

*Poštnina za kraljevino SHS  
v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

---

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**UREJA**

**UNIV. PROF. DR. FRANC KŠAV. LUKMAN**

**LETO I**

**ZVEZEK I**

**V LJUBLJANI 1920-21**

**TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA**

# KAZALO

## (INDEX)

### Razprave (Dissertationes):

- Grivec, Pravovernost sv. Cirila in Metoda (De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii) . . . . . 1
- Ušeničnik A., Problem izvestnosti. Donesek za metodo spoznavne kritike (Methodus criteriologiae retractatur) . 44
- Ujčić, Nauk o odpustnem grehu (Doctrina de peccato veniali) . . . . . 58
- Snoj, Hierarhija v apostolski dobi (De hierarchia aevi apostolici) . . . . . 72

### Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Zakramentalna odveza po kan. 886 (Fr. Ušeničnik) 88 — Redni izpovednik redovnic (Fr. Ušeničnik) 91 — Koga dušni pastir ne sme pripuščati k cerkvenim pogrebom? (Fr. Ušeničnik) 91 — Za slabovidne mašnike (Fr. Ušeničnik) 92 — Pouk v katekizmu (Fr. Ušeničnik) 92 — Sv. pismo v praktični uporabi (A. S.) 94 — Kako razumevajmo Foersterja? (Dr. Jos. Demšar) 94

### Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

- Srbska cerkev (G.) 96 — Hrvatski reformni pokret (N.) 99

### Slovstvo (Literatura):

- a) Pregledi: Filozofija (A. Ušeničnik) 103
- b) Ocene in poročila: Vigouroux, Bacuez et Brassac, Manuel biblique. Ancien Testament. 14. éd. (M. Slavič) 105 — Jagić, Život i rad Jurja Križanića (F. Grivec) 106 — Klug, Apologetische Abhandlungen I—III (F. Grivec) 108 — Saedler, Mütterseelsorge und Mütterbildung; Bilz, Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre; Ries, Die Mischehe eine ernste Pastorations-sorge (Fr. Ušeničnik) 108

### Beležke (Analecta):

- Bogoslovna akademija 110 — Terminologija (F. G.) 112

Dr. F. Grivec — Ljubljana:

## Pravovernost sv. Cirila in Metoda.

(De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii.)

1. Status quaestionis. Quid auctor(es) Veteroslavicarum (panonicarum) Vitae Constantini-Cyrilli et Vitae Methodii, quid ss. Cyrillus et Methodius cogitaverint: I. de primatu R. P., II. de Filioque.

I. De primatu R. P. — 2. Relationes privatae ss. C. M. ad Photium. Vinculis domesticis ss. C. M. arctius coniungebantur cum adversariis Photii quam cum Photio; nam ut monachi factioni patriarchae Ignatii (monachi) adhaerebant. 3. S. Meth dius in causa liturgiae Slavicae oboedientiam sedi apostolicae non negavit. 4. In causa primatus R. P. ss. C. M. secuti sunt monachos orientales, praepimis Theodorum Studitam. 5. Ecclesia Constantinopolitana ambiguum tenebat sententiam, primatum R. P. inniti civili Romae praeeminentiae (3. canon Const. I. et 28. c. Chalced.); huic cogitandi modo adaptatus est loquendi modus («terminologia») ecclesiae Const. («stylus curiae»). Patriarchae Const. sibi tribuebant titulum episcopi «novae Romae», Romanum pontificem episcopum «veteris Romae» appellantes. Reliquae ecclesiae orientales, imprimis monachi orientales, consueto Romano (inde a saec. IV.) cogitandi loquendique modo inhaerentes, ecclesiam Romanam «sedem apostolicam» appellabant atque apostolicam divinamque primatus originem innuebant. 6. Th. Studita papam «apostolicum» (substantive) appellare solebat. Qui usus secus rarissimus) in legendis panonicis saepissime occurrit. 7. Slavica Vita Meth. Th. Studitam sequens papam s. Petro parem ponit (8.) potestatemque R. P. supra concilium graphice docet. Quae demonstrant, ss. C. M. in quaestione de origine ambituque primatus s. Theodorum Studitam secutos esse. In elencho conciliorum omnibus verbis (ad verbum) expressa est propria doctrina ss. C. M. 9. Vita Meth. sex solum concilia oecumenica agnoscit, consentiens cum Th. Studita et cum eccl. Romana usque ad Ioannem VIII. 10. Fragmentum nomocanonis Slavici s. Methodii testatur, s. Methodium contra sententiam Const. acute defendisse, primatum Romanum divini esse iuris; fragmentum nomocanonis explicite defendit ideas, quae in Vita Meth. implicite continentur. 11. Certis hisce argumentis minus clari legendarum loci opponuntur: silentium de