega območja. "Na prav podoben način je pokazala sodobna fizika, da je sgrajba klasične fizike - enako kakor današnje - zaključena vase." 22) Nova fizika stare ni zrušila, marveč je pokazala samo, da za najdeno novo področje, sa dogajanje v atomu, stari pojmi o prostoru in času, ki jih je klasična fizika izoblikovala ob opazovanju velikih gnet, niso uporabni. 23) Na njenem področju se nekatera vprašanja, ki bodo klasični fiziki še naprej smiselna, izgubila pomen: "vprašanje o ,istodobnosti"

dvuh dogodkov je za novo fiziko laži-vprašanje; vprašanje o natančnem mestu in natančnem impulsu kakoga delca v istem trenutku je ~~laži~~-vprašanje, to je vprašanje, ki nanj ni odgovora, ker je napačno postavljeno". 24) Toda, kakor smo rekli, laži-vprašanje samo za sodebno kvantno in valovno mehaniko. Današnja fizika ima pač svoje področje, zato tudi svoje osnovne pojme, svoje zakoničnosti, svoja vprašanja, kakor ima svoje področje in svoja vprašanja klasična fizika.

Klasična fizika bo torej še naprej upravičeno govorila v jeziku determinizma. Kako pa je z indeterminizmom valovne in kvantne fizike? Na to vprašanje daje indeterminist Heisenberg povsem nepričakovan odgovor: Na fizikalnem področju indeterminizma sploh ni! Nova fizika prav tako ne pozna indeterminizma kakor stara ne! Tudi dogajanje v atomu je determinirano, čeprav drugače, kakor dogajanje v svetu velikih gnet. Indeterminacija se po kaže šele na prerezu, ki loči oba svetova, na prehodu iz enega sveta v drugega. Opazovalec atoma sam in njegovi pristrojci spadajo v svet klasične fizike, na vprašanja, ki jih stavi atomskim delcem, pa je mogoče odgovoriti samo v jeziku kvantne mehanike. Indeterminacija nastane takrat, ko je treba prevesti jezik nove fizike na jezik stare, na dotikališču obeh svetov, na prerezu, ki loči opazovalca od njegovega predmeta: "V tem ko se tako na eni strani prereza, na tisti, ki vodi k opazovalcu, kakor na drugi, ki vsebuje predmet opazovanja, vse zveze strogo določene /determiniert/ - tukaj po zakonih klasične fizike, tam po diferencialnih enačbah kvantne mehanike - se vendar prikazuje navzočnost prereza v tem, da se pojavijo statistične zveze. Na mestu prereza je treba namreč delovanje opazovalne priprave na predmet opazovanja pojmovati kot deloma nedoločljivo metnjo." 25) Heisenberg je prepričan, da se bodo najbrž tudi novi pojmi pokazali nezadostni, ko se bo znanost lotila kakih novih nalog, kakor se se pokazali nezadostni pojmi klasične fizike, ko so začeli raziskovati ustroj atoma. Toda indeterminizem je po njegovem mnenju nekaj dokončnega, načelnega, kajti prerez, ki loči opazovalca od njegovega predmeta, se da pač premakniti, ne pa odstraniti. 26)

Heisenberg je torej v opisanem smislu indeterminist. Toda o kakem srušenju vzročnega načela pri njem ni govora. Narobe! Priznavanje vzročnosti po njegovem mnenju je in bo vedno "pogoj slehernega objektivnega znanstvenega izkustva". Veliki fizik navaja za to trditve odločilen spoznavoslovni, tudi za fizika neizpodbiten razlog: Dogajanj v fizikalnem svetu ne gledamo tako neposredno kakor svoje doživljaje, marveč dojemamo samo njihov vpliv na razne pristroje in končne na svoja čutila. Zato bi sploh "ne mogli sklepati iz kakih merilnih podatkov na lastnosti opazovanega predmeta, če bi nam vzročni zakon ne jamčil za enoainno zvezo med obojima" 27). Fizik, ki bi ne bil prepričan, da je slike v očesu ali premik kazalca na pristroju povzročil predmet, ki ga opazuje, ali ki bi dopuščal, da pojav, ki ga zaznava, ni določen, determiniran od narave predmeta, ki se po njem javlja, marveč da se more kar koli javljati kakor koli, recimo šeleze kot svinec, alektron kot proton, tak fizik bi vnaprej zanikal vsako možnost svoje znanosti.

Erwin Schrödinger, najvidnejši soustvaritelj valovne fizike, Nobelov nagrajenec, nam indeterminizem v nazorni primeri takole opisuje: "Po mnenju klasične fizike, posebne mehanike, bi s snovno točko, ki bi jo hoteli prenesti v začetnem trenutku na določeno mesto in ji podeliti določeno hitrost, izvršili nekatera dejanja. Morda bi je prijeli s kleščicami, jo dali na zašelečno mesto in ji podelili primeren sunek. Kvantna mehanika uči, da

če bi to storili s snovno točko - recimo selo mnogokrat, vedno povsem enako - bi uspeh ne bil vedno isti. Da pa uspeh vendar ni povsem prepuščen slučaju, marveč da je stvar taka-le: Če bi to storili milijonkrat in sestavili o uspehu posebno statistiko, bi ugotovili pri drugem milijonu poskusov zopet povsem enako statistiko. Podstavlja se, da res vsakikrat storimo natančno isto." 28)

V tej primeri - ne pozabimo, da je samo primera - je indeterminizem izražen v najbolj nesprejemljivi obliki, ki bi se dala le s težavo spraviti v skladje s vzročnim načelom, kakor ga pojmuje modroslovec. Razlike v uspehih raznih poskusov, ki o njih govori, bi bile pravi "deus ex machina", učinki brez vzroka, nič manj nemogoči, kakor če bi se delec v kleščicah kar tako izničil ali podvojil. Toda Schrödinger sam kljub temu, in čeprav se ima za indeterminista, ne misli, da je sodobna fizika ovrгла vzročno načelo. Indeterminizem, kakor ga pojmuje današnji fizik, se morda tega načela sploh ne tiče: "Ali je to, za kar pri tem gre, v resnici vzročno vprašanje v modrosloveskem smislu, o tem bi se ne maral tukaj vnaprej isreči samo s tem, da uporabljam za to ta izraz. Stvari so dobile to ime, plovejo pod to zastavo, zato ga uporabljam tudi jaz, ne da bi se hotel za kar koli vnaprej isreči." 29) Indeterminizem se vzročnega vprašanja morda sploh ne tiče. Pa tudi če bi se ga tikal, bi vzročnost še ne bila ovržena. Indeterminizem je samo podmena, ki najbolj ustreza izkustvenim podatkom s področja današnje fizike, ki pa nikakor ne izključuje drugih podmen: "Teško se bo dalo dokazati, da ni mogoče najti nobene deterministične podobe, ki bi enako ustrezala dejstvom." 30)

Svoje pravo mnenje o odnosu fizike kot izkustvene znanosti do vzročnega načela, kakor ga pojmuje modroslovec, je Schrödinger takole izrazil: "Po mojem prepričanju se s izkustvom ne bo dalo nikoli odločiti, ali vzročnost v naravi 'drži' ali 'ne drži'. Odnos odvisnosti med vzrokom in učinkom ni nekaj, to je že Hume spoznal, na kar bi v naravi naleteli, marveč sadova način našega razmišljanja o naravi." 31) Schrödinger torej, čeprav indeterminist, ne samo da ni prepričan, da bi sodobna fizika razbila kavalnost, marveč izrečno pravi, da po njegovem mnenju izkustvena veda kot taka vzročnosti načelno ne more ne dokazati ne ovreči. Osnovna načela se predmet modroslovnih ved, ne naravosloveskih.

Po Plancku, ki je pa sam ostal determinist, se indeterminizem opira pred vsem na sledeča dejstva:

Sodobna fizika je prišla do sklepa, da energije ni mogoče brez konca manjšati, kakor so mislili doslej, ampak da trčimo tudi pri njej kakor pri snovi na najmanjše delce, "kvante", ki se ne dajo več deliti. Tudi energija je "gručasta". Svetlobni žarek je curek svetlobnih delcev, fotonov. Če tak curek zadene na gladko stekleno ploskev, se, kakor vemo, nekaj svetlobe odbije, večina, recimo tri četrtine pa je prodre skozi prozorno steklo. Dokler je fotonov mnogo, si ta pojav brez večje težave razložimo: ena četrtina elektronov se odbije, tri četrtine jih gre skozi steklo. Toda zmanjšajmo svetlobo! Spustimo na ploščo en sam foton! Kaj bo storil? Ali bo šinil skozi steklo ali se bo "rajši" odbil? Fizik ne ve. Pojav se ne da vnaprej napovedati, pojav ni determiniran: "Če v selo tenkem curku en sam foton zadene na ploščo, bo prišel ob vprašanju, ali se naj da odbiti ali naj gre skozi, če ne v kaj hujšega, vsaj v veliko zadržega. Kajti razčetverjenje, za kar bi se najrajši odločil, je izključeno." 32)

Fizik starega kova bo seveda dejal, da je tudi ta pojav "sam na sebi" "brez dvoma" določen po kakih okoliščinah bodisi na fotonu ali na plošči, le da nam te okoliščine niso znane. Kdor bi jih pa natančno poznal, bi mogel tudi o vsakem posameznem fotonu vnaprej napovedati, kaj bo storil na določeni prozorni odbojni ploskvi. Toda Planck s tem odgovorom ni zadovoljen. Lomljenje svetlobe namreč spremlja poseben pojav, ki ga razlagajo kot interferenco. Ta pojav ne izgine, pa naj svetlobne jakost še tako zmanjšamo. "No, in kaj se bo zgodilo, če samo en foton trči ob ploščo? Foton bi moral sam s seboj interferirati ... A za to bi se moral deliti, kar pa je nemogoče. Vsakdo vidi, da je ves /namreč stari/ nazor nevzdržen." 33)

Podobno je z elektronom, ki velja za najmanjši delec snovi. Tudi elektroni se na ploščah kristalov deloma odbijajo in pri tem interferirajo. "Zato nam vprašanje, kakšno pot bo dejansko izbral elektron, ko sadene na ploščo, prav kakor pri fotonu, nalaga ne le nerešeno, ampak sploh nerešljivo nalogo." 34)

Gibanje posameznega fotona in elektrona je torej nepreračunljivo, nedoločeno. To načelno nedoločeno in njene meje izraža Heisenbergov "negotovostni odnos", ki pravi med drugim, da je merjenje hitrosti kakoga delca za prav toliko manj natančno, kolikor natančneje določimo njegovo lego, in obratno. "Te si moremo takole pojasniti: Lego letečega elektrona je mogoče meriti samo, če ta elektron vidimo, da ga pa vidimo, ga je treba obsvetliti, to je, obsuti ga z lučjo. Toda zadevajoči ga svetlobni žarki zadajo elektronu sunek in s tem spremenijo njegovo hitrost, ne da bi mi mogli doznati, v koliki meri. Čim natančneje naj se določi elektroneva lega, tem krajše svetlobne žarke moramo uporabljati za obsvetlitev in tem jačji postane sunek in s njim negotovost pri določanju hitrosti." 35)

Zlasti pa se indeterministi opirajo na pojmovanje valovanja, ki ga je uvedla valovna mehanika v svoje razlage: "Naziv 'val', pa naj je še tako nazoren in prikladno izbran, nam ne sme prikriti dejstva, da je pomen te besede v kvantni fiziki povsem drugačen, kakor je bil poprej v klasični. Prej je pomenil val določeno fizikalno dogajanje, posebno, čutno zaznatno gibanje ali menjavanje električnega polja, ki se je dalo neposredno meriti. Sedaj označuje v nekem smislu le verjetnost, da obstaja določeno stanje. Saj to, kar se deli, ko trči kak foton ali elektron na kristalno ploskev, da proizvede pojav interference, to, kakor vemo, ni foton ali elektron sam, marveč je le verjetnost, da bomo našli na nedeljivi foton ali elektron." Na vprašanje, kje se nahaja kak foton ali elektron, valovna mehanika načelno ne more odgovoriti, kajti v smislu njenih enačb se utegne nahajati tu ali tam; stanje posamičnega delca je vedno nedoločeno, določena je samo stopnja verjetnosti, da se nahaja v takem ali drugačnem stanju. "Taka razmišljanja se dala indeterministom poved za ponoven napad na vzročni zakon." 36)

A Planck je kljub tem razlogom ostal determinist in ohranil prepričanje, da je vzročno načelo veljavno. Svoje stališče brani opozarjajoč na to, da tudi v klasični fiziki determinizem ni bil nikoli dokazan. Nobeno njeno merjenje se ne da izvesti do poljubnega števila decimalk kakor v matematiki, vsa so zakročena, približna. Če bi se strogo držali načela, da je vzročno pogojeno samo to, kar se da sanesljivo vnaprej napovedati, tedaj bi morali priznati, da nismo ugotovili v naravi še nobene vzročne zveze in da je determinizem neutemeljen. Toda klasična fizika je izbrala drugo pot. Prepričanja, da vlada v naravi stroga vzročnost, ni marala opustiti, čeprav je bilo izkustveno nedo-

kazljivo, ampak je rajši tako prikrojila vsebino izraza pojav /Ereignis/, da je ustrezala temu prepričanju. Klasični fiziki pravi "pojav" ni to, kar se dejansko javlja golim ali s pristrojno opremljenim čutom, marveč dogajanje, kakršno je "samo na sebi", dogajanje, ki ga nikdo ne zaznava, idealizirano dogajanje. Fizika je nadomestila "svet čutov /Sinnwelt/", ki nam je edini dejansko dan, s "fizikalno sliko sveta /physikalisches Weltbild/". Samo ta zadnji ji je "pravi svet", svet, kakor je "sam na sebi". "Zato ima v fiziki vsaka merljiva količina, vsaka dolžina, vsak časovni presledek, vsaka gmota, vsak naboj dvojni pomen: moremo jih imeti za neposredne podatke takega merjenja ali si jih misliti prenesene na vzor /Modell/, ki mu pravimo fizikalna slika sveta." 37) Klasična fizika je mogla ostati svesta determinizmu in vzročni razlagi, ker je pripisovala nedoločenoost samo "svetu čutov", v "pravem" svetu pa je po njenem prepričanju vladala vsepovsod stroga vzročnost. V dejanskem življenju nas zanima seveda samo "svet čutov". Zato je bil klasični fizik, ki je hotel kak pojav vnaprej določiti, prisiljen svoje podatke dvakrat "prevajati". To, kar je ugotovil s dejanskimi meritvami, približne podatke čutnega sveta, je najprej prevedel v "fizikalno sliko sveta". V tem idealiziranem svetu je izvršil potrebne račune, končno pa je svoje zaključke sproti prevedel v jezik čutnega sveta, da jih je bilo mogoče izkustveno ugotoviti. Vse nenatančnosti so šle na rovaš začetnih in končnih izkustvenih ugotovitev, "resnično" dogajanje, kakor se je vršilo v "fizikalni sliki", pa se je po fizikovem prepričanju do pičice skladalo z računom. "Zato se s uvedbo fizikalne slike sveta - v tem je ravno njen pomen - negotovost napovedi takega dogodka istoveti z negotovostjo prevajanja dogodka iz 'čutnega sveta' v 'slike sveta' in na prevajanje iz 'slike sveta' nazaj v 'čutni svet'." 38) Z druge besede, klasični fizik, ki se je zavedal, da ne more ničesar natančno izmeriti in da zaradi netočnih začetnih podatkov ne more nobenega pojava povsem natančno vnaprej napovedati, se je mogel vedno izgovarjati s tem, da je sicer vsak pojav "sam na sebi" popolnoma določen, le da naša čutila in naprave niso dovolj natančne, da bi ga mogli povsem natančno zaznati. A čim bolj bomo izpopolnili svoje pristroje in čim natančneje bomo snali opazovati, tem bolj se bodo naši čutni podatki o svetu strinjali s svojim vzrom, s fizikalno sliko sveta. Naše negotovosti niso nič načelnega, marveč nekaj slučajnega, kar je mogoče neprestano zmanjševati.

Prav pri tem vprašanju se nova fizika loči od klasične. Sedanje nedoločenoosti so namreč, kakor smo videli, načelnega značaja. Določenoost lege in hitrosti takega delca sta in ostaneta v obratnem razmerju, pa naj sveja opazovanja izpopolnimo ali poslabšamo. Ostrejša merjenja bodo samo še jasneje pokazala, kako z večjo določenoostjo enih podatkov narašča nedoločenoost drugih. "Osnovni kvantum dejanja /Wirkungsquantum/ je objektivna ovira, ki je smogljivost naših fizikalnih merilnih naprav ne more preseči in ki nam ne vedno brani, da bi do kraja vzročno dუმeli najdrobnejša fizikalna dogajanja 'sama na sebi' ..." 39)

Kako je mogoče kljub temu še naprej zagovarjati determinizem? Po Planckovem mnenju je treba v ta namen uporabiti podobno "zvižajo", kakor je bila tista, ki je pomagala iz sadrege klasični fiziki. Tudi po naziranju današnje fizike prav za prav ni nedoločeno naravno dogajanje samo na sebi, indeterminirano postane šele za človeškega opazovalca in sicer zato, ker ta s opazovanjem potek dogajanja nujno zmoti. 40) Nova "fizikalna slika sveta" je prav tako determinirana, kakor je bila stara. Inde-

terminizem izvira od tod, ker današnja fizika zaradi motnje, ki jo vnaša opazovalni poseg v opazovani predmet, pri svojih razlagah ne more odmisлити človeškega opazovalca, kakor je to delala klasična fizika. Zato je mogoče s primerno podmeno, ki bi nas odvezala od prevajanja iz čutnega sveta v fizikalno sliko sveta in nazaj, ohraniti determinizem in vzročne razlage. Klasična fizika si je pomagala s tem, da si je prikrojila objekt. Na mesto čutnega sveta, ki nam je neposredno dostopen, je postavila objektivni svet, svet, kakor je sam na sebi, vzorni svet, idealni svet, fizikalno sliko sveta. Z isto pravico si more današnja fizika prikrojiti subjekt in postaviti na mesto človeškega opazovalca, ki s svojimi opazovanji najne in na nepreračunljiv način meti opazovane dogajanje, objektivnega, idealnega Duha, ki more vedeti za naravne pojave, ne da bi jih obsvetlil in ne da bi bil prisiljen opazovati jih s čutili, ki použivajo energijske kvante, izšaravane od opazovanega pojavnega. Morda se bo komu sdele "neznanstveno" govoriti o takem Duhu? Toda potem je neznanstveno govoriti tudi o vnanjem svetu. To, kar res dojamemo, se namreč vedno edino le naši občutki. Pa vendar "verujemo, da biva dejanski zunanji svet, čeprav je nedostopen slehernemu neposrednemu raziskovanju. Povsem enako nam nič ne brani, da bi ne verovali v idealnega Duha, desiravno se nam ne bo dal nikoli za predmet kakšne znanstvene preiskave." 41)

S tem bi po Plancku ohranili obe trditvi: Načelo, da vendar v naravi stroga vzročnost, ker je s stališča vsevednega Duha mogoče vsak pojav sanesljive vnaprej napovedati, in ugotovitev sodobne fizike, da mi ljudje, ki smo sami del iskustvenega veseljstva, ne moremo nikoli podati povsem natančnih in sanesljivih napovedi. 42) Tako se je s Planckom sodobna fizika sopen zatekla k "Laplaceovemu Duhu", ki je bil potreben še klasični fiziki, da je mogla dosledno vstrajati pri determinizmu.

Planck zaključuje svoja izvajanja z dvema ugotovitvama: Da si je nemogoče misliti znanost, ki bi se odrekla vzročni razlagi, kajti "noben pojav ne more veljati za znanstveno povsem raziskanega, če ni pojasnjen njegov vzročni početek". Da pa kljub temu vzročno načelo samo ni poseben izsledok iskustvenih ved; "vzročni zakon se" iskustveno "prav tako ne da dokazati, kakor tudi logično ne ovreči, da torej ni ne pravilno ne napačno, marveč je heuristično načelo, kašipot, in sicer po mojem mnenju najdragocenejši kašipot, kar jih imamo ..." 43)

Povrnimo se zdaj, ko smo zaslišali mnenja fizikov, k sačetnemu vprašanju: Ali je indeterminizem srušil kavzalnost? Indeterminizem bi srušil kavzalnost, če bi bila kavzalnost isto kar determinizem in če bi bil determinizem v resnici ovržen, ali, kar je isto, če bi bil indeterminizem v resnici dokazan.

Toda determinizem in kavzalnost, ki ju fiziki redno istovetijo, nista isto. Determinizem je v tem, da pojavu A nujno sledi pojav B, vzročnost pa v tem, da pojav A daje bit pojavu B. Če bi "Laplaceov Duh" neposredno povzročal oba pojavnega tako, da bi pojavu A vedno in nujno sledil pojav B, bi bil za fizika pojav B določen po pojavu A, in vendar bi modroslovec dejal, da pojav A ni vsrok pojavu B, ampak da je skupen vsrok obeh pojavnega in njuone povezanosti "Laplaceov Duh". Pa tudi narobe: svobodna dejanja so ravno svobodna, torej ne determinirana, pa kljub temu noben sagozornik svobodne volje ne trdi, da niso povzročena. Skratka, pojma determinirano in povzročeno se le delno krijeta, zato indeterminizem ni nujno zanikanje vzročnosti. Če bi se bil torej srušil determinizem, ki pozitivistično usmerjenemu fiziku sstopa vzročnost, bi se zato še ne srušila nujno vzročnost, kakor jo

pojmuje modroslovec, ampak bi bilo pač treba vse pojave razlagati kot učinke svobodnih vzrokov.

Kdor bi zagovarjal vzročnost pred indeterministi samo s tem, da bi se skliceval na razlike med determinizmom, ki ga fiziki na splošno istovetijo z vzročnostjo, in med vzročnostjo, kakor jo pojmuje modroslovec, sicer bi pa bil prepričan, da se je determinizem zrušil, ta bi torej moral ali posebljati naravo in pripisovati tudi najmanjšim snovnim delcem zmožnost svobodnega odločanja, kakor se zdi, da to dela naš Vičmar, ali dopuščati neprestano poseganje kaknega "Laplaceovega Duha" v naravno dogajanje. Kajti čeprav na splošno, upoštevajoč tudi duhovni svet, determinacija in povzročnost nista isto, je vendar v neživi prirodi, ki je predmet fizike, vsak pojav ne le povzročen, ampak obenem determiniran. Samo duhovna bitja svobodno proizvajajo nekatere svoje učinke. Tvarni vzroki pa nujno delujejo tako, kakor so ustrojeni, njihovi učinki so določeni vnaprej. Če torej hočemo neživo naravo naravoslovsko razložiti, tedaj ne moremo vzročnosti braniti samo s tem, da bi jo razlikovali od determinizma. V neživi prirodi je vzrok determiniran, da proizvede v določenih okoliščinah določene učinke. Če bi bil determinizem na fizikalnem področju res zrušen, bi bila v resnici zadeta obenem vzročnost v modroslovskem pomenu, razen če bi dopuščali, da je vsak pojav učinek svobodnega bitja.

Samo ali je determinizem res zrušen in znanstveno dokazan indeterminizem? Isjave najvidnejših sodobnih fizikov, deterministov kakor indeterministov, ki smo jih brali, tega ne trde. Noben fizik ne pravi, da je bodisi že izkustveno ali načelno dožgal, da res ni prav nobenega vzroka, recimo, ne na kristalni ploskvi ne v naravi posameznega elektrona, zakaj se ta delec odbije, oni pa gre skozi kristal. Vsi se strinjajo samo v tem, da teh vzrokov danes dejansko ne poznamo, in večinoma tudi v tem, da jih ni ljudje načelno ne moremo natančno poznati, ker jih s svojim opazovanjem na nepreračunljiv način spremenimo, še preden jih sploh zaznamo. Toda reči: vzroka ne poznam ali vzroka ne morem poznati, je samo za najbolj pretiranega pozitivista isto, kar reči: vzroka ni. 44)

Za modroslovca ni sodobna fizika prinesla ničesar načelno novega. Tudi sanj kakor za fizika, je vzročno vprašanje v svezi z izpreminjanjem. Toda on se ne sprašuje, kaj čemu časovno sledi, ampak o tem, kako je sprememba načelno možna. Ako se je stvar spremenila, tedaj je sedaj na njej nekaj, česar prej ni bilo. Odkod tista nova stvarnost? Ali je vzniknila iz nič ali jo je kaj "povzročilo", to je vprašanje, ki zanima modroslovca. Tiste nekaj, iz česar izprememba na kakršen koli način izvira, je sanj vzrok, ali natančneje, tvorni vzrok. Vprašanje, ali je vzročno načelo brezpogojno veljavno, je sanj isto kakor vprašanje, ali more nastati kaka stvarnost iz nič. Modroslovca zanima prav to, česar naravoslovec načelno ne mara raziskovati, ker ni dostopno njegovim izkustvenim metodam, namreč vzročni "vpliv" sam, "izviranje" učinka iz vzroka. Pojava, ki si časovno še tako redno sledita in omogočata izvestno napoved prihodnosti, za modroslovca nista vzročno povezana, če ni eden "proizveden" od drugega. Kjer pa ugotovi vzročni vpliv, tam govori o vzročnosti, pa naj bo novi pojav še tako "indeterminiran". Fizika, ki bi se potežila, da se je vzročnost zrušila, bi modroslovec vprašal: Ali ste zanesljivo dožgali, da je kakršna koli reč, pa bodisi tudi samo smer gibanja, nastala res brez vsakega vzroka, sama po sebi, iz nič, ali sama po sebi, brez vzroka izginila v nič? Na to vpra-

žanje bi pa danes in vedno vsak fizik odgovoril z odločnim: Ne! Torej pa velja slej ko prej, bi zaključil modroslovec, da če kje kaj nastane, nastane le, ker je neke bitje od nekoga ali nečesa povzročeno, naj nam bo to mogoče iskustveno ugotoviti ali ne. Proti rasvidni resnici, kakor je vzročne načelo v modroslovskem pomenu, se ni bati priziva na iskustvo. Če bi tisti, ki šteje, dokazoval tistemu, ki računa, da danes in pri teh predmetih desetkrat deset ni sto, bi mu tisti, ki računa, mirno dejal: Le znova preštej!

Indeterminizem torej ni zrušil kavalnosti. Opozoril je le fizike same, da se splošni determinizem, ki so vanj verovali celi rodovi njihovih prednikov, iskustveno ne da dokazati. Nekateri so iz tega preneagljeno sklepali, da je torej indeterminizem dokazan. Napačen sklep! Danes so vsi veliki fiziki edini v tem, da je vzročnost modroslovske vprašanje, ki ga iskustvena veča kot taka ne more obravnavati, torej tudi ne zrušiti; to, kar se je zrušilo, ni vzročnost, niti ne determinizem, kakor ga pojmuje modroslovec, ampak samo determinizem, kakor ga pojmuje pozitivno usmerjena iskustvena znanost: zrušila se je vera, da bi mogel človek iskustveno doznati determiniranost naravnih pojavov do sadnjih podrobnosti. 45)

O p o m b e .

- 1) Univ. prof. dr. inž. Milan Vidmar, Moj pogled na svet. Ljubljana 1935. Str. 267, 269.
- 2) Str. X.
- 3) Prim. R. Zupančič, Determinizem in fizikalna slika sveta. Predavanje v filozofskem društvu v Ljubljani. Ljubljana 1937.
- 4) Dr. Max Planck Der Kausalbegriff in der Physik. Leipzig 1932. Str. 3 in 4; podčrtal Planck. Prim. tudi njegovo knjigo: Wege sur physikalischen Erkenntnis 2. Leipzig 1934.
- 5) Bulletin de la Société française de Philosophie 1929, št. 5, str. 142: Déterminisme et causalité dans la physique contemporaine.
- 6) Ta višji Razum, Intelligence, ki o njem govori Laplace, se večkrat označuje z izrazom "Laplaceov duh".
- 7) Navaja L. de Broglie v Matière et lumière, Paris, 1937, str. 263.
- 8) Bulletin, str. 147-49.
- 9) Str. 143/4.
- 10) Str. 149.
- 11) Individualité et interaction dans le monde physique. Revue de Métaphysique et de Morale, 1937, str. 363.
- 12) L. de Broglie, La physique nouvelle et les quanta. Paris 1937. Str. 208.
- 13) Bulletin str. 150.
- 14) "Pour le physicien il y a déterminisme lorsque la connaissance d'un certain nombre de faits observés à l'instant présent ou aux instants antérieurs, jointe à la connaissance de certaines lois de la Nature, lui permet de prévoir rigoureusement que tel ou tel phénomène observable aura lieu à telle époque postérieure. Cette définition du déterminisme par la prévisibilité rigoureuse des phénomènes paraît la seule que le physicien puisse accepter parce qu'elle est la seule qui soit réellement vérifiable." Travaux du IX. congrès international de philosophie (Congrès Descartes). VII. Causalité et déterminisme. Louis de Broglie, Reflexions sur l'indéterminisme en physique quantique. Paris 1937. Str. 3.
- 15) "Considérons un phénomène A auquel succède toujours l'un quelconque des phénomènes B₁, B₂, B₃... Si, de plus, aucun des phénomènes B₁, B₂, B₃... ne se produit si A ne s'est pas produit, on pourra dire, en adoptant une définition large de la causalité, que A est la cause des phénomènes B₁, B₂, B₃... et cette définition sera en accord avec le vieil adage: 'Sublata causa, tollitur effectus.'" Str. 7.
- 16) "Avec cette définition, il y aura donc un lien de causalité entre le phénomène A et les phénomènes B₁, B₂, B₃... mais il n'y aura plus déterminisme ... Or il nous semble bien que nous ayons en Physique quantique une telle causalité sans déterminisme ..." Str. 7.
- 17) De Broglieva opredelba vzročnosti je opredelba fizika, ki upošteva samo to, kar je iskustveno zasnatnega, namreč svojske zakonite zaporednost, ne povzročanja samega, zato modroslovca ne zadovolji. Še manj ga zadovolji fizikovo dopuščanje, da pojavu A sledi zdaj B₁ zdaj B₂ kar tako, kakor da ta različnost učinka nima nobenega vzroka. Einsteinova rešitev je globlja.
- 18) Werner Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft 7. Drei Vorträge. Leipzig 1936. Str. 25.

- 19) "Aus diesem Grunde nimmt die moderne Physik zu den Gebieten der Wissenschaft, die noch nicht zu ihrem Forschungsbereich gehören, eine andere Stellung ein als die klassische Physik. Wenn man zum Beispiel an die Probleme denkt, die mit der Existenz lebendiger Organismen verbunden sind, so wird man nach Bohr vom Standpunkt der modernen Physik aus vermuten, dass sich die für Organismen charakteristischen Gesetze in einer ähnlichen, rational genau durchschaubaren Weise von den rein physikalischen Gesetzen abschliessen, wie etwa die der Quantentheorie von denen der klassischen Mechanik." Str.24/25.
Pozdravime spotoma to fizikovo savračanje mehhanizma!
- 20) Str.23.
- 21) Str.24.
- 22) Str.23.
- 23) Str.47.
- 24) Str.54.
- 25) Str.11. Prim.str.58: /Die physikalischen Systeme über die wir etwas wissen wollen/ "stellen wir mathematisch durch eine Wellenfunktion dar, ... für die Apparate dagegen /die gewissenmassen zu uns selbst gehören/ begnügen wir uns mit den in den klassischen Begriffen formulierbaren Gesetzen... Weil die physikalischen Zusammenhänge auf beiden Seiten des Schnittes eindeutig formuliert werden, erhalten die Gesetze der Quantenmechanik ihren statistischen Charakter erst an der Stelle des Schnittes."
- 26) Gl.str.56-61.
- 27) Str.18,19.
- 28) E. Schrödinger, Über Indeterminismus in der Physik. Ist die Naturwissenschaft milieubedingt. Zwei Vorträge zur Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis 1932. Str.5/6.
- 29) Str.1.
- 30) Str.3.
- 31) Str.50/51.
- 32) Planck, Wege, str.244.
- 33) Str.245.
- 34) Str.245.
- 35) Str.245/46.
- 36) Str.248/9.
- 37) Str.240.
- 38) Str.242.
- 39) Str.252.
- 40) "Selbstverständlich sind die Gesetze der Wellenmechanik grundverschieden von denen der klassischen Mechanik materieller Punkte, wesentlich ist aber der Umstand, dass die für die Materiewellen charakteristische Grösse, die Wellenfunktion, durch die Anfangsbedingungen und die Randbedingungen für alle Orte und Zeiten vollständig determiniert ist, nach ganz bestimmten Rechenregeln, sei es, dass man sich dabei der Schrödingerschen Operatoren, oder der Heisenbergschen Matrizen, oder der Diracschen q-Zahlen bedient... In dem Weltbilde der Quantenphysik herrscht der Determinismus ebenso streng wie in dem der klassischen Physik... Dementsprechend wird in der Quantenphysik, ebenso wie früher in der klassischen Physik, die Unsicherheit der Voraussage von Ereignissen der Sinnwelt, reduziert auf die Unsicherheit des Zusammenhanges zwischen Weltbild und Sinnwelt, das heisst auf die Unsicherheit der Übertragung der Symbole des Weltbildes auf die Sinnwelt und umgekehrt. Str.247/8."
- 41) Str.255.

Dr. Vilko Fajdiga

Problemi akomodacije

Misli o začetku in koncu obrednega spora na
Daljnem vzhodu

Vojni časi so povzročili, da smo skoro prezrli izredno važen dokument Kongregacije za širjenje vere, ki ga je izdala na praznik Brezmadežne 1.1939 z naslovom "Instructio circa quasdam caeremonias et juramentum super ritibus sinensibus." Ni pa važna ta listina samo za zgodovino katoliških misijonov na Kitajskem, ki jim je s tem skoro po 300 letih zasijala lepša doba, ampak tudi za katoliško misijonsko delovanje sploh. S tem namreč, da je Apostolska stolica odobrila nekatere kitajske obrede in običaje v počastitev mrtvih prednikov in še posebej v čast narodnega učenika Konfucija, ki so bili nekdanj verskega značaja, pa so tekom časov tak značaj izgubili in ohranili le "civilni značaj spoštovanja do prednikov, ljubezni do domovine in vljudnosti do bližnjega",¹ se je širokosrčno odločila za pot prilagoditve /akomodacije/. Z dokumentom o dovoljenju kitajskih obredov za katoličane se je torej na zelo viden način pokazala jasna težnja Cerkve v zadnjih časih, da vsa vprašanja prilagoditve katoliškega verskega življenja najbolj različnim oblikam svetnega življenja pri posameznih narodih in državah rešuje v naklonjenem smislu. S tem se hoče tudi sama čimbolj prilagoditi zgledu svojega božjega Ustanovitelja in njegovega velikega "apostola narodov", sv. Pavla.

Da pa so vprašanja prilagoditve v zadevah vere, morale in bogoslužja izredno zapletena in težka, o tem nam posebno jasno pričajo znameniti obredni spori v Indiji in na Daljnem vzhodu. Bliže si hočemo ogledati najvažnejšega izmed njih, t.j. obredni spor na Kitajskem, ki nam posebno nazorno dopoveduje, da se pri vprašanjih prilagoditve ne sme postopati ne prehitro in ne prepočasi. Za boljše umevanje celotnega vprašanja bomo v razpravi podali najprej nekaj trajno veljavnih načel o akomodaciji. Potem si bomo ogledali bistvo obrednega spora na Kitajskem in nato še na kratko njegovo poučno zgodovino. Nato bomo še posebej obravnavali obredni spor s stališča primerjalnega veroslovja, ki igra brez dvoma pri vprašanjih prilagoditve v misijonih zelo važno vlogo. Končno bomo razčlenili vsebino znamenite "Instrukcije" Pija XII., s katero ni bil zaključen samo obredni spor na Kitajskem, ampak dolga doba nejasnosti in dvomov v vprašanjih, ki se ponavljajo vedno, kadar se Cerkev srečuje s svetom.^{2/}

1. Pravice in meje prilagoditve

Akomodacija pomeni prilagoditev verskega poslanca /misijonarja/, novih kristjanov in katoliške vere sploh posebnostim nakrščanskih oziroma nekatoliških narodov, tako glede podajanja razodetega nauka kakor

razodetega nauka kakor glede celotnega svojega zunanjega pojava.^{3/} Akomodacija zahteva popolno spoštovanje in vpoštovanje vsega, kar imajo posamezni narodi in kulture lastnega, posebnega in zdravega. Ne gre torej pri vprašanju akomodacije za prilagoditev krščanstva in Cerkve človeku kot takemu, kar je seveda tudi nujno in prvo. Tu mislimo najprej na tisto prilagoditev, ki ne prezira zunanjih jezikovnih, umetnostnih, socialnih, pravnih, razumskih, etičnih, verskih in drugih posebnosti posameznih narodov, v katerih se hoče Cerkev vkoreniniti, pa naj že gre za prilagoditev posamezniku ali narodnim, državnim ter kulturnim celotam. S tako prilagoditvijo se hoče krščanstvo in Cerkev čim bolj približati življenju narodov in kultur, ga takorekoč vase sprejeti z vsem, kar ima na sebi sprejemljivega. Kako naj se sicer Cerkev, ta božječloveški organizem na zemlji, razraste v drevo, ki v njem iščejo zavetja ptice z vseh strani neba. To drevo bo raslo in se razvijalo le, če bo k svoji rasti privzelo vse, kar je v naravnem življenju človeštva resničnega, dobrega in lepega, vse to okronalo in obogatilo z nadnaravnimi zakladi, pa toliko bolj odločno zavrnilo vsak greh in zmoto, ki edina moreta zavirati rast božjega organizma na zemlji. Taka prilagoditev je torej za rast božje Cerkve nujno potrebna in najde polno potrdilo v sv. pismu in cerkveni tradiciji.

Thauren opozarja, da božja previdnost prilagoditve starozavezni religiji ni dovoljevala, ker je bil izvoljeni narod strogo dolžan, da se varuje vsakega koraka, ki bi načrt odrešenja postavljajl v nevarnost.^{4/} Vse te omejitve pa gotovo pačajo z zagrinjalom v templju. V novi zavezi se namreč začne uresničevati sen prerokov o vesoljnem mesijanskem kraljestvu in o daritvi, ki se bo v njem pravemu Bogu darovala od vzhoda do zahoda /prim. Mal 1,11/. Evangeliju se morajo odpreti vsi časi in vsi narodi do konca sveta, tako se glasi tudi izrecna poslednja volja Kristusova /Mt 28,19/. Kristus zato svojo vero tudi razodene kot tako, ki niti v resnicah niti v zapovedih niti v bogoslužju niti v svoji organizaciji nima nič, zaradi česar bi jo katerikoli rod v kateremkoli času ne mogel sprejeti. Kristus sam se res in namenoma nekaj časa zadržuje v mejah svojega rodu, toda ne, kakor da bi ne hotel evangelija razodeti tudi drugim, marveč da izpolni večne božje načrte, po katerih naj bo izpolnjene obljube deležen najprej izvoljeni rod in preko njega vsi drugi rodovi. Ko pa se v istih mejah hoče zadrževati tudi njegov namestnik apostol Peter, dobi v prikazni v Jopi strogo naročilo, da evangelija ne sme omejevati le na Jude /prim. Apd 10/. Ves poklic apostola narodov sv. Pavla pa je že v tem, da prilagodi krščanstvo od judovstva kaj različnemu grškoroinskemu svetu.^{5/} V njegovi dobi in predvsem po njegovem delu se že močno izpolnjujejo Jezusove preroške besede: "Priče boste meni v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta" /Apd 1,8/. Ni bila v teh Kristusovih naročilih in zgledih njegovih najožjih sodelavcev izražena samo volja božja, da naj se vsi ljudje zveličajo in pridejo do spoznanja resnice, marveč tudi ukaz za prilagoditev vsem narodom in vsem časom, saj bi sicer bila brez njega nerazumljiva obveznost, ki zveni iz

njegove oporoke misijonske: "Pojdite po vsem svetu in oznanjajte evangelij vsemu stvarstvu. Kdor bo veroval, in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen" /Mr 16,15/.

Klasika prilagoditve bi lahko imenovali sv. Pavla. Vse njegovo življenje in delo je potrditev in ponazoritev Kristusovega zgleđa in učenja o akomodaciji.^{6/} Spomnimo samo na glavni tekst o prilagoditvi, ki ga je sporočil Korinčanom v prvem pismu /9, 19-22/: "Dasi sem namreč od vseh neodvisen, sem se vsem uslužil, da bi jih kar največ pridobil; njim, ki so pod postavo, kakor da bi bil pod postavo; njim, ki so brez postave, kakor da bi bil brez postave, dasi nisem brez božje postave, ampak v postavi Kristusovi, da bi pridobil te, ki so brez postave; slabotnim sem postal slaboten, da bi slabotne pridobil. Vsem sem postal vse, da bi jih vsekako nekaj rešil". Zato narodne ali stanovske ali verske posebnosti ne morejo biti nobena ovira za širjenje evangelija: "Ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega in ne neobrezanega, ni divjaka ne Scita, ni sužnja in ne svobodnega, ampak je vse in v vsem Kristus" /Kol 3,11/.

Zgodovina prve Cerkve je zgodovina prilagojene Cerkve. Za Pavlom so prišli drugi in po njegovih pismih in zgledih pomagali rasti Cerkvi v sredozemskem okolju, čigar pečat so dobili njeni nauki in bogoslužje.^{7/} Pojavljali so se ozkosrčni zaviralci božje rasti Cerkve kakor na prim. Tacijan in Tertulijan, toda zoper nje je trajno zmagovala blagodejna smer sv. Justina in njegovih, ki so v poganstvu našli drobce božje resnice in jih priznali ter se jih razveselili v zavesti, da jim bodo dobro služili kot oporišča za polnost razodetja.^{8/}

Tudi Cerkev srednjega veka ni mogla postopati drugače. Prilagoditev v tej dobi najde mogočno oporo v pismu papeža Gregorja Velikega irskemu misijonarju Avguštinu, v katerem mu naroča celo spoštovanje pred poganskimi templji in navadami, če je le v njih kaj za kristjana sprejemljivega, češ da bo na ta način pogane hitreje pridobil za Kristusa.^{9/}

Tako nam postane razumljivo znamenito navodilo misijonarjem, ki ga je Kongregacija za širjenje vere kmalu po svoji ustanovitvi l. 1659 izdala in v katerem naroča: "V ničemer si ne prizadevajte, da bi tistim narodom svetovali, naj sprejmejo svoje obrede, navade in običaje, če le niso v odkritem nasprotju z vero in lepim življenjem. Prava vera ne zavrača niti ne žali obredov in navad nobenega naroda, da le niso slabe, ampak jih hoče ohraniti. Ker pa je lastno človeški naravi, da to, kar je njeno, posebno pa lastni narod, bolj ljubi in spoštuje kakor druge, si bo posebno sovraštvo in nenaklonjenost nakopal tisti, ki bo hotel spreminjati očetovske navade, posebno take, ki jih imajo že od davna. Kar pa je pri njih slabega, to odstranjajte bolj s tihi mi namigi kakor z besedami. Ko se boste poslužili ugodne prilike, boste mogli v dušah, za resnico razpoloženih, semsim sine sensu, odpraviti to, kar je slabo."^{10/}

Po teh in podobnih odlokih je prišlo do posebnega predloga tudi na vatikanskem cerkvenem zboru. Očetje naj bi namreč na

zboru sprejeli sledeče naročilo glede misijonov: "Demum ita se gerant missionarii erga populos inter quos versantur, ut omnibus omnia facti Christo lucrifaciant. Singularem igitur caritate omnique benevolentia illos prosequantur eorumque indoli, usibus ac modis se aptare satagant, quin tamen limites Apostolicae Sedis iudicio definitos transgredi praesumant".^{11/} Tako mišljenje izražata tudi misijonski okrožnici papežev Benedikta XV. "Maximum illud" in Pija XII. "Rerum Ecclesiae". Posebno lepo pa načela prilagoditve kot svoja proglašata Pij XII. v nastopni okrožnici "Summi Pontificatus" kjer pravi: "Cerkve, hrani božjo vzgojiteljsko modrost z največjo zvestobo. Zato ji še na misel ne more priti, da bi se dotaknila posebnih vrednot, ki jih ima vsak narod, ali da bi jih prezirala. Saj jih vsak goji z občutljivo navezanostjo in z razumljivim ponosom in jih ima za dragoceno dediščino. Cerkva si prizadeva, da bi bili vsi eno v nadnaravnih rešeh in v vesoljni ljubezni mišljenja in dejanja, odklanja pa istoličnost, ki je le zunanja in površna in ki prav zato le slabi. Z veseljem odobrava in z materinsko dobrohotnostjo spremlja vsak poskus in vsako prizadevanje, da bi se pametno in v redu razvile take svojske sile in stremljenja, ki imajo korenine v bistvu in srčiki vsakega ljudstva, samo da ne nasprotujejo dolžnostim, ki jih človeštvu predpisujeta enotni izvor in enotnost skupnih nalog. To pravilo je Cerkvi načelo in zvesta vodnica pri njenem vesoljnem poslanstvu; v misijonih je to ponovno pokazala. Misijonarji vseh časov so z žrtvami, z vdanostjo in z ljubeznijo silno veliko raziskovali in preučevali zato, da bi tem lažje do dobra razumeli in cenili tako raznovrstno omiko in da bi izrabili njene duhovne vrednote za živo in životvorno oznanje vanje Kristusovega evangelija. Kar koli v teh običajih in navadah ni nerazdružljivo vezano z verskimi zmotami, vse to se dobrohotno pretehta in če le mogoče - varuje in neguje. Prav naš neposredni prednik svetega in spoštovanega spomina je uporabil ta pravila. Ni treba naglašati, častiti bratje, da bomo hodili tudi mi brez obotavljanja po isti poti. Naj vedo vsi, kateri se oklenejo katoliške Cerkve, katerega koli rodu ali jezika so, da imajo v Gospodovi hiši, v kateri vladata postava in mir Jezusa Kristusa, enake sinovske pravice".^{11/ a/}

Ta nauk o prilagoditvi, ki ga najvišji cerkveni predstavniki črpajo iz sv. pisma in tradicije, so razmotrivali in sprejeli tudi teologi. Za pogoje zunanje vesoljnosti prave Kristusove Cerkve namreč zahtevajo njeno notranjo vesoljnost. Notranja vesoljnost Cerkve pa je prav v dejstvu, da so njene resnice, zapovedi in bistvene sestavine bogoslužja in organizacije neodvisne od okoliščin časov in krajev, s čimer omogočajo zakoreninjenje in rast Cerkve v vseh časih in po vseh krajih. Po tej notranji vesoljnosti je Cerkve v nekakem vnaprej postavljenem sorodstvu z vsem dobrim in resničnim, ki živi v svetu, pomešano sicer z grehom in zmoto. S temi elementi, pa naj so že izraz samo zdrave narave ali morda celo ostanki prarazodetja, se Cerkve more in mora povsod povezati, da tako najde Kristusova milost povsod v naravi dovolj močno podlago za nadaljne zidanje stavbe božjega kraljestva. Le

tako se bo razraščala in krepila. Vsak pa bo gledal v njej tudi del samega sebe in jo bo mogel zato toliko bolj ljubiti in se z njo povezati. Zveselil se bo namreč priznanja in spoštovanja, ki ga zanj sicer tako vabljiva evangelij in Cerkev dajeja dobrinam katerega koli značaja, ki pa so njemu samemu ljube. Vsak bo uvidel in še bolj občutil, da mu zaradi sprejema krščanske vere ni treba zatajiti svojih posebnih ljubezni do svojega naroda, njegove kulture, do prav teh socialnih pridobitev in umetnostnih vrednot, ampak da vsemu temu še vedno lahko naklanja svojo ljubezen in prizadevanja, če je le iz njih izključil zmoto in greh. S kakim veseljem se bo torej oklenil vere in Cerkve, ki zdravja v njegovem narodu in kulturi ne le^{ne} imenuje "huđič", ampak nasprotno podobno iskreno hoče in išče kakor svoje nadnaravne zaklade^{12/}.

Je pa z zadostnim vpoštevanjem načel akomodacije odprta pot Cerkvi ne le do spreobrnitve posameznikov, ampak še posebej do vstopa večjih skupin narodov in kultur v božje kraljestvo. Vsak narod na svetu ima namreč od Previdnosti določeno posebno vlogo, ki jo s svojim lastnim narodnim, socialnim, kulturnim in kakršnim koli značajem mora odigrati v zgodbi božjega kraljestva na zemlji. Pravično priznanje te vloge, združeno s pravičnim priznanjem vsega, kar jo sestavlja, je pa narodu samemu najprej zelo ljubo. Prav isto priznanje mu dalje omogoča, da resnično določeno nalogo tudi izpolni. To se zgodi najprej v redu narave, obenem pa se seveda narod s čim popolnejšo zvestobo božjemu načrtu o sebi še tudi kar najbolj približa/pogojem za vstop in nadaljni razvoj samega božjega kraljestva v svojih mejah. Kdor bi božje načrte s posameznim narodom in kulturami v celotni zgodbi človeštva prezrl in preziral, da bi ga v njegovem boghotenen razvoju oviral, najbolj pa v njegovem približanju nadnaravni resničnosti Kristusove Cerkve. Zato so bile napake katoliških misijonov, ki so se pokazale ob obrednem sporu na Kitajskem, ne le v veliko škodo kitajskemu narodu in kulturi kot taki, ampak še najbolj Cerkvi sami, ki se tam ni in ni mogla ukoreniniti. Prava akomodacija zahteva torej tudi to, da se upoštevajo naravne vrednote celotnih narodov in njihovih kultur, saj bo le tako stala z njimi v odnosu miru, reda in sreče in za sebe pripravila kar najbolj ugodna tla za ukoreninjenje in nadaljno rast. Opus iustitiae - pax!

Seveda pa bi prav nič ne vedel o akomodaciji tisti, ki ne bi hotel vedeti za njene meje. Prilagoditev pa ima iste meje kakršne imata vera in morala, ki ju je dobila v shrambo, razlago in plodovito razširjenje Cerkev od svojega božjega Ustanovitelja. Nestrpnost Cerkve glede teh meja je zato njena stroga dolžnost, ki jo je naložil sam Bog in je opravičeno nihče ne more zameriti. Tako je tudi razumljivo, zakaj zahteva Cerkev od vsakogar, ki se pripravlja za vstop skozi njena vrata, dolg in temeljit pouk o verskih in moralnih naukih, da bi ne bilo njegovo življenje posledaj kdaj označeno z izdajo in povratkom v stari poganski svet. Kar koli bi se v njegovem življenju moglo po pravici smatrati kot izraz zmotne /poganske/ vere in morale, vsemu temu se mora

odločno odreči, tako posameznik kakor cela skupina. Cerkev mora v takih primerih biti pripravljena še dolgo čakati in pri tem morda celo velike skupnosti začasno pogrešati v svoji hiši, kakor dabi si pustila okužiti svojo resnico z zmoto in svoje božje življenje z zablodami.

Prilagoditvi so torej predvsem postavljene meje v zadevah vere in morale. Res je, da ni vse v verah poganov zmota kakor tudi niso vsa dejanja poganov grehi. Marsikaj je naravno pametnega in dobrega, kaj morda celo drobec iz davnega razodetja. Toda redno je vse to tako zmešano z zmoto in zablodo, oboje pa posledica izvrnega greha, da bodo redno potrebne dolge preiskave in obravnave, kaj je zdravo in kaj bolno, kaj naj ostane in kaj naj se odstrani. Če to velja za verske in moralne nazore poganov, velja prav isto za življenje poganov, ki je izraz propadajočega človeštva od Adama navzdol. Cerkev namreč strogo stoji na stališču, da dvojne resnice in dvojne morale biti ne more. Vse resnice in zapovedi krščanske vere povezane s spoznanjem in zapovedmi zdrave pameti so enako obvezne za vse ljudi in narode. Zato ni mogoče od njih nikdar nikogar odvezati, prav tako pa je treba odstraniti vse, kar se z njim ne slađa. Cerkev se v teh stvareh ne sme vdati ne sili ne darilom, ako noče usodno izdati svojega poslanstva.

Če so te stvari zelo jasne v načelu, pa so mnogo težje, ko je treba določati meje med poganskim in krščanskim, med zdravim in bolnim. V takih primerih se more poleg zdrave pameti in razodetja, kakor oboje veže in razlaga Cerkev, s pridom uporabiti še kriterij javnega mnenja o določeni resnici, zapovedi ali obredu. Če ima nekaj od tega javno mnenje za izraz in last poganstva kot takega, mora to veljati tudi za Cerkev. Za spoznanje javnega mnenja pa je takrat, kadar o njem odločajo uradni predstavniki ljudstva ali države, važno tudi njihovo uradno stališče, za katero mora seveda Cerkev oziroma njeni misijonarji vedeti. Če namreč kdaj taki predstavniki določen obred ali navado razglasijo za pogansko, t.j. bistveno povezano z zmotno vero, tedaj mora tudi misijonar tako misliti, pa če tudi bi ~~misijonarji~~ mnogi ljudje mislili drugače. Če pa ista oblast oziroma predstavnštvo določen obred ali navado razglasi kot samo ~~kot~~ civilni, torej ne verskega značaja, potem jo imej za tako tudi Cerkev, pa če tudi bi mnogi mislili drugače. Ta kriterij je posebno važen pri takih narodih in kulturah, kjer je njihovo predstavnštvo tako povezano s celotnim njihovim življenjskim razvojem, da more za njega vedeti in o njem odločati. Ker mora tudi Cerkev pri poganskih naukih in življenju priznati določen razvoj, se more zgoditi, da je nek nauk ali obred na prvih stopnjah razvoja povsem poganski in kot tak za krščanstvo in Cerkev ne sprejemljiv, potem pa izgubi zaradi laizacije življenja in nadaljnega razvoja svoj verski značaj in mu ostane le obče človeški in civilni pečat. Seveda mora za resničnost tega in takega razvoja imeti Cerkev potrditev javnega mnenja oziroma v zgoraj omenjenih pogojih potrditev narodnega predstavnštva.

Včasih lahko postane potrebno, da kristjani sodelujejo pri določenih poganskih navadah in obredih, ker pač tako akomodacijo zahtevajo vladni odloki ali posebne razmere. Dokler gre pri omenjenih obredih in navadah za izraze poganstva kot takega, veljajo o njej načela katoliške morališke "de cooperatione ad peccatum in genere." Po teh načelih ni nikdar dovoljena cooperatio ad superstitionis formalis, t.j. da bi katoliški vernik sodeloval pri obredu ali navadi, o katerem ve, da je poganski in zato^v sebi slab. Če pa sodeluje pri obredu, ki sicer spada v celotni sklop poganstva, vendar ni izraz verske zmote ali moralne zablode kot take, potem bi bila dovoljena cooperatio materialis, če je za sodelovanje podan dovolj velik razlog /velika škoda in podobno/.

Iz gornjega sledi, da je prilagoditev dobra in koristna samo takrat, kadar so spoštovane njene meje. V nasprotnem primeru se lahko zgodi velika škoda za čistost krščanskega nauka in življenja, saj v celoti velja Tertulijanov stavek: Omnis patientia hujusmodi-idololatria. Tudi iz Pavlovih pisem vemo, kako je kljub želji postati vsem vse strogo zahteval ločitev od vsega, kar naj bi bilo sodelovanje z grehom in zmoto. ~~z grehom~~.

Kakor namreč vsako ozkosrčno zavračanje akomodacije prinaša Cerkev in njenemu misijonstvu, da samo to omenimo, veliko izgubo, tako mora v skušnjavi za napačno popustljivo prilagoditev Kristusov misijonar misliti na njegovo svarilo: "Kaj človeku pomaga, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi" /Mt 16, 25/.^{13/}

Misijolog p.Väth postavlja pri razglabljanju vprašanja prilagoditve še zanimivo primeru s človeškim telesom. Kakor ima človek telo, dušo in obleko, tako je tudi v Cerkev. Gotove stvari so ji tako bistvene kakor človeku duša, na prim. njena vera in morala. Tu o kaki akomodaciji ni govora. Druge stvari so ji manj nujne in bi v primeru resnične in velike muje morda dopustile prilagoditev. Za zgled takih navaja tomistično filozofijo, cerkveni zakonik, latinski jezik. O teh primerih misli, da bi Cerkev mogla kdaj popustiti, vendar se dobro zaveda redkosti in tveganosti takega početja. Pač pa je po njegovem mnenju široko polje za prilagoditev v vseh drugih rečeh, ki ne bi spadala k prvim in drugim, ampak bi se mogle menjati kakor obleka, kar so tudi resnično samo menjajoča se obleka Cerkev. To so predvsem razni ne bistveni obrédi, pobožnosti in podobno. Če bi se v tem krščanstvo in Cerkev prilagojalo, bi nikakor ne bilo prizadeto nič bistvenega, ampak nasprotno bi taka prilagoditev prinesla mnogo koristi, če bi bila izvršena na ljubo narodnim ali kulturnim posebnostim določenega naroda. Tudi v vseh teh primerih je potreben resen in skrben študij ter še bolj skrbno nadzorstvo Cerkev, da bo prilagoditev res ostala v pravih mejah.^{14/}

2. Akomodacija v misijonih na Kitajskem

Uporaba splošnih božjih in cerkvenih načel o prilagoditvi je bila v raznih dobah cerkvene in še posebej misijonske zgodovine različna. V nekaterih dobah so prilagoditev zelo upoštevali, v

drugih spet manj. Nekateri cerkveni redovi so bili akomodaciji naklonjeni, drugi ne; isto velja tudi za posamezne misijonarje. Treba je priznati, da so bili jezuitski misijonarji v dobi odkritij zelo gibčni in modri, medtem ko ni mogoče kaj enakega trditi o vseh frančiškanskih, dominikanskih in drugih misijonarjih. Ti so namreč gledali na misijonstvo bolj v romantičnem smislu, v tuje dežele so prinašali s seboj vso evropsko navlako, ki ni bila nič bistvena za krščanstvo in Cerkev, evangelij so oznanjali v svojih redovnih oblekah in s križem v roki ter se junaško spuščali v čelni boj s poganskim svetom, ki so ga v celoti imeli za zmotno in greh in za hudičevo delo. Tudi nevarnosti mučeništva so se zavedali in so se ji pogumno izpostavljali.^{15/} Jezuiti pa so bili bolj modri in prilagodljivi, kar nam zelo jasno kažeta primera p.Nobili v Indiji^{16/} in p.Ricci na Kitajskem.^{17/} Ako je danes načelo prilagoditve na splošno sprejeto in priznано pri vseh misijonskih redovih in po vseh pokrajinah, je to v veliki meri pripisati veličastni borbi za prilagoditev, ki je bila izbojevana v kitajskem obrednem sporu.^{17a/}

Prvi, ki so misijonarili bolj sistematično na Kitajskem, so bili očetje iz Družbe Jezusove. Vdeželo, ki se je dotlej skrbno zapirala tujemu svetu, je med prvimi prodril p.Rugieri l.1579. Ne dolgo za njimi je došel p.Ricci s tovariši. Najprej so se posvetili skrbnemu preučevanju polja, ki naj bi ga obdelali. Ni jim bilo težko ugotoviti, kako velik prepad zija med preprostim ljudstvom na eni strani in med izobraženci ter samopašnimi oblastniki na drugi strani. S tem jim je bilo tudi jasno, da se ne smejo lotiti spreobračanja posameznikov iz ljudstva in pri tem prezreti vodilnih krogov v deželi. Tudi so jim posamezni spreobraženi izobraženci svetovali, naj skušajo najprej pridobiti za Kristusa izobražene in vodilne kroge, saj bo ljudstvo potem v veliki meri samo sledilo svojim voditeljem in izobraženim slojem. Nasvet je bil toliko bolj dragocen, ker je jezuitskim misijonarjem ravno njihova velika izobrazba omogočala, da z misijonskim delom začno pri inteligenci.^{18/}

Da bi se približali vodilnemu razredu Kitajske, so se začeli misijonarji tudi po zunanje prilagojati: oblačili so se tako kakor izobraženci, prevzeli so kitajske šege in navade, poglabljali so se v njihov jezik, študirali njihove svete knjige, ki so jih kmalu poznali bolj kakor Kitajci. Zato je mogel p.Ricci že l.1595 spisati knjigo "Tien-ču-še" ali "Pravi nazor o nebeškem Gospodu", v kateri o pravem Bogu razpravlja na način, ki je bil kitajskim izobražencem povsem domač. P.Ricci in tovariši so tako postavili v službo evangelija vse svoje abližanje s posebno kitajsko kulturo, da bi tako s počasnim in zanesljivim delom pridobili za Kristusa ne le posameznike, ampak ves narod.^{19/}

Tudi veliko zanimanje Kitajcev za znanstvene pridobitve iz Evrope in njihovo nadarjenost za prirodoslovne in matematične znanosti so jezuiti izrabili v tem smislu, da so prav v teh stvarih hoteli biti prvi. Tako predavajo na cesarskem dvoru o napredku znanosti kakor so astronomija, fizika itd., sami izdelujejo zemlje-

vide, popravljajo koledarje, urijo Kitajce v tehničnih vedah in podobno. Ugled katoliških misijonarjev je s tem še bolj zrastel. Svoboda njihovega gibanja in tudi misijonskega delovanja ja bila vedno večja. Saj pa niti Ricciju niti tovarišem ni šlo za kaj drugega. Res je, da niso začeli s "volle Gottespredigt", kakor misijonsko delovanje frančiškanov in dominikancev imenuje Schmidlin, pač pa so se na to pripravljali počasi, pa toliko bolj globoko.

V prilagoditvi pa niso vztrajali le profano področje, ampak so se hoteli približati kitajskemu narodu in njegovi kulturi tudi v verskih zadevah, kolikor je bilo to možno. Tako so začeli popuščati pri nekaterih nebistvenih obredih katoliške Cerkve, na drugi strani pa so dovoljevali spreobrnjencem nekaj nebistvenih obredov in izrazov iz vere, ki so jo zapustili, češ da tudi sv. Pavel tako postopa /prim. 1 Kor 3,1/. Zato niso kazali Jezusa na križu, pri krstu so opuščali obred s slino in maziljenje na prsih, pri ženah so opuščali poslednje maziljenje na nogah, ker bi te reči zbudale pri Kitajcih preveliko pohujšanje. Tudi glede postne postave in nedeljske maše so nekoliko popustili.^{20/}

Toda medtem ko popuščanja glede omenjenih nebistvenih stvari pri misijonarjih in predstavnikih Cerkve niso povzročala nobenih težav, je prilagoditev glede poganskih obredov in božjih imen povzročila mučno negotovost, ki se je končno sprevrgla v usodni prepir in spor. P. Ricci in njegovi so namreč z istim dobrim namenom, da bi se Kitajcem čim bolj približali, dovolili spreobrnjencem, da za Boga, kakor so ga sprejeli v razodeti veri, uporabljajo imeni Tien in Šang-ti ter da smejo tudi po krstu še po stari navadi častiti prednike in izkazovati posebne časti Konfuciju.

Božja imena. P. Ricci je že pred svojimi prilagoditvenimi ukrepi spoznal, da so nekdanji nestorjanski, judovski in drugi misijonarji na Kitajskem za Boga porabljali kitajska imena. Da bi Kitajce čimprej pridobil za pravega Boga, je tudi Ricci dovolil, da zanj poleg posebnega imena Tien-ču- "Gospod neba" rabijo še ime Tien-"Nebo" in Šang-ti-"Najvišji Gospod". Prvo ime je bilo bolj domače pri preprostem ljudstvu, drugo pa pri izobražencih. Te pravice si Ricci ni kar izmislil, ampak je prišel do nje po temeljitem študiju starih kitajskih verskih knjig, kjer ta imena redno pomenijo enega osebnega Boga, ki kraljuje na nebu, dobro plačuje in hudo kaznuje, torej v bistvu vse, kar uči tudi katoliška vera o pravem Bogu. Tudi Ricci je vedel, da je v dobi med 13. in 16. stol. verski nauk propadal in so le preveč nekateri pod besedo Tien mislili na nebesni svod, pod besedo Šang-ti pa neke vrste panteistično božanstvo. Vendar ga to ni motilo, češ da je v starih kitajskih knjigah ta pojem še čist in da se za izobražence ravno te stare knjige simpatične in veljavne. Zdelo se mu je, da bo na ta način uspešno zavračal ateizem in materializem, ki ga je bila tudi njegova doba polna.^{21/}

Češčenje prednikov. Navada, da se dragim rajnim izkazujejo posebne časti, je malokje tako splošna in značilna za versko ter

sploh celotno življenje kakor na Kitajskem. O tej navadi piše Ricci: "Največje opravilo, ki ga izvršujejo Kitajci od cesarja do zadnjega podložnika, je v tem, da vsako leto prinašajo na določene dneve umrlim prednikom darove mesa, sadežev, kadila in svile, revni pa namesto vsega tega-papir. S tem pokažejo rajnim staršem, da jih hočejo po smrti enako častiti kakor za živih dni. Kitajci ne verjamejo, da umrli res pridejo in hrano zaužijejo, kakor da bi jo še potrebovali. Po njihovi lastni izjavi potomci to delajo zato, ker ne vedo, kako bi drugače prednikom dokazali svojo ljubezen in hvaležnost. Nekateri so mi celo dokazovali, da so te vrste obredi namenjeni bolj živim kakor mrtvim, da bi se tako otroci in nevedni vzgajali v spoštovanju in pokorščini do živih staršev, če celo visoko stoječe osebnosti otroško spoštujejo svoje umrle prednike. Torej ni v teh rečeh nič, kar bi kazalo na malikovanje ali na praznoverje. Res pa je, da bi kristjani naredili bolje, če bi te navade nadomestili z miloščino za uboge ter bi na ta način prinašali darove za dušni pokoj svojih staršev." 22/

Iz povedanega je jasno, da Ricci nikakor ni nameraval z dovoljenjem, ~~da Ricci nikakor ni nameraval z dovoljenjem~~, da smejo spreobrnjeni Kitajci nadaljevati s posebnimi obredi za pokojne dovoliti nekaj, kar se dovoliti ne more. Tudi najhujši nasprotniki mu niso tega očitali. Tudi ni dal takega dovoljenja kakor da ne bi vedel, za kaj gre ali kakor da je slaboten pred ~~ga pred~~ ~~skrbetom~~ močnejšimi. Ko je namreč te obrede očistil vsega, kar bi bilo pogansko-verskaga značaja, je pustil le tiste izraze češčenja, ki se izkazujejo tudi živim. Svojim misijonarjem pa je naročil, naj krščanskemu pogrebu dajejo tak poudarek, da bi mogli čimprej nadomestiti domače kitajske obrede v čast prednikom. Za časa Riccija so torej kitajski spreobrnjenci smeli pred lesenimi tablicami, na katerih je bilo pokojnikovo ime in ki so njega samega na nek način predstavljale, prižigati sveče in kadilo, darovati jedi in obleko ter ga pozdravljati s pesmijo.

Češčenje Konfucija. Čim bolj pa je bil kak prednik imeniten, toliko več časti so mu izkazovali, in če je bil poleg tega zaslužen za narod in državo, so ga tudi javno častili narodni in državni predstavniki. Nihče pa ni za Kitajce bolj imeniten kakor Konfucij, zato so prav njemu izkazovali največ časti. O tem piše zopet Ricci: "Pravo svetišče izobražencev je Konfucijevo svetišče. Postava zahteva, naj se tako svetišče zgradi v vseh mestih na kraju, ki se imenuje šola. V tem zelo okrašenem svetišču je prostor za tiste, ki so dosegli prvo stopnjo učenjaka. Častno mesto zavzema kip Konfucija ali lepo narejena lesena deščica, v katero je z zlatimi črkami vpisano Konfucijevo ime. Na obeh straneh stoje kipi ali deščice drugih modrijanov-učenjakov, njegovih učencev. Tu se zbirajo mestni uradniki in izobraženci v času nove in polne lune, da bi se Konfuciju poklonili s poklekovanjem, ~~mu~~ mu prižgali sveče in kadilo v posodici z žerjavico, ki stoji na oltarju. Na obletnico Konfucijeve smrti in ob drugih spominskih

dneh prinašajo ubite živali in druge reči, ki jih potem slovesno použijejo. Vse to delajo, da²³ Konfuciju zahvaljujejo za nauke, ki jih je zapustil v svojih knjigah, saj se imajo za svoj položaj mandarinov in izobražencev zahvaliti prav tem naukom. Nobenih molitev pa najj ne obračajo, pa tudi ne prosijo ničesar niti njega niti drugih rajnih prednikov."^{23/}

Tudi to češčenje so Ricci in njegovi dovoljevali novokrščencem, češ da ne vsebuje nič nedovoljenega, praznoverskega. Dobro so vedeli, da bi kristjani veljali za nehvaležne in za zastale, če bi se sami izključili iz obredov, ki se jim morejo brez skrbi prilagoditi.

Vendar pa se je kmalu po letu 1610, ko je Riccijevo delovanje na Kitajskem prenehalo, začela v okrilju Družbe Jezusove pojavljati zaskrbljenost in naravnost nasprotovanja zoper taka popuščanja. Takrat je bil vpliv Riccijeve avtoritete še tolik, da to nasprotovanje ni rodilo vidnega spora. Posebne razmere pa so ne dolgo po tem povzročile, da je spor zaradi obredov prišel v javnost in se razvnel v vihar, ki je mogel zavreti ne le Riccijevo delo, ampak sploh delo katoliških misijonov na Kitajskem. Za probleme akomodacije je njegova zgodovina važna in zelo poučna.

3. Zgodovina obrednega spora na Kitajskem

V ta spor je bilo poleg lepe in čiste borbe za in zoper prilagoditev primešanih toliko elementov političnih borb med Ap. stolico in Portugalsko za vpliv v misijonskih deželah, dalje nелеpih borb med jezuiti in dominikanci ter frančiškani, bojev med španskimi in portugalskimi misijonarji, potem osebnih vprašanj in koristi, da je o celotnem poteku obrednega spora težko dobiti trezno in zares objektivno sliko. Vsaka stranka je opisovala dogodke po svoje, kakor je med borbo samo skušala po svoje vplivati na njihov razvoj. Vendar je danes mogoče vsaj približno podati pravo zgodovinsko sliko spora, saj so dogodki daleč in so se strasti v tej zadevi že povsem pomirile.^{24/}

Po l.1631, so se na kitajskem misijonskem področju naselili tudi dominikanski in frančiškanski misijonarji, pozneje tudi lazaristi in misijonarji pariških Zunanjih misijonov. Ti so se hitro in ostro spustili v boj zoper jezuite in njihovo misijonsko metodo. Spor se je zavzel že takoj v začetku tako ostre oblike, da o njem l.1635 poročata v Rim papežu Urbanu VIII. nadškof iz Manile in škof iz Zebut na Filipinih. Dominikanec Morales je v zvezi s tem 1643 poslal v Rim svoje "dvome" o tem, če niso bile z Riccijevimi metodami prekoračene dovoljene meje prilagoditve. Kongregacija za širjenje vere je na te "dvome" odgovorila 12.septembra 1645 z odlokom papeža Inocenca X., s katerim se prepoveduje jezuitska metoda v misijonih. Ko pa je 1654 jezuit p.Martini sam predložil Rimu točno poročilo o tem, kaj so jezuiti dovoljevali in v kakem smislu, je ista Kongregacija z odobrenjem Aleksandra VII. dne 23.marca 1656 obrede dovolila, češ da gre za dejanje čisto civilnega značaja. Kristjani na Kitajskem da smejo opravljati take civilne obrede in še pogan-

skim se smejo pridružiti, kadar bi sicer imeli velike težave. Vendar mora vsak prej izpovedati svojo vero in tudi nevarnost za prestop mora biti izključena. Ker je bilo od daleč težko presoditi, kdaj gre za dejanja, o katerih je spraševal Morales in kdaj za taka, o katerih je poročal Martini, je Kongregacija s potrdilom Klemena IX. 20. novembra 1659 odločila, da ostaneta v veljavi odloka iz 1645 in 1656, misijonarji pa naj sami presodijo, po katerem izmed obeh se je treba v konkretnem primeru ravnati. Tako naročilo Apostolske stolice je razgrete duhove v veliki meri pomirilo in spet je naraščalo število spreobrnitev.

Vendar so pristaši in nasprotniki kitajskih obredov ostali vsak pri svojem. Vsaj začasno so se pomirili pod pritiskom razmer, ko je 1665 kitajska vlada začela misijonarje preganjati in jih je obsodila na skupni zapor v Kantonu, ki je trajal pet let. Božja previdnost je hotela, da so to prisiljeno skupnost nekdanji nasprotniki izkoristili za ostvaritev potrebne edinosti v vseh spornih vprašanjih. Vsa vprašanja so namreč v ječi znova premislili in sklenili so, da se bodo ravnali po odločbi iz l. 1656, s katero da je uzakonjena opinio valde probabilis, ki ji ni mogoče ugovarjati s kako evidentia contraria. Imeti da je treba pred očmi dušni blagor kitajskih spreobrnjenecov, ki bi ne mogli prenehati z dosedanjo dovoljeno prakso sine gravissimis incommodis. Glede uporabe kitajskih imen za Boga pa so bili jezuitski misijonarji itak popustljivejši. Sporazum so podpisali 26. jan. 1668 vsi razen frančiškana Antona Caballero da Santa Maria, ki je 29. septembra 1669 sicer tudi podpisal, pa je svoje stališče spet preklical v knjigi *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos*, ki jo je v dveh delih izdal v Rimu 1676 in 1679.

Odposlanec pariških Zunanjih misijonov Karl Maigrot je obenem s prvimi lazaristi prispel na Kitajsko 1693. Njegov prihod je znova poživil obredni spor, saj je Maigrot svojim misijonarjem takoj prepovedal rabo kitajskih imen Tien in Šang-ti kakor tudi udeležbo pri kitajskih obredih v čast prednikom. Uporabo deščic z imenom pokojnih in z napisom, da so deščice bivališče duhov, je dovolil pod pogojem, da se ob strani napiše katoliška veroizpoved. Glede odloka papeža Aleksandra VII. je trdil, da je sicer z ozirom na stavljena vprašanja moder in pravičen, da pa misijonarji češčenja prednikov in Konfucija ne smejo dovoliti, ker je pogansko. Da bi pa svoje stališče utrdil tudi v Rimu, je poslal tja 1694 dva svoja misijonarja, ki naj s svojim poročilom o razmerah na Kitajskem povzročita, da bo Rim zadevo še enkrat obravnaval. Tam so 1693 res ustanovili "Congregatio particularis" ki je odgovorila na vprašanja kakor so bila stavljena v Maigrotovi spomenici. Maigrot je v tej spomenici vpraševal največ o rabi kitajskih imen, o veljavnosti odloka Aleksandra VII., o udeležbi pri manj slovesnih obredih v čast Konfuciju, o deščicah za češčenje prednikov in končno o verskih nazorih starih Kitajcev.

Predno pa so strokovnjaki, ki med seboj niso bili edini,

izdali svojo odločbo, sta se zgodili dve nelepi potezi, ki naj bi vplivali na smer odločitve. Charmot, ki ga je Maigrot poslal v Rim, je za svoje stališče pridobil znanega nasprotnika jezuitov pariškega nadškofa Noaillesa. Po njegovem naročilu je Sorbona 18. oktobra 1700 v celoti odobrila Maigrotovo stališče. Jezuitski misijonarji pa so na svojo stran pridobili kitajskega cesarja Kang-hija /1662 - 1723/, ki je 30. nov. 1700 dal avtentično izjavo o značaju kitajskih obredov, ki da so le civilnega značaja. Podobno izjavo so 12. nov. 1701 jezuiti dobili tudi od kitajskih izobražencev. Oboje so poslali v Rim obenem s svojo izjavo, da so obrede dovoljevali le zato, ker so bili prepričani, da pri njih ne gre za pogansko versko dejanje. V Rimu pa kitajskim izjavam niso pripisovali posebnega pomena, češ da so bile dane iz vljudnosti.

Posebna kongregacija je zaključila svoje delo in 20. nov. 1704 odločila: Za označevanje pravega Boga je dovoljeno rabiti le izraz Tien-ču, ker bi izrazi Tien in Šang-ti mogli pogane zapeljati v mišljenje, da je krščanski Bog le materialno nebo ali moč v njem. Zato je treba iz cerkva odstraniti napise King-Tien - "Počastite nebo", ki jih je dal namestiti Kang-hi. Prepovedano je tudi izkazovati češčenje prednikom in Konfuciju, kjer koli in kadar koli, niti skupno niti posamezno. V nobenem primeru se katoličani ne smejo udeleževati priprav za praznoverska dejanja, kakršna so opisana v Maigrotovih "vprašanjih", tudi če bi prej izpovedali svojo vero. Nihče naj zmotno ne misli, da izvršuje dejanja samo civilnega značaja, ko gre v resnici za verska dejanja. Ako je pri izrazih spoštovanja prednikov res kaj takih, ki so v navadi v narodu in so povsem civilnega značaja, smejo katoličani taka dejanja izvrševati. Katera pa so taka dejanja, bodo odločili cerkveni predstojniki, posebno pa generalni vizitator imperija, ki bo prišel. Kongregacija prepoveduje tudi deščice za češčenje prednikov, dovoljuje pa tiste, na katerih je samo ime pokojnikovo. Izključeno pa mora biti tudi v tem primeru pohujšanje, češ da kristjani porablajo te deščice v istem smislu kakor pogani. Ob strani takih deščic pa mora biti tudi zapisan krščanski nauk o smrti in o rajnih. Sicer pa je treba čimprej odstraniti vse, kar je poganskega in nadomestiti s katoliškim. O stari poganski verski miselnosti in o veljavi dekreta Aleksandra VII. se Kongregacija izraža previdno in zadržano. Ob koncu je spet poudarjeno, naj se čimprej zбриše vsaka sled poganskega praznoverja. Misijonarjev, ki so obrede dovoljevali, naj nima nihče za podpiralce praznoverja, saj sami izjavljajo, da nikdar niso imeli namena dovoljevati takih obredov, kakršne dekret prepoveduje. K sklepu naroča papež svojemu odposlancu, naj izvede vse določbe dekreta.

Generalni vizitator, ki ga je poslal papež na Kitajsko, je bil sicer zaslužni in papežu ljubi, toda za tako delo manj pripravljeni Karl Tomaž Maillard de Tournon. ^{25/} V glavno mesto Kitajske je došel 4. dec. 1705. Cesar ga je sprejel prijazno in z vsemi častmi. Zaradi Tournonovega manj primernega zadržanja in zaradi njegove odločitve, da izvede dekret Klemena XI. pa je svoje

stališče do njega kmalu popolnoma spremenil. Ukazal je, da mora vsak misijonar imeti posebno dovoljenje za delovanje na Kitajskem, takozvani "piao". Dobil pa ga bo samo tisti, ki bo dovoljeval obrede. Tournon je na lastno roko 25. januarja 1706 v podobni okrožnici naročil misijonarjem, da morajo odklanjati vsako udeležbo katoličanov pri kitajskih obredih, češ da so v njih stvari, ki niso v skladu z božjim naukom in to najbolj v češčenju prednikov in Konfucija in v uporabljanju imen Tien in Šangti. Pri tem odklanjanju naj se sklicujejo na papeževega odposlanca. Zagrozil je tudi z "excommunicatio ipso facto incurrenda" vsem, ki ne bi hoteli ubogati. Cesar je bil zaradi tega zelo razburjen. Tournona je dal internirati v Macao, kjer je tudi umrl. Tudi Maigrot je bil izgnan. Mišljenje in delovanje misijonarjev je odražalo veliko razcepljenost: nekateri so mislili, da obrede še lahko dovoljujejo in da prosijo za "piao", drugi si tega niso upali storiti, ker so bili prepričani, da je stvar končno veljavno odločena. Dejansko pa je spricho razvoja razmer Rim pokazal neko neodločnost, saj je papež poslal 2. marca 1709 cesarju na Kitajsko pismo, v katerem sicer vztraja pri Tournonih odlučitvah, vendar obljublja, da se bo v zadevo še enkrat poglobil.

Koliko pa je bilo Ap. stolici do tega, da versko resnico ohrani čisto in da zavaruje disciplino v Cerkvi, vidimo iz tega, da je papež 25. septembra 1710 misijonarjem na Kitajskem znova ukazal, da se morajo pokoravati legatu, znova odklonil ugovore in znova zagrozil s cerkvenimi kaznimi. Poleg tega je prepovedal o stvari še kaj pisati. To svoje stališče je potem še posebej poudaril v konstituciji "Illa die", ki jo je izdal 19. marca 1715. V njej najprej zavrača vse ugovore zoper dose danje rimske odločitve in graja tiste, ki so njihovo izvršitev zavirali, češ da trpi papeževa avtoriteta in da imajo od tega neumrljive duše škodo. Skoro dobesedno ponavlja vsebino dekreta iz 1704 in znova vztraja na pismu iz 1710, v katerem je bila ukazana stroga pokorščina papeževemu odposlanca. Ko določa spet kazni za tiste, ki ne bi hoteli ubogati, predpiše na koncu konstitucije tudi prisego, da bodo misijonarji izpolnjevali vse predpise konstitucije "Illa die".

Konstitucija je prišla v Kanton 1716 in je bila skrivaj razposlana v vsa misijonska središča Kitajske. Misijonarji so prisegli, kakor je ukazovala. Ustvarila pa je težko vzdušje: izobraženi kristjani so začeli odpadati, mnogi misijonarji so začeli opuščati misijonsko delo, le preprosti ljudje se za stvari niso posebno zanimali. Pač pa so bili toliko bolj razburjeni cesarski krogi. Cesar je izjavil, da ne bo trpel vere, ki nasprotuje osnovnim zakonom in običajem kitajskega naroda in države. Devet najvišjih sodišč je 16. aprila 1717 izjavilo, da je treba katoliško vero zatreti, misijonarje izgnati in cerkve porušiti. Misijonarji, prej prijatelji kitajskega naroda, so bili sedaj razglašeni za njegove sovražnike. Začelo se je hudo preganjanje. Najhujše pa je bilo misijonarjem samim, ki so ž

pripravili tla za večja spreobrnjenja, pa so morali sedaj opustiti vsako upanje. Bili so, meni Brucker, kakor mornarji, ki čutijo, kako se jim potaplja brod, četudi so že prav blizu suhe zemlje.^{26/}

Po Tournonovi smrti je sklenil papež Klemen XI., da bo poslal novega poslanca "a latere" na Kitajsko. Tudi Ivan Ambrož Mezzabarba zaradi svoje prevelike omahljivosti in premajhne skušnje ni bil najbolj primeren za tako poslanstvo. Čim je 12. oktobra 1720 došel v Kanton in je cesar zvedel, da tudi on namerava izvajati papeževe dekrete glede obredov, je že imel velike težave. Zato se je hotel hitro vrniti v Rim, pred odhodom je pa 4. novembra 1721 dal misijonarjem "Koncesije", ki da jih spričo težkih razmer kot tak sme dati. V tem pismu sicer izjavlja, da hoče biti zvest papeževim odlokom in naroča, naj misijonarji poganske navade hitro nadomeste s krščanskimi, vendar pa jim dovoljuje: uporabo deščic s samim imenom umrlega, obrede civilnega značaja ob mrtvih, civilni kult Konfucija, prižiganje sveč pred popravljenimi deščicami itd., vse to pa pod pogojem, da je vse res samo izraz civilnega spoštovanja in ljubezni, v nobenem primeru pa poganske verske miselnosti. Da bi kdo teh "dovoljenj" ne zlorabil, je prepovedal, da bi jih prevajali v kitajski ali tatarski jezik.

Vendar pa Mezzabarbovo pismo razmer ni olajšalo, prej otežilo. V Rimu so namreč ostro nastopili zoper "dovoljenja", češ da je z njimi Mezzabarba prekoračil svoja pooblastila in da so "dovoljenja" v ostrem nasprotstvu z odloki Klemena XI. Brucker nasprotno dokazuje, da je bil papež s temi dovoljenji soglasen in da jih je Mezzabarba smel dati z oblastjo poslanca, ki pa jih potem papež potrdi ali ne, kakor hoče.^{27/}

Cesar Kang-hi je umrl 1723. Tudi Klemen XI. je odšel v večnost. Razmere na Kitajskem so ostale zapletene, saj so nekateri mislili, da se smejo ravnati po "dovoljenjih", drugi pa so jih odklanjali. Naslednik Klemena XI. je bil papež Klemen XII. Ta je s posebnim breve "Apostolicae solitudinis" zavrgel "dovoljenja" in vse omilitve, ki jih je v zvezi z njimi dovoljeval škof v Pekingju. Sklical je novo komisijo, ki naj vprašanje kitajskih obredov in nastli položaj znova preišče in da nove odloke. Komisija je nadaljevala z naročenim delom še pod njegovim naslednikom papežem Benediktom XIV., ki je njene sklepe objavil 11. julija 1742 v konstituciji "Ex quo singulari". V njej vzdržuje papež vse odločbe Klemena XI. iz 1715, ter graja tiste misijonarje, ki so se jim hoteli izogniti s pretvezo, da ne gre za praznoverje. Ostro odklanja konstitucija Mezzabarbova "dovoljenja" in jim enkrat za vselej odvzema katero koli moč. Tudi misijonarjem strogo prepoveduje, da bi se teh dovoljenj posluževali in v ta namen predpisuje novo prisego. Poziva jih, naj zaupajo božji milosti, ki pa pride samo na tiste, ki ubogajo svoje predstojnike.

Misijonarji so se podvrgli, dasi ne redko s težkim srcem. Eden izmed njih je resignirano pisal svojemu bratu na Dunaj: "Sprejeli smo okrožnico, prisegli smo, ubogali jo bomo".

/nav. Brucker nav. razpr./

Spor je bil s tem v nekem smislu zaključen. Njegove posledice pa so ostale. Cerkev na Kitajskem je bila, vsaj kar zadeva izobražence, skoro onemogočena. Misijonarji so izgubili tla med ljudstvom in inteligenco. Ako so hoteli še nekaj veljati, so se zatekali pod varstvo kolonialnih držav. To pa je bilo zopet narobe, saj so prav kitajskim škofom pozneje papeži ponovno naročali, naj se ne naslanjajo na tujca, češ da to širjenju vere zelo škoduje. ^{27a/} Med preprostim ljudstvom se je sicer misijonsko delo nadaljevalo, toda v neprimerno težjih okoliščinah. Cerkev je čistost nauka res junaško branila in bila pripravljena za njega žrtvovati tudi ves kitajski misijon. Bodoči razvoj dogodkov pa je dokazal, da bi posamezni njeni predstavniki načela akomodacije na Kitajskem mogli bolj širokogrudno zastopati in vsakemu evropeizmu v misijonih še bolj odločno zavreti pot. ^{28/} Toda ni v tem glavni vzrok za poznejše popravke, kakršne je doživela konstitucija Benedikta XIV. Glavni vzrok je bil v nadaljnjem razvoju tolmačenja značaja kitajskih obredov. Ako hočemo ta razvoj in njegove posledice bolje razumeti, si moramo vprašanje ogledati tudi z versko primerjalnih vidikov.

4. Versko-primerjalne pripombe.

Spričo razvoja veroslovnih ved v zadnjih 100 letjih je tudi katoliškimi teologom jasno, da bo mogoče načela akomodacije toliko bolj pravilno in brez nevarnosti za zmoto vpoštovati, čim bolj bo preiskano versko in sploh celotno življenje narodov in kultur. Le v tem primeru bo zares mogoče vedeti, kaj je pri posameznih verskih naukih dobrega in resničnega, kaj je od prarazodetja, kaj od zdrave pameti in kaj je sad poznejšega propadanja in izraz verskih in moralnih zmot. V tej luči se nam tudi glavna poglavja obrednega spora na Kitajskem pokažejo v jasnejši luči.

Prvo vprašanje, ki ga je hotel Ricci reševati v smislu akomodacije, je bilo vprašanje božjih imen. Začel je uporabljati za krščanskega Boga izraze Tien in Šang-ti. Kaj so pomenila ta imena v njegovi dobi? Po učenju starih kitajskih knjig, ki so jih posebno izobraženi sloji zelo cenili, je izraz Šang-ti pomenil Tistega, ki je gospodar vsega. O njem pripovedujejo omenjene knjige, da vse ve, kar se ~~zgodita~~ na svetu godi in da vsa moč in oblast izvira od njega. Šang-ti je vrhovni zakonodajalec, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. On daje in jemlje življenje, od njega sta sreča in nesreča. Šang-ti vodi usodo vsakega človeka, njemu darujejo in po dimu z vrha gore sporočajo o razmerah na zemlji in tudi svoje prošnje. On pa svoje sklepe izrazi v zvezdah in na želviniem oklepu. ^{29/}

Za isto osebno bitje so stari Kitajci uporabljali ime Tien, nebo. Tien vodi ves moralni red, je gospod ljudi in sveta, pozna človekovo srce, od njega je odvisen uspeh človekovega dela, je nepristranski, nikogar ne sovraži, ljudi vsaj s trpljenjem,

kaznjuje z nesrečami, je darežljiv, od njega dobijo vladarji svojo oblast in so za njo tudi njemu odgovorni. Treba pa ga je ubogati. ^{30/}

Iz opisov, ki jih imajo svete knjige o Tieniu in Šang-tiju, je jasno, da gre v obojnem primeru za isto bitje, ki je osebna in monoteističnega značaja. Tudi to je jasno, da pod besedo Tien ni mišljeno materialno nebo. Torej se je naziranje jezuitskih misijonarjev srečalo z naziranjem modernih etnologov in veroslovcev, da ti dve imeni pomenita prvotno najvišje bitje, ki je po vsebini zelo blizu tistim najvišjim bitjem /Hochgötter/, ki so jih verski etnologi ugotovili pri prakulturnih rodovih. Ta raziskovanja so namreč dognala, da je Šang-ti monoteistično božanstvo severno-azijske prakulture, ki je že prešla na nomadsko stopnjo, pa zaradi tega pojem najvišjega bitja ni skoro nič utrpel na svoji vzvišenosti. Pač pa se je pri prehajanju prakulture v matriarhalno ali lovsko-totemistične kulturno stopnjo propad izredno močno čutil, ko prvotno najvišje bitje skoro povsem zbledi, izgine ali pa se stopi s soncem, luno itd. Torej je nomadska oblika kulturnega življenja naravnost varovala prvotno vsebino imena Šang-ti na Kitajskem. Zares je namreč nomadski način življenja pripraven za spoštovanje in varovanje starih tradicij in tudi njegova velikodružinska patriarhalnosocialna organizacija hoče varovati čast in oblast enega najvišjega bitja. Šang-ti starih kitajskih knjig je torej najvišje bitje severne in srednje azijske prakulture, in njej sledeče nomadske kulture, ki je segala na Daljni vzhod. ^{31/} Kolikor pa je nomadom še posebno nebo važen spremljevalec vsega njihovega gospodarskega življenja, je naravno, da so si Boga predstavljali posebno radi kot Gospoda nebes /to namreč pomeni izraz Tien-ču, ki ga je pa Cerkev dovoljevala/, Gospoda, ki biva na nebu in so ga počasi naravnost začeli imenovati z imenom Tien-nebo, kar je v verski zgodovini narodov zelo pogosten pojav. Vendar pa smo že videli, da nebo v tem primeru nikakor ne pomeni materialnega nebesnega svoda, marveč najvišje osebno in duhovno bitje, imenovano po kraju, v katerem biva. Naj še potem to ime za najvišje bitje izvira iz človekove naravne pameti ali pa celo iz prarazodetja, v obeh primerih bi ga kristjani mogli imeti za ime tudi svojega Boga, ki je v bistvu in stvarno isti, le da je njegovo podobo polno razodetje potem še izpopolnilo. ^{32/}

Če pa se je temu od začetka že upirala avtoriteta katoliške Cerkve in če so prav pri tem poglavju zagovorniki akomodacije najprej popustili in če vprašanje božjih imen še danes dela težave protestantskim misijonarjem, ^{33/} gotovo stvar v nadaljnem razvoju ni bila več tako jasna in lahka. In res nam zgodovina poznejšega verskega razvoja primitivnih narodov pove, da je verska in moralna degeneracija, ki je vsled gospodarskega razvoja sveta, zajela tudi prakulturne in nomadske rodove ne Kitajskem, uničila počasi tudi njihovo prvotno čisto monoteistično naziranje. Napredovanje materialne kulture je pozročilo nazadovanje duhovne; misel na osebno duhovno bitje, ki je bila v tej prvi dobi izredno

bogata in plodna za versko in moralno življenje, ni vzdržala spricho navala materialnih skrbi za lov in živinorejo in poljedelstvo. Pod vplivom takega razvoja je bil pozabljen nekdanji gospod sveta in gospod neba. Spodrinili so ga duhovi sveh vrst, spodrinila ga je magija in življenjski materializem. Od "gospoda neba" je ostalo samo še "nebo" in to v materialnem ~~smislu~~ smislu, včasih že naravnost kot sedež magičnih moči. Posebno preprosto ljudstvo je bilo dostopno za take spremembe, zato je prav v teh plasteh najhitreje zamrlo vzvišeno pojmovanje osebnega najvišjega bitja in njegovega moralnega reda. Konfucij je hotel kitajsko versko in moralno življenje očistiti zlih sadov degeneracije, zato je zahteval vrnitev k starim knjigam in njihovemu učenju. Ni ga pri tem vodila toliko njegova osebna vernost kakor skrb za zdrav razvoj družine in države. Če se mu je to v precejšni meri posrečilo pri izobraženih - z njimi so jezuitski misijonarji predvsem živeli v živem stiku - pa je preprosto ljudstvo ostalo pri svojih degeneriranih oblikah verskega in moralnega življenja. Pri tem pa sta primitivnemu verskemu življenju kitajskega ljudstva pomagala še panteistični taoizem in politeistični mahayana-budizem. Dejstvo pa, da so frančiškanski in dominikanski misijonarji delovali ravno med preprostimi Kitajci nam pojasni, zakaj so se ti bolj kot jezuiti zavedali verskega in moralnega propada prvotnega verstva in cerkveno oblast odločno opozarjali, da je treba izraze Šang-ti in Tien kot imena za krščanskega Boga prepovedati. Cerkev zato v tej točki glede akomodacije tudi v novejšem času ni smela popustiti, saj jo ves nadaljni versko-moralni razvoj pri nižjih plasteh kitajskega ljudstva samo potrjuje v takem stališču. Napredujoči animizem in magizem primitivnih verstev tudi na Kitajskem daje prav tistim cerkvenim odlokom, ki so se že od začetka odločno upirali dovoljevanju kitajskih imen za krščanskega Boga.

Drugo vprašanje, ki ga je treba osvetliti z versko-primerjalnega vidika, je, vprašanje o pravem ~~znamenju~~ značaju češčenja prednikov. "Češčenju prednikov" pravi Thaurén, "se ima Kitajska zahvaliti za svoj socialni red in relativno visoko moralo družinskega življenja. Brez tega bi bilo po kitajskem naziranju vse moralno življenje brez temelja."^{34/} Naravno je, da je tako temeljno vprašanje nujno zanimalo vse, ki so imeli opraviti s Kitajsko. Najprej je bilo to vprašanje važno za Kitajce same in njihove voditelje, nič manj pa tudi ne za Cerkev in njene misijonarje. Problemi akomodacije so pri tako važnem poglavju kitajskega življenja še posebno potrebovali dobre in pravične rešitve.

Na vprašanje, ali je češčenje prednikov versko vprašanje ali samo dejanje otroške pietete, torej čisto civilnega značaja, odgovor ni lahak. Vprašanje posmrtnega življenja je namreč redno in povsod najprej versko vprašanje in je zato že vnaprej verjetno, da bo takega značaja tudi poglavje o češčenju umrlih prednikov. Ne da se pa tajiti, da sta verski in splošno pietetni značaj razdružljiva, kakor pač kdo na svoje prednike gleda.

Verska zgodovina nam pri primitivnih rodovih, pa tudi v poznejših dobah, odkriva razne oblike češčenja prednikov /manizem/

in to včasih v tako bogati in razširjeni obliki, da je H. Spencer na podlagi tega izdelal teorijo, kakor da je sploh vse versko in moralno življenje primitivnih rodov izšlo iz češčenja prednikov. Teorija je zmotna, saj na prakulturni, torej najstarejši razvojni stopnji človeštva manizma sploh ni. Vendar pa o razširjenosti naziranja, da ima človek dušo, da duša živi še po smrti, da obiskuje svoje ljudi, da jim more koristiti in škodovati, ne more biti dvoma. Iz tega zelo razširjenega verovanja se nujno rodi neka oblika češčenja umrlih, ki je toliko večje, čim večjo vlogo so igrali v življenju in čim večjo moč imajo sedaj. Odtod molitve in daritve k duhovom umrlih, da bi si pridobili njihovo naklonjenost ali se obvarovali njihove škodoželjnosti. Pri rodovih, ki so povsem zapadli animizmu in magiji, vlada velik strah pred duhovi prednikov, ki se jih skušajo na vsak način iznebiti oziroma jih z daritvami, čarobnimi formulami in dejanji ukrotiti. Pri rodovih pa, ki so kolikor toliko ostali zvesti čistim naziranjem prakulture in zdrave pameti, je češčenje prednikov bolj umirjeno in dostojanstveno. Tudi ti so prepričani, da mrtvi še živijo, da so jih voljni verovati in jim pomagati, seveda če bodo potomci nanje mislili s spoštovanjem in jim izkazovali primerno češčenje ter jim dejali, kar potrebujejo.^{35/}

Veroslovci soglasno trdijo, da je na Kitajskem češčenje prednikov še posebno razvito, da takorekoč preveva vse versko in moralno življenje, kar se razodeva v najrazličnejših obredih za mrtve ob smrti, takoj po njej in še dolgo potem. Ni pa samo nižje ljudstvo na Kitajskem vdano kultu prednikov, ampak se v njem hočejo odlikovati vsi, od cesarja in njegovih uradnikov da najnižjih plasti ljudstva.^{36/} Zakaj je ravno pri Kitajcih to češčenje tako razvito, nam nekoliko pove verska zgodovina Kitajske. Rekli smo že, da so verska naziranja na Kitajskem degenerirala od prvotnega monoteizma preko nomadske malenkostno oslABLJENE ideje o najvišjem bitju do mešanice animističnih in magističnih nauk, ki jih označuje obilno češčenje in še bolj zarotovanje neizmerne množice raznih duhov, posebno duhov prednikov. Češčenje prednikov, ki ga verski etnologi smatrajo za posebno značilnost nomadsko-poljedelskih kultur je zato nujno tudi značilno za kitajski kulturni razvoj.^{37/}

Ko je v 6. stol. pred Kr. Konfucij nastopil kot reformator vsega javnega življenja, mu je lebdel pred očmi ideal nekdanjega kitajskega nepokvarjenega patriarhalnega življenja. Sodil je, da je temelj veliki družini naroda majhna posamezna družina in ta bo dober temelj samo takrat, če bo sama dobra in zdrava, polna dobrotljivosti in poštenosti. Družinsko življenje naj bi torej postalo vzor vsakemu drugemu družbenemu življenju in še posebej zgled, kakšno mora biti razmerje med prestojniki in podložniki. Zato je Konfucij od verskih nauk in navad hotel ohraniti predvsem tiste, ki bi mu pomagale vzgajati družino in narod: ohranil je zato vero v Boga in posmrtno življenje, posebno pa češčenje umrlih staršev, knezov in vladarjev. Prav to češčenje naj bi tudi nove ljudi vzgajalo v pravem razmerju do predstojnikov in v

njih ohranjalo plemenito srce. Zato je iz starih verskih knjig in verskega življenja zbral in očistil vse, kar zadeva češčenje prednikov. Tako je razumljivo, zakaj je češčenje prednikov tudi po Konfucijevih reformah moglo ostati živo pri nižjem ljudstvu in zakaj so se ga tako močno oprijeli tudi izobraženi in uradni krogi, ki so sicer z zaničevanjem zavračali vsako obliko nižjega verstva oziroma verskega življenja nižjega ljudstva.^{38/}

Konfucij je s svojo reformo napravil neke vrste kompromis med čisto verskim značajem tega češčenja in med čisto civilnim in profanim njegovim pomenom. Ker je bil Konfucij neprimerno bolj modrijan in državnik kakor pa verski reformator, zato je razumljivo, da mu je šlo najprej za državljanski, civilni in profani značaj tega češčenja, vero je pritegnil le v toliko, kolikor mu je mogla pri tem koristiti. Tak kompromis je kaj dobro viden v Konfucijevih spisih, ki predpisujejo češčenje prednikov kot nekaj treznega, skoro formalističnega, z edinim ciljem: vzgojiti dobre otroke in dobre državljane.^{39/} V knjigi Li-ki, ki je bila sestavljena v času 479-248 pred Kr. imamo opisano primer takega češčenja. Takoj po smrti se začne obredi za pokojnika, ki ga predstavlja majhen otrok. Pozneje namesto živega zastopnika napravijo leseno deščico "Ahnentafel" ji pravijo Nemci/ ki je samo provizoričnega značaja, dokler po pogrebu ne postavijo v svetišče prednikov stalne deščice s pokojnikovim imenom; O dušah rajnih mislijo, da se še vedno udeležujejo življenja tistih, ki so jih zapustili, da so navzoči pri njihovih daritvah in domačih obredih, pač z namenom, da preostale varujejo in jim pri našajo blagoslov. L. Wieger pripominja, da so vsi komentarji svetih knjig edini v tem, da nihče umrlih prednikov ne pride resnično zauživati od darovanih reči, ampak da je vse to le "fictio ritualis."^{40/}

Najpopolnejši način češčenja prednikov je daritev. Knjiga Li-ki pravi, da je daritev izraz lojalnosti, ki jo je treba izkazovati manom umrlih, pa tudi knezom in doma staršem. Kdor je na vse strani pravičen, bo tudi zmožen darovati. Otrok, ki daruje za pokojne, nadaljuje s tem svojo otroško ljubezen, v kateri so obsežene vse kreposti: ubogati višje sile in ne nasprotovati npravnim dolžnostim. Sin torej tako časti svoje starše: za živih dni jih hrani, po smrti pazi na pravilno žalovanje, po končani dobi žalovanja pa opravlja daritev. Prvo kaže njegovo pokrščino; drugo njegovo dolžnost; tretje pa spoštovanje do staršev in skrb za pravočasno obhajanje letnih časov.

Zato mora biti daritev čim popolnejša, da bo dostojen izraz pravega spoštovanja. Zbrati je treba zanjo vse sadeže da se tako pokaže potrudljivost, in popolno darovanje volje. Za najvišjo daritev je cesar sam gojil žito, cesarica pa sviloprejke. Daritev pa hoče tudi povedati, kakšen mora biti popoln odnos ljudi med seboj, saj se morajo drug drugemu do konca darovati. Zato je rečeno: "Smisel poletne daritve in smisel jesenske daritve je vzvišen. Podlaga je za vladanje države. Nujno ga je treba poznati. Kdor je njegov smisel dobro spoznal, je dober knez; kdor ga je

dobro izvršil, bo pravi minister. Kako naj bo tisti, čigar darritev ni popolna spoštovanja, oče in mati svojega rodu?"^{41/}

Češčenje prednikov je torej na Kitajskem imelo dvojni značaj. Nižje ljudstvo si verskega pojmovanja obredov v čast prednikov ni pustilo vzeti; višji sloji pa so hoteli prav ta značaj zabrisati. Vodilni sloji države se iz spoštovanja do Konfucija in v zavesti potrebnosti češčenja prednikov za državljansko vzgojo, obrede res ohranili, toda imeli so jih le za zunanje, državni in družini koristno in potrebno dejanje. Ta ločitev pa se ni nikoli izvedla popolno, kar je tudi nemogoče spriče pomešanosti višjih in nižjih slojev. Zato je razumljivo, da so misijonarji o značaju tega češčenja pošiljali nasprotujoča si poročila. Rim pa se je v takratnem poznavanju stvari in v strahu za čistost katoliškega nauka, postavil bolj na stran tistih, ki so češčenje prednikov v vsaki obliki odklanjali kot superstitio. Treba je bilo še nekaj sto let, da se je ločilnica med verskim in civilnim pomenom in značajem umrlih pokazala v tako jasni luči, da je bilo mogoče tiste oblike češčenja umrlih, ki jih je predpisovala država, imeti za dejanje vljudnosti, občečloveške pietete in državljanske potrebnosti in jih proglasiti za dovoljeno tudi kristjane, brez ozira na nasprotno mnenje.^{42/}

Tretje vprašanje, češčenje Konfucija, velikega narodnega preroditelja in vzgojitelja, je v veliki meri istovetno z drugim in z drugim tudi v glavnem rešeno. Konfucija imajo Kitajci za najbolj božjega izmed vseh ljudi. Njegov namen je bil, da domače in javno življenje pripelje do tiste lepote in dobrote, kakršno je imelo pred dinastijo Čeu /12.stol. pred Kr./. Niti sam niti njegovi učenci s takimi prizadevanji v začetku niso uspeli. Svoje upe in svoj nauk so shranili v svoje knjige, ki so bolj in bolj vplivale na javno življenje. Rekli smo, da Konfucij se za religioznost niti pri sebi niti pri drugih ni veliko menil. Toda živl je skoro podobno usodo kakor njegov sodobnik Buda. Proti njegovim naukom in zoper njegovo voljo so hoteli v njem imeti in častiti nekaj božanskega, tako zelo namreč človeštvo vse, kar je velikega in lepega, nujno povezuje z Bogom. Toda, medtem ko je "poboženje" pri Budi zavzelo posebno v poznejših oblikah budizma skoro fantastične oblike, se je pa okrog Konfucijeve osebnosti začel uveljavljati isti dvojni tok: vpliv nižjega ljudstva in njegovih primitivnih religij in vpliv izobraženih krogov in njihove predvsem državljanske usmerjenosti, kakor smo to že opazili pri vprašanju češčenja prednikov. Nižje ljudstvo in njegovo verstvo ni imelo prav nobene težave, da med množico bogov in duhov prišteje še Konfucija in njegove učence. Nikakor pa tega niso hoteli višji, čisto zelo brezverski krogi. Niso bili zoper to, da bi se možu, ki ima tako velike zasluge za družinsko in državljansko življenje, izkazovala primerna čast, toda njenemu verskemu značaju so se upirali. Zato je res država sama ukazovala Konfucijevo češčenje, ukazala postavljati njegova "svetišča znanosti", v katerih so bile postavljene deščice in na njih vpisana z zlatimi črkami imena Konfucija in njegovih učencev; država je zahtevala, da se cesar

in vsi uradniki prihajajo ob luninih spremembah priklanjat pred Konfucijevo deščico in mu prinašat daritve; država je sklenila, da se morajo klanjat v nekem češčenju njegovi sliki in kipu učenci v šolah in podobno. Toda prav spor s katoliško Cerkvijo je pripomogel k temu, da je država izrecno razglasila, kar je že ves čas mislila, da je vse to Konfuciju namenjeno češčenje izrazito državljanskega, čisto civilnega in v nobenem primeru verskega značaja.

Že tedaj, ko so se leta 1701 državne oblasti o tem kultu izjavljale v korist jezuitskih misijonarjev, je bilo rečeno: "Mi, vaši služabniki, smo premišljevali in smo mnenja, da poklonitev pred Konfucijem pomeni, da ga častimo kot učenika in vzornika ljudi. Nikakor pa se to ne pravi, da bi ga prosili za srečo, za darove ali za visoke časti". Ker cerkveno učiteljstvo samo na to mnenje ni polagalo posebne važnosti, so bile potrebne še nove izjave, ki naj bi ga utrdile. Leta 1872 je na prim. vrhovno sodišče v Tientsimu izjavilo, da je "Konfucij veliki modrec Kitajske, ki so ga od davna častili vladarji in ljudstvo, Kristjan, ki ne priznava Boga in odklanja Konfucija, v čem se razlikuje od upornika?" K temu dostavlja guverner iz Šang-tunga v navodilih mandarinom: "Od začetka časov je na Kitajskem navada, da se vržemo na obraz in tako izkažemo češčenje. Ni uvedel tega Konfucij niti ne izkazujemo tako češčenja samo njemu. To ni dejanje vere, ampak je obred, ki ga je določila oblast. Je pa izredno vzvišen obred, ki so ga dolžni izvršiti uradniki in ljudstvo. Kdor bi to odklonil, bi veljal za upornika zoper postavo". Uradno razlago tega češčenja je podal tudi govornik na Konfucijevi proslavi v Tientsinu 1904 pred katoliškimi gojenci, Dejal je: "Danes je praznik Konfucija, velikega modreca našega roda in žačetnika velikega /klasičnega/ nauka. Počastiti ga moramo, toda kako? Ne tako, da ga prosimo dobrot z molitvijo ali pokloni, ampak da posnemamo zglede, ki nam jih je zapustil ta vzornik vseh izobraženih ljudi. V tem duhu gremo sedaj pozdravit njegovo deščico."^{43/} Iz najnovejšega časa pa je znana izjava vlade v Nankingu iz leta 1934, iz dobe torej, ko ni bilo več cesarstva, pa je vendar ostala še dolžnost počastiti Konfucija kot velikega in častivrednega moža, ki mu gre češčenje, seveda pa nikakor ne božje, češ da je konfucianizem filozofija, ne pa religija.^{44/}

S temi izjavami je bilo izpolnjeno tisto, kar Cerkev potrebuje za pravilno oceno kakega obreda, o katerem odloča država. Konfucijev kult na Kitajskem je predvsem javna in državna zadeva, zato so izjave oblasti o njegovem značaju najbolj merodajne. Dovolj se jih je nabralo tekom zgodovine. Cerkvi je bila s tem dana možnost, da svoje stališče glede tega kulta popravi in spremeni odločbe iz dobe obrednega spora. Zopet tudi ob tem vprašanju razumemo, zakaj so se tisti misijonarji, ki so bili blizu izobraženim in vladnim krogom že takrat brez težav odločali za izkazovanja tega češčenja, saj so dobro poznali njegov pravi značaj. Drugi pa, ki so delovali bolj med poganskim ljudstvom, ki je Konfucija častilo predvsem kot božanstvo, so imeli v svoji

vesti in zaradi ljudi razumljive težave, brez katerih verjetno tudi po srečnem zaključku obrednega spora na Kitajskem ne bo šlo.

5. Zaključek obrednega spora

Obredni spor se je zaključil s popolno zmago načel prilagoditve, ki pa v ničemer ni bila v nasprotju s Pavlovim naročilom Cerkvi: "Čuvaj, kar ti je izročeno!" /1 Tim 6,20/. Razmere so namreč za to in tako zmago dozorele. Cerkev je svojo novo odločitev spričo novih prilik podala, na da bi se s tem hotela spuščati v presojo, so-li bili prejšni njeni odloki opravičeni ali ne. K temu so papeža Pija XII. nagnili še razlogi, ki jih omenja v podobni Instrukciji njegovega prednika Pija XI. japonskim škofom, dasi tam do enakih obrednih sporov kakor na Kitajskem nikoli ni prišlo. V tej Instrukciji namreč Kongregacija za širjenje vere daje navodila, kako naj se katoliški kristjani na Japonskem ravnaajo glede udeležbe pri državnih obredih, ki imajo svoj izvor v poganstvu.^{45/}

Prvo, kar omenja Instrukcija dobesedno navaja, je odlok Kongregacije za širjenje vere iz 1659, v katerem se zahteva, naj misijonarji odločno hodijo po potih zdrave prilagoditve.^{46/} S tem je pač dovolj nakazano, da hoče ostati Cerkev tem načelom zvesta tudi v novem času. Če so bila prav ta načela preveč prezrta v konstituciji "Ex quo singulari" Benedikta XIV.^{47/}, so pa v Instrukciji Pija XI. japonskim škofom in v Instrukciji Pija XII. o kitajskih obredih dobila polno veljavo in zaščeno, čemer se misijonskemu delu na Kitajskem in povsod odpirajo vrata do novih uspehov.

Instrukcija japonskim škofom dalje izraža odločno željo in voljo Cerkve, da morajo biti katoličani in njihovi misijonarji prvi, kar zadeva ljubezan do domovine in do države, v kateri se nahajajo in da se v tem ne smejo dati prekositi od drugih in da se ne sme zgoditi, da bi jim kdo mogel kdaj opravičeno očitati, da ne ljubijo dovolj svoje domovine.^{48/} V tem primeru bi jih namreč mogli imeti pogani za "frigidii erga patriam", kar bi bilo gotovo škodljivo za vero, kateri bi se zato nihče ne hotel priključiti. V kolikor so z izrazi ljubezni do domovine povezani tudi obredi pri poroki, pogrebu in podobni, bi zopet katoličani veljali za "Xingrati et inhumani erga familiares et amicos", če bi se jih ne hoteli udeležiti. Tudi to bi bilo lahko usodno za razvoj katoliških misijonov na Japonskem. Po tej Instrukciji je torej katoličanom dovoljeno sodelovati pri vsem, kar je v socialnem življenju in njegovih zunanjih izrazih na Japonskem dobrega, zdravega in občečloveškega. Po načelu "gratia supponit naturam" bodo prav na ta način najuspešneje lahko zaživel tamošnji katoličani sami in do pravega življenja v razodeti veri pomagali drugim.

Glavna vsebina Instrukcije Pija XI. pa je v tem, da zavzame slovesno stališče do obredov, ki jih država predpisuje v zvezi s svojo državno vero-šintoizmom. Ti obredi, naj se vršijo v državnih svetiščih ali pa v domačih hišah v zvezi s poroko, smrtjo itd. po prepričanju nešteti Japoncev, po nastalih okoliščinah in predvsem zaradi izjav državnih oblasti nimajo več

notranje povezave z vero, iz katere izhajajo. Ker so torej posledaj samo civilnega značaja, so zato kot taki dovoljeni tudi katoličanom.^{49/}

Pij XII. je to prakso svojega prednika pohvalil in si jo tudi prisvojil, o čemer ne priča samo že navedeno mesto "Summi Pontificatus", ampak še posebej besede, ki se nanašajo prav na zgoraj razčlenjeno Instrukcijo. Pravi namreč: "Naš neposredni prednik svetega in spoštovanega spomina je uporabil ta pravila v posebno kočljivem vprašanju in je odločil tako velikopotezno, da je postavil odličen spomenik svoji daljnovidnosti in apostolski gorečnosti. Ni treba naglašati, častiti bratje, da bomo hodili tudi mi brez obotavljanja po isti poti."^{50/} O tem govori tudi uvod k Instrukciji o kitajskih obredih.

Da so na Kitajskem v tem pogledu podobne razmere kakor na Japonskem, to ni znano samo iz veroslovja, ampak Instrukcija sama to omenja in se zaradi varnosti in gotovosti pri odločitvi o kitajskih obredih izrazito sklicuje na razmere v sosednji Japonski. Pravi namreč, da so se svetovalci Kongregacije za širjenje vere posvetovali, "an aliis quoque in locis, ubi similes rerum adiunctorum mutationes decursu temporum advenisse constaret, similis agendi ratio admittenda esset". Zato tudi odločitev glede na spremenjeno gledanje na kitajske obrede podpre s skušnjo na celotnem Daljnem vzhodu: "Plane compertum est in Orientalium regionibus nonnullas caeremonias, licet antiquitas cum ethnicis ritibus connexae essent, in praesentiarum, mutatis saeculorum fluxa moribus et animis, civilem tantum servare significationem pietatis in antenatos vel amoris in patriam vel urbanitatis in proximos."^{51/}

Izrecno potem Instrukcija dovoljuje češčenje Konfucija pred deščicami ali kako drugače, vendar le tisto češčenje, ki ga izvršujejo ali zahtevajo državne oblasti, ki da so same ponovno izjavile, da gre pri tem češčenju le za hvaležnost do velikega moža in za spoštovanje narodnih izročil.^{52/}

Potem pravi Instrukcija, da je dovoljeno v katoliških šolah namestiti Konfucijeve slike in deščice z njegovim imenom. Gojencem teh šol je dovoljeno, da se pred njimi poklonijo. Edino, če je nevarnost za pohujšanje, naj pred tem izpovedo pravi katoliški namen.^{53/}

Katoliški uradniki in gojenci katoliških šol so dobili s to Instrukcijo dovoljenje, da se udeležujejo državnih obredov in od nje ukazanih, četudi bi se zdeli poganski, in smejo izvrševati le to, kar je "mere civilis". Če je potrebno, naj še pred tem izrazijo svoje katoliško prepričanje.^{54/}

Končno dovoljuje Instrukcija poklone in druge izraze civilnega spoštovanja pred mrtvimi in njihovimi podobami oziroma deščicami, na katerih je napisano samo pokojnikovo ime. Katoličani smejo imeti vsa ta dejanja za dovoljena in častna.^{55/}

Ob sklepu naroča Kongregacija, katere sklepe je sprejel in potrdil Pij XII. v avdienci dne 7. decembra 1939, naj se povsod, kjer je v navadi, odpravi prisega o obredih, ki jo je ukazala

konstitucija "Ex quo singulari", ker se več ne sklada z novimi smernicami in ker so se stari spori pomirili. Pač pa ostanejo v veljavi vsa druga določila Benedikta XIV., v kolikor niso nasprotna tej Instrukciji, prav posebej pa še prepoved nadaljevanja sporov o kitajskih obredih.^{56/}

Tako se je končnoveljavno zaključil obredni spor na Daljnem vzhodu in z njimi 300 letni nemir z ozirom na razmerje med katoliško Cerkvijo in Kitajskim narodom in kulturo. Kar ni bilo v kitajskih-mutatis mutandis velja to tudi za druge-obredih in običajih nerazdružljive zvezano s poganskimi verskimi zmotami, je Cerkev tudi katoličanom dovolila izvrševati. Hotela je pač s tem pokazati, da imajo v Cerkvi, "hiši skupnega očeta" vsi narodi enake sinovske pravice. Istočasno pa je strogo varovala v varstvo ji izročeni zaklad razodetih resnic v večjo čast božjo in blagor neumrjočih duš. Problemi akomodacije so se s tem našli pravilno rešitev, v kateri so bile zavarovane pravice narave in nadnarave.^{57/}

7. ...
8. ...
9. ...
10. ...
11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...

O p o m b e

1. Iz uvida v "Instrukcijo" AAS XXXII /1940/24
2. Uporabljena literatura: Joh. Thauren, Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat, Münster in W. 1927 /Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte VIII/; A. Huonder SJ, Der chinesische Ritenstreit, 1921; izvrstna razprava J. Brucker SJ, Chinois /Rites/ v Dictionnaire de Théologie catholique st. 2364-2391; J. Schmidlin, Die katholische Missionsgeschichte Steyl 1925
3. L. Koch SJ, Jesuitenlexikon, bes. Akkomodation st. 24.
4. prim. nav. d. 13 sl.
5. prim. S. Tromp SJ, De revelatione cristiana, Roma 1937, 204-214
6. prim. o tem prvovrstno delo J. Holzner, Paulus, Freiburg in Br. 1939
7. prim. Tromp, nav. d. 377-387, kjer je govor o sinkretizmu in krščanstvu
8. prim. Igino Giordani, La prima polemica cristiana, Brescia 1942
9. nav. Huonder, nav. d. 31 sl.
10. nav. Thauren, nav. d. 16 in AAS XXVIII /1936/ 406
11. Coll. Lac. VII, 686, c. 2
- 11a. prim. prevod v Škofijski list, Ljubljana 1940, 40 sl.
12. prim. Thauren, nav. d. 17-23
13. Zastelni odloki cerkvene oblasti pri Thauren, nav. d. 25-33
14. Die Akkomodation in der Mission der Neuzeit, Katholische Missionen 1926
15. Schmidlin pravi, da so bili bolj podobni španskim konkvistadorjem kakor misijonarjem, le da se namesto meča nosili križ /nav. d. 380/
16. Thauren, nav. d. 135-140; A. Brou SJ, Propagation de l'Évangile, Dictionnaire apologetique de la Foi catholique st. 374
17. "Nirgends offenbarte sich die Anpassungsfähigkeit und Geschmeidigkeit des Jesuitenordens typischer als hier auf dem Missionsfeld in dieser Gelegenheit". Schmidlin, nav. d. 379, op. 6
- 17a. Thauren v Lexikon für Theologie und Kirche ta spor imenuje kar "Akkomodationsstreit"
18. prim. Huonder, nav. d. in še navodila zadnjih misijonskih papežev o nujnosti, da misijonarji najprej pridobe za Kristusa izobražene in vodilne kroge
19. Po njegovem in Nobilejevem zgledu so pozneje postopali še mnogi drugi misijonski pionirji, posebno kard. Lavignerie /prim. V. Fajdiga, Križ ali polmesec, Katoliški misijoni, Ljubljana 1943/.
20. prim. Thauren, nav. d. 140; Jesuitenlexikon st. 27 sl; Huonder, nav. d. 30 sl.

21. prim. Huonder, nav.d. 3-11
22. nav. Huonder, nav.d. 11 sl.
23. nav. Huonder, nav.d. 12 sl.
24. Za zgodovino spora bomo uporabljali predvsem že omenjeno razpravo p.Bruckerja v DTC, s katero hoče popraviti nekatere netočnosti v drugih zadevnih knjigah. Ob sklepu razprave način njenega sestavljanja sam takole opiše: "L'article ci-dessus a été composé directement sur les documents qui viennent d'être indiqués, et sur d'autres encore, imprimés ou inédits /st.2291/. Navaja celo vrsto neobjavljenih rokopisov iz Nacionalne biblioteke v Parizu. Za izpopolnjevanje Bruckerjevih podatkov prim. Thauren, nav.d. 145, in Samidlin, nav.d. 379 sl. Vendar pa je še vedno resnična Thaurenova pripomba: "Eine einwandfrei Geschichte der Streitigkeiten wird wohl unmöglich sein" /nav.d.140, op.37/
25. prim. Thauren, nav.d.144. Zanimiv je preprost opis Tournovih "nerodnosti" v anonimnem /avtor jezuit?/ delu Geschichte der katholischen Missionen in Kaiserreich China, Wien 1845, 183-228
26. nav.razpr. st. 238A
27. nav.razpr. st. 2386
- 27a. prim. Guida delle Missioni cattoliche Roma 1934, 27 sl.
28. "Als Ganzes war praktisch die Akkomodationsfrage für die Missionstätigkeit erledigt, und der Europäismus beherrschte immer mehr die Methode.." /Thauren, nav.d. 144/
29. prim. L.Wieger, Chine v Dictionnaire apologetique st.509 sl.; Brucker, nav.razpr. st.2366 in tam navedena literatura.
30. prim. Erich Schmitt, Die Chinesen, Tübingen 1927, 4-19
31. O teh stvarih je mnogo pisal W.Schmidt SVD v svojem mojsterskem delu Der Ursprung der Gotteridee. O Šang-ti piše že v 1.zvezku /674/: "Nach dem durch S.v. Schröder das höchste Wesen der indoeuropäischen Völker durch N.Söderblom der Schang-ti der Chinesen mit der Gestalt des höchsten Wesens der Primitivvölker in genetische Beziehung gesetzt war, hat wiederum N.Söderblom und noch stärker C. Brockelman diese Verbindung hergestellt auch für semitische Völker. Damit ist die historische Kontinuität der Religionen dreier grosser hochkultureller Völker mit den Urzeiten der Religionen hergestellt". To splošno ugotovitev Schmidt podrobno obravnava posebno v VII. in VIII. zvezku omenjenega dela, kjer govori o verskih nazorih nomadskih Hamitov, Hamitoidov in Nilotov. V Uvodu k VII. zvezku pravi, da ima že zbrano tudi tvarino, v kateri se lepo pokaže razvoj kitajskih verstev, da pa se mu zdi potrebno prej objaviti sliko verskega razvoja nomadskih rodov v Afriki, iz katere se tudi pokaže, kako verske ideje Nomadov ohranjajo še jasno viden prakulturni monoteizem. L.1950 je izšel že IX. zvezek Schmidtove knjige "Ursprung der Gottesidee", ki začne obravnavati srednjeazijske nomadske rodove /Staroturke, Tatare ob Altajskem pogorju in ob reki Abakan/. Vsebinska

tega zvezka in nadaljnjih, ki so se že pripravljene, bo enkrat za vselej dokazala, da so tudi azijski pastirski narodi v začetku imeli lepo monoteistično vero v Boga na nebu, ki je pozneje začela propadati predvsem zaradi vpliva matriarhalne kulture. Prim. o kitajskem prvotnem verstvu tudi L.Wieger, Religions et doctrines de la Chine v zbirki Christus, Paris 1927.

32. prim. W.Schmidtovo sintezo o prvotnem monoteizmu in njegova razmišljanja o izvoru tako vzvišenih verskih idej v njegovi "sintezi", ki jo objavlja ob koncu VI.zvezka dela Der Ursprung der Gottesidee.Prim. še posebej IX. zvezek iste knjige. Pripomniti pa je treba, da igra v zvezi s problemi akomodacije vprašanje prilagoditve v terminologiji posebno važno vlogo. Medtem ko je sv.Pavel to vprašanje rešil mojskarsko, pa so težave, ki so s tem vprašanjem združene, v obrednem sporu na Daljnem vzhodu postale naravnost usodne; Gotovo je, da so se misijonarji to vprašanje jemali prelahko ali prepovršno in tako zavirali napredovanje katoliške vere ali pa jo izpostavljali nevarnosti zmote. Kako je to vprašanje zapleteno in kako smo v njegovem reševanju šele na začetkih, je razvidno iz poročila, ki ga podaja Kilger v Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft /VI./1950/312 sl, o dobrouspelim tovrstnem poskusu, ki ga prikazuje doktorska disertacija p.Walberta Bühlmanna O.Cap. Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Dargestellt am Swahili und an den anderen Bantu-Sprachen, XXV+418, Schöneck-Beckenried 1950.
33. prim. L.Wieger, nav.raspr. v Dictionnaire Apologétique st. 529 sl.
34. nav.d. 106
35. prim. B.Ankersmann, Die Religion der Naturvölker v Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1925, 140 sl.; Thauren, nav.d. 106 in tam navedena literatura
36. prim. O.Franke, Die Chinesen v Bertholet-Lehmann, nav.d.195 sl
37. nav.m. K tej značilnosti kitajskega verstva Franke pridruži še "Naturdienst", ko pravi: "Naturdienst und Ahnendienst, beide wurzelnd im Ackerbau, sind also zwei Grundelemente der Ältesten Religion der Chinesen und an beiden haben sie festgehalten durch alle Phasen der weiteren Entwicklung hindurch". Močno pa se zmoti, ko si kitajskega "Himmelsdienst" ne zna tolmačiti drugače kakor "Naturdienst", kakor da ni Šang-ti in Tien ostanek osebnega najvišjega bitja iz prakulture.
38. prim. Wieger, nav.raspr. v DA st. 515
39. Schmitt /nav.d. 1/ pravi, da je v kitajskih verskih knjigah glavni poudarek na sunanjih obredih, ki naj nadomestijo religijo. V kolikor gre za knjige, ki jih je priredil Konfucij, bi si to mogli razlagati bolj kot laizacijo verskega življenja kakor pa kot vdor magistične miselnosti v vero.
40. Religions et doctrines v Christus 135

41. prim. Schmitt, nav.d. 26-47
42. "Der sogenannte Konfuzius und Totenkult..ist heute tatsä-
chlich bei der tiefgehenden Entwicklung des Gedankens und
der Bräuche im Orient kein Kult mehr im religiösem Sinne"
pravi komentator Instrukcije o kitajskih obredih v Labore-
mus pro missionibus /nem.isd./ 1940, 290.
43. nav. Wieger, nav.razpr. v DA st. 529-530
44. nav. Pasquale d'Elia v razpravi Il Confuzianesimo v Guida
della Missioni cattoliche, Roma 1934. Wieger v že večkrat
omenjeni razpravi /st.515/ določno pravi: "Taoisme et Con-
fucianisme, doctrines qu'il faut se garder d'appeler des
religions, vu que ce furent des politiques assises sur quel-
ques peu de philosophie naturelle, l'une néant Dieu, l'autre
autre le négligeant".
45. AASXXVIII /1936/ 406 sl.
46. prim. str.
47. "Die Ritenstreitigkeiten stellten den letzten grossen Ver-
such im Missionbetrieb dar, die Volkseigenart gebührend zur
Geltung zu bringen" /Thauren, nav.d. 145/
48. "Missionarum est ergo et agnoscere et honorare Iaponen-
sium pietatem et amorem in patriam atque fideles docere, ne
ceteris sint in amanda patria inferiores /AASXXVIII 407/
49. "Ordinarii permittere possunt, ut fideles quando intersunt
funeribus, matrischiis aliisque privatis ritibus in vita
sociali iapponensi usitatis, ~~partes~~ participes fiant sicut
caeteri /declarata, si necessario, sua intentione ut supra/
omnium illarum caeremoniarum, quae quamvis forte a supersti-
tione originem duxerint, ex circumstantiis tamen locorum et
personarum et ex communi aestimatione nunc temporis non
retineant nisi sensum urbanitatis et mutuae benevolentiae"
/AASXXVIII 409/. V zvezi s vprašanjem, ali je šintoizem res
samo državna vera in kot taka po izjavah državnih oblasti
le skupna obredov, ki naj vzdržujejo v Japoncih zvestobo
do cesarja, ljubezen do domovine in narodno zavest, je za-
nimiva nova knjiga P.Doroteja Schillinga OFM Religione e
politica in Giappone, ki je izšla v Rimu na XXIII+220 stra-
neh l. 1950. /Poročilo o njej prim. Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft VI/1950/314 sl./ V njej pisatelj iz
sgodovine verskega razvoja na Japonskem dokazuje, da je
državni šintoizem kljub izjavam državnih predstavnikov še
vedno pravo poganstvo, ki more, dovoljeno katoličanom, vzb-
jati konflikte v vesti. Zato pozdravlja odlok Mc Arthurja,
predstavnikave zavezniških zmagovalcev nad Japonsko v II. sve-
tovni vojni, s katerim je dne 15.dec.1945 ukinil državni
šintoizem in prepovedal s njim združeno poučevanje v šolah.
Ali ni, morda Schilling hotel s to knjigo znova braniti
stališče, ki so ga cerkveni odloki za Japonsko končno veljav-
no odklonili? 50. Prim.Škofijski list, Ljubljana 1941, 41.
50. AAS XXXII /1940/ 24 sl.
52. "Cum Sinense gubernium pluries aperteque enuntiaverit omnibus

esse liberum quam malint religionem profiteri et alienum esse a sua mente de rebus religiosis leges aut iussa eddere; ideoque caeremonias, quae in honorem Confucii a publicis Auctoritatibus sive peraguntur sive iubentur, non fieri animo tribuendi religiosum cultum, sed hunc solum in finem, ut foveatur et exprimat in virum clarissimum dignus honor et in traditiones patrum debitus cultus; licitum est catholicis adesse actibus honoris, qui ante Confucii imaginem vel tabellam, in monumentis confucianis vel in sholis perficiuntur" /nav. Inst. toč. 1/

53. "Ideoque non habendum est illicitum imaginem Confucii, vel etiam tabellam eius nomine inscriptam, in sholis catholicis collocari, praesertim si Auctoritates id iusserint, aut eam capitis inclinatione salutare. Si quando timeatur scandalum declaretur recta catholicorum intentio" /nav. Instr. toč. 2/
54. "Tolerandum ut catholici magistratus et alumni, si publicis caeremoniis adsistere iubeantur quae speciem praeseferunt superstitionis, intersint quidem, dummodo, ad mentem can. 1258, passive se habeant signaque illius tantum obsequii faciant, quod ut mere civile iure haberi possit; declarata, ut supra, sua intentione, si quando hoc necessarium apparuerit ad falsas interpretationes sui actus removendas" /nav. Instr. toč. 3/
55. "Inclinationes capitis atque aliae civilis observantiae manifestationes ante defunctos vel defunctorum imagines, et etiam ante tabellam defuncti, simplici nomine inscriptam, uti licitae et honestae habendae sunt" /nav. Instr. toč. 4/
56. "Firmis manentibus caeteris praescriptis Summi pontificis Benedicti XIV. quatenus recentioribus Instructionibus non sint immutata, praeprimis prohibitione super ritibus sinensibus disputandi" /nav. Instr. ob sklepu/.
57. Če je J. Thaurer še l. 1930 vprašanje o problemih akomodacije v Lexikon für Theologie und Kirche /bes. Akkomodation, st. 187/ zaključil z žalostnim stavkom: "Der Europäismus ist seither /od konstitucije Benedikta XIV./ die schwächste Seite der modernen Missionsmethode", moramo sedaj z veseljem ugotoviti, da to ni več res.

Dr.F.K. Lukman.

H i m n o l o š k e d r o b t i n e.1. Sv.Ambroža parafraze lastne pesmi.

V nedeljskih hvalnicah od 2.nedelje po Gospodovem razglasenju do kvinkvagezime in od prve oktobrske nedelje do zadnje po binkoštih se poje odn.moli sv.Ambroža jutranja himna "ad galli cantum" z začetnimi besedami "Aeterne rerum conditor", ki jo omenja sv.Avguštin v Retract.I, 21, 1. Ambrož jo je zložil vsaj že leta 386. Kakor vse znane Ambroževe pesmi šteje tudi ta osem kitic po štiri jambске dimetre. Prva kitica je nagovor večnega Stvarnika vseh stvari in gospodarja čez dan in noč, ki izmenjava čase, da nam prežene naveličanost. V nadaljnih petih kiticah pesnik živo slika, kaj vse se zgodi zjutraj, ko zapoje petelin, glasnik mladega dneva, ležeče zbudajoč, zaspanete karajoč, obotavljavce obtožujoč. Zadnji dve kitici prosita Jezusa, naj se ozre na omahujoče in jih s svojim pogledom posvari in gane k pokori.

Tri ali štiri leta kasneje, vsekakor po letu 388, je milanski škof v devetih pridigah razložil Mojzesovo poročilo o stvarjenju sveta. Govoreč v 7.pridigi o božjem delu 5.dne, je poleg drugih ptic omenil tudi petelina ter njegovo prijetno in hkrati koristno petje in v nevezani besedi skorajda ponovil, kar je bil v vezani povedal. Da bo primerjava mogoča, postavimo semkaj oboje besedilo: šest kitic (2 - 7) himne in odlomek pridige (Hexaameron V, 24, 88 - 25, 89; Migne, PL 14, 240-241). Vrstice himne štejejo od 5 dalje, torej vštévši štiri vrstice prve kitice; številke v oklepaju med besedilom pridige pomenijo sporedni verz v himni.

5 Praeco diei iam sonat,
noctis profundae pervigil,
nocturna lux vianibus,
a nocte noctem segregans.

10 Hoc excitatus lucifer
solvit polum caligine,
hoc omnis erronum chorus
vias nocendi deserit.

15 Hoc nauta vires colligit
pontique mitescunt freta,
hoc ipse, petra ecclesiae,
canente culpam diluit.

20 Surgamus ergo strenue,
gallus iacentes excitat
et somnolentos increpat,
gallus negantes arguit.

Gallo canente spes redit,
aegris salus refunditur,
muero latronis conditur,
lapsis fides revertitur.

25 Iesu, paventes (labentes) respice
et nos videndo corrige;
si respicis, lapsus cadunt
fletuque culpa solvitur.

V govoru o petem dnevu stvarjenja je pa milanski škof o petelinjem petju dejal:

"Est enim galli cantus suavibus in noctibus, nec solum suavis, sed etiam utilis, qui quasi bonus cohabitator et dormitantem excitat (v.18) et sollicitum admonet et viantem solatur (v.7) processum noctis canora significatione protestans. Hoc canente latro suas relinquit insidias (v.23), hoc ipse lucifer excitatus oritur caelumque illuminat (vv.9,10), hoc canente maestitiam trepidus nauta deponit (v.13), omnisque crebro vespertinis flatibus excitata tempestat et procella mitescit (v.14), hoc (canente) devotus affectus exsilit ad precandum, legendi quoque munus instaurat, hoc postremo canente ipsa ecclesiae petra culpam suam diluit (vv.15,16), quam, priusquam gallus cantaret, negando contraxerat. Istius cantu spes omnibus redit (v.21), aegri relevatur incommodum (v.22), minuitur dolor vulnerum, febrium flagrantia mitigatur, revertitur fides lapsis (v.24), Iesus titubantes respicit (v.25), errantes corrigit (v.26). Denique respexit Petrum, et statim error abscessit; pulsa est negatio, secuta confessio. Respice nos quoque, domine Iesu, ut et nos propria recognoscamus errata, solvamus piis fletibus culpam (v.28), mereamur indulgentiam peccatorum."

Primerjava obojega besedila opravičuje trditev, da je Ambrož v svojem sedmem govoru o Mojzesovem šesterodnevju parafraziral svojo jutranjo pesem "ad galli cantum".

Za primerjavo smo porabili kritično ugotovljeno besedilo himne (A. Steier, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius, Leipzig 1903, 651/52). V rimskem brevirju je prav 2. kitica močno spremenjena in se glasi:

Nocturna lux viantibus
a nocte noctem segregans,
praeco diei iam sonat
iubarque solis evocat.

Ta preureditev ni kitici prav nič v prid.

Znano je, da je Ambrož v razlagi bibličnega poročila o stvarjenju močno porabil homilije sv. Bazilija Velikega o istem predmetu. Tudi v sedmem govoru se kaže vpliv Bazilijeve izvajanja. O petelinjem petju pa razpravlja Ambrož mnogo obširneje in čisto po svoje; imel je pač o njem svojo jutranjo pesem "ad galli cantum". Na Bazilijevo homilijo pa spominja en značilen izraz: Ambrožu je petelin "bonus cohabitator", Bazilij pa mu pravi "Sýnoikos órnis" (Migne PG 29, 181 B).

2. "Omnis erroneum cohors."

Sv. Ambrož pravi v svoji jutranji himni "Aeterne rerum conditor" v 3. kitici ali verzih 9 - 12:

Hoc (= gallo canente) excitatus lucifer
10 solvit polum caligine,
hoc omnis erronum cohors
viam nocendi deserit.

To je besedilo v rimskem brevirju. V kritično ugotovljenem besedilu sta dve majhni razliki, ki sta pa za smisel brez pomena: "chorus" namesto "cohors" in množina "vias" mesto ednine "viam".

Kdo so "errones" v 11. verzju?

Zdi se, da se navedena kitica po vsebini ujema s temale stavkoma v Hexaameron V, 24, 88: "Hoc canente latro suas relinquit insidias, hoc ipse lucifer excitatus oritur caelumque illuminat;" spremenjen je le vrstni red. Iz tega bi se dalo sklepati,

da so "errones" v himni isto kakor "latro" v Hexaemeromu, torej roparji, razbojnik. Toda Ambrož izrečno omenja roparja v 23.verzu svoje himne: "mucro latronis conditur." Malo verjetno je, da bi imel tudi v 11.verzu na mislih roparja in istovetil "errones" z roparji.

"Erro, erronis" je klatež, pohajkovelec. "Errones" v 11. in 12.verzu sicer hodijo naokrog, da bi škodovali, toda ne z bodalom kakor ropar v 23.verzu; ločijo se torej od roparja, ki preži v zasedi z bodalom v roki. "Errones", ki jih ima Ambrož na mislih, so tisti, ki o njih sv.Pavel piše: "Ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove v podnebnju" (Ef 6, 12). Ti duhovi so pravi "klateži"; saj pravi sv.Peter: "Vaš nasprotnik hudič hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl" (1 Pet 5,8); in Gospod pravi o nečistem duhu, ki odide iz človeka, da "hodi po suhih krajih in išče pokoja, pa ga ne najde" (Mt 12, 43). Ti klateži, "gospodovalci te teme", "hudobni duhovi v podnebnju", zapuste ob petelinovem petju svoja zlobna pota, ko vzide zvezda danica (lucifer), prežene temo in razsvetli podnebnje (solvit polum caligine). Petelinovo petje zdravi človeka in ga pokliče k čuječnosti in molitvi, ki zoper njo hudobni duh nič ne premore (prim.Ef. 6, 13 - 18; 1 Pet 5, 8).

3. "Tu vincis inter martyres parcisque confessoribus."

Navedena verza sta prva polovica 3.kitice himne "Rex gloriose martyrum" v hvalnicah ob godovih več mučencev. Kaj pomeni drugi od njiju?

Misel prve vrstice je jasna. Stanovitnost mučencev ni sad zgolj človeškega poguma in človeške vztrajnosti, marveč je božja zmaga v mučencih, kakor je sv.Ciprijan lepo povedal: "On (Gospod) ni tak, da bi svoje služabnike le gledal, ampak on sam se bori v nas, sam se spopada, sam v naši bojni tekmi zmage venec daje in sprejema" (pismo 10, 4, 4).

V istem pismu je pa Ciprijan govoril tudi o spoznavalcih, torej kristjanih, ki so v življenju zvesto izpovedovali Gospoda, vendar pa niso bili deležni odlike, da bi ga bili poveličali z mučeniško smrtjo. Ali naj se spoznavalci žaloste, kot da so manjši od mučencev? Kartaginski škof je pisal spoznavalcem v ječi: "Če pa pred dnevom vaše borbe po božjem usmiljenju pride mir, bo vaša volja brez madeža in vaša vest vam bo dajala hvalo. Nihče med vami ne bo žalosten, češ da je manjši od onih, ki so pred vami pretrpeli muke, premagali in poteptali svet in po slavni poti šli h Gospodu. Gospod preiskuje obisti in srce, vidi tajnosti in gleda, kar je skrito. Da zaslužiš od njega venec, je dovolj, če za to priča samo on, ki sodi. Oboje, predragi bratje, je vzvišeno in sijajno: eno je varnejše, pohiteti h Gospodu s popolno zmago, drugo je prijetnejše, po slavi imeti svobodo in uživati hvalo v cerkvi. Srečna naša cerkev, ki jo božje usmiljenje tako s častjo poveličuje, ki jo v naših dneh slavna mučeniška kri tako krasi! Prej je bila snežno bela v delih bratov; zdaj je v krvi mučencev škrlatno rdeča. Med njenim cvetjem ne manjka ne lilij ne rož. Vsak naj se zdaj potruži za odlično dostojanstvo teh časti, da prejme venec, ali belega od dobrih del ali škrlatno rdečega od trpljenja. V nebeškem taboru imata mir in boj vsak svoje cvetje, s katerim Kristus vojščaka ovenča za slavo" (pismo 10, 5, 1. 2).

Oboje torej, biti mučenec in biti spoznavalec, je nekaj

vzvišenega in sijajnega: mučeništvo varno privede naravnost h Gospodu, je pa težavnejše, ker terja največjo žrtev, žrtev življenja; spoznavalstvo je "prijetnejše" ali lažje, ker od kristjana žrtve lastnega življenja ne terja. Glede tega je Gospod spoznavalcu prizanesljiv. Oba, mučenca in spoznavalca, pa čaka Gospodov venec, prvega škrlatno rdeč, drugega bel.

Dasi ima mučeništvo samo po sebi za odličnejše in pred Gospodom zaslužnejše, vendar sv. Ciprian iz razumljivega razloga v 10. pismu tega ne naglašja, da ne bi mučeništva željnih spoznavalcev užalostil.

Ob tej priložnosti bodi omenjena naslednja posebnost. Neznani pesnik himne "Iesu, corona celsior", ki je milanskega izvora, je v 7. kitici naglasil, da spoznavalec v dolgem duhovnem boju več pretrpi nego mučenec, ki iz ene rane izkrvavi, in dejal:

Plus currit in certamine
confessor ipse sustinens
quam martyr ictum sufferens,
macrone fundens sanguinem.

Vsebina te kitice se ne ujema s cerkvenim naukom o vrednosti mučeništva in slavi mučencev (aureola martyrum). Zato je umevno, da so kitico opustili, ko so himno sprejeli v hvalnice ob godu spoznavalca, ki ni bil škof.

4. "Monstra te esse matrem."

Četrta kitica prelepe stare Marijine pesmi "Ave, maris stella" se glasi:

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

V "Prestavah nar lepših himen sv. cerkve" (Ljubljana, 1869, str. 11) Janeza Bilca beremo tale slovenski prevod:

Mater se nam skaži;
prošnje naj usliši,
ki za nas včlovečen
tvoj je hotel biti.

Bilc se je kajpada trudil, kar se da zvesto posloveniti izvirnik, vendar se mu to ni posrečilo; v prvi vrsti je vrnil zaimek "nam" v drugi pa je preskočil važno določilo "per te".

V "Malem opravilu na čast blaženi devici Mariji" (Celje, 1936, str. 160) se pa bere tale prevod:

Skaži se nam mater!
Prošnje Sin tvoj jemlji,
ki za naš greh rojen
bil je tvoj na zemlji.

V tem prevodu se ponavljata oba pogrška Bilčey; vrh tega stoji v 3. vrstici "za naš greh" mesto "za nas", kar kazi misel; v 4. vrstici pa ni ne izraženo ne nakazano tisto, kar pravi izvirnik: "tulit esse tuus."

Oba prevoda sta zgrešila misel, ki jo je neznani pesnik položil v kratke štiri verze po tri troheje. Skusimo jo dognati!

"Monstra te esse matrem" - pokaži, da si mati! Čigava? Odgovor na to vprašanje se mora iskati in najti v besedilu pesmi, ne zunaj njega. Odgovor je v 2. vrstici 1. kitice: Marija je "Dei mater alma" - blaga božja Mati. (Prva kitica napoveduje glavne tri misli, ki jih pesem razpreda: Dei mater - semper virgo -

caeli porta.) Prva vrstica 4.kitice torej pravi: Pokaži, da si blaga božja Mati (almus je tisti, ki daje hrano /alere!/, ki je dober, dobrotljiv, blag). Kako ali s čim naj pa Marija pokaže, da je blaga božja Mati? Odgovor: "Sumat per te preces" - po tebi naj tvoj Sin sprejme prošnje, kajpada naše. Kako preprosto lepo je izraženo Marijino sredništvo pri Jezusu! Nadaljni dve vrstici pa to sredništvo osvetljuje in utemeljuje: Jezus je za nas rojen, a je hotel biti Marijin sin "qui pro nobis natus tulit esse tuus". Iz tega pa sledi dvoje: 1. ker je njen, ima Marija kot mati pravico, predlagati mu prošnje; 2. ker je za nas rojen, je dolžna, da izvršuje svojo pravico in mu predlaga naše prošnje. O tej Marijini "dolžnosti", ki sledi iz božjega materinstva, pravi neka srednjeveška sekvenca tako otroško prisrčno:

Nec abhorre peccatores,
sine quibus nunquam fores
tanto digna filio;
si non essent redimendi,
nulla tibi pariendi
redemptorem ratio.

Če torej po teh pojasnilih prevedemo 4.kitico pesmi "Ave, maris stella" v nevezani besedi, bomo dejali: "Pokaži, da si (božja) Mati! Po tebi naj sprejme (naše) prošnje on, ki je bil rojen za nas, a je hotel biti tvoj (sin)." V vezani besedi se pa da reči:

Mater se pokaži;
on po tebi prošnje
sprejmi, ki nam rojen
tvoj je hotel biti.

5. "Regnavit a ligno Deus."

Venantij Fortunat poje v himni "Vexilla regis prodeunt":
Impleta sunt, quae concinit
David fideli carmine,
dicendo nationibus:
Regnavit a ligno Deus.

"Fidele carmen" so kajpada psalmi s preroško vsebino. Kje v psalmih je pa napoved: "Regnavit a ligno Deus"?

Napovedi, kakršno Venantij navaja, so najbolj podobne besede Ps 95, 10 a: "Kličite narodom (poganom): Gospod kraljuje!" Dostavka: "z lesa" ali: "raz les" pa ne pozna ne hebrejski izvornik ne grški ne latinski prevod. A prav na tem dostavku je v himni naglas.

Venantij si pa tega dostavka ni izmislil. Poznal ga je od nekod, dasi ga ni bilo v latinskem psalteriju, ki so ga v galikanski cerkvi rabili. Grško besedilo 95.psalma z dostavkom "z lesa" v verzu 10 a je pa bilo znano že apologetu in mučencu Justinu. Le-ta dolži v 73.poglavju svojega "Dialoga s Trifonom" Jude, da so zlomiselnost zatrli v psalmu preroški dostavek, in piše: "In v 95.psalmu so od Davidovih besed odtrgali tele kratke besede: z lesa. Od napovedi: 'Kličite narodom: Gospod kraljuje z lesa' so pustili: 'Kličite narodom: Gospod kraljuje.' Ni pa bilo nikogar iz vašega rodu, ki bi se bilo o njem kot o Bogu in Gospodu kdaj reklo, da kraljuje med narodi (=pogani), razen samo o tem križanem, ki o njem Sveti Duh v istem psalmu pravi, da je bil smrti osvobojen in je vstal, in pojasnjuje, da ni bil podoben poganskim bogovom; le-ti so namreč podobe zlih duhov" (I.C.Th.

de Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi I/2³, Jenae 1872, 260). Justin navaja nato ves 95. psalm z dostavkom "z lesa" v verz 10 a (ibid. 262). Besede: "z lesa" so prastara pripomba, ki si jo je bil neki kristjan v prvi polovici 2. stoletja ali že prej pripisal na rob in ki se je pri prepisovanju vrinila v besedilo, kakršno je Justin poznal in imel za prvotno. Besedilo s tem dostavkom je pa ostalo osamljeno in ni prešlo v prepise celotnega grškega psalterija, pa tudi ne v stari latinski prevod psalmov. Vendar je pustilo sledove za seboj. Kartagiski pisatelj Tertulian ga je poznal. Kmalu po letu 207, ko je bil že zajadral med montaniste, v svojem polemičnem delu "Adversus Marcionem" III, 19 zapisal tole: "Age nunc, si legisti penes David: 'Dominus regnavit a ligno', expecto, quid intelligas, nisi forte lignarium aliquem regem significari Judaeorum et non Christum, qui exinde passione ligni superata morte regnavit. Etsi enim mors ab Adam regnavit usque ad Christum, cur Christus non regnasse dicatur a ligno, ex quo crucis ligno mortuus, regnum mortis exclusit?" (Migne PL 2, 347 B).

Od kod je Venantij Fortunat poznal besedilo Ps 95, 10 a z dostavkom: "ex ligno", ni znano. Poznal ga je ter spretno in učinkovito porabil v lepi kitici svoje himne o križu.

6. Križ - tehtnica.

V himni "Vexilla regis prodeunt" blagruje pesnik Gospodov križ s temile besedami:

Beata, cuius brachiis
pretium pependit saeculi,
statera facta corporis
tulitque praedam tartari.

Primerjava križa s tehtnico je pač nenavadna.

Venantij Fortunat, pesnik prelepe himne, primerja križ najprej z drevesom. Podoba sama ni nova, je pa podana na nov način. Celó drevo - deblo (stipes) in veje (brachia, drevesne roke - glavne veje) - je odlično nad vsa drevesa: deblo se je dotikalo Zveličarjevega presvetega telesa, na vejah je visela cena ali odkupnina sveta:

Arbor decora et fulgida,

electa digno stipite
tam sancta membra tangere.
Beata, cuius brachiis
pretium pependit saeculi.

Tu vstane pesniku v duhu druga podoba. Navpično in prečno bruno križa sta kakor stojalo in prečka enakoročne ali enakoramne tehtnice. Na le-tej sta se tehtala Zveličarjevo zasluženje in grešni dolg človeštva: telo Križanega je odtehtalo grehe vsega sveta, in s tem je pekel izgubil svoj plen.

Dr. F. K. Lukman.

SEDULIUS V RIMSKI LITURGIJI.

1. Med malo izjemami, da je cerkev za spremenljive speve mašne liturgije sprejela besedilo izven svetega pisma, je vstopni spev skupne maše za Marijine praznike (commune festorum b. Mariae Virginis): "Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem, qui caelum terramque regit in saecula saeculorum." Sta to z majhno spremembo in majhnim dostavkom prvi dve od sedmih vrstic, ki jih je kot pozdrav božji Materi v svoj spev, "Paschale carmen" naslovljen, vpletel pesnik Sedulius¹⁾, govoreč o Gospodovem rojstvu. Ta v latinskem krščanskem slovstvu najstarejši ohranjeni naravnostni ogovor Matere božje slove v celoti:

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem,
qui caelum terramque tenet per saecula, cuius
numen et aeterno complectens omnia gyro
imperium sine fine manet; quae, ventre beato
gaudia matris habens cum virginitatis honore,
nec primam similem visa es nec habere sequentem:
sola sine exemplo placuisti femina Christo. 2)

V slovenski besedi Sedulijev pozdrav pravi:

Mati, pozdravljena, sveta! Ti Kralja nam si rodila,
ki nebo in zemljo mogočno vlada skoz veke,
ki njegovo božanstvo in vseobsežno gospostvo
trajalo bo brez konca; ti v blaženem svojem telesu
materinsko imela radost s častjo si device;
ni ti podobne bilo pred teboj, za teboj ne podobne:
Kristusu vseč si bila ti edina med vsemi ženami.

Prvi dve vrstici tega pozdrava sta prišli kot vstopni spev v skupni obrazec maš na Marijine praznike, ki nimajo svojih posebnih obrazcev. Prva vrstica je ostala nespremenjena, v drugi sta pa v mašnem obrazcu dve nebistveni spremembi. Na mestu manj navadnega "tenet", s katerim je Sedulius hotel naglasiti, da novorojeni kralj vzdržuje in kajpada tudi vlada nebo in zemljo, stoji v mašnem obrazcu po vsebini šibkejši glagol "regit", ki ga je mimo grede omenjeno - že Remigius Auxerreski (+ 908) Sedulijeve- mu verzu pripisal kot pripombo. Ob koncu uporabljenega besedila je pa izraz "saecula" okrepljen s "saeculorum", a predlog "per" zamenjan z "in", ki je vsebinsko tudi nekoliko šibkejši nego "per".

Sedulijev pozdrav božji Materi pa mesta ni dobil samo v mašnem obrazcu, marveč odmeva tudi iz cerkvenega oficija. Drugi psalm božičnih hvalnic uvaja in končuje antifona:

Genuit Puerpera Regem, cui nomen aeternum,
et gaudia matris habens cum virginitatis honore:
nec primam similem visa est nec habere sequentem,
alleluia.

Vse je Sedulijevo. Le manj znani izraz "enixa (est)" je sestavljalec oficija nadomestil z bolj znanim "genuit". "Cui nomen aeternum" je medel, kar zgrešen posnetek Sedulijevih krepkih, naravnost veličastnih besed: "cuius numen et aeterno complectens omnia gyro imperium sine fine manet." Ob besedi "numen" je že stare prepisovalce Sedulijeve pesnitve obhajala skušnjava, da bi samoglasnik "u" spremenili v "o", nekateri so se ji dali zapeljati. Dva heksametra pa iz antifone zvenita neokrnjena, le da je v drugem pomožni glagol "es" pomaknjen v tretjo osebo "est".

Tudi zadnji, sedmi šestomer Sedulijevega pozdrava je cerkev porabila v svojih molitvah. Vpleten je v antifono:

Beata Dei genitrix, Maria virgo perpetua,
templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti,
sola sine exemplo placuisti Domino nostro Iesu Christo:
ora pro populo, interveni pro clero,
intercede pro devoto femineo sexu.

Ta antifona se rabi v hvalnicah sobotnega oficija Matere božje od svečnice do sobote pred pepelnico ter od sobote po osmini presv. Jezusovega Srca do sobote pred prvo adventno nedeljo (k Zaharijevemu spevu "Benedictus") in v večernicah Marijinega darovanja (21. novembra, k Marijinemu slavonspevu "Magnificat").

2. Skoraj polovica - 11 kitic - Sedulijeve pesnitve o Gospodovem življenju (hymnus de vita Christi) je prešla v oficij dveh poglavitnih božičnih praznikov: v hvalnico svetega dneva in v večernice Gospodovega razglasenja. Himna o Gospodovem življenju šteje 23 kitic, ki se pričenjajo zapored s črkami latinske abecede (abecedarium). Kitice, v kakršnih je milanski škof sv. Ambrož (+ 397), oče latinske cerkvene himnodije, zlagal svoje ljudskemu petju namenjene cerkvene pesmi, obsegajo po štiri jamb-ske dimetre (metrum Ambrosianum). Sedulijeva po vsebini pristržno pobožna pesnitev je tudi po obliki prikupna. Jezik je preprosto lep. Pesnik ima tenek čut za kvantiteto samoglasnikov in hkrati spretno upošteva besedni naglas. Skoraj skoz in skoz uporablja rimo, t. j., soglasje samoglasnikov v končnih zlogih.

Za himno v hvalnicah božičnega dneva je cerkev porabila prvih sedem kitic, dodavši jim primerno doksologijo; v večernicah epifanije se pa, prav tako s primerno doksologijo, pojo ali recitirajo štiri kitice, namreč 8., 9., 11. in 13., ki se nanašajo na trojno razglasenje Gospodovo ob prihodu modrih, ob krstu v Jordanu in s prvim čudežem v galilejski Kani. V cerkvenem oficiju je Sedulijevo besedilo nekajkrat "popravljen". Tukaj podajemo kritično ugotovljeni tekst s slovenskim prevodom. 5) Na spremembe in na nekaj jezikovnih ali vsebinskih posebnosti bodo opozorile pripombe ob koncu.

1. A solis ortus cardine
adusque terrae limitem
Christum canamus principem
natum Maria virgine,

Od tam, kjer sonce vzhaja nam,
do skrajne meje zemeljske
hvalimo kneza Kristusa,
ki Deva ga rodila je.

2. Beatus auctor saeculi
servile corpus induit,
ut carne carnem liberans
non perderet, quod condidit.

Sveta početnik blaženi
prevzel telo je suženjsko,
da, z mesom rešujoč meso,
otel bi, kar ustvaril je.

3. Clausae parentis viscera
caelestis intrat gratia,
venter puellae baiulat
secreta, quae non noverat.

V naročje čiste matere
spusti se milost iz nebes;
Devica nosi tajnosti,
ki prej o njih ni vedela.

4. Domus pudiei pectoris
templum repente fit Dei,
intacta nesciens virum
verbo creavit filium.

Srca prečisti hram na mah
se v božji tempelj spremeni,
nedotaknjena brez moža
z besedo zgolj sinu spočne.

5. Enixa est puerpera,
quem Gabriel praedixerat,
quem matris alvo gestiens
clausus Iohannes senserat.

Rodnica njega nam rodi,
ki ga je oznanil Gabriel,
ki Janez, v materi zaprt,
čuteč ga, vzradoval se je.

- | | |
|--|---|
| <p>6. <u>Feno iacere pertulit</u> <u>praesepe non abhorruit</u> <u>parvoque lacte pastus est,</u> <u>per quem nec ales esurit.</u></p> | <p>Si s senom je postlati dal in jasli v hlevu ni se zbal, se z betvom mleka hranil on, ki ptice lačne ne pusti.</p> |
| <p>7. <u>Gaudet chorus caelestium</u> <u>et angeli canunt Deum</u> <u>palamque fit pastoribus</u> <u>pastor creatorque omnium.</u></p> | <p>Nebeški zbor se veseli in Bogu angeli pojo, pastirjem razodene se pastir in stvarnik vseh stvari.</p> |
| <p>8. <u>Hostis Herodes impie,</u> <u>Christum venire quid times?</u> <u>Non eripit mortalia,</u> <u>qui regna dat caelestia.</u></p> | <p>Sovražnik brez vesti, Herod, zakaj se Kristusa bojiš? Minljivih kron ne grabi on, ki večne krone nam deli.</p> |
| <p>9. <u>Ibant magi, qua venerant,</u> <u>stellam sequentes praeviam,</u> <u>lumen requirunt lumine,</u> <u>Deum fatentur munere.</u></p> | <p>Pred modrimi je zvezda šla vodnica, jim kazala pot; luč z njeno lučjo iščejo, z darom Boga oznanjajo.</p> |
| <p>11. <u>Lavacra puri gurgitis</u> <u>caelestis agnus attigit,</u> <u>peccata mundi qui tulit,</u> <u>nos abluendo sustulit.</u></p> | <p>Stopilo v bistro reko je nebeško Jagnje, ki je greh sveta nosilo, ga z vodo nam krstno je izbrisalo.</p> |
| <p>13. <u>Novum genus potentiae!</u> <u>Aquae rubescunt hydriae</u> <u>vinumque iussa fundere</u> <u>mutavit unda originem.</u></p> | <p>Nov čudež vsemogočnosti! Se v vrčih voda pordeči, in ko kot vino teče naj, naravo voda spremeni.</p> |

Naslednje vrstice hočejo podati ne izčrpno bodisi filološko ali teološko razlago navedenih kitic, marveč le nekaj za umevanje potrebnih ali koristnih pojasnil in pripomb. 4)

1. kitica. - "A solis ortus cardine" = od nebesne strani sončnega vzhoda. Štiri strani sveta so pri Kvintilianu "quattuor mundi cardines" (Inst.orat. XII, 10, 67). "Ad usque (mesto: usque ad) terrae limitem" = do skrajno zemeljske meje na nasprotni, zahodni strani. Prim. Ps 112, 3: "A solis ortu usque ad occasum laudabile nomen Domini."

2. kitica. - K izrazu: "Beatus auctor saeculi" prim.1 Tim 6, 15: "Beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium". "Auctor saeculi" = početnik ali stvarnik časa in tega, kar je v času nastalo = sveta. "Servile corpus induit", prim.Flp.2, 7: "formam servi accipiens"; PC II, 55. 56: "servilia summus membra tulit Dominus." "Corpus induit" s pogledom na naslednje besede: "carne carnem liberans." "Corpus" in "caro" (pars pro toto) = človeška narava. "Ut... non (ne) perderet, quod condidit" = da ne bi prepustil pogubi, kar je bil ustvaril, to je, svoje stvari; prim. PC II, 21: "sua ne factura periret." Stara inačica "quos condidit" je prešla v rimski brevir, a za prvotno obliko ima veljati "quod".

3. kitica. - "Clausae parentis viscera" je prvotno besedilo, "castae" pa poznejša 'poprava', ki je zašla tudi v rimski brevir. Izraz "clausae parentis", ki se je v himni menda nekemu zdel spotakljiv, je pa mirno ostal v psevdooavguštinskem govoru v 6.berilu 2.nokturna epifanijske vigilije: "Naturae iura mutantur in homine: Deus nascitur, virgo sine viro gravidatur, viri nesciam sermo Dei maritat: simul facta est mater et virgo; mater facta, sed incorrupta; virgo habens filium, nesciens virum, nemper clausa,

sed non infecunda" (sermo 128, 1 v dodatku k 5. zvezku mavrinske izdaje.) Prim. PC II, 47: "partus clausa (viscera) ingrediens et clausa relinquens." "Caelestis intrat gratia", prim. Lk 1, 35: "Spiritus sanctus superveniet in te." "Venter puellae baiulat secreta, quae non noverat": skrivnost, ki jo nosi Devica v svojem telesu, je učlovečena božja Beseda; o tej skrivnosti ni ničesar vedela, dokler ji nadangel Gabriel ni raztolmačil božjega načrta, Lk 1, 31 - 35.

4. kitica. - "Templum .. fit Dei;" prim. PC II, 45. 46: "maximus infans intemerata sui conservans viscera templi." "Intacta;" prim. PC II, 36: "angelus intactae cecinit .. Mariae." Zadnja vrstica: "Verbo creavit filium" je pod peresi korektorjev močno trpela. Misel, izražena v zadnjih dveh vrsticah, je jasna: Marija je nedotaknjena, brez sodelovanja moža, z besedo, s katero je v angelovo oznanilo privolila, spočela sinu; očetje pravijo navadno, da je z vero (fide) spočela. "Creare" = ~~(ne)~~ otroka^{za} roditi se rabi o obeh roditeljih skupaj ali o enem izmed njiju; o materi besedo rabi n.pr. Vergilij, ob katerem se je Sedulius likal, govoreč o Favmu, "Dryopo quem nympha creatat" (Aeneis X, 551). PC II, 144 o Janezu: "nondum creatus" = še ne rojen. Najprej se je moral manj navadni izraz "creavit" umakniti bolj znanemu "concepit", torej: "verbo concepit filium". Ko se je za Urbana VIII. v brevirju izvršila revizija himn, so že 'popravljeni' vrstico popravili takole: "concepit alvo filium." "Alvus" = medicina (podolgovata posoda); preneseno: materino telo. Revizorjem pa je ušlo, da je cela kitica s prvo popravo vpletena v 5. responzorij 2. nočna oficija na praznik Gospodovega obrezovanja in na vigilijo epifanije: "Confirmatum est cor Virginis, in quo divina mysteria, angelo nuntiante, concepit; tunc speciosum forma prae filiis hominum castis suscepit visceribus; et benedicta in aeternum Deum nobis protulit et hominem. Domus pudici pectoris templum repente fit Dei, intacta nesciens virum verbo concepit filium." Tako se ista kitica v enem oficiju recitira v dveh redakcijah, ki se z izvirnikom ne ujemata.

5. kitica. - Zadnji dve vrstici te kitice sta sedaj v rimskem brevirju takole 'popravljeni': "quem ventre matris gestiens Baptista clausum senserat," t.j., ki ga je, skritega v materinem (Marijinem) telesu, čutil Krstnik, od veselja poskakujoč. Po Sedulijevi formaciji je Janez, še skrit v telesu svoje matere (Elizabete), začutil navzočnost učlovečenega božjega Sinu in od veselja poskočil. To se bolj ujema s poročilom Lk 1, 41. 44 in PC II, 144. 145: "quem matris dum ventre latet nondumque creatus (Baptista) senserat."

6. kitica. - Tretjo vrstico so rimski korektorji za Urbana VIII. spremenili takole: "et lacte modico pastus est"; morda se jim je zdelo, da je "modicus" primernejša označba majhne količine mleka nego "parvus". Zadnja vrstica: "per quem nec ales esurit" je rahel odmev Gospodove prilike o pticah, ki ne sejejo, ne žanjejo in ne spravljajo v žitnice, pa jih nebeški Oče živi (Mt 6, 26).

7. kitica. - V brevirju so v 2. vrstici tožilnik zamenjali za dajalnik: "et angeli canunt Deo", dasi je v 3. vrstici l. kitice ostal tožilnik: "Christum canamus principem."

8. kitica je prva od štirih, ki so porabljene za himno v večernicah epifanije in med nje osmino (razen nedelje, ki ji je dodeljen oficij na čast sv. Družine). Kot osma kitica abecedarija se mora pričeti s črko "H". Sedanje besedilo prvih dveh vrstic: "Crudelis Herodes, Deum regem venire quid times?" torej ne

more biti prvotno. Sedulius je marveč zapisal: "Hostis Herodes impie, Christum venire quid times?" Lepa je utemeljitev, zakaj je Herodov strah prazen: on, ki podeljuje nebeško kraljestvo, ne jemlje s silo minljivega.

9. kitica. - Besedilo prvih dveh vrstic: "Ibant magi, quam viderant, stellam sequentes praevidiam" razlagi ne prizadaje nikakih težav in se ujema z evangeljskim poročilom Mt 2, 9: "et ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos." Je pa izročeno drugo besedilo, ki sme kot "lectio difficilior" veljati za pravo Sedulijevo formulacijo: "Ibant magi, qua venerant, stellam sequentes praevidiam" = modri so šli (iz Jeruzalema od Heroda) za zvezdo vodnico, ki so bili po njej (po njenem opominu) prišli (z daljnega vzhoda v Jeruzalem); z njeno lučjo iščejo Luč (prim. Iz 60, 1. 3), novorojenega kralja, in ga s svojimi darovi priznajo za Boga. V naslednji (10.) kitici, ki je ni v brevirju, pesnik omenja plakanje betlehemske mater nad pomorjenimi otroki, ki jih je nasilnež "na tisoče posvetil Kristusu za daritev".

11. kitica. - "Lavacra puri gurgitis" = kopel v bistri reki; prim. PC II, 166: "Flumineum lavacrum." "Gurges" = vrtinec (v vodi); v pesniškem izražanju = globoka voda (reka, jezero, morje); prim. PC II, 160. 161: "limphasque (limpha ali lympa = bistra studenčnica ali rečna voda) beavit gurgitis et propriis scruvit flumina membris." "Attigit" = nebeško Jagnje se je kope-li "dotaknilo", ko se je dalo v Jordanu krstiti; prim. PC II, 155. 156: "..delicta fugans Salvator nostra...attactu procul evanescere iussit." Zadnji dve vrstici v brevirju sloveta: "peccata, quae non detulit, nos abluendo sustulit." Če metrično razvrščene besede razpostavimo po navadnem redu, dobimo tole besedilo: "quae non detulit peccata, sustulit nos abluendo" = s tem, da nas je umil, je vzel grehe, ki jih ni sam na svet prinesel. K temu besedilu prim. PC II, 150. 151: "..quod non habet, hoc mihi tollit: non mala ut ipse gerat, sed ut ipse nocentia perdat." Kristus je prišel k Jordanu. "ut acciperet hoc, quod dare venerat ipse," namreč krst (PC II, 142). Po Huemerjevi recenziji pa je Sedulius dejal: "peccata qui mundi tulit, nos abluendo sustulit" = (nebeško Jagnje,) ki je nase vzelo grehe sveta, jih je odvzelo s tem, da nas je umilo (= s krstom). Dasi se to zdi nenavadno, se pa ujema s tistim, kar Sedulius pravi v PC II, 155.156: "delicta fugans Salvator nostra gerendo tersit et attactu (namreč s krstno kopeljo) procul evanescere iussit." - 12. kitica v brevirju izpuščena, omenja čudeže, ozdravljanje bolnikov in obujanje mrtvih, s katerimi je Gospod potrdil vero (dedit fidem), da je Bog njegov Oče.

13. kitica se začneja z vzklikom: "Nove vrste čudež", različen od tistih dveh vrst, ki jih je sumarično omenila prejšnja kitica. Voda v vrču spremeni svojo barvo, spremeni celo svojo naravo, svoj izvir (origo), ko se ji ukaže, naj "toči vino"; "vinumque iussa fundere mutavit unda originem." Prim. opis čudeža v galilejski Kani PC III, 3 - 7: (Dominus) fusas in vinum convertit aquas; amittere gaudent pallorem latices; mutavit lacta saporem unda suum, largita merum, mensasque per omnes dulcia non nato rubuerunt pocula musto" (Gospod je natočeno vodo spremenil v vino; tekočina (latices) je veselo izgubila blede barvo; vodni curek (unda) je radostno zamenjal svoj ukus in dal nemešano vino (merum), in na vseh mizah so bile sladke čaše rdeče od mladega vina (musto), ki ga ni trta rodila).

O p o m b e .

- 1) Latinski krščanski pesnik Sedulius je bil rojen najbrž v Italiji. Pesnil je, kot se da sklepati, v prvih treh desetletjih 5. stoletja. Njegovi večji deli sta "Paschale carmen" in "Paschale opus", to v nevezani, ono v vezani besedi. (Kratlici: PC in PO). Naslova utegneta o vsebini zbuditi napačno predstavo. Ne gre za spisa o velikonočnem prazniku, marveč za spisa o življenju in čudežih velikonočnega Jagnjeta, ki je bilo darovano, Kristusa (1 Kor 5, 7; prim. posvetilo pesnitve duhovniku Macedoniju, PL 19, 545/46). Najprej je nastalo pesniško delo, obsegajoče 8 distihov za uvod - vabilo k preprosti velikonočni večerji - in 1737 heksametrov, razdeljenih na pet knjig; prva le-teh, nekak uvod, povečuje čudeže, ki jih je Oče s Sinom in Svetim Duhom (PC I, 292. 293) storil v stari zavezi, nadaljne tri opevajo čudeže, ki jih je Sin z Očetom in s Svetim Duhom (PC I, 295. 296) storil v novi zavezi, peta pa govori o Gospodovem trpljenju in poveščanju. Sledeč evangeliste, zlasti Mateja, pesnik o evangeljski zgodbi razmišlja ter jo alegorično in mistično razlaga. Jezik je preprost, a lep, verzji so pravilni. Kasneje je Sedulius po želji svojega očetovskega prijatelja Macedonija svojo pesnitev prelil v prozo. Predelava, "PO", je stvarno nekoliko razširjena, jezik je pa z retoričnim nakitom preobložen, včasih kar težkoumljiv. - Manjši Sedulijevi pesnitvi sta elegija v 55 distihih in himna o Kristusovem življenju v 23 kiticah. V elegiji se pesnik, razen v prvem distihu, poigrava z epanalepso, t.j. prvo polovico heksametra ponavlja v drugi polovici pentametra, ko n.pr. o Adamu in Kristusu ter o Evi in Mariji pravi:
- Unius ob meritum cuncti periere minores,
salvantur cuncti unius ob meritum.
Sola fuit mulier, patuit qua ianua letho,
et qua vita redit, sola fuit mulier.
- O himni pozneje več. - "Paschale carmen" in "Paschale opus" s posvetilnima pismoma ter elegijo in himno je po rimski izdaji jezuita Favstina Arevalo (1794) natisnil J.P. Migno, PL 19, 533 - 770. Novo kritično izdajo vseh Sedulijevih del je za dunajski Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum priredil J. Huemer (vol. X, Vindobonae 1885). Edini izvod te izdaje v Ljubljani je zgorel s celim Corpusom vred ob požaru v Narodni in univerzitetni knjižnici leta 1944. Elegija in himna o Kristusovem življenju sta po Huemerjevi izdaji natisnjena v Analecta hymnica mediæ ævi L, 53 - 60 (zbirke v Ljubljani ni); himno in pozdrav Materi božji (brez kritičnega aparata) je objavil tudi G.M. Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung I (Leipzig 1909) 30/31.
- 2) PC II, 63 - 69. O jezikovni plati teh verzov prim. C. Weyman, Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie (München 1926) 121 - 125.
- 3) Prvih sedem kitic je poslovenil Silvin Sardenko (Božji vrelci /19../). V novem prevodu sem njegovih vrstic ohranil le nekaj malega.
- 4) Na splošno dobri, dasi v podrobnostih ne vedno neoporečni razlagi sta: J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen I (Paderborn 1881) 350 - 382; A. Schulte, Die Hymnen der Breviers nebst den Sequenzen des Missale (Paderborn 1906) 143 - 147. 150 - 153 (leta 1921 je izšla 4. izdaja tega dela, ki je v Ljubljani ni).

Dr. Fr. Grivec:

De episcopo J.G.Strossmayer

Joseph Georgius Strossmayer /n.1815/, episcopus Djakovensis in Croatia /1850 - 1905/, operibus suis nomen celebre sibi comparavit, praesertim labore pro unitate ecclesiae ac sermonibus in concilio Vaticano. De quibus hodie usque in libris etiam scientificis minus exacta quaedam pervulgantur, recentissime in articulo magni Dictionnaire de theologie catholique /DTC, t.XIV, fasc.134/6, Parisiis 1941, col.2630/57, cum fontes iam sat pateant.

De celebre episcopo tria opera croatica graviora exstant: 1. M.Pavić et M.Cepelić, J.J.Strossmayer /opus amplum panegyricum, Zagreb 1900/47; 2. T.Smičiklas, Nacrt života i djela biskupa J.J.Strossmayera /opus scientificum, editum ab Academia scientiarum, Zagreb 1906; 3. F.Šišić, Korespondencija Rački - Strossmayer /edidit Academia scientiarum, Zagreb, 1928 ss/. De eius sermonibus et actis in concilio Vaticano scripserunt: 1. A.Spiletak, Biskup J.J.Strossmayer u vatikanskom saboru /Zagreb 1929; 2. J.Oberški, Strossmayerovi govori na vatikanskom koncilu /Zagreb 1929/. In utroque libro iterum vulgantur sermones episcopi Djakovensis, deprompti ex opere Mansi-Petit, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio t.50 - 52, adiecta versione croatica cum annotationibus. 1/

Itaque iuvat breviter disserere de sermonibus episcopi Djakovensis in concilio Vaticano ac de eius labore pro sancta unitate.

I. In concilio Vaticano.

De actis et sermonibus episcopi Strossmayer in concilio Vaticano plurima collegerunt Th.Granderat, Geschichte des Vatikanischen Konzils /tres tomi 1903/6; opus etiam Gallice editum/ ac Mansi-Petit in collectione supra laudata. Sed scriptor articuli in DTC /item Lex.f.Th.u.K./ utrumque opus gravissimum ac minime negligendum plane ignorat. Ex hisce operibus atque e textu sermonum evidenter elucet episcopum Djakovensem opinionibus et praedictis gallicanis imbutum fuisse. Auctor articuli in DTC amicos episcopi sensus erga Gallos valde laudat, at de eius mente gallicana tacet. Theologis Slavis /Croatibus/ non sat commendari potest, ut de opinionibus gallicanis ep. Strossmayer in concilio Vaticano asseveranter repetitis, postea autem partim retractatis, diligentius disserant. Cum illis opinionibus cohaeret quaestio de relatione Strossmayer ad veterocatholicos Germanos. De hac relatione quaedam nova vulgata sunt in litterarum commercio Ra-

čki-Strossmayer, edito a F. Šišić in opere supra laudato. Strossmayer demum a. 1873 ineunte definitioni infallibilitatis adhaesit. Tamen a. 1874 adhuc amicas habuit relationes ad Döllinger /Šišić I, 331 s/. Rački minus cautum loquendi modum episcopi de hac amicitia vituperavit.

Ratione habita opinionum gallicanarum diudicanda est quaestio de supposito falso sermone, stolide consarcinato et impudenter vulgato a sacerdote Mexicano apostata J.A. de Escudéro atque ab ecclesiae inimicis ubique terrarum iterato variis linguis sparsa. Causa episcopi fortiter quidem, attamen aegre defendebatur, quia eius veri sermones gallicani publici iuris fieri non poterant. Anno 1876 demum auctor perfidus, poenitenter crimen suum atque iniuriam episcopo illatam confessus est in ephemeride America del Sud /Buenos Aires/. Missionarius lazarista Petrus Stollenwerk de hac re episcopum Strossmayer certiorum fecit epistola, die 18. Augusti 1876 in urbe Buenos Aires scripta lingua germanica:

"Euer Bischöflichen Gnaden, Erlaube ich mir anbei eine Nr der hier erscheinenden America del Sud zu übersenden. Sie enthält ... das Geständniss eines Mannes, der Ihnen schweres Unrecht gethan, indem er bei Gelegenheit des Vaticanums unter Ihrem Namen eine Rede veröffentlichte, die vor Kurzem hier von Neuem von Protestanten verbreitet worden ist. Darauf hin hat er sich als Verfasser genannt und dadurch wenigstens um etwa das Aergerniss wieder gutgemacht. Obwohl ich mit dem Verfasser in keiner Verbindung stehe, weiss ich dass er wünscht, sein Wiederruf möge in Europa allgemein bekannt werden.

Dr. José Augustin de Escudero ist Mexikaner, war dort Augustiner, verliess eigenmächtig seinen Orden, trieb sich in Spanien, Frankreich und zur Zeit des Concils in Italien herum, wurde Protestant, Freimaurer, Karbonaro, Prediger, selbst protestantischer Bischof und gab als solcher noch in Brasile und Montevideo Aergerniss. Hier in Buenos Aires söhnte er sich mit der Kirche wieder aus, und heiratete, nachdem in Rom seine Priesterweihe als nichtig erklärt worden war ... Jetzt ist er Rédacteur der America del Sud. Ob seine Bekehrung aufrichtig ist? Gott allein weiss es. Ich zweifle..."

Exemplar huius epistolae transcriptae, a Strossmayer Romam missum, in tabulis Vaticanis inter acta concilii servatur; inde in opere Th. Granderath /III, 189/ et in collectione Mansi-Petit /t. 53, 998/ vulgatum est. Testimonium huius epistolae ipse episcopus primus vulgavit in litteris pastoralibus a. 1881 /de unione ecclesiarum et de ss. Cyrillo et Methodio/, sed non exacta accurate. Circumstantiae reconciliationis illius falsatoris enim "piarum aurium" fidelium simplicium fere offensivae sunt; ideo Strossmayer illas tacuit ac causam rhetorice ad aedificationem populi adaptavit paraphrasi libera: "Sacerdos quidam in America Meridionali poenitenter fassus est se illum sermonem mihi supposuisse, offerens mihi omnimodum satisfactionem per manus sui confessarii." Anno 1890 autem episcopo Brixinensi scripsit: "Der-

selbe unglückliche Priester hat indessen am Ende seines Lebens Busse getan und hat den Priester, vor dem er seine letzte Beichte abgelegt, gebeten mir zu schreiben und mich um Verzeihung zu bitten ... Dieser Brief wird in meinem Archive aufbewahrt, und ich habe seinen Inhalt auch Rom bekannt gegeben." ^{2/} Discrepantia paraphrasidos a veritate epistolae missionarii P. Stollenwerk itaque progressu temporis crescebat. Miser falsator eo tempore, quo P. Stollenwerk episcopo scripsit, uxorem duxit ac directionem ephemeridis suscepit. In illa epistola nec mentio periculi mortis nec confessarii nec satisfactionis oblatae fit; immo periculum instantis mortis manifeste circumstantiis excluditur. Stollenwerk ipse nequaquam confessionem falsatoris excepit. Scribit enim se nullum commercium cum falsatore habere; de eius sinceritate dubitat. Quae ex epistola iam iterato vulgata manifeste elucent. Nihilominus fabulosa illa paraphrasis in libris croaticis atque in DTC repetitur. Cui bono? Fabula pia fabulam malignam minime retundere potest.

Inimici ecclesiae catholicae, testimonium Petri Stollenwerk negligendo, calumniosum sermonem falsatum saeculo XX ineunte adhuc divulgabant. Ultimam editionem sermonis calumniosi vulgaverunt vetero catholici Croatiae, a. 1926. In annotatione scribunt: /Catholici/ frustra clamant, hunc sermonem non esse authenticum. Romae habetur textus primogenus. Cur non fit iuris publici? Quia in ipso multa graviora de superbia papae continentur." Haec calumnia ultimo dissoluta est edita collectione Mansi-Petit, t. 50 - 53, a. 1926/7 ^{3/} Desinat iam vulgari fabulosa paraphrasis de poenitente confessione sacramentali falsatoris ac de satisfactione oblata, ne detrimentum capiat veritas integra!

Nomen episcopi Strossmayer in concilio Vaticano quibusdam umbris obscuratur. Eius labores pro unitate ecclesiae vero clarius splendent.

II. Pro unitate ecclesiae

Strossmayer iam primis annis sacerdotii et episcopatus sui ideam unitatis ecclesiarum amplexus est eamque cum idea fraternae concordiae populorum Slavorum consociavit. Una cum amico suo dr. Francisco Rački, historiae Slavorum ac ss. Cyrilli et Methodii peritissimo, cultum ss. fratrum hac mente fovebat et promovebat. Ecclesiam suam cathedralem, per grande opus suum, dedicavit: Gloriam Dei, unitati ecclesiarum, concordiae et amori populi sui. In ecclesia cathedrali, s. Petro dicata, altare ss. Cyrilli et Methodii erexit. In ecclesia seminarii clericorum atque in cathedrali piam fundavit unionem in honorem Immaculatae Conceptionis B.M.V. pro unione ecclesiarum. De hac pietate ac de unitate ecclesiae scripsit epistolam pastorem a. 1877. Litteras encyclicas Leonis XIII Grande munus /1880/ de ss. Cyrillo et Methodio magnis sollempnitibus celebravit, praesertim autem epistola pastoralis a. 1881. Anno

sequente litteris pastoralibus de schismate et unitate respondit tribus episcopis Serbis /duce ep. Nicodemo Milaš/, litteras encyclicas Leonis XIII ac Djakovenses impugnantibus.

Duces unionis Bulgarorum cum ecclesia catholica a. 1860. episcopum Djakovensem adierunt, ut eos iuaret. Maioris momenti est eius societas cum doctis Russis, Ioanne Gagarin, I. Martinov, P. Pierling, imprimis cum Vladimiro Solovjev, quae societas a multis parum aestimatur, a scriptore articuli in DTC autem ignoratur. Grandis philosophus Russus a. 1886 ut hospes docti canonici F. Rački, praesidis Academiae scientiarum, amici episcopi Strossmayer, tres menses in Croatia mansit; Zagrebiae librum Istoria i budućnost teokratii scripsit et typis mandavit, opus praeclarae artis, a Russis /N. Berdjaev e. a./ prae omnibus aliis Solovjevi operibus ut opus vere "geniale" praedicatum. Anno 1888 exeunte iterum Zagrebiam venit ibique proemium libri La Russie et l'Église universelle scripsit, cui vestigia styli ac idearum episcopi Strossmayer impressa sunt. Ardentis animi impetu clamat, se nomine christianorum Russorum approbare illa, quae "episcopus gentis Croatae mira dicendi facultate annuntiavit." Eiusdem episcopi mentem spirat Memorandum a Solovjev a. 1886 Zagrebiae de unitate redintegranda exaratum, ab episcopo Strossmayer Sedi apostolicae propositum. Philosophus Russus in Croatia a. 1886 et 1888 ut hospes canonici Rački et episcopi Djakovensis ad summum ingenii sui fastigium evolavit, animi et corporis viribus salubriter recreatis. Quae e collectione operum et epistolarum /t. I, a. 1908/ Solovjevi atque ex epistolarum commercio Rački-Strossmayer /ed. F. Šišić/ abunde elucent.

Rursus etiam in scriptis episcopi Djakovensis vestigia idearum Solovjevi apparent, praecipue in duabus eius epistolis, quarum prima destinata est cuidam Russo, altera cardinali Rampolla missa. Prima scripta est die 5. Augusti a. 1886 in balneis Rogaska Slatina in Styria meridionali /Slovenia/, paucis diebus post colloquia cum Solovjev, qui mense Julii ad finem vergentes plures dies ut hospes episcopi illic degebat. 4/ Strossmayer die 23. et 24. Julii canonico Rački scripsit, se in omnibus cum Solovjev consentire eumque adamasse "mirandum ac sanctum virum Providentiae divinae". 5/ In epistola /lingua latina scripta! / ignoto Russo illustri destinata, nulla Solovjevi mentio fit, nihilominus eo fine scripta videtur, ut illum contra adversarios operis unitatis ecclesiarum defenderet atque opinionem publicam russicam illi conciliaret. Strossmayer quidem se ipsum defendit:

"Si ... saepius dictum scriptumve fuit: me ... caecum, nescio cuius aut quorum, instrumentum esse, calumnia certo haec et summa iniquitas est. Nullius ego ... nisi solius Dei, fidei et vocationis meae instrumentum sum." Ast haec etiam ad Solovjev defendendum scripta sunt. In Russia enim rumores spargebantur, eum adhaesisse episcopo famoso, instrumento Austriae aliorumque Russiae inimicorum. In prima epistolae parte Strossmayer ideam Solovjevi fundamentalem de unitate ecclesiae in theandrismo /Boğöçelovečestvo/ fundata expressit: "Praecipuum incarnationis di-

vinae motivum, ultimus item redemptionis nostrae scopus ... est unitas generis mortalium, quae Christo Domino ... maxime cordi fuit, cum in ara crucis ... genus humanum redemit et aeterno Patri suo reconciliavit. Ecclesia igitur, quae veri nominis sponsa Christi et vivum eius corpus sit ... una sit oportet ... Hocce votum et desiderium utrique ecclesiae sanctissimum, intimum, praecipuum et purum." Post haec episcopus, suum slavophilismum cum Russico coniungens, scribit: "Vult evidenter Deus, ut Slavi et ecclesia Orientis, in fraterno utique cum ecclesia Occidentis foedere, sint Europae salus ... ut Asiae et feris eiusdem gentibus sint regeneratio, diviniorem item vitae et salutis per christianam religionem fons ... Ut huic ... vocationi et praedestinationi Russia ex asse respondeat, in id imprimis intenta esse debet, ut viva illa fides, pietas ... et ad quaevis sacrificia in bonum commune promptitudo, quae optimo fratrum Russorum populo propria est, sancta quoque semper maneat ... ut tota gentis universae anima et conscientia, divino lumine veluti compenetrata et ad dignitatem regalis sacerdotii elevata, patet omnino ac idonea sit arcanis Dei consiliis, effusiori mensura complendis. Ita fiet, ut gloriosissima Russorum natio ... fermentum evadat divinum, quod totam Europam compenetrat, et ad novioris ... vitae condiciones revocet ... Hanc reconciliationem ... et unitatem fides sancta utrique ecclesiae communis, commune item, quod in sinu earamdem quotidie offertur sacrificium, summopere exigit. Praejudicia potius inveterata et praeconceptae opinionem nos magis ab invicem separant, quam res ipsa" ...

Sub finem epistolae ideam imperii christiani /Russici/, quam Sclovjev usque ad a. 1890 asseverabat, cum suo slavophilismo et russophilismo connexam, celebrat: "Prima aerae christianae tempora suum, divino munere, nacta sunt Constantinum Magnum. Medium aevum habuit Carolum Magnum ... Quantopere nostrum hocce tempus huiusmodi viro et augusto imperatore opus habeat, patet et ex rei ipsius natura ... Facile perspicies, cur natio teutonica, cur etiam natio latina hodie ecclesiam et orbem terrarum tali viro neutiqueam providere possit. Haec gloria, laus et honor debetur optimae, religiosissime et generosissimae Slavorum Russorum genti, id autem est: Augustissimo et christianissimo Imperatori Tuo, qui immortalis Sua gloria reconciliationis inter duas dissidentes ecclesias initiator et auctor factus, veri nominis patronus, et advocatus Christi Domini et ecclesiae eius sanctae ... efficietur, et fidei sanctae et divini Numinis ... spiritum in omnes publicas et in privatas res ... introducet ... Det Deus Optimus Maximus, ut quae ocibus sub auspiciis Tui optimi et religiosissimi Imperatoris in templo Aegae Sophiae festum reconciliationis inter duas sorores ecclesias, unaque autem et in ecclesia S. Petri vaticana solemnissime celebretur."

Profecto proprium documentum mentis episcopi famosi eiusque cum Solovjev amicitiae!

In litteris cardinali Rampollae /die 6. Oct. 1889/ Solovjevum "amicum" suum dicit, eius libri "La Russie et l'Eglise uni-

verselle" argumentum fusius exponit laudatque, praecipue etiam partem tertiam sophilologicam approbat, "doctrinae sanae plene conformem" 6/. Sub finem similiter ac in epistola priore necessitatem imperii christiani praedicat: "Slavos plane ... futuros, qui verae Dei Ecclesiae incorporati regnum et imperium constituent, immortalis et regio Jesu Christi muneri et sociali religionis nostrae prorsus respondens, quo fiet, ut divinae veritatis et divinae redemptionis munera in ipsas publicas et internationales relationes efficaciter penetrent, atque Ecclesia Dei et sancta Sedes apostolica numquam ... naturali suo defensore et protectore careat." 7/

Graviora tantum commemoravi, a multis parum observata, quin etiam neglecta vel fabulis obumbrata.

Opomba.

Ta članek je bil poslan uredništvu bogoslovne enciklopedije Dict. de théol. cath. A. Michel /Nancy/, urednik dopolnilnih snopičev "Tables du Dict. de théol." ga je sprejel z veliko hvaležnostjo in odgovoril, da ga bo obilno uporabil v novem članku Croatie et Slovenie.

Annotations.

1. Scriptor articuli in DTC frustra asserit, opera Croatica de ep. Strossmayer innumera esse; gravia opera a Smičiklas, Pavić-Cepelić ac J. Oberški exarata non memorat. Liber A. Spiletak /supra laudatus/ in DTC aestimatur quasi "editio critica sermonum", neglecta collectione Mansi-Petit, etsi Spiletak aperte dicit se sermones e Mansi-Petit deprompsisse; insuper in libro Spiletak non pauca menda et omissionses occurrunt. - Etiam Lex. f. Theol. u. Kirche 9, 865 opus Mansi-Petit neglexit, ast litteraturam de Strossmayer accuratius quam DTC citat.
2. Grandérath III, 584.
3. De hac re breviter ago in libro Cerkev, II. ed. /1943/ 277/9. Ibi memorantur Russicae editiones sermonis calumniosij, citatae in libro N. Malinovskij, Dogmatičeskve bogoslovie III /1909 746 - 750. Cerkovnyja Védomosti /organum Synodi Russicae sermonem obsoletum vulgaverunt a. 1905, nr. 30/1.
4. In archivio episcopali Djakovensi, nr. 878. Edidit D. Strémoukhoff, Vladimir Solovjev /Strassburg 1935/ 315 - 321.
5. F. Šišić, Korespondencija Rački - Strossmyer III, 215 s.
6. G. I. Martinov S. J. et P. Pierling S. J., qui auctorem Parisiis in conscribendo libro iuvabant, tertiam libri partem sophiologiam severe reprobabant, Strossmayer autem illam minus perite laudabat. Hodie theologi catholici et orientales separati fere communiter cum Martinov et Pierling censent sophiologiam Solovjevi multis numeris doctrinae sanae contradicere.
7. Glasnik Biskupije Bosanske in Srijemске 1889, nr. 20, pg. 236-239. Strémoukhof o. c. 321 - 325.

Dr.Andr. Snoj

DE CODICIBUS BIBLICIS PALAEOSLAVICIS IN BIBLIOTHECA

PATRIARCHATUS GRAECI HIEROSOLYMITANI +/

Inter collectiones codicum palaeoslavicoꝝ, qui in Oriente asservantur, celeberrima est ea, quae in bibliotheca vetuſti coenobii S. Catharinae sub radicibus montis Sinai /hod. Džebel Mûsa/ asservatur. Quae Bibliotheca praeter duos codices glagoliticos /Psalterium et Euchologium/ etiam triginta novem codices condit, qui characteribus cyrillicis exarati sunt, quorum decem textum biblicum continent. Dum Psalterium et Euchologium Sinaiticum iam aliquoties typis edita sunt et in eorum textum praesertim philologiae slavicae cultores diligentissime inquisiverunt, codices cyrillici adhuc parum indagati sunt. Primus, quem codicibus palaeoslaviciis Sinaiticis indagandis operam navasse constat, erat archimandrita Porphyrius Uspenskij, Missionis spiritualis Russorum Hierosolymis institutae moderator, vir doctissimus, qui bis in Bibliotheca morabatur /a. 1845 et 1850/ et Psalterium glagoliticum s. XI. repperit. Quem in perlustrandis illis codicibus secuti sunt archimandrita Antonius Kapustin /a. 1870/, professor linguae palaeoslavicae Zagrabiae, L. Geitler /a. 1880/ et duo viri peritissimi Russi, N. Kondakov /a. 1881/ atque V. N. Benešević /a. 1907, 1908, 1911/. Antoninus Kapustin primum palaeoslavicoꝝ codicum indicem confecit; quem auctor huius articuli, qui mense Octobri anni 1935 monasterium S. Catharinae visitaverat et ea occasione collectionem codicum slavicoꝝ accuratius perlustrare potuit, emendavit et complevit. ^{1/}

Non tam nota est collectio codicum, qui in Bibliotheca patriarchatus Graeci Hierosolymis asservantur. Quae collectio 1984 codices comprehendit, plerumque Graecos, ^{2/} qui ex variis Palaestinae conventibus in eam allati sunt, plerique e venerabili laura S. Sababae /hod. Mar Saba/. In iis etiam quattuor codices palaeoslavici biblici inveniuntur, pulchris characteribus cyrillicis exarati atque picturis artificiosis ornati. Bibliotheca optime ordinata est, codices numeris signati. Adest et index omnium codicum, in lingua Graeca typis editus. Codicum slavicoꝝ mentio fit in Klopas M. Koikylides, Κατὰ λόγον χριστοφωρον χειροβιβλίον της βιβλιοθήκης της μοναχίας της Αγίας Σαββας /Additamentum ad indicem principalem/. Εν χειροβιβλίω 1899.

Quam Bibliothecam aestate anni 1936, obtenta prius benevola permissione a bibliothecario archiepiscopo Melitone, pluribus vicibus visitavi et in codices palaeoslavicos libere inquirere potui. Pauca adnotationes, quas ea occasione feci, hisce palam fa-

+/ Članek je bil napisan ob 70-letnici prof.dr.Grivca za "Acta Academiae Velehradensis", a ni bil objavljen, ker je revija prenehala izhajati.

4
 cere liceat. Haec disertatio nequaquam plene et accurate de valore philologico et theologico codicum, qui supra nominati sunt, referre vult, sed externam tantum codicum descriptionem afferre addito brevi iudicio de eorum aetate et momento.

I.

Codex 1 /sæc. significationem Koikylidis/. - Tetraevangelium, usui liturgico destinatum. Secundum Koikylidem a. 1173 scriptum, in veritate medio sæc. XVII. Charta constat, partim membrana. Forma 42 x 27.5 cm. Folia 346, ex his 8 vacua. Continet textum palaeoslavicum quattuor evangeliorum in una columna cum 22 versibus scriptum. Unumquodque evangelium praecedunt "Capitula" /ГЛАВА/ eius evangelii et Praefatio Theophylacti, archiepiscopi Achridensis /in duabus columnis vicenos senos versus complectentibus/; in fine positus est Index lectionum evangelicarum, quae pro omnibus diebus anni liturgici destinatae sunt, et Menologium. Notae liturgicae partim in textu evangeliorum, partim in margine, colore rubro factae, inveniuntur.

Codicem, qui in serica purpurei coloris ligatus est, scripsit "magnus peccator" hieromonachus Gerasius /МНОГОТРАПНИКЪ ЕРМОХАХ ТЕРАЦІЕ /, proegumenos monasterii Rputensis, secutus mandatum Joannis Eustratii Dabyž, ducis Moldaviae, eiusque uxoris Catharinae, qui codicem monasterio Kašin dono dederunt. Quae diximus, e duabus annotationibus, a scriptore ipso textui insertis, patent /in folio 7b et in fine Praefationis in evangelium S. Lucae fol. 163a/. Folium 7b explet pictura, exarata partim stylo byzantino /pars superior cum figuris Constantini et Helene, manibus crucem in medio tangentium/, partim antiquo stylo russo /pars inferior cum figuris animalium et plantarum/ ab ipso scriptore confecta. Textus, qui picturae insertus est et historiam codicis narrat, exaratus est iisdem characteribus et eadem lingua palaeoslavica ac ceterae paginae codicis.

Scriptor bis /fol. 7b et 163a/ indicat se codicem die 13 /16/ Januarii anno 7907 perfecisse. Annum, litteris cyrillicis expressum, Koikylides, vel iam alius quidam ante eum, non recte interpretatus est. Putabat enim agi de anno 1173. Re vera litterae 7907 significant annum 7173, quod intelligendum est a creatione mundi, ~~usque ad Christum~~. Si de hoc numero subtrahuntur anni 5508 /iuxta Byzantinos spatium a creatione mundi usque ad Christum/, remanent 1665 anni. Evangelium nostrum ergo exaratum est anno 1665, quod accurate cum iis concordat, quae in folio 7b de origine codicis narrantur. Moldavia enim ducatus independens demum ca. annum 1360 facta est. ^{3/} In serie autem ducum eius, quam E. Golubinskij composuit, ^{4/} unus tantum Eustratius dux, cognomine Dabyž /Golubinskij: Dabiša/, invenitur, qui dominus Moldaviae annis 1662-1666 erat. Annus ergo, quo codex scriptus est, a Koikylide falso indicatur.

Scriptio codicis continua est, litterae elegantes ab initio usque ad finem, menda fere nulla. Interpunctionis signa rara, ple-

rumque puncta rubra vel flava. Color litterarum niger est, exceptis adnotationibus liturgicis in textum insertis, quae rubri coloris sunt, hic illic auratae, praesertim in evangelio S. Joannis.

Gerasius codicem, quem scripsit, etiam ornamentis artificiosis instruxit. In fronte singularum partium depicta sunt artificiosa "capita", ubi auctor figuris animalium et plantarum usus est. Primae paginae evangeliorum praesertim artificiose confectae sunt. Haec fuit ratio, cur auctor in initio evangeliorum S. Lucae et S. Joannis usus sit firmiore et pretiosiore membrana. 5/

Specie externa codicis concludi potest eum non multum aut nihil in usu fuisse. Probabiliter solummodo Bibliothecae monasterii, cui donatus erat, aut principi cuidam diviti ornamento fuit. Olim codex abunde auratus et argentatus erat, sed laminae aureae et argenteae lapsu temporum deperierunt; remanserunt sola vestigia in parte exteriori involucri purpurei.

Codex 2 /sec. Koikylidem; nunc signatus n. 13/. - Tetraevangelium sicut Codex 1, secundum Koikylidem s. XVI. in regione Danuvii /Koikyl.: *ἰν τῆς Παροδούρα βίους χῶρας* / i.e. in Moldovlachia scriptum. Membrana, 33.7 x 23.7 cm. Folia /descripta/ 259. Argumentum et divisio aequae ac in Codice 1, excepto indice partium lectioni liturgicae destinatarum, qui in fronte codicis invenitur. Textus evangelicus scriptus est in una columna 21 versus complectente, ceterae partes in duabus columnis cum 25 versibus, sed adhibitis litteris minoribus. Scriptio codicis continua est, in omnibus partibus aequae pulchra, interpunctionis signa /puncta/ rara, color litterarum pallidior quam in Codice 1. Notae liturgicae in textu expressae sunt litteris auratis.

Brevis annotatio in fine codicis /fol. 259a/, probabiliter ab ipso scriptore codicis adjecta, lectorem certiores facere vult codicem exaratum esse in urbe Sučava manu "stupidi" diaconi Michaelis, Russi, qui octo mensibus scriptione occupatus erat.

In fronte codicis, in folio vacuo, Dositheus, patriarcha Hierosolymitanus, manu propria Graeca lingua adnotavit se mense Septembris a. 1680 codicem e vetusto monasterio S. Nicolai in Moldovlachia Hierosolyma attulisse.

In textu nulla invenitur pictura, exceptis paucis ornamentis in fronte quarundam partium libri. Initium uniuscuiusque Evangelii ornatum est "capite", artificiose facto, et littera grandi /initiali/, quae variis coloribus splendet. Duo folia, unum cum initio Evangelii S. Marci, et alterum cum initio Evangelii S. Joannis quidam deripuit et ita codicem graviter mutilavit.

Codex destinatus erat usui liturgico eiusque forma externa docet eum hunc finem melius assecutum esse quam Codicem 1. Ligatus erat similiter ac Codex 1. Laminae aereae in fronte libri iam dudum deperierunt.

Codex 3 /sec. Koikylidem; nunc n. 14. signatus/. - Tetraevangelium, charta, secundum Koikylidem s. XIII. Folia 376. Forma 32.7 x 20.6 cm. Quod ad argumentum et divisionem attinet, plane concordat cum Codice 2. Non solum textus evangelicus, sed etiam aliae partes scriptae sunt in una columna /22 x 12/ cum 18 versibus.

Codex originem traxit e monasterio, quod dicitur "Nostrae purissimae Dominae" /in Moldowlachia/, ubi monachus, nomine Nikolskij, "servus Dei", iussu cuiusdam principis eum scripsit, sicut brevis adnotatio in fine codicis /fol. 376b/ indicat.

"Capita" Evangeliorum sunt ornamenta artificiosae facta colore auro, rubro et caeruleo, initia textuum pulchris litteris grandibus ornata. Qui librum ornamentis instruxit, opus suum prius perfecit quam qui textum scripsit; nam ante Evangelium S. Marci unum folium vacuum remansit, ante Evangelium S. Lucae quattuor folia, ante Evangelium S. Joannis tria. Interpunctionis signa et notae liturgicae sunt sicut in Codice 1 et 2. Codex explicit cum sequenti Doxologia, addita in calce Menologii: СЛАВА СВЪРЪШИТЕЛЮ БГОУ ДАВШОМОУ ПОЗАЧАЛОУ КОНЕЦЪ

Codex usui liturgico destinatus est, tamen longo usu non ita attritus sicut codices Sinaitici. Ligatus est in serica flava. Ornamentorum aureorum vel argenteorum nulla in tegumento existunt vestigia.

Codex 4 /sec. Koikyl.; novum signum n. 26/. - Tetraevangelium, usui liturgico destinatum. Charta. Scriptus in Moldowlachia, secundum Koikylidem s. XV. Forma 29 x 19,8 cm. Textus scriptus in una columna cum 21 versibus. Argumentum et divisio sunt sicut in Codice 1. Diurno usu longe magis attritus est quam ceteri codices. Ornamenta sunt simplicia quidem, sed polita et elegantia; color tantum ruber adhibetur tam in ornamentis quam in litteris grandibus. Charta subtilior est quam in ceteris codicibus; folia postrema propter frequentem usum Menologii sunt valde attrita, lacera et resecta. Ligatus in serice rubro /tergum/ et flavo /involucrum/. Bibliothecarius in tergo adnotavit: Εὐαγγέλιον βλαχικόν - δια βλαβορικῆς γλώσσης.

II.

Haec de forma externa codicum. quid iam de codicibus ipsis dicendum?

1. Omnes non solum quod ad argumentum et externam compositionem, sed etiam quod ad textum evangelicum attinet, ita congruunt, ut tanquam unus testis palaeoslavici textus considerari possint. Omnes ex uno eodemque archetypa originem trahunt, ex uno vel pluribus exemplaribus, quae, usui ecclesiastico inservientia, praeter textum liturgicum Evangeliorum, in Moldowlachia vulgatum etiam quasdam ad liturgiam pertinentes lectiones continebant.

2. Saltem Codices 1 et 3 a Koikylide iusto vetustiores aestimabantur. Recta interpretatio anni in Codice 1, modus scribendi, lingua, mutationes in textu aequam fere aetatem omnium codicum suadent, saeculum scilicet XV-XVII.

3. Codices iam clare librorum Russorum et emendatorum textum consulte mutantium influxum ostendunt, qui ad spiritum proprium linguae slavicae non attendentes sine consilio ac mente sese ad verba biblici textus Byzantini applicabant. Sic ex. gr. verba Mt 1, 20 ταῦτα δὲ αὐτῶ ἐν δυνάμει ἔγερτο

СЕ (sing.) БГЕ ММОУ ОУМЪШЛЪШЮ⁶

nostris vero codices

habent: *сѣа (φβι.) δε εμοу помы слившоу.* Aut in eodem versu verba *изъ φβητης παραδρειν Μειαρ τη ρητικα ο ου* antiqui vertebant: *НСΟΥБОИ СѦ ПРИАТИ МАРІА ЖЕНЪ СВОЮ* /genet.post negationem/, nostri autem codices habent: *НЕ ОУБОИ СѦ ПРИАТИ МАРІА ЖЕНЪ ТВОУ* /accusat.post negationem, sicut textus Graecus/.

4. Textus biblicus codicum cum versionibus palaeoslavicae vetustissimis comparatus ostendit non obstantibus emendationibus posterioribus satis magnum numerum formarum primiganiarum in textu biblico remansisse, talium praesertim, quae in evangeliaro Ostromiri /s.XI/ et tetraevangelio Galičensi /s.XII/ reperiuntur. Codices Bibliothecae Hierosolymitanae illum typum linguae palaeoslavicae praestant, qui inde a saeculo XI. apud Russos vigere coepit et textum continent valde affinem illi, qui in Biblia manu scripta Gennadii, archiepiscopi Novgorodensis /a. 1499/, vel in Biblia Ostrogensi, a. 1581 sumptibus Constantini Ostrožkij typis impressa.

5. Ex dictis etiam patet codices Hierosolymitanos ad illam seriem codicum palaeoslavico-rum pertinere, quam G. Voskresenskij quartam /ultimam/ palaeoslavicae versionis Evangeliorum redactionem vocat. Codices huc pertinentes aliquas lectiones variantes primigenias quidem adhuc conservant, plerumque vero correcti sunt et cum textu typis impresso concordant. 7/

6. Quod autem ad artem criticam textus biblici attinet, codices supra nominati nihil novi praestant. Ideo minoris ponderis sunt pro theologia quam pro philologia. Sed etiam hoc respectu certo insigniores sunt codices biblici Sinaitici, characteribus cyrillicis scripti, quorum saltem aliqui ad aetatem vetustiore, quam codices Hierosolymitani, pertinent.

Annotationes.

1. Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv.Katarine /Les Manuscrits paléoslaves du Monastère Saint Catherine au Mont Sinai/. Bogoslovni Vestnik XVI /Ljubljana 1936/ pg. 161-180.
2. Amplum indicem codicum Graecorum N.T. nuper edidit W.H. Hatsch /The greek Manuscripts of the New Testament in Jerusalem. American Schools of Oriental Research Publications of the Jerusalem School. Vol.II. Paris 1934/.
3. Cf. E.Golubinskij, *Краткий очерк о Записях православных Церквей (Москва 1871)* pg. 338.
4. Ibid. pg.344 sub n.59. - Dubium de possibilitate anni 1173 iam C.R.Gregory expressit in suo opere "Textkritik des N.T." /Leipzig 1909/ pg.743.
5. Prima duo folia Ev. S.Matthaei /fol.8 et 9/ cum imagine Evangelistae quidam evellit aut excidit. Judicio bibliothecarii archiep. Melitonis id Porphyrius Uspenskij fecit. Proinde Evangelium cum Mt. 1,9 incipit.
6. Cf. Jos. Vajs, Evangelium sv.Matouše. Text rekonstruovaný /Praha 1935/ pg.5.
7. G.Voskresenskij, *Характеристические черты некоторых редакций славянского перевода Евангелия отъ Марка (Темля въ императорскомъ отсутствіи исторіи и древностей российскихъ. Книга первая. Москва 1896)* pg. 292.

Dr. Vinko Močnik

P o o b l a s t i t e v z a p o r o k o

Pravilo je, da vsak, ki ima kako zvanje, sam osebno vrši posle svojega zvanja, vendar se more dogoditi in, kakor praktično življenje dokazuje, se dejanski tudi dogaja, da iz fizičnega in nramnega vzroka ne more vedno sam opraviti posle; za take primere je pravo uvedlo pooblaščenje, ki je dej, s katerim imetnik zvanja prenese svojo pravico izvršiti kak pravni posel na drugega. Ta je pooblaščenec, oni pooblastitelj. Pooblaščenje se tudi imenuje preročba, preročilo /Wolf-Pleteršnik-Slovar/; od tod se moreta izvajati samostalnika preročitelj in preročenec in glagol preročiti. Latinski izraz je delegatio. Babnik /Pravna terminologija/ ga sloveni z besedami odredba, odreditev, odbera, prenos, delegacija: za nemško besedo Ermächtigung in Bevollmächtigung pa ima pooblastitev, pooblastilo, oblast.

Prisostvovanje sklenitvi zakonske zveze je tak pravni posel, za katerega izvršitev si more tisti, ki ima poroko na pravici, postaviti namestnika. Po Tridentinskem pravu je bil pristojen za poroko lastni župnik ženina in neveste; njegova pristojnost je bila izključno osebna, ne krajevna in zato je mogel svoje poročati povsod, a tudi sam, mogel pa je po Tridentinskem odloku Tametsi tudi drugega duhovnika pooblastiti za poroko. Vendar Tridentinski zbor ni nič odredil ne glede načina pooblaščenja, ne glede pooblaščenega duhovnika in pooblastitvi ni postavil nikakih meja; zato so bile možne ustne in pismene, posebne in splošne, izrečne in tihe pooblastitve; dati se je mogla pooblastitev tudi tako, da sta si ženina in nevesta izbrala poljubnega duhovnika. Sporna je bila veljavnost zakona, ako se je ženinu in nevesti dalo dovoljenje, skleniti zakon v pričo kateregakoli župnika in s komerkoli.

Veljavno je bilo pooblaščenje, ki se je izvajalo /sklepčnega molka ali iz sklepčnih dejanj; nezadostno pa je bilo domnevno ali podmensko pooblaščenje /delegatio praesumpta seu hypothetica/, potem čista toleranca in nastopno odobrenje.

Odlok Ne temere je samo predpisal, da župnik ali krajevni ordinarij mora dati pooblastitev popolnoma določenemu duhovniku /sacerdoti determinato ac certo/ in za lastno ozemlje /čl. VI./. S tem je pravica pooblaščenja že bila omejena in zakonik jo je še bolj omejil; odpravil je splošne pooblastitve razen v enem primeru, potem tihe in rešil je sporno vprašanje, ali izobčeni, prepovedani in obustavljeni župnik more dati veljavno pooblaščenje.

Za prenos pravice prisostvovanja rabi zakonik izraze licentia in delegatio, a brez kake razlike: can 1094, 1095 § 2, 1096 § 1; v zadnjem ima oba izraza hkrati, licentia na početku, delegationes v sredini. Toda dovolitev can 1095 § 2 je bistveno različna od dovolitve can 1097 § 3; prav zato je bolje ostati pri

izrazu pooblastitev.

Z omejitvijo pravice pooblašcanja, kakor je gori nakazano, se ne strinja slovenski prevod zakonika na strani 414 zgoraj v drobnem tisku, ki se glasi: Ne zahteva se, da bi bilo pooblastilo izrečno /*expressa delegatio*/, zadošča tiho pooblastilo, na katero je mogoče z gotovostjo sklepati iz konkludentnih dejanj. Ne zadošča pa domnevno dovoljenje /sodba Rimske rote c. Mannucci - 16. nov. 1923/. Vprašanje, ali zadošča tiho pooblastilo, je v teoriji sporno /Sanchez pravi da, Fagnani pa, da ne/. Rimska rota se je v sodbi z dne 23. januarja 1920 odločila za pozitivno /Sanchez-evo/ sentenco, ker je pri kanonistih splošnejša in ker govori za veljavnost zakona /*Decisiones seu sententiae XII, 13-14*/. Tu so nekateré trditve, ki so že povzročile zmedo in jo še bodo povzročale, pa tudi trditve, ki zavajajo v zmoto; zato je potrebno, da o njih podrobneje govorimo.

Res ni potrebno, da bi bilo pooblastilo dane pismeno, more se dati tudi ustno; takisto ni sporno, da ne zadošča samo domnevna pooblastitev ali domnevno dovoljenje /*delegatio seu licentia praesumpta seu hypothetica*/, saj je dejanski v objektivnem redu stvari ni, ampak bi bila, ako bi kdo župnika zanjo prosil. Zato o tem ni treba razpravljati.

Prva trditev, ki ne drži, je ta, da se tudi ne zahteva, da bi pooblastilo bilo izrečno /*expressa delegatio*/; can 1096 § 1 pravi: *licentia assistendi matrimonio... dari e x p r e s s e d e b e t*, ali v slovenskem prevodu: dovoljenje za poročanje... se mora izrečno dati. In ne samo to, na koncu pravi isti canon 1096 § 1: *secus irrita est, drugače je dovoljenje neveljavno*. Torej se zahteva izrečno dovoljenje, in sicer za veljavnost; iz tega izhaja, da je pooblastitev neveljavna, ako ni izrečna. Tako kanonisti in Rimska rota, n. pr.: *Decisiones seu sententiae zv. XXI. str. 196: ut licentia conferatur e x p r e s s e*; zv. XXII. str. 277: *licentia autem cum e x p r e s s e dari debeat... à zv. XXIII. str. 362: e x p r e s s e delegatus sit oportet*.

Zato ne drži druga trditev, da "zadošča tiho pooblastilo". To izhaja že iz do sedaj povedanega in je splošen nauk kanonistov. Jone n. pr. piše: pooblastilo za poročanje se more dati samo izrečno /*Die Bevollmächtigung... kann gültigerweise nur ausdrücklich gegeben werden; Gesetzbuch d. can. Rechtes II. str. 310*/; Chelodi: *Ut delegatio sit e x p r e s s e ... non tantum tacita, praesumpta aut interpretativa /Ius matrimoniale IV. izdaja, Tridenti 1937 str. 176*/; Wernz-Vidal: *nec etiam sufficit licentia tacita, qua voce in communi usu significatur modus concedendi licentiam, qui contraponitur licentiae e x p r e s s e /Ius matrimoniale II. izdaja, Romae 1928, str. 634*/; Cappello: *licentia tacite data hodie non sufficit /De matrimonio, IV. izdaja, Turin-Rim 1939, str. 147*/; Jeličić: Glede načina podjeljivanja ovlaštenja odredjuje zakonik da je za veljavnost potrebno izričito ovlaštenje /*Ženitbeno pravo, II. izdaja, Sarajevo 1942 - str. 236*/; Tudi Rimska rota uči isto, n. pr.: *Decisiones seu sententiae zvezek XXI. str. 196: quare manet exclusiva-licentia tacita... ali zvezek XXII.*

str.277: nec sufficit licentia tacite data... ali zvezek XXIII.
str.362:multoque minus admittitur delegatio tacita.Na navedenih
mestih Rimska rota razlaga canon 1096 § 1.

Iz vsega izvira, da je veljavna samo izrečna pooblastitev,
vsaka druga pa neveljavna in zato izključena; v prvi vrsti je
izključena neizrečna, to je taka, ki ni bila izražena, izjavljena,
na zunanaj z nikakim čutnim znamenjem pokazana. Izraziti se more
pooblastitev z besedami, govorjenimi ali pisanimi, a tudi z enako-
vrednimi znaki /prikimanje itd/, dalje razložno /explicite/ ali
uložno /implicite/; uložno, ako se da dovoljenje za delitev vseh
svetstev ali se preroči vsa župna oblast /substitutio/; razložna
pa je posebna, ako se da za to ali ono določene poroke, tudi za
več določenih porok, ali splošna, ako se da za vse poroke, ki se bo-
do vršile v župniji ali škofiji, ne da bi bile že določene. Taka
splošna pooblastitev je veljavna samo v enem primeru, ako se na-
mreč da kaplanom za župnijo, kateri so dodeljeni; iz tega sledi,
da župnik, ki seoskrbuje sosednjo župnijo, ne more dati svojemu
kaplanu splošnega pooblastila za to sosednjo župnijo.

Nasprotje izrečnosti bi potemtakem bilo neizrečnost. Vendar
can 1096 § 1 izrečnosti ne jemlje v nasprotju do neizrečnosti,
kajti a/ neizrečna volja je že sama po sebi za pravno življenje
čisto brez pomena, b/ je proti takemu pojmovanju ves zgodovinski
razvoj vprašanja glede načina pooblastitve, c/ zakonik izrečno-
sti zoperstavi neizrečnost, ampak tihost: can 1129 § 1: expresse
aut tacite; can 1123: expresse vel tacite; can 1528: expresse
vel tacite, can 214 § 1: saltem tacite, can 728; can 186; č/ v ka-
nonističnem jeziku se izrečnosti zoperstavi tihost; kakor dokazu-
je Wernz-Vidal ius matrimoniale str.234.

Tihe pooblastitve pa sta dva pojma; razlikujejo namreč pravo
tiho pooblastitev ali v ožjem /licentia tacita proprie dictaⁿ jo
imenuje Rimska rota/ in nepravo tiho pooblastitev ali v širšem
smislu.

Prava tiha pooblastitev se izvaja iz molčanja in tihoče /ex
silentio et taciturnitate/ to je, če župnik pri sami poroki ni
navzoč, a ve, da tuj duhovnik poroča ali da bo poročal v njegovi
cerkvi, pa molči, ko bi mogel in moral nasprotovati, ugovarjati in
prisostvovanje preprečiti; ako ne bi mogel nasprotovati ali ugo-
varjati, ker se mu grozilo, n. pr. s streljanjem, bi šlo za čisto
strpnost, bila bi mera tolerantia /Rimska rota zv.23 str.362/ ali
nuda tolerantia /Rimska rota zv.23.str.39/. Za pojem prave tihe
pooblastitve se potemtakem zahteva a/ znanja in b/ možnost opore-
kanja, nasprotovanja, ugovarjanja, ne samo fizična, marveč tudi nra-
na; kjer enega ali drugega ni, ne more biti govora o pooblastitvi.

Neprava tiha pooblastitev pa se nasprotno ne izvaja iz mol-
čanja in tihoče, ampak iz dejanj ali dejstev, in sicer sklepčnih
/facta concludentia/, t.j. takih, iz katerih se z nraвно gotovostjo
more sklepati, da je pooblastilo dane, ali ki drugega verjetnega
tolmačenja ne dopuščajo. /Rimska rota zv.II.str.63 t.10/, z drugi-
mi besedami: iz dejanj ali dejstev, ki dokazujejo namen in voljo
develjevalca. /facta quae nempe demonstrant intentionem conceden-

tis-Rimska rota zv.XXI.str.196. Aichner navaja ta-le primer:ako župnik pošlje vse potrebne listine za poroko drugemu župniku,ne da bi dodal pooblastilo /Comp.iur.e.str.675/. Iz besedila je razvidno,da je to veljalo,ko je bilo v moči pravo Tridentinskega odloka Tametsi,po katerem je bila pristojnost župnikova čisto osebna;manj praktičen je ta način pooblaščenja,odkar je župnikova pristojnost čisto krajevna,a popolnoma izključen tudi ni. Gasparri navaja v svojem delu drug primer:ako župnik sicer molči in nič ne ugovarja,da tuj duhovnik poroča,in je obenem navzoč pri poroki iz kakršnega koli vzroka,kakor zaradi prijateljstva,posebne naklonjenosti in tako dalje;ta način pooblastitve je po novem pravu fizično prej možen nego Aichnerjev.

O pravi tihi pooblastitvi ne more biti dvoma,da ne velja, odkar je zakonik dobil obvezno moč,dasi je,po mnenju večine kanonistov,veljala pred njim;teorija in praksa sta glede tega soglasni. Rimska rota se o njej tako-le izraža: ex quo facile descendit licentiam tacitam,ex scientia et non contradictione concedentis corrivatam,quae veriori et communiori sententia ut valida habebatur antiquo iure,non fuisse sublatam /to je: per decretum Nemetemere/,quousque aliter a codice non fuerit statutum /Rimska rota zv.XXIII.str.238/. Zato je tam,kjer Rimska rota pravi,da je tiha pooblastitev po novem pravu izključena,razumeti tiho pooblastitev v ožjem smislu /zv.XXI.str.196: quare manet exclusa licentia tacita;zv.XXIII.str.277: nec sufficit licentia tacite data; zv.XXIII.str.362: multoque minus admittitur delegatio tacita;/to dokazujeta zv.XXI.str.196 in zv.XXIII.str.69-katera imata nepravno tiho pooblastitev za veljavno in o njej posebej govorita. S prakso se ujema teorija,kajti kanonisti uče splošno,da je prava tiha pooblastitev po novem pravu neveljavna. Edino izjemo dela Vlaming: Praelectiones, n.574 2^o-opomba 3,ki skuša zagovarjati njeno veljavnost,ali Vidal mu odgovarja: huic opinioni non ausim subscribere,cum talis licentia vere dicenda sit t a c i t a quae a iure codicis... non est habenda ut valida /Wernz-Vidal str.654-op.45 na koncu/... Dovolj je,da navedemo Gasparrijevo mnenje o tej tihi pooblastitvi: ante codicis promulgationem plerique DD.erant pro validitate huius delegationis; sed hodie sententia negativa certa est,cum ex rel.can 1096 delegatio dari debeat e x s p r e s s e /De matrimonio II.str.117/.

Težje je s pooblastitvijo,ki se izvaja iz sklepčnih dejanj ali dejstev. Gasparri jo ima na navedenem mestu za tiho in,dosledno,za neveljavno,Triebs,slov.prevod zakonika tudi za tiho,a,nedosledno,za veljavno;Schönsteiner /Grundriss d.k.Eherechts,Wien 1937,str.704-705 jo šteje za liki-izrečno/ quasi expressa/; a dvomi o njeni veljavnosti,Rimska rota koleba;največkrat jo proglašja za tiho /zv.2 str.296: Tacita,quae ex factis praecedentibus,~~vel tacite per facta vere~~ et vere concludentibus colligitur; zv.15 str.285;zv.22 str.221: licentia consebatur legitima,si datur expresse scripto vel viva voce vel signis aequivalentibus, vel tacite per facta vere concludentia et praecedentia;/zv.23

*Gasparri
Vidal*

str.39: Etiam tacite nempe per facta vere concludentia. Ko v zvezku 10 str.82 navaja Wernz-ov pojem tihe pooblastitve, pravi doslovno: Verum haec licentia potiori iure diceretur e x s - p r e s s a vel quasi e x s p r e s s a, quia exprimitur, non quidem per verba aut scripta, sed per facta. Iz besed "diceretur" in "expressa vel quasi expressa" je posneti, da ta način pooblastitve le ni prav izrečen v pravem pomenu besede, kakor tudi to, da je nihče nima za izrečno na splošno. V št.21 str.80 je ima Rimska rota za izrečno v nasprotju s tiho: Delegatio...dara potest sive expresse per verba, scripta, facta concludentia, sive tacite, quando parochus sciens... tacet cum posset facile contradicere. Kakor je iz tega videti, vlada zares "velika" nejasnost glede pojma izrečne pooblastitve". /Trieb, str.585: Über diesen Begriff herrscht grosse Unklarheit/.

Kaj torej? Stvar je taka: Zakonika can 1096 § 1 priznava za veljavno samo izrečno pooblastitev. Ako je torej pooblastitev, ki se izvaja iz konkludentnih dejanj, tiha, potem je neveljavna; ako pa je veljavna, potem ne more biti tiha, ampak mora biti izrečna. Ali eno ali drugo, oboje ne more biti. Vprašanje, ki se postavlja, je torej to: ali je pooblastitev ki se izvaja iz sklepčnih dejanj, izrečna ali tiha. Od rešitve tega vprašanja je zavisna veljavnost pooblastitve.

Da je imeti pooblastitev, ki se izvaja iz sklepčnih dejanj ali dejstev, prej za tiho nego za izrečno, dokazujejo že zgoraj navedeni starejši in novejši kanonisti, a tudi sodbe Rimske rote. Večina kanonistov in večina sodb Rimske rote je za to. Odločilen pa je zakonik, s katerim se morata ujemati teorija in praksa; zato imajo tisti kanonisti in tiste sodbe Rimske rote prav, ki se ujemajo z določbami zakonika. Ker pa zakonik sam ne daje opredelitve izrečne in tihe pooblastitve je treba na osnovi can 18 pregledati predvsem sporedna mesta, kjer se govori o načinu izjavljanja namena ali volje; nekaj takih mest zakonik vsebuje.

a/ V can 184-191 je govor o odpovedi cerkveni službi ali o ostavki na cerkveno službo; kar velja tudi za nadarbins. Očitno razpravlja can 186 o izrečni odpovedi, dasi je sam tako ne imenuje, kajti podatki se mora pismeno ali ustno pred dvema pričama; nasprotno govori can 188 o tihi odpovedi, ki jo tako tudi imenuje našteva osem dejanj, ki vsebujejo tiho odpoved, zaradi katere se uprazni katerakoli služba sama po sebi brez kake proglasitve. Brez pomena je za rešitev našega vprašanja, ali navedena dejanja že po svoji naravi imajo za posledico izgubo službe ali pa samo po razlagi in določbi prava.

b/ Poučen je za naše vprašanje can 1129. Trieba /str.586/ pravi, da je v njem klasičen primer nasprotja med izrečnostjo in tihostjo. Gre za izrečno in tiho odpuščanje prešuštva; tiho je odpuščanje po § 2, če je nedolžni zakonec, potem ko je za prešuštvo zvedel, prostovoljno s sozakoncem zakonski občeval. Torej se izvaja tiho odpuščanje iz dejanja.

c/ Nič manj klasičnega primera ne nudi can 728, ki govori o svetotrštveni ali svetokupstveni pogodbi; ta more biti tudi tiha

/etiam tacita/, a taka je, ako se svetotrštveni namen ne izjavi izrečno, ampak se razbere iz okoliščin. Beseda okoliščine naj ne moti; v obseg pojma okoliščine spadajo tudi dejanja, kakor dokazujejo k temu can navedeni viri, zlasti const. Pija V. Intolerabilis 1. junija 1569 § 3-7 /Zopet se namen, volja izvaja iz okoliščin gre torej za sklepčne okoliščine. Primerjaj Jone II. str. 13: Es genügt schon, dass die /id est die simonistische Absicht/ aus den Naheren Umständen *e r s c h l o s s e n* werden kann/.

8/ Isto nasprotje med izrečnostjo in tihostjo se nahaja v can 1528 ali v can 1123. Upraviteljska služba se more sprejeti izrečno ali molče /*Expresse vel tacite*/; can ne razlaga, kaj je izrečno kaj molče, vendar ne more biti dvoma, da je izrečnost vzeti v smislu can 186; tihost pa v smislu can 188 ali 728. Po can 1123 more neverni zakonec na vprašanje, ali se hoče dati krstiti ali hoče vsaj mirno sočiti brez žalitve Stvarnike; odgovoriti izrečno ali molče /*Expresse vel tacite*/; tih je odgovor, ako se v določenem roku v smislu can 1122 § 1 ne izjavi /sklepčen molk/ ali se n. pr. dalje poroči. Zopet se izvaja namen iz sklepčnih dejanj.

Za podkrepitev dosedanjih izvajanj še dva pravca. V can 76 je govor o tihi odpovedi povlastici; tiha pa je odpoved v nasprotju z izrečno, "Quando privilegiarius voluntatem internam renuntiandi non verbis exprimit, sed factis potius vel omissionibus inquit /Michiels, Normae generales II str. 399/. Zahteva se za prestanek povlastice med drugim, da se odpovedna volja na zunaj izjavi" per signum quoddam ab ipso non usu vel usu contrario diversum, id est per speciales *c i r c u m s t a n t i a s* hunc non usum vel usum contrarium determinantes... /Michiels n. d. str. 413/. Facta et omissiones so postale circumstantiae /primerjaj can 728/. V can 214 pa je govor o odobritvi posvečenja, ki ga je kdo prisiljen sprejeti; po can zadošča tudi tiha odobritev, ki je vsebuje izvrševanje reda.

~ ~ ~ Iz vsega je razvidno, da morejo odobritev, odpoved, odpuščanje, odgovor, svetotrštveni namen biti izrečni ali tihi; izrečni so, ako se izjavijo z besedami, govorjenimi ali pisanimi, ali z enakovrednimi znaki /Prim. can 1088 § 2/, tihi pa, ako se izvajajo iz molčanja in tihoče ali iz sklepčnih dejanj. Zato je pooblastitev za poroko, ki se izvaja iz sklepčnih dejanj, imeti za tiho in dosledno po can 1096 § 1 tudi za neveljavno. Razlog, da je zakonik izključil tiho pooblastitev, je ta, ker je tiha pooblastitev že po svoji naravi od izrečne manj izvestna in bi zato povzročala težave, kakor jih je povzročala za veljave starega prava.

~ ~ ~ V zmotu zavaja stavek: Vprašanje, ali zadošča tiho pooblastilo, je v teoriji sporno. 1/. Banes na osnovi can 1096 § 1, ki zahteva za veljavnost izrečno pooblastitev, ne more več biti sporno, ali tiha pooblastitev velja ali ne. Sporna je mogla biti v starem pravu, ki ni nič določalo glede načina. Za dokaz spornosti se navajata Sanchez, ki je za veljavnost tihega pooblastila, in Fagnani, ki je proti veljavnosti; prvi je umrl 1610, drugi pa 1678. Torej je bilo vprašanje sporno v 17. stoletju, ko je bilo v moči staro pravo. 2/. Iz zveze se more in mora sklepati, da je bila sporna

veljavnost tihega pooblastila, ki se izvaja iz molčanja in tihoče. To dokazuje Rimska rota *Decisio nes seu sententiae* zv. X. str.80-81 točka 4-5/V točki 6 razvija potem drug pojem tihe pooblastitve, namreč neprave/; zv.XII. str.13-14. Isto dokazuje Gasparri II.str. 117.

Zmedo mora povzročati zadnji stavek, namreč da se je Rimska rota v sodbi z dne 23.I.1920 odločila za pozitivno /Sanchezevo/ sentenco; iz zveze s prejšnjimi stavki se more in mora sklepati, a/ da je Rimska rota priznala za veljavno tiho pooblastitev, ki se izvaja iz sklepčnih dejanj, oklenivši se Sancheza, a odklonivši Fagnanija, b/ da taka tiha pooblastitev velja še danes, ko je v moči novo pravo zakonika.Ne eno ne drugo ne drži.

Vprašanje, ali je nepravna tiha pooblastitev veljavna, sploh ni bilo sporno. Glede nje se Rimska rota, potem ko jo je razložila, takole izraža: *itaque quod ad validitatem matrimonii sufficit haec licentia /id est tacite data per facta vere concludentia/, clarum est nec potest esse difficultas /zv. X.str.82/.* V zvezku XII str.13-14 ugotavlja Rimska rota, da je prava tiha pooblastitev ali v ožjem smislu sporna; navaja Sanchezevo in Fagnanijevo mnenje, a se odloči za Sanchezevo še iz tretjega razloga, namreč "*invicto argumento fulcitur, derivato a regula: Qui tacet, consentire videtur.* Isto že v zv.X.str.80-82, kjer v točki 4-5 razpravlja o pravi tihi pooblastitvi in se pridruži Sanchezevemu nazoru, v točki 6 pa začenja razvijati pojem neprave tihe pooblastitve: *quidam auctores aliam dant licentiae tacitae definitionem/str.83/.* Tako Rimska rota sploh nič ne govori o tem, da bi bila sporna veljavnost tihe pooblastitve, ki se izvaja iz sklepčnih dejanj, ampak samo o spornosti glede veljavnosti prave tihe pooblastitve ali v ožjem smislu.

Že iz tega izhaja, da je napačen tudi drugi sklep, češ da je nepravna tiha pooblastitev tudi po novem pravu veljavna. Res je, da je Rimska rota izdala sodbo, v kateri se oklepa Sanchezevega nazora, dne 23.I.1920, toda zakon, katerega veljavnost je Rimska rota obravnavala, je bil sklenjen 20.junija 1906, torej za veljave Tridentinskega prava. Žato je morala Rimska rota, veljavnost zakona odnosno pooblastitve presojati po Tridentinskem pravu, kakor to sama ugotavlja na str.13.: *Tridentina Synodus, ad cuius normam iudicandum est de matrimonio anno 1906 Lutetiae Parisiorum contracto...*; takrat pa je bila, po boljšem in splošnejšem nazoru, veljavna i prava tiha pooblastitev.

Sklep vseh izvajanj je ta, da nepravna tiha pooblastitev ali v širšem smislu po can 1096 § 1 ni več veljavna in da v sodbah Rimske rote ni nikake esnove za nasprotno trditev.

+DR. CIRIL POTOČNIK

Dne 22. ^{febr.}marca 1950 je umrl redni prof. pastoralnega bogoslovja in liturgike na Teološki fakulteti v Ljubljani dr. Ciril Potočnik. Dasi je bila njegova življenska pot primeroma kratka, saj ni dopolnil niti 56 let, jo je vendar obogatil z obilnimi zaslugami svojega duhovniškega in znanstvenega življenja, predvsem pa s svojim prelepim zgledom, ki ga je postavil v vrsto slovenskih svetniških duhovnikov.

Po maturi na škofijski gimnaziji v Št. Vidu l. 1913 je odšel Potočnik v ljubljansko bogoslovje. Po novi maši so ga l. 1917 poslali na Dunaj nadaljevat teološke študije kjer je 1921 napravil doktorat iz teologije. Že l. 1919 je bil imenovan za spirituala malega semenišča v zavodu Sv. Stanislava, kjer je ostal do 1922. Nato je bil dolgo let spiritual ljubljanskega bogoslovnega semenišča. V tej dobi je nastalo in izšlo njegovo prvo delo "Dobri pastir" /3 zv.; Ljubljana 1929, 1930, 1932./, meditacije, ki so jih duhovniki in verniki z veseljem sprejeli. L. 1935 je priredil knjižico "Sveti red". Kot spiritual v semenišču se je na področju duhovnih ved ter pastoralke in liturgike teoretični in praktično tako izkazal, da ga je teološka fakulteta univerze v Ljubljani izbrala za naslednika upokojenega pastoralista dr. Franc Ušeničnika in sicer 1937 za docenta, 1939 za izrednega in 1946 za rednega profesorja pastoralnega bogoslovja in liturgike. Znanstveno delovanje na fakulteti je do smrti dopolnjeval s praktičnim delom kot rektor karmeličanske cerkve na Selu, kot duhovni vodja karmeličank, kot spovednik redovnic in kot vesten sodelavec ljubljanskega škofijskega ordinariata pri dušnopastirskih vprašanjih. Poleg tega je bil še sourednik "Bogoljuba", več let škofijski voditelj Marijinih družb in škofijski moderator duhovniške Unio apostolica.

Znanstveno delo prof. dr. Potočnika je razvidno predvsem iz knjig in razprav, ki jih je objavil, marsikaj, kar je pripravil za tisk, pa še ni moglo iziti. L. 1942 je izdal Ascetiko, ki je kmalu pošla in je imel pripravljeno že drugo, izpopolnjeno izdajo. V rokopisu je pripravljena tudi njegova "Mistika". Zvesto je sodeloval pri "Bogoslovnem vestniku". Izmed njegovih tehtnih pastoralnih razprav v tej reviji omenjamo predvsem: Simbolizem v razlagah rimskih mašne liturgije /BV 1928/; Sodobni pastoralni problemi /BV 1929/; Liturgija in liturgično gibanje /BV 1936/; Dušnopastirski obiski /BV 1937/; Zgodovinski razvoj spovedi malih grehov /BV 1938/; Telesna pokora in zunanje zatajevanje /BV 1941/; Dušnopastirska skrb za može /BV 1943/. Poleg tega je objavil v "Bogoslovnem vestniku" v Praktičnem delu mnogo dragocenih prispevkov in sodeloval s knjižnimi ocenami. Svoje pastoralne misli je priobčeval tudi v duhovniškem glasilu "Vzajemnost".

Blagega in razgledanega pastoralista, ki je vse svoje moči posvetil prizadevanju, da se dušno pastirstvo v slovenskih škofijah teoretično in praktično izpopolni in dvigne, bomo ohranili v najlepšem spominu. R. I. P!

S l o v s t v o

1. P r e g l e d i

Orientalia v Dictionnaire-u de théologie catholique.

Napredek francoske bogoslovne znanosti v 20. stoletju se razodeva zlasti v velikih bogoslovnih enciklopedijah. Med njimi se po obsegu in notranji vrednosti odlikuje Dictionnaire de théologie catholique (DTC). Velikanski obseg je izdajanje tako za-
drževal, da je trajalo celih 50 let. Med tem so umrli trije ured-
niki: (A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann). Posebno je obžalovanja
vredna smrt E. Amanna (1948), nedvomno med najbolj učenimi, ki je
bil ne le spreten urednik, marveč je tudi samspisal mnogo član-
kov izredne znanstvene vrednosti. Sedanji urednik A. Michel (Nan-
cy) pripravlja kazala in dopolnilne članke, med njimi tudi čla-
nek o hrvatski in slovenski bogoslovni znanosti.

Članki v DTC imajo to posebnost, da v njih ni podan le pre-
gled zadevnih vprašanj (kakor je običajno v enciklopedijah), mar-
več večinoma zelo obširne razprave, ki po znanstveni vrednosti
včasih presegajo vse, kar se je doslej o stvari napisalo. Vse no-
ve francoske bogoslovne enciklopedije se izredno obširno ozirajo
na vzhodno cerkev in teologijo, najbolj pa DTC.

Veliki strokovnjak Martin Jugie je v znanstvenem časopi-
su "Byzantion" (1934, 739/44) zelo pohvalno ocenil (pod psevd-
nimnim znakom E.G.) vzhodne članke v DTC. DTC je po njegovem
mnenju "odličen vodnik" v vzhodnih vprašanjih; sporna vprašanja
so na splošno "mojstrsko (magistralement) obravnavana". Posebej
hvali življenjepise bizantinskih piscev in trdi, da so med njimi
mnogi "chefs- d'oeuvre d'érudition, vraiment à jour ... travaux
de premier main dénotant de recherches personnelles."

V prvih zvezkih DTC so večino člankov o vzhodnih bogoslov-
nih ~~člankih~~ napisali L. Petit, J. Pargoire, S. Vailhé, prvaki Bi-
zantinskega instituta asumpcionistov v Kalcedonu (Kadi-Köj); ta
institut je bil pred drugo svetovno vojno prenesen v Bukarešto,
potem pa v Pariz. Veliki članki o Armeniji (Petit), Aleksandriji
(Vailhé), Antiohiji (isti) so po toliko letih nekoliko zastare-
li. Vailhéov članek o Bolgariji (II, 1174-1236) je daleč preko-
sil vse dotedanje katoliške razprave o tem predmetu; danes pa je
nekoliko zastarel, n.pr. domneva, da je bil Metodov učenec Gorazd
prvi bolgarski nadškof. (To netočnost ponavlja M. Jugie v zv. 14,
1345). Podatke tega članka je dopolnil in deloma popravil R. Ja-
nin v članku o Bolgariji v Dict. d'hist. et de géogr. Članek
Constantinople (DTC III, 1307-1519) je veliko delo nenavadne eru-
dicije in bistroumnosti. Pisec (Vailhé) je že takrat sodil o
Fotiju podobno prizanesljivo, kakor so dokazale najnovejše katol.
razprave. A za tisti čas je bilo njegovo mnenje tako drzno, da
mu je cerkvena (redovniška) cenzura več stavkov črtala in mu pre-
povedala pisati o teh vprašanjih.

Podobno se odlikujejo članki o dogmatičnih in liturgičnih
vprašanjih. Razprava S. Salavilla o epiklezi (V, 194-306) je delo
velike znanstvene vrednosti, daleč presegajoče vse druge razpra-
ve o tem vprašanju. Članek A. Palmierija o Sv. Duhu (V, 676-839)
in Filioque (V, 2309/43) nenavadno obširno ocenjata vzhodno li-
teraturo o tem predmetu. V veliko razpravo o Brezmadežnem Spo-
četju D.M. (VII, 845-1218) je vpletena razprava o tem vprašanju
v grški in ruski cerkvi (893-979).

Napredek bizantinologije in katoliške teologije se je po-

seбно uveljavil pod uredništvom velikega učenjaka E. Amanna (od 1.1922 dalje). Ta je že 1.1924 v članku o papežu Janezu VIII pogumno načel vprašanje o drugem Fotijevelem patriarhatu (VIII, 601/13, posebej 604/9) in dokazoval danes precej splošno mnenje, da je bil Fotij takrat spravljen z Rimom.

V. Grumel zelo izvirno in strokovnjaško razpravlja o češčenju ikon (VII, 766-841). O II. lugdunskem c. zboru (IX, 1374-1400) je dognal mnogo izvirnega. Podobno se odlikujejo članki njegovih redovnih sobratov (Petit, Laurent, Jugie): Marko Eugenik, Makarij Moskovski, Mauropus, Methodij, Mihael Anhalos, Nicefor Blemides, Nicetas Maronejski, Pachymeres, Filaret (Philaret) Moskovski. Nauk o Petrovem in papeževem primatu v vzhodnih cerkvah obravnava M. Jugie (13, 344/91).

Veliko samostojno delo je J. Leditov in Gordillov članek o Rusiji (14, 207-371); zlasti o starejši zgodovini ruske cerkve podaja mnogo novega in na zahodu neznanega. Zanimiv je pregled rusinske kat. cerkve in teologije (14, 382-408).

V M. Jugievih člankih o monofizitizmu in o koptski monofizitski cerkvi najdemo veliko novega. O Maronitih prav dobro razpravlja Maronit P. Dib (10, 1-142), bivši univerzitetni profesor v Strassburgu (sedaj škof v Kairi). Razprava kardinala E. Tisserranta o nestorijanski cerkvi (11, 157-323) daleč prekaša vse, kar se je doslej o tem pisalo. Enako visoko vrednost ima njegov članek o Sirsko-malabarski cerkvi (14, 3089 ss.), kjer najdemo mnogo evropski znanosti doslej neznanega.

M. J. Congar bistroumno razpravlja o razkolu v splošnosti (schisma in genere), namreč o pojmu razkola, vzhodni nauk o razkolu, greh razkola, odnos do prave Kristusove cerkve, jurisdikcija razkolnih duhovnikov in "communio in sacris." Glede na članstvo cerkve trdi, da so razkolniki člani prave cerkve secundum quid, ne pa simpliciter. V knjigi "Chrétien désunis" (1937) je trdil, da razkolniki niso člani cerkve, a da imajo nekatere prvine članstva. K temu pripominjam, da je v tem vprašanju potrebna natančnejša terminologija. Razkolniki niso člani cerkve, pač pa so v neki zvezi s cerkvijo, kakor uči kardinal Franzelin (gl. mojo knjigo Cerkev 2. izd. str. 343).

Zelo važna in poučna je velika razprava M. Jugiea: Schisme Byzantin (14, 1312-1468). To je jedrat kompendij vzhodnega bogoslovja z mnogimi dopolnili k velikemu delu istega pisca Theologia dogmatica christianorum orientalium. Pisec je znan po strogo katoliškem mišljenju in po tankovestnem odklanjanju kompromisov ali dvoumnosti. A tukaj izredno neustrašeno in prostodušno govori o vzrokih razkola, posebej o Fotiju in Kerulariju. O Fotiju trdi, da je treba njegovo objektivno krivdo strogo razlikovati od osebne; priznava, da je imel Fotijev prvi patriarhat v začetku vsaj videz zakonitosti, njegov drugi patriarhat pa je bil skoraj v soglasju z Rimom (1339/43). Enako prostodušno piše o Mihaelu Kerulariju (1350/8), obžaluje njegovo izobčenje po kardinalu Humbertu in dvomi o veljavnosti izobčenja. Pisčevo mnenje, da je bil kijevski knez Vladimir krščen od latinskega duhovnika (1345) je malo verjetno. V odstavku o razkolu v Češkoslovaški (1385 s) je nekaj netočnosti. Izvrstno pa razpravlja o naravi in učinkih razkola (1401/68), o vprašanju edinosti, o učiteljstvu, o neodvisnosti in apostolski službi cerkve. V zaključku so važne izvirne misli o primatu in o znakih cerkve. Pisec je ta članek v bolj poljudni obliki izdal v posebni knjigi, ki pa ne more povsem nadomestiti članka v DTC.

V novejših snopičih, izdanih po drugi svetovni vojni se je

Grumelu in Jugieu pridružil mlajši redovni sobrat J.Gouillard z odličnimi članki o mistiku Simeonu Novem Bogoslovcu (14,294/59), čigar dobro vero in veliko čistost zelo hvali, o Simeonu Metafrastu (2959/71), o Simeonu Studitu in Simeonu Stolpniku (mlajšem). M.Jugie strokovnjaško piše o Simeonu Solunskem (2976/84) in o Meletiju Syrigu (3162/9).

V tako velikanskem delu, izdajanem zaporedno 50 let, so potrebni mnogi dodatki in popravki. To nalogo je založništvo poverilo marljivemu sodelavniku A.Michelu. V načrtu je šest dopolnilnih snopičev. Upamo, da bodo v njih izpopolnjene nekatere vrzeli. N.pr. Vladimir Solovjev je omenjen le mimogrede v članku o Rusiji, a zaslužil bi poseben članek.

F. Grivec.

F. Grivec:

iz čeških slavističnih razprav.

Pregled: 1. Staroslovenski člen. 2. Stsl. prevod evangelijev. 3. Praga središče slavistike. M. Murko. 4. J.Vajs. 5. Vajsov zbornik. 6. Horálek o zgodovini stsl. evangeljskega teksta. 7. Savina knjiga. 8. J.Vašica. Stsl.govor o prenosu relikvij sv. Klementa. 9. Izvor hrvatske glagolice. 10. Metodov govor. 11. Stsl.cerkveno petje.

1. V novejšem času so si Čehi priborili prvenstvo v slavistiki. Češki slavisti so objavili mnogo važnih jezikoslovnih razprav o staroslovenskem jeziku. Najobširnejša med njimi je velika monografija brnskega univerzitetnega profesorja Josipa Kurza: K otazce členu v jazycích slovanských se zvláštním zretelem k staroslovenštině (K vprašanju členu v slovanskih jezikih s posebnim ozirom na staroslovenščino).¹⁾ Razprava obsega skoraj 250 strani, a še ni končana. Razpravlja namreč samo o vprašanju členu v staroslovenščini. O členu v novejših slovanskih jezikih pa podaje le pregledno oceno znanstvene literature; na koncu obeta, da bo o tem posebej razpravljajal na drugem mestu. Rezultat razprave je, da staroslovenski jezik nima členu. Dodevanje zaimkov sz, tz, onž ima kazalni pomen, a ni člen. Samo iže, ježe včasih nadomešča grški člen zlasti pred infinitivom ali tudi narekovaj, a oboje le redko. To ježe je pomožno sredstvo knjižnega jezika. V starejši dobi je bila ta raba redka, v poznejši cerkveni slovanščini, ko so bolj mehanično posnemali grške konstrukcije, je bila takšna raba pogostnejša. To svoje ugotovitev bi moral učeni pisec upoštevati, ko navaja zgled iz Vladislavovega prepisa Žitja Konstantina. O Vladislavu Gramatiku je namreč znano, da je pre-rad popravljal (kvaril) slog starejših rokopisov. V razpravi o II.Fris.spomeniku (Slavistična revija II, 1949, str.131 s) sem pokazal, da je izjemna knjižna raba zaimka ježe posebno značilna za naš spomenik in zelo trden dokaz, da je ta po svoji governiški knjižni obliki delo Cirilove knjižne šole. Pogovorni stsl.jezik namreč ni poznal takšne rabe.

Posebno značilna je raba členu v okrajšanih odvisnih stavkih, n.pr. Oče naš, kateri si v nebesih (v grškem je tu člen brez pomožnega glagola (Mt 6,9 in 23,9). Včasih se more ta člen opustiti brez škode za pravilni smisel, tako n.pr. Mt 7,3: iver (ki je) v očesu svojega (tvojega) brata; bruno (ki je) v svojem (tvojem) očesu. V večini stsl. rokopisov je tu grški člen preveden z iže, le v Savini knjigi je iže opuščjen in potem pravilno zapisano: ... bratu svojemu... očesu svojem. Pisec misli, da so na to razliko morda vplivale grške variante. (BS 1937/8, 326). A verjetneje je, da je v Sav.knjigi ohranjen najstarejši svobodni prevod, kakor tudi na nekaterih drugih mestih (gl.niže št.7).

2. Za slovniške in jezikoslovne raziskave stare slovenščine je odločilno važen staroslovenski prevod evangelijev in psalmov. Predvsem se odlikuje prevod evangelijev, ker so najskrbneje prevedeni po grškem izvirniku. Psalmi pa niso prevedeni po hebrejskem izvirniku, ampak po zelo nepopolnem, na mnogih mestih pokvarjenem in težko umevnem, včasih celo nerazumljivem grškem prevodu. Razen tega je staroslovenski tekst evangelijev ohranjen v starejših in boljših rokopisih, medtem ko je psalterij ohranjen samo v enem rokopisu iz 11.stoletja, namreč v glagolskem Sinajskem psalteriju, a še ta je nekoliko okrnjen; drugi

rokopisi se poznejši. Zato je stsl. psalterij bolj oddaljen od prvotne oblike in s tem tudi od vrlin prvotnega Cirilovega in Metodovega previda. Večje število starejših stsl. evangeljskih rokopisov daje oporo za natančnejše jezikoslovne študije, posebej za približno rekonstrukcijo prvotne oblike stsl. knjižnega jezika in za poznavanje odličnosti Cirilovega previda.

V prvi polovici devetnajstega stoletja je bilo znano le malo starih evangeljskih rokopisov. Zaradi tega se je mogel nekoli časa vzdrževati Kopitarjev in deloma Miklošičev predsedek o slabem stsl. bibličnem prevodu, češ da sta Ciril in Metod kot Grka premalo poznala besedni zaklad in duha slovanskega jezika, njuni panonski učenci (domnevni tvorci staroslovenskega knjižnega jezika) pa da niso dobro znali grškega. Končno je v zadnjih desetletjih 19. in v začetku 20. stoletja polagoma in stopnjema zmagovala sodba o veliki dovršenosti najstarejšega slovanskega bibličnega previda, zdi se, da najprej med ruskimi slavisti.

Ruski slavist G.A. Voskresenski je prvi skušal sistematično preiskati rokopisno tradicijo stsl. previda evangelijev, od prvotnega previda, pripisovanega Konstantinu-Cirilu, pa do raznih poznejših rokopisnih redakcij v srednjem in še v novem veku. V knjigi Harakterističeskija čerty četvyreh redakcij slavjanskago previda evangelija ot Marka (Moskva 1896) razlikuje štiri redakcije stsl. besedila. Slavisti so razdelitev Voskresenskega v splošnem odklonili, vendar ni brez pomena, ker kaže pot za nadaljnje raziskave. Po primerjanju raznih zgodovinskih plasti ugotavlja veliko dovršenost prvotnega slovanskega previda in razkriva, kako so ga poznejši prepisovalci in uredniki kvarili, ker niti od daleč niso dosegali Konstantinove jezikoslovne nadarjenosti in tankega čuta za duha slovanskega jezika. Poznejši uredniki so si posebno prizadevali, da bi tečneje posnemali izvornikovo grško izražanje, a brez zadostnega ozira na duha slovanskega jezika in tudi v škodo premišljeni svobodni natančnosti. Tako so kvarili Konstantinov točni, pa primerno svobodni prevod. Po primerjanju prvotnega stsl. teksta in poznejših sprememb tem jasneje opazamo odlike prvotnega Konstantinovega previda. 1a) Voskresenski (str. 186-206) živahno opisuje in z zgledi osvetljuje "natančnost, točnost, jasnost in hkrati svobodo previda s poštevanjem duha slovanskega jezika in sintakse." Poglejmo n. pr. mnoge slovanske pridevniške zveze namesto grškega samostalniškega roditeljskega, slovanski svojilni dajalnik, rabo dvojne negacije, roditeljske v negativnih stavkih, strogo dosledno rabo dvojine, dasi je biblična grščina ne pozna. Voskresenski občuduje "nenavadno harmonijo (strojnost) in blagolasje, veličastne, prekrasne, pravilne in raznovrstne forme (str. 189 i. dr.); čudoviti, veličastni, blaglasni staroslovanski jezik, s katerim sta sv. Ciril in Metod naše prednike dvignila nad raven barbarstva" (str. 313).

Izmed čeških slavistov je lepoto stsl. bibličnega previda prvi pojasnjeval Fr. Pastrnek, hvalil izredno nadarjenost in jezikovno tankočutnost Cirila in Metoda. 2)

Dotedanja dognanja je nadrobneje dopolnil nemški slavist O. Grünenthal v razpravi z značilnim naslovom Übersetzungstechnik der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung (A S Ph 31/2, 1910/1). Še globlje je skoraj umetniško spretnost Konstantinovega previda osvetlil E. Berneker s člankom Kyrills Übersetzungskunst (Indogerm. Forsch. 31, 1912/3, 399-412). Preostro kritični A. Brückner je še l. 1911 v časopisu Götting. gel. Anzeiger (nr. 10, str. 607) sicer hvalil veličino Cirilovega jezikoslovnega dela,

a to hvalo omejal s sodbo, da je njegov jezik brezbarven, ker da je bil le priučen. Isti slavist l.1913 slično hvali čudovito in sijajno glasoslovno dovršenost Cirilovega knjižnega dela, a to hvalo zopet zatemnjuje z opombo, da je Cirilov jezik "sem pa tja okoren in suh." 3) Toda v tej graji je čemerni Brückner ostal osamljen.

Veliki slavist V. Jagić je vse to pazljivo spremljal, strokovnjaško ocenjeval in dopolnjeval. V knjigi Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache (1913) večkrat naglašča Cirilovo tankočutno poznavanje slovanskega jezika (str.243; 422 s) in to dokazuje s strokovno oceno stsl.besednega zaklada (str.323-421). Svoje dokazovanje je samostojno dopolnil po natančnejši raziskavi stsl. preveda vseh knjig nove zaveze v razpravah Zum altkirchenslav. Apostolus I-III (1919/20); tu večkrat ponavlja, da je Konstantinova genialna jezikoslovna spretnost občudovanja vredna.

3. Po prvi svetovni vojni je samostojna Češkoslovaška mnogo storila, da bi Praga postala mednarodno središče slavistike. Ustanovili so mednarodno strokovno glasilo, časopis Slavia, potem pa še Byzantinoslavica. Češka vlada je v Prago poklicala Matija Murka (univerzitetnega profesorja v Leipzigu), ki se je izkazal kot izvrsten organizator slavistične znanosti. Za njegovo 80-letnico (r.1861) so mu pripravili posebno številko Slavie l.1941, a okupator je izdaje slavnostnega zbornika zadržal; slavnostna številka je izšla šele l.1947, ko je slavljeneč dokačal že 86. leto svojega življenja.

Izmed jezikoslovnih razprav Murkovega zbornika (Slavie) naj omenim: J. Frček, K tekstni kritiki Sinajskega evhologija; K. Horalek, Stsl. děchtorž (57-60); J. Stanislav, Iz študija slovanskih imen v Čedadskem evangeliju (87-100). Za nas je posebno zanimiva razprava J. Vašice, Krakovske zlomky (fragmenti) hlaholske (str.111-137). To so trije fragmenti glagolskega misala, ohranjeni v knjižnici Jagelonske univerze v Krakovu (med rokopisi pod št.5567). Prvi je odlomek maše v čast sv.Pavlu (Conversio s. Pauli). Drugi fragment obsega mašo v čast sv.Petru in Pavlu (29. junija). Tretji fragment obsega mašne molitve za umrle. Fragmenti so pisani v hrvatski oglati glagolici 14.stoletja. Verjetno je, da so bili napisani sredi 14.stoletja v Pragi v Emavskem samostanu in od tam preneseni v Krakov, kjer je bila slovanska liturgija uvedena l.1390 v predmestju Kleparzi.

Z ustanovitvijo univerze v Brnu in Bratislavi, po drugi svetovni vojni pa še v Olomucu, se je pomnožilo število slavističnih profesor. Vrh tega so bile ustanovljene profesure staroslovenščine na teoloških fakultetah v Pragi, Olomucu in l.1948 v Bratislavi. V Pragi je s tem dobil slavist J. Vajs priliko za večji razmah svojega znanstvenega dela, v Olomucu pa J. Vašica, sedaj Vajsov naslednik v Pragi.

4. Dognano je, da je najpopolnejša knjižna staroslovanščina ohranjena v prevodu evangelijev in da je staroslovanško evangeljsko besedilo toliko popolnejše, kolikor starejše je in kolikor bliže je prvotnemu Konstantinovemu prevodu. Profesor Josip Vajs se je po pobudi slavističnega kongresa v Pragi (l.1929) lotil težavnega dela rekonstrukcije staroslovenskih evangelijev po najstarejših in najboljših rokopisih. Delo je izdal v štirih drobnih zvezkih, vsakega evangelista posebej (l.1935/6). Izdaja je zelo porabna za znanstveno delo, ker je zraven objavljen tudi grški izvirnik s kratkim kritičnim aparatom. Načela, po katerih se je ravnal, navaja v uvodu k Markovemu evangeliju. Tam posebej

poudarja, da se je želji slavističnega kongresa upiral, ker znanstvena vprašanja še niso dovolj preiskana. Za merilo starosti besedila je vzel število izven carigrajskih variant. Poznejši prepisovalci in uredniki stsl. evangelijev so namreč slovansko besedilo tako popravljali, da so ga skušali spraviti v doslovno skladnost s carigrajsko (lukianovo) recenzije grškega izvirnika. Zavest nepopolnosti svojega dela je J.Vajs naglasil v tem, da je vse zvezke izdal z opombo: tiskane kot rokopis. S to opombo naj bi bila knjiga odtegnjena javni kritiki. Vendar je Vajsovo delo obširno in deloma ostro ocenjal zlasti S.Kuljibakin v JF 17 (Beograd 1937). Novejše raziskave o Savini knjigi in o izvornem Metodovem govoru v Glag. glag. so ugotovile, da je Vajs prezrl več važnih variant Savine knjige (gl.zgor op.1a in niže št.7 o Horálekovi razpravi, navedeni v op.4).

Glavno J.Vajsovo delo je znanstveno raziskavanje glagolskih rokopisov hrvatske recenzije. Njegova zasluga je, da se je obnovil prej pretrgani znanstveni študij hrvatske glagolice in glagolske liturgije. V ta namen se je Vajs več let mudil na Krku in tam sodeloval s škofom Mahničem; skupne sta l.1902 ustanovila Staroslovensko akademijo in tiskarno za izdajanje glagolskih spomenikov. Skromni češki znanstvenik se je skoraj pohrvatil, da brez težave govori in piše hrvatsko. Razen praktičnih izdaj glagolskih liturgičnih knjig za hrvatske glagoljaše je kritično in z znanstvenim aparatom izdal mnogo glagolskih rokopisov in napisal slovnico za glagoljaše (2.izd.1917); veliko znanstveno in praktično vrednost ima njegova Rukovét hlaholske paleografije (Praga 1932). V vatikanski biblioteki je odkril najstarejši rokopis hrvatskega glagolskega misala; opisal ga je v Časopisu pro mod. filologii 25 (1939), podrobneje pa v posebni knjigi Jugoslav. akademije 1948. O tem bom poročal posebej.

Fantastično hrvatsko teorijo o gotskem izvoru glagolice in gotskem vplivu na stsl. biblični prevod (širil je je med drugimi hrvatski profesor J.Hamm) je J.Vajs ostro in odločno zavrnil v razpravi o morebitni odvisnosti stsl.prevoda evangelijev in psalmov od Vulfilovega gotskega prevoda (Byzantinoslavica VIII,1939/46, 145-171). Ugotovil je tako velike razlike glede grške predloge in glede filološke dovršenosti, da je vsak stik odločno izključen.

5. Češki slavisti so pripravili slavnostni zbornik za Vajsovo 75-letnico (r.1865). Ves stavek je bil že l.1941 postavljen, a okupator ga je dal razdreti. Naposled je zbornik Slovenske studije (Praga 1948. Str.267) izšel, ko je bil slavljenec že v 83.letu, a še vedno čil in znanstveno delaven; knjigo so uredili (1940) J.Kurz, M.Murko, J.Vašica. V zborniku je (kakor običajno v takšnih knjigah) slavljencev življenjepis z bibliografijo njegovih del (sestavil J.Kurz). Izmed jezikoslovnih razprav omenjam le važnejše: F.Pec/uška dokazuje, da je imela grška predloga stsl.prevoda Apostolskih del izredno veliko izvencarigrajskih lekcij, predvsem palestinskih. J.Pata ocenja eksl.rokopis Veleskega evangelistarja iz 12. ali 13. stoletja; tako se imenuje, ker ga je Narodni knjižnici v Sofiji podaril G.P. Bajadžijev, učitelj iz Velesa v Makedoniji. J.M.Kořinek dokazuje, da je stsl.oblika véde (namesto vém) nastala izstare indoevropske oblike uoida, ki je dala tudi podlage deležniku vedom, vedy. K. Horálek trdi, da je število bohemizmov v stsl. spomenikih le majhno; večkrat navaja R.Nahtigalove Starocerkvenoslovenske študije (1936). B.Havranek skuša s kritičnimi opombami rekonstruirati

ti pravilni tekst stsl.legende o sv.Vaclavu. J.Vašica razpravlja o stsl.legendi o sv.Vidu. A.Pražák je napisal literarno študijo o Ciril-Metodovih prvinah v češkem slovstvu od srednjega veka do danes.

16
Mladi slavist J.Laurenčík je v Vajsovem zborniku objavil razpravo o izvencarigrajskih variantah v Sinajskem psalteriju. Njegovi izsledki se v jedru ujemajo z Vajsovim dokazovanjem o izvencarigrajskih variantah v Markovem evangeliju, da je namreč večina izvencarigrajskih lekcij vzeta iz tako imenovane zapadne in mešane recenzije. To je poglavje iz Laurenčíkove doktorske disertacije: Vliv latinskeho textu žaltáře na stsl.Psalterium Sinajské (na Filozofski fakulteti v Pragi 1947). Disertacija še ni objavljena, a češki slavisti jo večkrat navajajo, ker rešuje težko vprašanje o latinskih vplivih na stsl.preved. Dokazanih je 206 latinskih variant in 93 latinskih konstrukcij, a polovica latinskih vplivov je iz starejšega latinskega preveda (Itala) in iz Hieronimovega preveda hebrejskega teksta. V prvotnem stsl.tekstu je bilo manj latinskih vplivov, a prvotni prevod so že v velikomoravski dobi popravljali po latinskem tekstu.

6. Po tako številnih razpravah o zgodovini stsl.bibličnega preveda in teksta je primerno, da je K.Horálek o tem napisal članek K dejinám textu staroslovenského evangelia (Acta Acad.Velehradensis 19, 1948, 208-229). Jezikoslovne raziskave potrjujejo tradicionalno mnenje, da je Konstantin prvotno prevel le nedelj-ske in praznične evangeljske tekste (evangelistar, evangeliarij), celotni evangeljski tekst (tetraevangelion, četveroevangelije) pa nekoliko pozneje skupno z Metodom ali pa šele Metod s svojimi učenci. Pač pa je Konstantin z Metodom že prevel psalme. V evangelijih je zelo malo sledov moravizmov ali panonizmov. Panonska resnota se pojavlja šele v redkih poznejših rokopisih. A pojavlja se že v Sinajskem psalteriju, ker je bil ves preveden na velikomoravskih tleh in so ga že tam popravljali, kakor je dokazal J.Laurenčík. Občno mnenje je, da je v evangelistarju ohranjen starejši tekst nego v dodatnih tekstih četveroevangelija. A dokazovanje za to trditev je ovirano po dejstvu, da so evangelistarje zaradi večje rabe pogostneje prepisovali in jih pri tem večkrat popravljali; prvotni evangelistarjev tekst je včasih v četveroevangelijih boljše ohranjen nego v evangelistarju. Malenkosten vpliv latinske v vulgate je verjeten, a dosežanji dokazi niso prepričevalni, medtem ko je latinski vpliv na psalterij dokazan, kakor sem že omenil.

Primeri za dovršenost prvotnega stsl.preveda je Horálek povzel po Bernekerju. N.pr.grški glagol kateschio se navadno prevaja sznesti, toda kadar se govori o pticah, se rabi značilni slovanski izraz zobati. Zgled za posnemanje izvirnega sloga je Lk 22,15, kjer je beseda epithymia izjemno prevedena z želenie (na drugih mestih pohoté), da se tako posnema grška oblika epithymia epethymesa. Poznejši ruski rokopisi imajo hotenie. Novi slovanski prevod ima tu: srčno sem želel. A v Konstantinov spomin bi morali tu posnemati grški slog in orientalsko živahnost ter prevesti: željno sem želel.

Takšne zglede bi mogel dopolniti še po Jagićevih navedbah, pa tudi s samostojnim opazovanjem. Kdor prebira stsl. tekste, brez težave najde nove zglede. Živahen primer posnemanja grškega izvirnega sloga (besedne igre) sem opazil v stsl.prevedu Mt 6,19-20: skrivate skrovišta (zaklade) - thesaurizate thesauros. Moderni ruski prevod (sobirajte sokrovišča) se je tu oddaljil od ckel.

teksta. Jagič navaja, da se grški glagol ballo prevaja s 17 različnimi slovanskimi izrazi glede na odtenke v različnem kontekstu: vlivati (vino), vsaditi, osipati (drevo), issipati (sol) i.dr. K temu sem mimogrede našel zanimivo dopolnilo v tanko premišljenem prevajanju grškega ekballo (ven vršem). Pri obujanju Jairove hčere (Mt 9, 25) je bila množica izgnana. Hudobni vinogradniki so gospodarjevega sina ubili in vrgli ven iz vinograda (Mk 12, 8). A v malo drugačnem pripovedovanju iste prilike Lk 20, 15 in Mt 21, 39 so gospodarjevega sina ven vlekli (izvedšše) in potem ubili. Jedro zgodbe je v tem, da so vinogradniki gospodarjevega sina ubili; evangelistom je postransko, je li bil sin prej ubit in potem ven vršen ali obratno. Konstantin je to dobro vedel, vendar je tanko premišljeno povedal, da živega niso doslovno ven vrgli, pač pa mrtvega. Na vseh zelo številnih mestih, kjer se omenja izganjanje hudobnih duhov, je grški glagol ekballein (vulgata: eicere) preveden po smislu: izgnati, izganjati (Mt 9, 33s; 12, 34ss i.dr.)^{3a}

7. Horálekov pregled zgodovine stsl. evangeljskega teksta je nekako na meji popularnega razpravljanja. Večjo samostojno znanstveno vrednost ima njegova strogo metodično strokovna monografija v Pomenu Savine knjige za rekonstrukcijo stsl. previda evangelija. 4)

Savina knjiga je cirilski rokopis stsl. evangelistarja, prepis (papa Sava) iz 11. stoletja. Glagolski prepisi so vobče natančnejši posnetki starejših predlog, ker so prepisovalci delali bolj mehanično. Pri cirilskem prepisovanju iz glagolskih predlog pa so pisarji s prenašanjem v različni črkopis preradi popravljali in kvarili prvotni tekst; prizadevali so si za soglasje z grškim izvirnikom in pri tem v prvotni premišljeno svobodni Konstantinov prevod zanašali suženjsko prevajanje grških izrazov in posnemanje grške sintakse. Zato cirilske Savine knjige navadno ocenjamo s predsodkom, da po vrednosti zaostaja za glagolskimi rokopisi. Vendar je v premalo cenjeni Savini knjigi veliko starinskega; zato je zelo važna za rekonstrukcijo prvotnega stsl. teksta.

Savino knjigo je izdal V.N. Ščepč/in (SPb 1903) in napisal razpravo o njenem jeziku (1899), a le bolj o grafiki in glasoslovju. V. Pogorelov je v Zborniku filozofske fakultete Komenskega univerze (Bratislava 1927) preiskal pogloblitve posebnosti glede na starost in kraj prepisa. Pretiraval je domnevno prvotno izvornost in starost Savine knjige; pri tem ni dobro razlikoval starejših in mlajših prvin, kakor je opozoril S. Kuljabin v ostrski kritiki (Slavia VIII, 1929/30, 640-649). Horálek pa raziskuje besedni zaklad, posebno še sintakso in slog glede na grški izvirnik, kar se je pri ocenjevanju stsl. rokopisov doslej nekoliko zanemarjalo. Po njegovem mnenju najstarejši stsl. rokopisi evangelijev še niso dovolj vsestransko preiskani, posebej je premalo ugotovljen njih medsebojni odnos. Zato še ni dana trdna opora za rekonstrukcijo stsl. evangeljskega teksta. O Vajsovi rekonstrukciji (izdani 1935/6) sodi, da je le provizorična (prozatimni str. 3); posebej se Vajs premalo ozira na Savino knjigo. Za rekonstrukcijo se važna precej številna mesta Savine knjige, različna od Ass., Ostr. in Nikoljskega rokopisa, a skladna z glagolskima Zogr. in Mar. četveroevangelijema.

Glagolska predloga Sav. knjige je bila zelo arhaistična. V njej je bilo manj popravkov nego v Ass.; to posebej dokazujejo mnoga v njej ohranjena premišljena svobodno, a po smislu na-

tančno prevedena mesta, značilna za Konstantinovo prevajalno umetnost. Tista mesta, kjer se Sav. knjiga sklada s četvero-evangeliji, ne pa z evangelistariji, so značilna za prvotni prevod, obenem pa pričajo, da so se na nekaterih mestih v četvero-evangelijih ohranile starejše oblike kakor v evangelistarijih, čeprav je bil evangelistar prvotno prej prevlečen (str. 46).⁵⁾ Po poštevanju takšnih Savinih variant moremo sklepati, da razlika med prvotnim stsl. evangelistarijem in četvero-evangelijem ni bila velika (str. 34), vsaj ne tolika, kakor se slavisti splošno misli-li.

Horalek najprej navaja značilne leksikalne posebnosti (str. 22-46). Pravilno omenja (str. 38), da je izražanje po němz iti prvotnejše kakor posledovati, dasi ta glagol srečujemo še v najstarejših rokopisih (Mar. Zogr. Ass). Zato se moramo pri Mk 5, 24 z Vajsom odločiti za lekcijo po němz ideáše (Mar. Zogr. Sav. i. dr.) proti Ass. posledováše. A v razpravi Pohvala sv. Cirilu in Metodu (Razprave A 2 U 3. knj. 1949) sem opozoril na še značilnejše mesto Lk 7, 9, kjer v vseh starejših rokopisih stoji posledujoštjujemu le Sav. ima po němz hodeštjuju. Vaje v rekonstrukciji Lukovega evangelija navaja to Savino lekcijo, a bi je moral bolj upoštevati. To mesto bi spadalo med tiste redkejšje lekcije, kjer je v Sav. proti vsem drugim starejšim rokopisom ohranjena prvotna oblika. Mi namreč verjetno, da je pop Sava tako zapisal le po spominu ali po površnosti. V omenjeni razpravi sem izrekel mnenje, da so glagol posledovati v najstarejših rokopisih uvrstili šele okoli 1.900. To sklepam iz Sinajskega evhologija. Dodati treba še rabo tega glagola v stsl. Azbučni molitvi sestavljeni okoli 1.894; tam je značilni glagol nedvomno stal še v prvotnem zapisku. Razen tega se zdi, da je Horalek prezrl Jagićevo ugotovitev,⁶⁾ da ima Sav. v Jan 18, 11 vzvratí (vtakni meč v nožnico), medtem ko imajo vsi drugi vznázi. To je zelo svoboden prevod, vendar je vprašanje, če je pop Sava tako zapisal le po površnosti.

V obširnem poglavju o sintaksi Savine knjige (str. 47-78) najprej naglašja, da popravljanje svobodne slovanske sintakse in postopno suženjsko uvajanje grške sintakse spada k najznačilnejšim potezom v razvoju stsl. bibličnega prevoda. Hvali gibčnost in spretnost prvih prevajalcev, bogastvo stsl. sintaktičnih sredstev za prevod iste grške sintakse v raznih svezah in odtenkih. Najprej razpravlja o spretnem raznoličnem prevajanju grških infinitivov, zlasti infinitivov s členom (49-54), potem o deležniških (particip.) svezah (55-60), o historičnem prezentu, o dvojni negaciji, o povratnem svojilnem zaimku (str. 70; gl. zgor op. 1a), o svojilnem dajalniku, o nikalnem rodilniku i. dr. Savina knjiga priča, da prvotna knjižna staroslovenščina ni imela historičnega prezenta (str. 60). Osemkrat ima svoj proti vsem drugim stsl. rokopisom (str. 70). Po vsem tem Horalek sklepa, da je Sav. po sintaksi kakor po leksikalnem zakladu dragocena priča prvotnega stsl. teksta in da skupno z glagolskim četvero-evangelijem na mnogih mestih prekaša Ass. tudi tam, kjer se ta sklada z Nikoljskim rokopisom. Podobno pričajo tudi značilnosti besednega reda (str. 78-85). Zato se je pri reševanju vprašanja o grški predlogi stsl. prevoda evangelijev treba bolj ozirati na Savino knjigo (str. 86-108).

V zaključku (108-113) povzema glavne izsledke in ugotovitve. Še enkrat opozarja, da moravizmi, kakor gospoda za gostinica (Lk 10, 34), prahnénz namesto zák (Mt 12, 33), o katerih so

slavisti že večkrat razpravljali, namigujejo na posebnosti neke velikomoravske glagolske predloge.

V ocenjevanju primerov Savine knjige za preiščljeno svobodni prvotni stsl. prevod evangelijev naj bi se učeni pisec dotaknil tudi preveč svobodno prevedenih mest in raznih površnosti v Savini knjigi. Takšna mesta srečujemo tudi v Ass. i. dr., vendar je bil pop Sava večkrat manj pazljiv kakor prepisovalec Ass. Posebno bi bilo treba omeniti izjemno svobodni prevod Mt 19,5 in 6 (o nerazdružni zakonski zvezi). V Mt 19,5 ima Sava priložit se si namesto prilepit se žene svojej; to je brez dvoma površnost. V naslednji vrsti pa je svobodni prevod bolj preiščljen: jaže ubo Bog svede. Ta prevod presenetljivo soglaša s citatom istega mesta v Closovem glagolitu (v 132s): če (t. j. jaže) bo bġ savel človeka. Na soglasje dvojine jaže je opozoril A. Vaillant 7). Se zanimivejši sta obliki: aorist svede in perfekt savel est. Druga polovica iste vrste pa je v Sav. površno prevedena, medtem ko je svobodna govorniška prilagoditev v Cloz (da ne razlučate se) jako dobra. Ker so po priševanju 15. pogl. Žitja Konstantina in Closovega rokopisa ta evangeljski izrek v Panoniji in Moravski pogosto navajali, smemo sklepati na neko ustno in v govorih (homilijah) zapisano tradicijo iz velikomoravske dobe. Vsekako je to mesto Sav. in Cloz. vredno pozornosti jezikoslovcev. Zlasti bi nas zanimalo mnenje profesorja Horálka, ki v temeljiti razpravi o Savini knjigi razodeva bistere poglede za takšna vprašanja.

8. Kakor vidimo, so si češki slavisti pridobili prvenstvo v znanstvenem raziskavanju zgodovine prvotnega stsl. teksta in v poskusih rekonstrukcije najstarejših eksl. spomenikov. A v preiskavanju stsl. bibličnega prevođa imajo dvojno precej trdno oporo, namreč grške izvornike in več dobrih stsl. rokopisov. Težavnejša je rekonstrukcija tistih stsl. spomenikov, pri katerih se ne moremo opirati niti na grške izvornike niti na dobre stsl. rokopise in kjer je sakasnela rokopisna tradicija mnogo mest pokvarila do nerazumljivosti. Rekonstrukcije takšnih spomenikov se je lotil praški slavist Josip Vařica. Kot dober poznavalec lepe knjige je najprej saslovel po odlični rekonstrukciji češkega literarnega baroka in po študijah o najstarejšem češkem bibličnem prevodu; te znanstvene zasluge so mu pridobile članstvo češke akademije znanosti. Kot mogoletni profesor staroslovanščine v Olomucu in petem v Pragi se je enako uspešno lotil rekonstrukcije stsl. knjižnih spomenikov.

V razpravi Slovenska liturgija sv. Petra (Byzantinoslavica VIII, 1939/46, str. 1-54) je dokazal, da je bil našni kanon (ordo missae) Ciril-Methodove staroslovenske liturgije rimskega obreda preveden po tako imenovani grški liturgiji sv. Petra zapadnega obreda, a z bizantinskimi primesmi. Stsl. liturgija sv. Petra je torej jedro tiste liturgije, katere dopolnilni odlomki so ohranjeni v glagolskih Kijevskih listkih in deloma še v hrvatskem glagolskem kanonu. Za slovensko filologijo je važnejša rekonstrukcija stsl. Kerzonske legende.

Kerzonska legenda se imenuje eksl. Slovo na prenesenie mořtem preslavnago Klimenta. To je stsl. prevod grškega slavnostnega govora ob najdenju in prenosu ostankov sv. Klementa v Kerzonomu. Ohranjen je v zelo pokvarjenih eksl. rokopisih iz 16. stoletja. Slog in jezik sta slavistom prizadevala skoraj nepremagljive težave. Nekateri so dvomili, da bi to mogel biti prevod grškega govora, ki ga je sestavil Konstantin, kakor priča rimski knjižničar Anastasij. Ta je namreč škofu Gauderiku poslal latinski pre-

vod dveh Konstantinovih spisov o najdenju Klementovih ostankov: 1. Breviſ historia, 2. Sermo declamatorius. Ta dva spisa, posebno prvi, je porabil pisec Italske legende.⁸⁾ Jezik stsl. rokopisa je najprej strokovno preiskal slavist N. van Wijk (Byzantinoslavica I, 1929, 10-15) in ugotovil, da po starinskem značaju spominja na stsl. jezik iz konca 9. stoletja. A mislil je, da je bil prvotni prevod zelo slab. Bolgarski slavist J. Trifonov je s bistroumnimi popravki rekonstruiral več pokvarjenih mest in tako dožgal, da je slovanski govor natančen prevod grškega Konstantinovega govora, na koncu pa da je dodan odlomek zgoraj omenjenega slavnostnega govora (sermo declamatorius)⁹⁾ A več mest je bilo tudi Trifonovu nerazumljivih. Vašica je strokovno preiskal in ocenil prejšnje razprave o tem govoru, bistro rekonstruiral tema mesta, dodal latinski prevod in rekonstruirani eksl. tekst (Acta Ac. Velehrad 19, 1948, 38-80). Nekoliko mest je razrešil, ko je v njih odkril skrite biblične citate. Najtežje mesto (ne peštno šestvije) pa skuša pojasniti s pomočjo stare bizantinske in ruske liturgične posebnosti: pečni sprevod (processus camini), peštno šestvije - v spomin biblične zgodbe o treh mladeničih v ognjeni peči.

J. Vašica je dokončno razrešil eno najtežjih slavističnih vprašanj. Skozi njegov rekonstruirani tekst in latinski prevod proseva lepota in umetna govorniška oblika Konstantinovega govora v slogu govorov Gregorja Nazianškega, Konstantinovega vzornika. Stsl. prevajalec svoje težke naloge ni preslabo izvršil. A poznejši prepisovalci so umetni govorniški slog in starinske oblike na mnogih mestih tako pokvarili, da je bilo komaj še mogoče slutiti prvotno dovršeno knjižno obliko.

9. V zadnjem letniku glavnega slavističnega glasila je za nas posebno zanimiv članek K. Horáleka, Korenike hrvatskega glagolskega pismenstva (Slavia XII, 1950, str. 285-292). V nasprotju z dosedanjim splošnim mnenjem (J. Vajs i. dr.), da je hrvatsko glagoljaštvo nastalo pod neposrednim vplivom Cirilovega in Metodovega moravsko-panonskega misijonstva, dokazuje Horálek verjetnost trditve, da hrvatska glagolska književnost izvira iz stare makedonske cerkvenoslovanske; da so torej primorski Hrvati prvotne staroslovenske knjižne prvine prejeli po makedonskem posredovanju. To dokazuje zlasti iz sledov najstarejše makedonske redakcije evangeljskega teksta v hrvatskih glagolskih liturgičnih knjigah. Toda vse to je bolj ali manj združljivo s tradicionalnim mnenjem, a z večjim poudarkom, da so bili hrvatski glagoljaši v zvezi s staroslovensko makedonsko književnostjo 10. in 11. stoletja, kakor med drugim priča Clozov glagolit. Pisec se dotika Metodovega govora v Clozovem glagolitu in se pridružuje mojemu mnenju.

10. O izvirnem Metodovem govoru v Clozovem glagolitu je prof. J. Vašica v češkem Casopisu za moderno filologijo (1.33, 1949/5, 6-9) kratko objavil izredno važna dognanja, ki dokazujejo zvezo Metodovega govora s stsl. prevodom grškega Nomokanona, o katerem poroča ŽM 15. Gl. moje razprave O težkih mestih v Cloz. glagolitu (Razprave SAZU filol. in lit. 1950, str. 3-7).

11. O staroslovenskem cerkvenem petju.

V razpravi Pohvala sv. Cirilu in Metodiju (Razprave SAZU filol. in lit. 1950, str. 27-57) sem kratko spregovoril o stsl. cerkvenem petju (str. 54-56) in ugotovil, da so doslej vsi slavisti, zgodovinarji in liturgični znanstveniki prezrli zanimive podatke o cerkvenem petju v Pohvali CM. V Ljubljani ni strokovne literature o tem vprašanju. Zato sem z največjim zanimanjem pre-

bral dva članka o tem predmetu v Byzantinoslavica 10 (1949) 268/74 in 11 (1950) 82/9: 1. La musique byzantine chez les Slaves; 2. La musicologie byzantine et les documents slavons. Pisateljica R. Polikarova-Verdeil je v teh dveh člankih zbrala dragocene podatke o starobizantinski in staroslovanski cerkveni glasbi. V pariški Bibliothèque Nationale je veliko število grških rokopisov VIII-XII. stoletja z glasbenimi znaki (neume) bizantinskega cerkvenega petja. V ruskih bibliotekah pa je okoli 40 ksl. rokopisov XI-XIV. stoletja z glasbenimi znaki (neke vrste note). Med temi je pet rokopisov z najstarejšimi bizantinskimi notami, ki so bile v Carigradu opuščene že na koncu 9. in v začetku 10. stoletja; v Rusiji pa so jih rabili do 13. stoletja. V ostalih ksl. rokopisih so glasbeni znaki, ki so jih Grki rabili do 12. stoletja. Torej so oboji rokopisi dragocene priče stare bizantinske glasbene tradicije. Tisti rokopisi, ki imajo bizantinske note 9. stoletja, segajo po svojih predlogah nazaj v velikomoravsko ali v najstarejšo makedonsko dobo. Torej so stare bizantinske note v slovanskih rokopisih opora za določitev njih starosti.

Pri tem se zbuja vprašanje, koliko sta cerkveno petje uredila že sv. Ciril in Metod, koliko pa pozneje njuni učenci v Makedoniji, zlasti Kliment Bolgarski. Pisateljica je prezrla mnoge podatke najstarejših slovanskih in drugih virov. ŽK 4 izrečno omenja, da se je Ciril v Carigradu učil muzike; ŽK 17 piše o petju sv. bratov in učencev v rimskih cerkvah, ŽK 18 pa, da je Ciril pel še na smrtni postelji. Knjižničar Anastazij poroča, da je Ciril složil (in uglasil) himno v čast sv. Klementu. Predvsem pa je prezrto, kako Pohvala CM poroča, da se je Metod v samostanu izuril v liturgičnem petju in potem moravske cerkve "okrasil" s cerkvenim petjem. Pisateljica posebej omenja le Klimenta Bolgarskega zasluge za cerkveno petje in navaja poročilo grškega Žitja Klimenta B. (21. pogl.), da je svoje duhovščino naučil cerkvenega petja in tako vzgojil, da je prekašala klerike drugih škofij. Pisateljica netočno prevaja, da se se tako odlikovali po petju, a Klimentovo Žitje tu poroča, da se se odlikovali po vzornem življenju (vedenju).

Čeprav se v teh dveh člankih deloma razodeva pomanjkljivo poznavanje slavističnih vprašanj, vendar sta članka zelo važna za slavistiko.

Ker je nedvomno dognano, da sta sv. brata (vsaj sv. Metod) že uvedla slovanske bogoslužje rimskega obreda, bi bilo treba še rešiti vprašanje, koliko sta poznala in uredila slovansko liturgično petje po vzoru tedanjega latinskega liturgičnega petja ter morebiti spajala bizantinske in rimske prvine. A dvomljivo je, če imamo za rešitev tega vprašanja sploh kaj opore v virih.

Zgoraj (št. 3) omenjena ustanovitve profesorskih stolic za staroslovanski jezik na bogoslovnih fakultetah v Pragi, Olomucu in Bratislavi je obetala nov razmah češke slavistike. A v sedanjih čeških razmerah je delovanje čeških bogoslovnih fakultet zatrto. S tem je sadan nevaren udarec slavistiki.

O p o m b e.

- 1). Byzantinoslavica VII (Praga 1937/8) 212-340 i VIII (1939/46) 172-288.
- 1a). V rabi povratnega svojilnega zainka svoj namesto moj, tvoj stsl. spomeniki niso tako natančni kakor sedanja knjižna slovenščina. Zdi se, da v starejši dobi v tej rabi niso bili tako tankočutni, kakor smo danes; Rusi (morda pod vplivom cerkvene slovensščine) še danes niso tako tankočutni kakor Slovenci. Vendar se v stsl. pogosto rabi svoj za grški moj, tvoj. Tako sem v prvih desetih poglavjih Matejevega evangelija našel 20 mest, kjer imajo najstarejši stsl. rokopisi svoj, poznejši eksl. tekst pa tvoj: Mt 1, 20 (žene svoje), 4, 7 (Boga svojega), 4, 10 (Bogu svojemu); 5, 24 (bratom svojim), 5, 25 (sopnikom svojim, dar svoj), 5, 33 (prisege svoje), 5, 36 (glavi svoji), 5, 43 (bližnjega svojega, sovražnika svojega), 6, 17 (glavo svojo, lice svoje), 6, 25 (življenje svoje - samo Sav. knj.; Vajs je to prezrl); 7, 3 (brata svojega, očesu svojem - samo Sav. knj. gl. sgor št. 1; Vajs je to prezrl), 7, 4 (bratu svojemu), 8, 9 (hlapcu svojemu; sam Sav.), 8, 21 (očeta svojega; Vajs prezrl); 9, 6 (postelj svoje, dom svoj). V zvezah: od sebe (Mt 5, 29-30), pred seboj (6, 2), pod seboj (8, 9) pa ima tudi poznejši eksl. tekst povratni zainek.
- 2). Die griechischen Artikelkonstruktionen in der altkirchenslav. Psalter- und Evangelienübersetzung. ASPH 25, 1903, 366-391.
- 3). A. Brückner, Wahrheit über die Slavenapostel (1913) 32 s.
- 4). K. Horálek, Vysnam Saviny knihy pro rekonstrukci stsl. prekladu evangelia. Praga 1948. 127 str. Iz Vesníka Kral. české společnosti nauk, letnik 1946, št. III.
- 5). Tu je v Horálekovi razpravi tiskevna pomota (ali lapsus), da so bile te oblike (posebnosti) v glagelskih čtetveroevangelijih potlačene; pravilno: v evangelistarjih.
- 6). Entstehungsgesch. der kirchenslav. Sprache 333.
- 7). Revue des études Slaves 23, 1947, str. 37.
- 8). Vita (Constantini) cum translatione s. Clementis.
- 9). V glasilu (Spisanie) Bolgarske akademije znanosti, knj. 48, Sofija 1934, str. 159-240. Ocena v JIG III, 1937, 360 s.

3^a (str. 6) Mk 9, 47 je ἐκβαλε v duhu slov. jezika prevedeno istekni (oko); vulgata (v. 46): ejice; slovenski prevod: izderi. Mt 5, 29 Zo (Fagič, Entst. 349 Mk 9, 47 ni opazil)

Dr. Janez Fabijan.

J O H N H E N R I N E W M A N .

(Ob stopetdesetletnici rojstva.)

Kardinal J.H. Newman je gotovo ena največjih osebnosti katoliškega sveta v devetnajstem stoletju. A to ni kot kardinal, saj je kardinalska čast, ki jo je dosegel v pozni starosti, pomenila le priznanje za veliko delo, ki ga je opravljal v svojem življenju, posebej pa za religiozno zvestobo v silnih preizkušnjah, ki so ga zadevale že v anglikanski cerkvi, še bolj pa, ko je prestopil v katoliško cerkev. Papež Leon XIII. je Newmanu podelil to dostojanstvo, s katerim je priznal tudi vrednost mnogoštevilnih in raznovrstnih religioznih, teoloških, filozofskih in literarnih spisov, ki so takrat mnoge duhove razburjali, zbuvali tudi mnogo sumničenja o pravovernosti, a vendar imeli globok in blagodejen vpliv bodi v anglikanskem verskem in cerkvenem življenju; bodi po konverziji v katoliškem. Zakaj izvseh, tudi polemičnih, včasih ostrih razprav, je odsevala globoka religioznost in čisto hrepenenje po resnici, kakor je označil Newmanovo življenje in delo Pij XII. ob stoletnici Newmanovega prestopa v katoliško cerkev.

Ves angleški narod se je veselil odlikovanja svojega velikega rojaka (1), ki je zbuval občudovanje po svojem neumornem delu za versko obnovo v anglikanski cerkvi, pa tudi po umirjenem delu za zблиžanje cerkva brez megleneza zabrisavanja dogmatičnega nauka. Po slogu in izrazu svojih spisov pa spada Newman med klasike angleškega jezika.

Velik je bil vpliv Newmanovega mišljenja in dela na njegov čas, a nič manjši po njegovi smrti. V stiski duha, ki je zajela človeštvo v dvajsetem stoletju, more Newman sodobnim kristjanom mnogo povedati s svojo dogmatično, pa živo religioznostjo, s zvestobo tradiciji, obenem pa tudi z velikim razumevanjem za napredek. Pa tudi njegova metoda, ki razodeva veliko umevanje človeške duše, more še danes pritegniti mnoge, po najgloblji resnici hrepeneče duhove, kakor jih je v Newmanovem življenju.

V kratkem poročilu ne moremo opisati Newmanovega življenja tako, da bi postala njegova osebnost zadosti vidna. Še manj pa je mogoče razčleniti njegove mnogoštevilne in po predmetih tako različne spise, da bi mogli zajeti bogastvo njegovih misli, ali jih urediti v določen sistem. To je že zaradi tega - čeprav bi natančno predelali vse njegove spise - skoraj nemogoče, ker Newman ni bil sistematik. Bil je predvsem religiozni človek, duhovnik, ki je živo občutil konkretno življenje, njegove potrebe in stiske, ter je iz svoje religiozne duše, a vendar ne subjektivistično, ampak iz osnov objektivne naravne in razodete resnice v zvestobi do Cerkve razreševal probleme. V tem članku bom podal kratek opis življenjske poti Newmanove, nato pregled njegovih pomembnejših del in razprav,

nazadnje pa nekaj novejših izdaj njegovih del ter pregled važnejše literature o njem, kolikor mi je pač bila dostopna, ali vsaj iz raznih poročil znana. (2)

1. Očrt življenjske poti.

J.H. Newman je bil rojen 21. febr. 1801 v Londonu. Oče je bil bančnik, mati pa je bila potomka hugenotskih beguncev. Že v otroških letih so ga navajali, da je rad prebiral sv. pismo. Vendar pa pravi sam, da do petnajstega leta ni imel nobenih pravih osebnih religioznih prepričanj, čeprav je dobro znal katekizem. (3) Njegova vera je bila taka, kakor jo je imela množica pobožnih in krepostnih preprostih ljudi tisti čas v Angliji, in jo opisuje pozneje v Grammar of Assent. (4) S šestim letom pa so ga poslali v šolo v Ealing (danes v Londonu), kjer je ostal do l. 1816. V zadnjih mesecih bivanja v tem zavodu se je izvršila v njegovi duševnosti velika sprememba. Prišel je pod vpliv neke določne veroizpovedi, "njegov duh je sprejel dogmatične vtise, ki po božji dobroti niso bili nikoli izbrisani in zatemnjeni." (5) To pomeni, da je bila, kakor poudarja Tristram, Newmanova konverzija bolj intelektualnega kakor čustvenega značaja. (6) Dva duhovnika takoimenovanega "evangelizanskega" gibanja v anglikanski cerkvi, W. Mayers in Thomas Scott sta bila človeško orodje za to veliko spremembo v Newmannu. Prvo prepričanje, ki se ga je zavedel, je bila misel o veri, ki edina opraviči (fides sola). Posebno Scottovi spisi so nanj močno vplivali. On je bil prvi, ki je njegovemu duhu globoko vtisnil resnico o sv. Trojici. Prav tako je zbudil globok vtis Scottov boj proti antinomizmu in poudarek svetosti, praktične strani religioznosti. L. 1816. je Newman dobil v roke Milnerjevo cerkveno zgodovino. Tu je našel mnogo citatov iz spisov cerkvenih očetov, ki so ga nadušili. Našel pa je v neki drugi knjigi trditev o papežu, da je nasprotnik Kristusov, ki se je oddaljil od pravih nauk Kristusa in si prisvojil oblast, ki gre le Kristusu. Razumsko je kmalu spoznal to mnenje za neopravičeno, a kot zmotna vest se ga je dolgo držala, ker je bilo to naziranje v onem času v anglikanski cerkvi razširjeno. (7)

"Sprejemši evangelizem je sprejel mladi človek ono obliko religije, kjer se je v tej dobi edino nahajala živa vera v dogme o sv. Trojici in o včlovečenju." (8)

L. 1817. je prišel Newman študirat v Oxford, l. 1824. je bil posvečen v diakona in postal kmalu nato vikar pri cerkvi sv. Klemenca. Vpliv dr. Hawkinsa, tovariša v Oriel-College, in knjiga Summerja, Apostolical preaching, sta ga odvrnila od evangelizma in njegovega svojevoljnega razlaganja spisov sv. Pavla. Nekaj časa je bila nevarnost, da zaide v verski liberalizem, a rešila ga je pred tem njegova ljubezen do cerkvenih očetov.

L. 1828. je postal Newman "tutor" (instruktor) v kolegiju Oriel in obenem župnik pri sv. Mariji v Oxfordu. L. 1832. je dokončal

svoje delo o arianizmu v 4. stol. Istega leta je odšel s prijateljem H. Froudeom v Italijo in se vrnil v sredi prihodnjega v domovino. Precejšnja zmeda je vladala v tem času pod vplivom zunanjih razmer tudi v anglikanski cerkvi. Življenjsko vprašanje je bilo: kako bi bilo mogoče obvarovati cerkev pred liberalizmom. Prav tedaj je imel Keble sloviti govor o narodnem odpadu. Newman je imel ta govor za začetek traktarianskega (tracts for the times=sodobne brošure) ali oksfordskega gibanja. To gibanje je nastalo iz protesta proti erastianizmu, naziranju, da Cerkev nima svojega prava, marveč da ustavo in vodstvo prejme popolnoma od države. Gibanje se je na zunaj uveljavljalo z brošurami, ki so obravnavale časovno pereča vprašanja v verskem in cerkvenem življenju. Izhajali so ti "trakti" od septembra 1833. do 1841. Vseh skupaj je izšlo 90, od teh je tretjino napisal Newman. Prva knjižica je bila naslovljena na kler. V njej Newman vprašuje: če vlada in država zavržeta Boga s tem, da zavržeta Cerkev, na kakšno podlago se boste postavili, da boste mogli zahtevati od vernikov spoštovanje svoje avtoritete? Odgovor se glasi: na apostolsko nasledstvo. Po mnenju enega izmed zastopnikov tega gibanja, Churcha, je bil namen teh knjižic, da bi oživilile praktično nauke velikih teologov iz 17. stol. (ne prvih reformatorjev) anglikanske cerkve. Akcijska načela, ki so vodila duha prednikov so bila: apostolsko nasledstvo in sveta katoliška Cerkev. Dve teoriji označujeta v tej dobi Newmanovo mišljenje: Branch theory in Via media. Katoliška cerkev je po Newmanovem naziranju obstojala iz treh vej: anglikanske, grške in rimske. Vsaka izmed teh je na svojem teritoriju res katoliška. Greh razkola bi zagrešil, kdor bi v isti škofiji postavil oltar proti oltarju, škofa proti škofu (kakor so delali donatisti). Zato je Newmana silno zadelo, ko je angleška vlada v sporazumu s prusko l. 1841. ustanovila protestantsko škofijo v Jeruzalemu.

Via media pa naj bi v teološkem pogledu bila srednja pot med rimskim in protestantskim stališčem. Proti rimski Cerkvi je poudarjala, da je treba zavreči novotarije v nauku in bogočastju, ki da jih je ta uvedla v teku stoletij na raznih cerkvenih zborih, ali pa v kultu (n.pr. češčenju Mater božje in svetnikov). Proti protestantizmu pa je branila veljavo tradicije, nauk prvih cerkvenih očetov. Kakšna pa je avtoriteta te tradicije? Trije odgovori so mogoči, ki pa se ne izključujejo med seboj: 1. avtoriteta sv. pisma, indirektno vsaj, potrjuje nauke sistema, ki bi bil sestavljen po pravilih te srednje poti. 2. Avtoriteta iz zgodovinskega dokaza, da ti nauki izvirajo od apostolov. 3. Nezmotna avtoriteta Cerkve:— Kot anglikanec je Newman izbral prvi odgovor (sola Scriptura); sprejel pa je tudi drugega, a z vedno rastočim spoznanjem, da se je vršil že v prvi dobi razvoj. Glede tretjega pa si l. 1837. ni bil še na jasnem.

Poln zaupanja v uspeh je Newman l. 1839. začel samostojno studirati zgodovino monofizitizma, kalcedonskega cerkvenega zbora in delo papeža Leona Velikega. Pri tem pa je prišel do presenetljivih spoznanj: anglikanski sistem se je začel rušiti v njem. Priznati si je moral, da njegova Via media ni nova zamisel, ampak da so že semiarianci in monofiziti hoteli hoditi srednjo pot med katoliškim naukom in ariansko herezijo. Tudi teorije o "vejah" katoliške cerkve

ni mogel zgodovinsko več dobro braniti. V 90. traktu, ki je izšel l. 1841., je Newman skušal pomiriti vest nekaterih mladih traktarincev; ki so se vpraševali, kako morejo ostati zvesti katoliškemu nauku, pa obenem podpisati 39 členov anglikanske cerkve. A prav ta knjižica je bila obsojena v Oxfordu. Na željo svojega škofa je Newman prenehal z izdajo knjižic, se umaknil v Littlemore in začel prevajati dela sv. Atanazija. Bil je prepričan, da je v rimsko-katoliški Cerkvi resnica, vse sodbe o samovoljno uvedenih novotarijah v nauku so se ob zgodovinskem študiju arianaizma in tudi tridentskega cerkvenega zbora pokazale kot neutemeljene. Vendar pa je še čutil dolžnost vztrajati v svoji cerkvi. Iz vseh njegovih izjav in dogodkov v času od l. 1841. do 1845. je zelo jasno razvidno, da njegova konverzija h katoliški Cerkvi ni bila prenaglana, marveč se je zgodila po dolgem obotavljanju šele potem, ko sta mu um in vest ta korak ukazala.

L. 1845. je začel Newman pisati razpravo o razvoju krščanskega nauka. Dne 9. oktobra tega leta pa ga je redovnik iz reda pasionistov p. Dominik Barberi sprejel v katoliško Cerkev. (10)

V začetku l. 1846. je Newman odšel v Rim, da nadaljuje katoliški teološki študij. Dne 30. maja 1847. pa je bil posvečen v katoliškega duhovnika. Nato se je odločil, da vstopi v red oratoriancev (sv. Filipa Nerija). Pregledal je na novo svoje govore, ki jih je imel v Oxfordu (University Sermons) in esej o razvoju krščanskega nauka. V tem času je med drugimi spisi naredil tudi razpravo o razvoju katoliške dogme. To je v latinskem jeziku izročil profesorju dogmatike na gregorijanski univerzi, p. Perone, ki ji je dodal svoje pripombe. (11) Koncem l. 1848. se je Newman vrnil v domovino in začel ustanavljati s svojimi prijatelji oratorije, l. 1852. se je nastanil v Edgbastonu (Birmingham). Tu je živel s kratkimi presledki do svoje smrti.

Njegov škof je bil od l. 1848. Ullathorne, apostolski vikar za centralno Anglijo. Ta škof je bil v veliko oporo Newnamu v njegovih težkih preizkušnjah. Zakaj kmalu se je pojavilo nezupanje proti Newmanovemu delu, najprej zaradi zbirke "Življenje svetnikov", ki jo je začel izdajati F.W. Faber.- L. 1850. je bila urejena katoliška hierarhija v Angliji. Wisemanovo pastirsko pismo je anglikance razdražilo, začela se je "antipapistična gonja", v kateri se je posebno odlikoval neki odpadli dominikanec Achilli. Newman je početje tega nesrečneža v javnem predavanju razkrinkal, a je zaradi nekaterih stavkov prišel pred sodišče in bil obsojen na denarno kazen. Gonja proti katoliški Cerkvi pa se je vendar umirila.- L. 1851. je bil Newman imenovan za rektorja katoliške univerze v Dublinu, kjer je ostal do l. 1858. A tu ni imel uspeha, ta leta so bila izgubljena, če izvzamemo nekatere važne spise, ki jih je v tej dobi izdelal. (12) Spisal je delo Idea of a university (Idea univerze), ki pa je zbudilo tudi precej nasprotno kritike. L. 1858. so naročili angleški škofje z Wisemanom na čelu, naj pripravi nov prevod sv. pisma. Ker pa Newman ni dobil dalje nobene opore in podpore od Wisemana, je delo, ki ga je z veseljem začel, prenehalo.

Mnogo bridkosti pa je Newnamu prineslo sodelovanje, uredništvo in

zveza z revijo Rambler. "Rambler" je bil ustanovljen l. 1848. z namenom, da postane katoliška revija, ki bi se mogla meriti z najboljšimi nekatoliškimi revijami. Sodobna in dnevna vprašanja naj bi se v njej obravnavala popolnoma svobodno. Revija pa je prišla v nasprotje z Wisemanovim načelom, da naj bo laiški pisatelj v stvareh, ki versko niso indiferentne, le glasnik episkopata; svobodna diskusija preneha, ko Cerkev odloči vprašanje z avtoritativnim dejanjem. Rambler je bil večkrat premalo moder, tudi je včasih preveč zašel na teološko področje. (13) Reviji je pretila obsodba škofov. Da bi situacijo rešil, je Newman prevzel uredništvo, a ga po izdaji dveh števil na željo svojega škofa odložil, pač pa ohranil zveze s sodelavci, jim dajal nasvete, pa jih po potrebi tudi grajal. V zadnji, od njega urejeni številki, je izšla njegova razprava: On consulting the Faithful in matters of doctrine (Ali je treba vprašati vernike za mnenje o stvareh nauka?). Ta članek je povzročil dosti debate in kritike. Od neke strani pa je bila osumljena njegova pravovernost.

L. 1859. je ustanovil šolo oratorija, ki je v 70 letih obstanka dosegla velik sloves. A tudi to delo je bilo v začetku nezaupljivo sprejeto. V vprašanju katoliških univerz je bil Newman sicer načelno zanje, a v dejanskih razmerah se mu je zdela misel neizvedljiva, čemur so l. 1864. tudi škofje pritrdili. Veselil pa se je, ko so se l. 1854. in 1855. odprla vrata univerz v Oxfordu in Cambridge-u tudi katoliškim študentom. Rad bi tem študentom stal ob strani kot župnik v Oxfordu. A želja se mu ni izpolnila, načrt o katoliškem "collegeu" ali "hallu" je propadel.

Stalen nasprotnik Newmana je bil kardinal (od l. 1875) Manning. Posebno ob vprašanju papeževe nezmotljivosti na bližajočem se vatikanskem cerkvenem zboru se je pokazalo, da ima Newman proti sebi močno in vplivno skupino, ki je pripravljena nasprotovati vsakemu njegovemu gibanju in ni posebno izbirična v sredstvih. Newman je bil sicer mnenja, da je papež nezmotljiv v versko-moralnih rečeh, da je ta nauk tudi "definibilis", vendar pa se mu ni zdelo primerno, da bi bil dogmatično slovesno opredeljen na vatikanskem cerkvenem zboru. Manning pa je delal za to in želel razširiti obseg nezmotljivosti. Ko pa je po definiciji nastalo tudi v Angliji razburjenje in so politiki, kakor Gladstone, govorili o "vaticanizmu" kot nevarnosti za stalnost vlad in režimov in trdili, da zvest katoličan ne more biti lojalen Anglež, je zopet Newman s svojim Letter to the duke of Norfolk pomiril duhove, česar Manning s svojim avtoritarnim in ekstremnim nastopom ni mogel.

L. 1870. je izšla knjiga :Grammar of Assent, ki jo je Newman pripravljial deset let. Nato pa je pregledoval in popravljial različna dela iz protestantske dobe, napisal pa tudi nekaj novih spisov. Vrnil se je zopet k priljubljenemu študiju cerkvenih očetov. L.1877. ga je Trinity College v Oxfordu, v katerem je živel kot študent, izbral za svojega častnega člana (fellow), kar ga je posebno razveselilo. L. 1879. pa ga je Leon XIII. imenoval za kardinala. Humoriistični list Punch je Newmana, ko se je vrnil iz Rima s kardinalskim klobukom, šaljivo pozdravil z besedami: Vi ste privedli v Rim one angleške konvertite, ki znaajo misliti. Vsak prevdaren človek

se bo, če se mu kakšna dogma zdi nesmiselna; vprašal, kaj je najverjetnejše: ali Vi verjamete neki nezmisel, ali pa je on sam osel.

Po tem velikem cerkvenem priznanju je Newman v miru živel, dokler ni 11. avgusta l. 1890. ugasnilo njegovo življenje.

2. Spisi.

V imenovani razpravi v D.th.c. našteva p. Tristram Newmanove spise v kronološkem redü in kratko označuje tudi predmet posameznih razprav (cc. 354-385). Obširno pa razčlenjuje vsebino dela G.ammara of Assent. Iz anglikanske dobe omenja le one spise, ki jih je Newman imel za vredne, da jih ponatisne - s svojimi pripombami - v Zbranih delih (Longmans, London, 1868-1881).

Iz anglikanske dobe je več zvezkov cerkvenih govorov (Parochial and plain sermons; Sermons on subjects of the day; Sermons preached before the university of Oxford). Newmanovi govori so imeli velik vpliv, čeprav ni uporabljal v njih posebnih retoričnih sredstev in jih je preprosto bral. V njih je obravnaval velika versko-cerkvena časa primerna vprašanja na osnovi načel in z osebno zavzetostjo.

An essay on the development on the christian doctrine (Esej o razvoju krščanskega nauka) je izšel prvič l. 1845., na novo l. 1846., v tretji izdaji pa l. 1878. in bil za tem večkrat ponatisnjen ter preveden v francoski in nemški jezik. Načelo razvoja je opazil Newman že pri študiju cerkvenih očetov prvih stoletij. Postavil ga je že v svoji Zgodovini ariancev, ki jo je spisal l. 1852. V začetku l. 1843. (na svečnico) pa je imel na univerzi v Oxfordu govor o teoriji razvojev v religioznem nauku (v nemškem prevodu Izbranih spisov, zv. II. str. 224). Po eseju o razvoju krščanskega nauka, ki ga je Newman sam označil za "filozofsko delo pisatelja, ki ni bil še katoličan in je bilo namenjeno nekatoličanom", pa je Newman sestavil l. 1847. v Rimu že zgoraj omenjeno razpravo: De catholici dogmatis evolutione. Vse te razprave ugotavljajo dejstvo in način dogmatičnega razvoja, ne podajajo pa celotne teorije (n. pr. o vzrokih razvoja).

Tudi o čudežih v sv. pismu in v cerkveni zgodovini je Newman napisal dve razpravi. V prvi zavrača Humeovo naziranje o nemožnosti čudeža. V člankih z naslovom: The Church of the Fathers (Cerkev očetov) povečuje Newman prvotno krščanstvo nasproti modernemu. L. 1852. je izšlo delo o ariancih v 4. stol. (The arians of the fourth Century). Lepo teološko delo pa je Newman izdal l. 1838. o opravičenju (Lectures on the doctrine of justification). Jasno se izjavlja proti nauku o opravičenju samo iz vere.

Že v prvem delu sem omenil Newmanovo idejo o Via media, ki o njej govori tudi v apologiji. Razlagal jo je v delu: The Via media of the Anglican Church itd. (l. 1857). Poleg teh spisov je še mnogo drugih v anglikanski dobi, več jih je polemičnega značaja o različ-

nih zgodovinskih ali sodobnih vprašanjih.

Newman je bil tudi pesnik. S prijateljem H. Froudeom sta izdala l. 1836. zbirko: *Lyra apostolica*, v kateri je 100 Newmanovih pesmi. Iz katoliške dobe pa izvira njegova pesnitev o vicah (*The dream of Gerontius*, 1865 - Gerontijev sen, v nemščino preveden od Th. Haeckerja: *Der Traum des Gerontius*, 1939; od Patlocha pa l. 1946, Aschaffenburg). L. 1868. je izdal zbirko pesmi, v katero je sprejel več pesmi iz svoje anglikanske dobe. Imel je nedvomno pesniški dar, mislil pa je, da "agere poeta" ni njegovo opravilo. L. 1856. je izšla tudi "Callista", v kateri opisuje v obliki povesti razmerje med kristjani in pogani za časa sv. Ciprijana v Severni Afriki.

V katoliški dobi je Newman izdal dve zbirki cerkvenih govorov (*Discourses adressed to the mixed congregations - 1850 -*, *Sermons preached on various occasions - 1857*), izmed teh je bil angleškim bralcem najbolj znan 10. govor: *The second spring* (Druga pomlad; menda ga je državnik in zgodovinar Macaulay znal na pamet).

Ko je Newman pripravljala izdajo svojih Zbranih del, ali ponatise del iz anglikanske dobe, je pisal uvode in pripombe zanje. Problem spreobrnjenja ali prestopa v katoliško Cerkev je bil vedno še živ. Proti konvertitom iz Oxforda in proti gibanju samemu je izšel roman, ki je napačno slikal njihovo obnašanje. Newman je nato napisal in l. 1848. izdal (brez imena pisatelja) v obliki povesti: *Loss and gain, the story of a convert* (Izguba in dobiček, zgodovina konvertita). Ta spis kaže, da je imel Newman tudi izreden dar satirika in da je znal odlično slikati značaje. (14) L. 1850. so izšla predavanja o težkočah anglikancev proti prestopu v katoliško Cerkev (*Lectures on certain difficulties felt by Anglicans in submitting to the catholic Church*), v katerih tudi dokazuje, da oksfordsko gibanje logično vodi v katoliško Cerkev.

Povod, da je Newman napisal in izdal zgodovino svoje poti iz anglikanske v katoliško Cerkev, je bil napad nekega zgodovinarja Kingsleya na katoliške duhovnike in še posebej na Newmana, ki jim je očital pomanjkanje ljubezni do resnice. Zato se je Newman odločil, da napiše "Zgodovino svojih religioznih prepričanj" preprosto in popolnoma odkrito. Izdal je l. 1865. Apologia pro vita sua. S to knjigo je javno mnenje, ki je bilo doslej razdeljeno na dve strani (anglikanci so ga imeli za izdajalca, med katoličani pa je bilo mnogo nezaupanja), pomiril in pridobil.

Mnogo se je bavil Newman tudi z vprašanjem univerze, njene ideje, pouka in vzgoje na njej. Saj je dolgo časa deloval na oksfordski univerzi, l. 1851. pa je bil imenovan za rektorja katoliške univerze, ki se je takrat snovala v Dublinu. Njegovi govori in razprave o tem predmetu so izšli v Zbranih delih z naslovom: The idea of a university defined and illustrated. (V nemškem prevodu Izbranih del, IV. zvezek, z naslovom: *Kirche und Wissenschaft*, 1927).

Samoumevno je, da je katoliški Newman ohranil ljubezen in zanimanje

do tistega studija, ki ga je privedel v katoliško Cerkev. Napisal je razprave o pristnosti sedmerih pisem sv. Ignacija Antiohijskega, o formuli sv. Cirila: "mia physis sesarkomene", o Apolinarijevi heresiji, o nastanku in uspehih arianizma, prevajal spise sv. Atanazija proti arianizmu. Navadno je bil za take razprave določen povod. Newman je bil odličen kontroverzist.

Leta 1870. pa je izšlo eno glavnih del Newmana: An essay in aid of a Grammar of Assent, ki je bilo pogosto ponatisnjeno in je izšlo tudi v Francoskem (Mme. Gaston, Grammaire de l'Assentiment, Paris 1907, Bloud et Cie,) in v nemškem prevodu (Th. Haeckerja: Philosophie des Glaubens, Muenchen 1921). To je svojevrstno delo, ki ga ni lahko umeti, ako ne poznamo Newmanove terminologije in razloga za nastanek te knjige. Pisatelj ni imel namena razložiti celotne filozofije in teologije vere. Grammar of Assent pomeni zadnji Newmanov odgovor na dve vrsti težkoč, ki mu jih je njegov apostolat, anglikanski kakor katoliški, neposredno postavljajal pred oči. Zgled za prvo težkočo je bila atanazijanska veroizpoved z neprestanimi protesti, ki jih je zbujała njena navzočnost v anglikanskem Prayer-Book (cerkveni molitvenik): Če je namen religije zbujaťi čustva pobožnosti in ljubezni, kako more množica zapletenih in navidezno nezdržljivih stavkov, ki so v tej veroizpovedi, k temu cilju voditi? - Druga težkoča pa je bila v zahtevi brezpogojnega pristanka v veri: Kako morejo dokazi, ki so potrebni za naravno ali razodeto religijo, utemeljiti tak pristanek, posebno, ko gre za določenega, poedinega človeka, ki je splošno nezmožen študirati znanstvene dokaze. Kako more tak človek opravičiti brezpogojni pristanek vere pred svojim razumom? (15)

To pomembno delo so pozneje nekateri pisatelji razglašali za modernistično in so tudi modernisti poskušali po krivici kriti svojo zmoto z Newmanovo avtoriteto.

3. Nekatero novejšo izdaje Newmanovih spisov in literatura o njih.

Mnogo Newmanovih spisov je že za časa njegovega življenja doživelo po več izdaj. Dela iz anglikanske dobe je pozneje seveda pregledal in jim dodal pripombe; a posebno pri več razpravah iz dobe oksfordskega gibanja ni bilo treba nič bistvenega spreminjati.

Zanimanje za Newmanovo delo je oživelo posebno po prvi svetovni vojni, najprej seveda v njegovi domovini. Na Angleškem so ustanovili posebno društvo Newman-Society, njen vpliv je segel preko mej države. Tudi oratorij v Birminghamu je mnogo storil za poznavanje in preučevanje Newmanovega dela. Namen vsega dela ni bil, da bi se razvil neki osebni kult, marveč da se globoke in plodovite ideje bolje spoznajo in uporabijo ter žar tega močnega in apostolskega duha sveti tudi v našem času. Posebno v Ameriki zanimanje za Newmana raste.

Mrs. Maisie Ward je l. 1947. vnovič izdala Apologia pro vita sua

(tekst iz leta 1865) s svojim uvodom, v katerem posebej opozarja na dodatek o liberalizmu.

Ch. Fr. Harrold je v Ameriki začel izdajati celotne Newmanove spise. Do l. 1949. so izšli sledeči zvezki: 1. Newman John Henri: A Newman Treasury. Selections from Prose Works. New York, Longmans, Green & Co, 1947, 404 str. 2. Apologia pro vita sua. XXII.-400 str. 3. The Idea of University, 1947, XXII-413 str.; 4. Essays and Sermons (3 vol.); 5. Sermons and Discourses (2 vol.); 6. Development of Christian Doctrine

V knjigi: John Henri Newman: An Expository and Critical Study of his Mind, Thought and Art, razlaga in ocenjuje Newmanove temeljne misli, ki se dajo spoznati predvsem iz njegovih del o razvoju krščanskega nauka, ideje univerze in Grammar of Assent. Ob eseju o razvoju krščanskega nauka pripominja, da so zmotno hoteli napraviti Newmana za teologa darwinistične razvojne teorije. Med Newmanovim naukom o razvoju krščanskega nauka in Darwinovo teorijo je bistvena razlika: Religiozne ideje se razvijajo po moči njihove notranje vitalnosti, ne pa po vplivu zunanjega determinizma. Darwin išče razvojne zveze in strnjjenosti med stvarno najbolj različnimi bitji. Newman pa uči strnjjenost (kontinuiteto), v kateri isto živo bitje pod nepodobnimi videzi ostane bistveno isto. Živa modrost Cerkve zavrača slučajne dodatke, pa tudi preprosto ponavljanje preteklosti. Prav ta zvestoba nauku prvotne Cerkve, ki se kaže v razvoju dogne, je Newmana privedla v katoliško Cerkev.

Newmanov ideal univerze presoja Harrold precej strogo, češ, da se v njem preveč loči vzgoja od religije. Cilj univerze po Newnamu bi bil oblikovati "gentlemana". Nekateri avtorji so pa navdušeni za Newmanov humanizem (P. Hermans), drugi zopet poudarjajo, da je v oceni Newmanovih misli o ciljih univerze treba upoštevati konkretno situacijo, ki jo je pisatelj imel pred očmi (Nedoncelle).

V Grammar of Assent hoče Newman ovreči Lockejevo trditev, da le logična evidenca opravičuje pritrnitev neki misli. Mnogo ljudi ima pametno vero, pa so nesposobni navesti izrecno razloge zanjo. Newman se bori proti aristokratizmu intelektualcev, proti racionalizmu, ne pa proti razumu v procesu verovanja. Popolnoma zgrešeno je mnenje, da je bil veliki konvertit prvi modernist. Newman se je boril proti racionalizmu in iracionalizmu v angleškem liberalizmu, kar že izključuje modernistično razlago njegovih misli.

Ferry pravi v citiranem pregledu, da bo ta Harroldova knjiga o Newnamu odslej vodilna v angleškem jeziku za vse, ki studirajo Newmana, kakor je Tristramova razprava v D.th.c. za Francoze.

Pred očitkom modernizma brani Newmana E.D. Benard v knjigi: A Preface to Newman Theology, St. Luis 1946.- Omenim naj še Friedel: The Mariology of Newman, New York, 1928, in Juergens: Newman on the Psychology of Faith in the individual, New York, 1928.-

Med francoskimi pisatelji je H. Bremond napisal knjigo: Newman-Essai de biographie psychologique, Paris 1906, ki je sicer li-

terarno sijajno napisana, a ima že mnogo zastarelih misli. Najpomembnejša sodobni francoski raziskovalec Newmanovega življenja in dela je po Friesovem mnenju M. Nedoncelle. Ta pisatelj trdi, da Newmana ne smemo umevati le psihološko, marveč predvsem časovno in idejno zgodovinsko. Od Nedoncella sta dve knjigi: La philosophie religieuse de J.H. Newman, Strassburg, 1946, in Newman, bienfaiteur de deux églises, Strassburg, 1946.

V nemški jezik so bili prevedeni marsikateri spisi Newmanovi kmalu, ko so prvič izšli. Po svetovni vojni pa so Newmana takorekoč na novo odkrili (Fries l.c.). Pod vplivom Newmanovih spisov je prestopil v katoliško Cerkev znani pisatelj Th. Haecker. On je prevedel l. 1921. Grammar of Assent (Philosophie des Glaubens) in Essay on the Development on christian doctrine (Die Entwicklung der christl. Lehre, Muenchen 1922). Haecker je prevedel in objavil v dveh delih tudi Newmanove govore: Die Kirche und die Welt - Leipzig 1938, in Das Mystorium der Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes - Leipzig 1940). V njegovi zapuščini je tudi prevod razprave o antikristu.

Jezuita Przywara in O. Karrer sta oskrbela izbor iz Newmanovih spisov: Christetum. Ein Aufbau. Freiburg in Br. Herder 1922. V četrtem zvezku je Przywara skušal podati sintezo Newmanovih idej. Ostro se obrača tudi proti modernistični in Bremondovi razlagi. Przywara je imel tudi načrt izdati Newmanove spise v celoti, a po dveh zvezkih je delo obtičalo. Dr. Matthias Laros ga je ostro ocenil (Theologische Revue 1922, 289 st.)

O. Karrer je dal zadnji in morda najlepši sad preučevanja Newmana s knjigama: 1. Kardinal J.H. Newman, Die Kirche, Einsiedeln-Koeln 1943-46 (2 zvezka). 2. Christliches Reifen. Kardinal J.H. Newman: Texte zur religiösen Lebensgestaltung.

Dr. Matthias Laros je začel leta 1922 izdajati izbrana dela kardinala Newmana: J.H. Kardinal Newman: Ausgewählte Werke, Matthias Gruenewald Verlag in Mainz. V prvem zvezku je prevod apologije, v 4. izdeja univerze, več zvezkov zavzemajo govori in pisma. Zadnji, 10. zvezek je izšel l. 1931.

Dogmatik K. Adam je spisal knjigo: Die Glaubenphilosophie Newmans (Grenzfragen zwischen Theologie und Wissenschaft. Bd. XIX. Bonn 1941). G. Soehngen pa spis o Newmanovi ideji o Bogu? Kardinal Newman: Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt-(Bonn 1946).

Tudi več drugih razprav je v zadnjih letih izšlo v nemškem jeziku. Dr. Fries v članku, iz katerega sem povzel te podatke, obžaluje, da je preučevanje Newmanovega dela pri Nemcih preveč razcepljeno.

.....

V slovenskem jeziku je Oznanilo objavilo nekaj kratkih odlomkov iz Newmanovih spisov. Vse je prevedel pok. Franc Terseglav. Večina teh sestavkov so lepe molitve: Zaupanje v Boga (Oznanilo I/3, str. 19), Izročitev (I/4 str. 26), Pred tabernakljem-v stiski

(I/35), Razmišljanje, ko se mrači (ena najljubših Newmanovih molitev, II/18/, če si ti z menoj (Newmanova jutranja molitev, VI/7-8). - Terseglav je napisal v Oznanihu tudi člančič: Vodi me, o blaga luč, v katerem je kratko orisal Newmanovo življenje, dela in pomen (Oznaniho II/51). Prevedel je tudi eno najlepših in najbolj znanih pesni: Lead, kindly Light (Vodi, blaga luč - Oznaniho I/7 str. 51), ki jo je Newman napravil na morju pri Siciliji, ko se je l. 1833. vračal bolan s poti po Italiji v domovino v zavesti, da ga tam čaka velika naloga (Apologia 51). V Terseglavovem prevodu z naslovom "Molitvenik" čakajo natisa tudi "Meditations and devotions" (premišljevanja in molitve), ki so v tisku izšle prvič šele po Newmanovi smrti l. 1893. (nemški prevod M. Laros: Gott und die Seele, 1919).

O P O M B E .

- (1) "Aux jeux de tous les Anglais, le pape avait voulu, non pas tant reconnaître les mérites personnels de Newman, qu'honorer un grand Anglais; et dans cette mesure le pays tout entier, sans distinction de croyance, participait à cet honneur. Rome ne pouvait rien faire qui dissipât aussi complètement le brouillard des préjugés, et des malentendus qu'avaient amoncés les siècles écoulés depuis le schisme."
Tristram v D.th.c. XI/1 352.
- (2) Pri sestavljanju tega članka mi je za življenjepis pomagala predvsem odlična razprava o Newmanu v Dictionnaire de théologie catholique XI/1, 327-398, ki jo je napisal eden najboljših poznavalcev Newmana, oratorianec H. Tristram skupaj z F. Bachusom. Tu so tudi našteti in kratko razčlenjeni Newmanovi spisi. V prvi vrsti pa nam daje Newman sam pregled v svoje življenje in predvsem na svoj razvoj v Apologia pro vita sua. Rabil sem jo v nemškem prevodu M. Knoepfler, izšla je kot I. zvezek Izbranih del (izdajatelj dr. Matija Laros) l. 1922. Za izdaje Newmanovih del in literaturo o njem pa sta mi služili poleg že omenjene Tristramove razprave še poročili: H. Fries, Begegnung mit Newman. Versuch einer bibliografischen Umschau (Theologische Revue 44, 1948, 15-24) in M. Ferry-jev pregled v Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques XXXIII. (1949) 243-250.
- (3) Apologia str. 17
(4) Tristram l.c. 327
(5) Apologia 19
(6) Tristram l.c. 328
(7) Apologia 23
(8) Tristram l.c. 330
(9) Tristram l.c. 333
(10) Ta svetniški redovnik je mnogo let molil, trpel in delal za združitev cerkva. G.I.F.P., Una Lettera che ebbe gran parte nella conversione del Newman v Osservatore Romano 26.1.1943.
(11) Ta razprava je bila prvič natisnjena v "Gregorianum", 16 (1935) str. 402-447; v nemškem prevodu pa v III. zvezku Izbranih spisov str. 158-197.
(12) Tristram l.c. 338
(13) Tristram l.c. 339-343
(14) Tristram l.c. 372
(15) Tristram l.c. 385-352.

O c e n e

Josip Vajs: Najstariji hrvatskoglagoljski misal. S bibliografskim opisima svih hrvatskoglagoljskih misala. Zagreb 1948. Djela Jugoslavenske akademije znanosti, knj.38. IX + 173 str. + 6 listov fotografskih snimkov.

Fraški univerzitetni profesor J.Vajs je hrvatskim glagoljašem oskrbel kritične izdaje liturgičnih knjig in važnejših glagoljskih spomenikov. Po svoji sedemdesetletnici in upokojitvi (1.1935) še neutrudno zbira zrele plodove svojega mnogoletnega proučevanja stsl. in hrvatskih glagoljskih spomenikov. Pričujoče delo je spisal 1.1938, tiskano je bilo 1.1941, a v začetku nemške okupacije so bile tiskane pole uničene.

Prva tretjina knjige (str.3-55) je bibliografski opis vseh hrvatskoglagoljskih misalov od odlomkov iz 12.do 13.stoletja in bolj ali manj celotnih rokopisnih misalov 14.in 15.stoletja do prvih tiskanih misalov 1.1483-1561. Dognal je, da je najstarejši misal v Vatikanski knjižnici z znakom Illir.4. Tega opisuje in ocenja obširneje (str.56-158). Na koncu je francoski povzetek (str.161-171), potem dodatna opomba na str.173 in 6 listov snimkov.

V uvodu (str.3-6) so kratko označeni najstarejši odlomki: Dva pergamentna lista Dunajskih odlomkov, palimpsest iz 11.ali 12.stoletja, soroden nekoliko starejšim Kijevskim listom; odlomki iz Baške (12.stoletje), odlomek Kukuljevičevega misala in odlomek iz Bribira, oba iz 13.stoletja.

V bibliografskem pregledu celotnih rokopisnih misalov opisuje 16 misalov. V razdelitvi se ne ravna po starosti rokopisov, ampak po razvrstitvi v raznih knjižnicah. Najstarejši je omenjeni vatikanski rokopis. Za njim slede: Oksfordski iz prve polovice 14.stoletja (str.39 s), misal kneza Novaka iz 1.1368 (str.12-14) in rokopis Narodne biblioteke v Parizu, pisan okoli 1.1380 (str.40-42). Misal kneza Novaka je po obsegu največji, po pisavi, krasnih začetnicah v barvah in zlatu ter po lepih miniaturah eden najlepših glagoljskih rokopisov. Po opremi in slikah ga prekaša le Hervojev misal iz začetka 15.stoletja (str.37 s), shranjen nekdanj v Carigradu, posojen na Dunaj, a med potjo nazaj v Carigrad izgubljen. Na srečo je po zaslugi V.Jagića natančneje opisan v razkošni izdaji Missale glagoliticum Hervoiae ducis Spalatensis (Dunaj 1891).

V ljubljanski Univerzitetni knjižnici so shranjeni trije glagoljski misali iz 15.stoletja (str.17-20 in 42 s). Eden izmed njih morebiti celo iz konca 14.stoletja (str.20). Tega je učeni pisec natančneje opisal (str.18-20). Posebej hvali njegove sijajne barvaste slike. A mnoge so zelo preproste in naivne. N.pr. na 102.listu je naslikan Jezusov vnebohod tako, da se vidijo le Jezusove noge. Slika dvanajstletnega Jezusa v templju je na l. 17 (ne 18), sv.Luka je na prednji strani (ne obratni) l.74. Okrogli glagoljski m je s črko l spojen na obratni (ne prednji) strani l.232; iz okrogle oblike te zveze dveh črk in nekaterih začetnic sklepajo, da spada rokopis morda v drugo polovico 14.stoletja.

Pri opisu vsakega misala pove nekoliko o liturgični vsebini in o godovih značilnih svetnikov, posebej slovanskih. Skoraj v vseh je zabeležen god sv.Cirila in Metoda dne 14.februarja, večinoma skupno s sv.Valentinom; v Hervojevem je vrh tega posebej naveden Metodov god (smrtni dan) dne 6.aprila, kar kaže na neko živejšo zvezo z moravsko tradicijo (str.37). A pisar s

tega ni zavedal, ker je pripisal ppi (papi) namesto epa (episkopa), ako ni to le slučajna pomota. V Oxfordskem misalu iz 15. stoletja je zapisan spomin najdenja Klementovih relikvij (str.17 kakor prej v koledarjih Assemanijevega, Ostromirovega in Miroslavovega evangelija ter Ohridskega apostola. Ta spomin je izjemna posebnost zgodaj pozabljene Ciril-Methodove tradicije; vredno bi bilo preiskati, če je ohranjen še v katerem glagolskem misalu ali brevirju. Več rokopisnih misalov ima god sv. Andronika, ki je v eksl. Žitju Metodija omenjen kot ustanovitelj sremske škofije, torej prvi v vrsti Metodovih prednikov.

Prvi tiskani glagolski misal je iz l.1483, natančno po starinskem rokopisu kneza Novaka iz l.1368; isti misal je bil vzorec za novejšo Vajsovo izdajo v latinski transkripciji (str.44-47). Drugi starejši glagolski misali so bili tiskani v letih 1493, 1494, 1528, 1531 in 1561 (str.47-55). Ker so istočasno rabili še rokopisne misale, pričajo številne tiskane izdaje za veliko razširjenost glagolice v dobi, ko so naši protestantski pisci pospešili razvoj slovenske in hrvatske književnosti.

Poglavitni predmet Vajsovega razpravljanja v tej knjigi je najstarejši rokopisni glagolski misal, namreč Vatikanski Illir.4, v Rim prenesen iz Omišlja na Krku. Obsega 278 pergamentnih listov v velikosti 31 x 24 cm. Na ovitku je znotraj prilepljena stara oznaka z letnico 1387. Jagić je v rokopis zapisal, da ni pisan l.1387, ampak približno 50 let prej. Vajs iz paleografskih posebnosti sklepa, da je iz začetka 14. stoletja. Črke namreč niso ostro voglate, ampak imajo sledove starejših okroglastih potez (str.87 s). Po liturgičnih godovih je ugotovil, da je bil pisan med l.1317 in 1323 (str.66). V koledarju so godovi Cirila in Metoda (14.febr.), Adalberta-Vojteha (24.aprila), Andronika, Dimitrija Solunskega (26.okt.); a prenosa Klementovih relikvij ni.

V jeziku in pravopisu je mnogo stsl.sledov. Mehki polglasnik se rabi pogosto, redno tudi za samoglasniškim r. Ohranjene so polne oblike imperfekta in krepkega aorista; pozornost zbuja pogojnik bim. V besednem zakladu srečujemo: v&sz; mir, gredet, doideže, jeter, verujeti (str.83-87).

Evangeljski teksti so prepisani po stsl. glagolskih rokopisih. Na približno 200 značilnih mestih se ujemajo z Assemanijevim rokopisom, često tudi z Nikoljskim in Zografskim, redkeje z Marijanskim (str.91-102). Starinski evangeljski teksti glagolskega misala so vredni še natančnejšega raziskovanja, ker se iz njih more sklepati na zvezo ^Spanonskomoravsko ali tudi z makedonsko stsl.književnostjo. O tem gl.zgor članek "Iz čeških slavističnih razprav" št.9. Tudi hrv.glagolski psalterij ima mnogo značilnih starinskih oblik.

Stalni del maše (kanon) je ohranjen v podobno čistem jeziku kakor v Kijejskih listih. Razen še omenjenih starinskih besed se tu ponavljata panonizma neprijazn in račiti ter vzhodni jerej.

Str.106-117 je objavljen mašni kanon, primerjan z rokopisoma Novakovega in Roškega (Roč) misala, potem pa (str.120-158) izbrani teksti primerjani z Novakovim misalom in s prvo tiskano izdajo 1483. Na koncu (str.173) je opomba, da je kanon Vatikanskega glag.misala dopolnilo (pendant) Kijejskih listov in da je po dokazovanju J.Vašice preveden po grški liturgiji sv. Petra. Podobna je opomba na str.117 s.

Knjigi se nekoliko pozna, da učeni pisec odposlanega rokopisa ni mogel sistematično dopolniti, ker je bila njegova do-

movina že pod nemško okupacijo. Med drugim bi moral omeniti izredni panonizem resnotivn' v starejšem glagolskem tekstu veliko-nočne prefacije. V prvem delu naj bi bolj sistematično označil značilnosti glagolskih misalov.

Vajsova znanstvena natančnost in njegova vnema za hrvatsko glagolico naj bi bila hrvatskim strokovnjakom v pobudo za nadaljevanje njegovega dela.

F. Grivec.

Jos. Dobrovský, Cyril a Metod, apostolove slovanšti. Praga 1948. Str. 223.

Češka Společnost nauk (Societas Bohemica scientiarum), ustanovljena v Pragi l. 1784, je med zbranimi spisi svojega davnega odličnega člana, Josipa Dobrovskega (1753-1829), izdala tudi njegovo knjigo: Cyrill und Method der Slawen Apostel. Nemški tekst, izdan v starem izvirnikovem pravopisu, obsega v novi izdaji 76 str., medtem ko je v prvi izdaji l. 1823 v manjšem formatu obsegal 133 str. Novo izdajo je priredil dr. Josip Vajs, napisal uvod in opombe, ki pregledno podajajo vse nove znanstvene rezultate o življenju in delu slovanskih apostolov, tako da imamo poleg starega teksta Dobrovskega pred seboj jasno sliko sedanjega stanja tega vprašanja.

J. Dobrovský, genialni patriarh slavistike, ima veliko za slugo, da je sestavil prvi kritični življenjepis sv. solunskih bratov, kolikor je bilo v onem času mogoče. Zelo kritično je uporabil latinske virove in grško žitje Klimenta Bolgarskega. A v eni stvari je šla njegova kritika predaleč, namreč v odklanjanju cerkvenoslovanskih virov. Poročilo staroruskega (Nestorjevega) letopisa o sv. C. in M. je imel za interpolacijo iz 14. stoletja; tako imenovano "rusko legendo," na katero je opozoril A. L. Schlötzer, je imel za novejšo potvorbo. Š tem je zavrgel poglavitne stsl. virove, t. j. žitje Konstantina, žitje Metodija in Pohvalo sv. C. in M., ohranjene v ruski tradiciji (ruski legendi) in v rokopisih ruske cerkvenoslovanske redakcije. Zato ni nič vedel o zadnjih letih Metodovega življenja, niti o kraju in letu njegove smrti.

Povrh tega je Dobrovský zmotno mislil, da je Ciril izumil cirilico, in da je bila glagolica pozneje sestavljena, namreč v 13. stoletju. Bistroumno pa je proti J. Kopitarju zadel, da je staroslovenski knjižni jezik zasnovan na makedonskem slovanskem ("srbsko-makedonsko-bolgarskem") narečju, ne pa na panonskem.

J. Vajs je v svojih opombah (komentarju) pomanjkljivosti velikega Dobrovskega trezno popravil in dopolnil ter dodal pregled sedanjega stanja teh znanstvenih vprašanj. Jedrnato in strokovnjaško je podal dosedanje znanstvene izsledke o stsl. virih in o grškem žitju Klimenta Bolgarskega. Nadrobno je ocenil Italisko legendo (Vita cum translatione s. Clementis) in Kerzonsko legendo. Tako imenuje stsl. prevod Cirilovega grškega spisa o prenosu relikvij sv. Klementa. Škoda, da ni mogel porabiti nove razprave J. Vašice (Acta Ac. Velehrad. 1948). Posebno zanimivo je Vajsovo mišljenje o tako imenovani Moravski legendi (Tempore Michaelis imperatoris), o kroniki Kristiana in o poznejših latinskih legendah. Pri tem se že nekoliko ozira na ostro kritiko R. Urbaneka J. Pekařovih in sorodnih ugodnih sodb o latinskih legendah, napisanih na čeških in moravskih tleh.

V poglavju o stsl. pismenkah zelo ostro obsoja Šegvićevo podmeno o hieronimovskem ter Hammovo o gotskem izvoru stsl. pismenk (str. 134 in 142). Čudno je, da Dobrovský ni poudarjal

Hrabrove razprave o stsl.pisemenkah, a da na prvem mestu navaja pričevanje popa Dukljanina. K tem opombam (str.135-136) bi spadalo zanimivo Vajsovo mnenje, da je Hraber psevdonim Metodovega učenca Nauma (str.197).

Najvažnejši je Vajsov znanstveni komentar (str.143-153) o vprašanju, če sta sv.C.in M. prevela vse svetopisemske knjige (razen Makabejcev), kakor beremo v 15.pogl.ŽM. Za reševanje tega težkega vprašanja so odločilni tudi odlomki sv.pisma v hrvatskih glagolskih brevirjih, ki jih je strokovno preiskal J.Vajs. Na podlagi svojih študij se nagiblje k mnenju, da je pričevanje ŽM. o tej stvari pravilno; trdi, da je to mnenje večine slavistov. O obredu najstarejše slovanske liturgije misli, da sta se sv. brata v prvih letih moravskega misijonstva držala bizantinskega obreda (str.155 in 169), a da sta v Rimu (l.868) prevela tudi liturgijo rimskega obreda (str.155). Tu bi bilo treba poštovati, da sta imela sv.brata v Panoniji pri knezu Koclju dovolj prilike in pobude za prevod rimske liturgije. Čudno bi bilo, da bi se tega spomnila šele v Rimu, ko so bili njuni učenci že dva ali tri mesece po prihodu v Rim posvečeni za duhovnike ter so v rimskih cerkvah peli nove maše. Saj sta morala že v Panoniji uvideti, da bi jima raba bizantinskega obreda zelo povečala težave in ovire.

O cksl.spisu "Napisanie o pravej vere" misli (str.159), da ni bil napisan v 9.stol. V tem vprašanju ni porabil mojih izsledkov Acta AV 1941, str.231-257, posebno pa v Act V 1947, str.18-20. V vprašanju o stsl.Azbučni molitvi in o Proglasu se pravilno pridružuje (str.160) mnenju R.Nahtigala.

V komentarju k Cirilovemu življenjepisu je glede poslanstva k Arabcem prezrl mnenje slavista J.Vašice, da je bilo l.851, glede hazarske prestolnice pa ni pošteval mnenja istega Vašice in večine drugih slavistov, da je bila v Derbentu (str.162 in 167). Ako je bil Ciril po končanih študijah posvečen samo za diakona (str.161), tedaj bi bilo treba rešiti vprašanje, kdaj je bil posvečen za duhovnika, vsekako že pred moravskim misijonstvom. J.Vajs pravilno odklanja mnenje F.Dvornika o Cirilovem odnosu do Fotija in Barda (str.163).

V opombah o najdenju relikvij sv.Klementa Rimskega bi moral omeniti, da niso bile na otoku, temveč na polotoku (str.165). Zanimiva je opomba, da je bil del Klementovih relikvij l.988 prenesen v Kijev (str.166). Netočna je trditev, da jaz v vprašanju Cirilovega potovanja v Rim soglašam s F.Dvornikom (str.170). J.Vajs odločno trdi, da Ciril ni bil škof (170). O njegovem meništvu ne razpravlja dosti jasno (172). Pripovedovanje poznejših legend o delovanju sv.bratov med Bolgari odklanja, a navaja tudi nasprotno mnenje V.Chaloupeckega, ki naglašja, da je tedanja Bolgarija segala do Moravske. Priznava možnost posrednega Metodovega delovanja v Bolgariji (str.176 s), ker so bile stsl.knjige, ki jih je Metod prinesel v Carigrad namenjene tudi Bolgarom; iz Moravske in Panonije pa so se že tačas širile med Hrvate.

Dobrovský je trdil, da Metod ni imel stalne prestolnice. Vajs priznava to za prva leta moravskega misijonstva; v zadnjih letih svojega delovanja pa je Metod imel svojo stolno cerkev, torej tudi prestolnico (179). Tu bi bilo treba pripomniti, da Dobrovský ni dovolj poznal stsl.virov in da zato ni mogel soditi o tem vprašanju.

V zvezi s preostro kritiko češko-latinskih legend o sv. C.in M. je Dobrovský odklanjal verjetnost Metodovega delovanja v Češki. Toda novejši izsledki o stsl.književnosti na čeških tleh pričajo, da je delo sv.bratov vsaj po njunih učencih segalo

v Češko. Dokaz za dejstvo ciril-metodijskih tradicij v širših čeških krogih vidi Vajs v staročeški pesmi "Hospodine pomiluj ny", ki jo imenuje prvo češko državno himno.

Tako je J.Vajs, Nestor sedanje generacije čeških slavistov, vzorno izdal, ocenil in dopolnil najstarejši znanstveni življenjepis sv.Cirila in Metoda.

F.Grivec

A t i y a, dr.Aziz Surial, Le Monastère de Ste Catherine du Mont Sinai. Cairo 1950. 8 . Str.47.

Pričujoče delce ima pred nešteti spisi, ki so že opisovali samostan sv.Katarine in njegove znamenitosti, to prednost, da ga je spisal strokovnjak-zgodovinar in so zato njegovi podatki vseskozi stvarni ter zanesljivi. Pisatelj je profesor zgodovine srednjega veka na univerzi Faruka I. v Aleksandriji in je predaval že tudi na univerzah v Bonnu, Londonu in Liverpoolu. Kakor pravi sam v uvodu, je samostan sv.Katarine najbolj ohranjeni spomenik bizantinske dobe v Egiptu, živ muzej srednjega veka in galerija umetniških spomenikov, ki so se v toku 16 stoletij nakopičili na tej samotni točki Sinajskega polotoka. V 7 poglavjih je pisatelj obdelal na kratko zgodovino samostana, pot do njega, opisal samostan, njegovo baziliko, mošejo, knjižnico in refektorij. Iz opisa povzemamo nekatere podrobnosti, ki jih v drugih spisih o Sinaju ne najdemo. Ustanoviteljica samostanske naselbine je bila sv.Helena, mati Konstantina Vel., ki je l.337. obiskala to pokrajino in dala zgraditi kapelico gorečega grma; samostan sam pa je v obliki trdnjave sezidal cesar Justinijan l.545; isti vladar je v spomin na svojo soprogo, pokojno cesarico Teodoro dal med l.561 in 565 sezidati tudi krasno, še danes popolnoma ohranjeno baziliko Kristusovega spremenjenja. Šele v 9.stol., ko so na ta kraj prenesli relikvije sv.Katarine, sta samostan in bazilika dobila svoje ime po tej svetnici. Med prvimi dobrotniki samostana se omenja papež Gregor Vel. in so skozi ves srednji vek v samostanu obhajali obletnico njegove smrti. Tudi po razkolu se odnošaji med samostanom in katoliškimi deželami zapadne Evrope niso skalili. Mnogi katoliški vladarji so samostanu pošiljali svoje darove. V začetku srednjega veka je v samostanu stalno bivalo nad 400 redovnikov, ki so se držali strogih pravil sv.Bazilija Vel. Danes je število padlo na komaj eno desetino prvotnih stanovalcev. Bazilika je z umetnostno-zgodovinskega stališča pravi biser; zlasti bizantinski ornamentni v lesu iz 4.in naslednjih stoletij so nekaj edinstvenega. Izredno bogata je zbirka ikon, ki so nameščene po cerkvi. Za ikonostasom v cerkvi in v kapeli gorečega grma so nakopičene številne dragocenosti, darovi raznih vladarjev in drugih dobrotnikov. V umetniških relikviarijih je razen svetinj sv.Katarine (glave in leve roke) shranjena tudi še glava sv.Janeza Krizostoma, roka sv.Bazilija in spodnja čeljust sv.Gregorija iz Nise. Zanimivi so pisateljevi podatki o zbirki rokopisov v samostanski knjižnici. Kakor utegne biti znano, dosedaj še nobenemu učenjaku ni uspelo, da bi dobil natančen vpogled v vse zaklade, ki jih hrani ta knjižnica. To je skrivnost, ki jo je ljubosumno zase ohranjal vsakokratni zakladnik samostana. Domnevalo se je, da je v knjižnici okrog 2.000 rokopisov. Iz knjižnice dr.Atiyja pa doznavamo, da jih je nad 3.000, največ grških (nad 2.250) in arabskih (okoli 600), ostali so sirske, armenske, georgijske, koptske in staroslovenske. Velikanskega pomena za znanost bo, da ti bogati knjižni zakladi zanaprej ne bodo več svetu prikriti. Kakor poroča pisatelj na koncu knjižice, je lani knjižnico pregledala ko-

misija strokovnjakov, ki sta jo organizirali neka ameriška ustanova v Washingtonu ("Fondation Americaine pour l'Etude de l'Homme") in univerza Faruka I. v Aleksandriji. Pri tej priliki so vse rokopise mikrofilmali, da bosta imeli poslej kongresna biblioteka v Washingtonu in univerza Faruka I. v Aleksandriji vsaka zase fotografične posnetke celotne zbirke rokopisov. Tako bo knjižnica mnogo laže dostopna znanstvenemu svetu kot je bila dosedaj. Upati torej smemo, da bo v doglednem času mogoče presoditi tudi znanstveno vrednost staroslovenskih rokopisov, ki še niso bili pregledani.

Knjižnica je bogato ilustrirana. Iz slik je razvidno, da je ob južnem zidu samostana dograjen nov, dvonadstropen trakt s sobami za tujce in garažami, in da je knjižnica dobila nove, modernno urejene ter proti ognju in vremenskim nepravilnostim zavarovane prostore.

A.S.

Wilhelm Schmidt SVD, Der Ursprung der Gottesidee; Bd.VII: Die Religionen der afrikanischen Hirtenvölker (Hamiten, Hamitiden), Münster in W.1940, XXIV+ 600; Bd.VIII: Die Religionen der afrikanischen Hirtenvölker (Niloten, Synthese von Bd.VII und Bd.VIII) Münster in W.1949, XXXII+778; Bd.IX: Die Religionen der asiatischen Hirtenvölker der Alttürken, der Altai-und Abakan-Tataren), Münster in W.1949, XXXII+900.

Misijonar-znanstvenik p.W.Schmidt je že pred 3 leti obhajal svojo 80letnico. Po pravici je tedaj kakor že tudi ob prejšnjih jubilejih znanstveni svet slavil njegovo neutrudno delavnost na področju etnologije in primerjalnega veroslovja in najbolj poudarjal njegovo največje delo *Ursprung der Gottesidee*, ki z obsegom in važno vsebino oznanja Schmidtove nesmrtnne zasluge za vero in znanost. Sedaj, ko imamo pred seboj tudi najnovejše zvezke tega dela, lahko o vseh podamo vsaj kratko poročilo. V prvih 6 zvezkih je Schmidt preiskal in obdelal najstarejše sedaj živeče rodove sveta (prakulturne) in dognal nesporno, da imajo vzvišeno verovanje v enega osebnega Boga (primitivni monoteizem) in da je to verovanje vodilo vsega njihovega preprostega življenja (prim.BV XXI-1941, 269 sl). Četudi bi že ta dognanja zadostno opravičila naslov vsega dela, saj so podala pravo sliko o izvoru in prvem razvoju vere v Boga, moramo biti vendar avtorju hvaležni, da se pri njih ni ustavil. Isto vero v Boga zasleduje v njenem nadaljnem razvoju in hoče v naslednjih 7 zvezkih, ki jih je deloma izdal deloma pripravil v rokopisu obravnavati zgodbo ideje o Bogu pri rodovih, ki so prakulturnim najbližji. Ni samo mnenje zastopnikov kulturno-zgodovinske metode v etnologiji ampak tudi drugih, da so v kulturnem razvoju za prakulturo najstarejši nomadi. Pri njih zastavi Schmidt s svojim raziskovanjem in nam v VII. in VIII.zvezku poroča o verskih idejah afriških, v IX.zvezku pa že tudi o verskih idejah azijskih nomadov.

Metoda, ki jo pri tem delu Schmidt uporablja, ga varuje napak, ki so bile tako značilne za evolucionistična etnološka raziskovanja. Da ne bi samovoljno izbiral etnološkega materiala v korist določeni teoriji ali nazoru in s tem delal silo zgodovini, se Schmidt polno naslanja na najboljše raziskovalce kulturne zgodovine narodov, katerih verovanje hoče raziskovati. Če zapazi, da je koga prezrl ali da je o določenem rodu izšlo še pozneje kako delo ali razprava, njene rezultate kot dodatke objavlja v naslednjih zvezkih. Iz tako podanega gradiva izbira vse,

kar zadeva vero v Boga, njegovo ime in bivališče, lastnosti in funkcije, molitev in daritev, moralno življenje in vero v posmrtnost. Objektivno podaja tudi vse oblike animizma, manizma, magizma itd., ki se mešajo med prvotne in čiste pojme o Bogu. Toda vse to je šele opis, delo hierografa. Delo hierologa začne Schmidt potem z veliko skrbnostjo in kritičnostjo. Vsakemu izmed naštetih verskih in moralnih elementov mora določiti izvor in razvoj, domovino in dobo. Počasi se mu razkrivajo določne črte razvoja od starejših stopenj na mlajše, določne medsebojne povezave in kronološke zaporednosti. Zato so poglavja, ki nosijo naslov "Zusammenfassung" ali "Synthese" zares Schmidtova in za napredek znanosti v teh vprašanjih največ vredna. Je pa avtor toliko tudi teolog, da ob končnih zaključkih ne pozabi na delo hierozofa in rad ugotavlja, kakšno mesto zavzemajo njegove ugotovitve v celotnem stanju veroslovnih ved. Omenjamo samo ugotovitve, ki jo poudari ob koncu VIII. zvezka (str. 697), da ne bo več dovoljeno 13 milijonov sev. afriških nomadov-monoteistov naštevati med poganskimi narodi, ampak bo njihovi veri treba priznati častno mesto ob krščanstvu in islamu.

Vsebina VII. zvezka je poročilo in razprava o verskih idejah afriških hamitskih (Galla, Kaffičo, Kunama-Baria) in hami-toidnih (Massai, Nandi, Didinga, Lotuko, Bari) rodov. S preiskovanjem afriških nomadov nadaljuje v VIII. zvezku, kjer obravnava Nilote in med njimi še posebej skupino Nuer-Dinka, ki se mu zdi etnološko najpomembnejša v tem delu črnega kontinenta. Med najstarejšimi rodovi (Galla, Massai, Nuer) ugotovi Schmidt čisti in vzvišeni monoteizem ("Klarer Eingott mit allen Eigenschaften und Funktionen eines wirklichen höchsten Wesens" str. 694), ki se je v bistvu ohranila tudi pri ostalih nomadskih rodovih, najmanj še pri Kunama-Baria, kjer je vpliv mlajše poljedelske kulture najmočnejši. Ta monoteizem je živ in močen, saj preveva vse življenje in se krasno odraža v pogostnih in različnih molitvah, posebno še v daritvah prvin od živine in pridelkov. Večkrat je v verovanju in kultu govor o drugem bitju, ki najvišjemu nasprotuje, vendar je njegova moč na starejših stopnjah malenkostna, dočim je na najmlajših že velika, saj postaja pravi osebni zastopnik "zemeljskega" kraljestva zoper nebeško. Schmidt ugotovi, da rodovi Nuer-Dinka zdijo posebno važni tudi zato, ker da so od pravekulture dediščine še največ ohranili in že tudi zasleduje njihovo pot izpod Altajskega pogorja v srednji Aziji v novo domovino, kjer se srečajo z mlajšimi in tujimi osredji.

Znanstvene ugotovitve v IX. zvezku so za zgodovino misli na Boga v Aziji v bistvu iste kakor za Afriko. Četudi v tem zvezku raziskuje le redke nomadske rodove starih Turkov ter Tatarov na jugu Altajskega pogorja in ob reki Abakan, se mu vendar posreči presenetljivo odkritje, da je med njimi daleč najstarejši južni del južnoaltajskih Tatarov in prav pri njem je misel na Boga najlepša. Na podlagi virov ruskih etnologov Radlova in Anohina najde, da imajo ti za najvišje bitje ime Tengere Kaira Kan in da mu pripisujejo vse, kar takemu bitju gre. Nehote mislimo ob teh poročilih na vzvišeno pojmovanje najvišjega bitja v stari zavezi. Podobno vzvišena je molitev in primicialna daritev, pokorščina Bogu v nraavnih sadevah je zgledna in vera v posmrtnost preprosta. Božji "nasprotnik" nima nobene moči. O kakki magiji ali astralni mitologiji ni sledu. Toda čimbolj gremo med rodove proti severu, tembolj se stvari komplicirajo in Schmidt mora opraviti pravo težaško delo znanstvenika, da iz popolne zmede nazorov in kultov dožene starejše in mlajše elemente

in zakone, po katerih se je vršil nadaljni razvoj ali boljše propad prvotne vere, ki je vedno bolj revna in brez prave moči za npravno življenje, dokler v najmlajših stopnjah ne dobijo božji "nasprotniki" več moči in časti kakor najvišje bitje, saj nad nebeškim zavlada "zemeljsko" kraljestvo. Preiskovanje prvotnega in ogroženega monoteizma pripelje Schmidta do jasnejšega spoznanja prehoda iz prakulture v primarno nomadsko kulturno stopnjo in zdi se mu, da bo mogel ob koncu ugotoviti celo čas, kdaj se je to izvršilo. Posebnost azijskega nomadskega verskega naziranja je tudi v tem, da pripisuje nebu izredno važno mesto, saj najvišje bitje pomeni "gospoda na nebu" in je izraz "nebo" često sinonimen z izrazom "Bog". Še bolj kakor v Afriki, ugotovi Schmidt v Aziji, da je glavni vzrok kvarjenja prvotne čiste vere v srečanju z matriarhalno kulturo, ki je polna animizma, magizma in materializma. Šamanstvo, azijska oblika agrokulturnega čarovništva, dobi zato počasi tako velik vpliv tudi v centralni Aziji, da so nekateri mislili, kakor da se je sploh azijsko verstvo iz njega razvilo, kar pa je Schmidt enkrat za vselej zavrnil.

Nestrpno pričakuje znanstveni svet še nadaljnih Schmidtovih zvezkov o verskih idejah azijskih nomadov, saj bo brez dvoma tudi z njimi teza o prvotnem monoteizmu še močnejše potrjena in utrjena. Pa že dosedanja rezultati o razvoju te ideje so za teologijo izredno važni, saj so dokaz, da človek more priti že na prvih stopnjah svojega življenja na zemlji s svojim razumom do lepe vere v Boga, morda celo nov dokaz za resničnost prarazodetja. Res pa je, da prav Schmidtova odkritja o veri nomadskih rodov odpirajo posebno teologu-biblicistu nove probleme, ko bo moral še bolj skrbno preiskovati, kaj je v stari zavezi od narave in kaj iz razodetja, da ne bi bil prehitro pripravljen vse, kar ima izvoljeno ljudstvo lepega, pripisati direktnemu božjemu razodetju. Pripominjamo, da Schmidt najlepše oblike monoteizma pri nomadih šteje med prvotne in neogrožene oblike, ki so se zato kot take mogle ohraniti do danes. Monoteizem izvoljenega ljudstva pa moramo šteti med najbolj ogrožene oblike monoteizma spričo nevarnega in nasilnega osredja, v katerem se je v zgodovini nahajal. Njegova ohranitev na prvotni lepi višini je zato pravi čudež zgodovinskega oziroma moralnega reda, ki lepo potrjuje resničnost božjega razodetja v stari in novi zavezi.

V.F.

R
25 / 1

835 / 1951



0020379

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA

COBISS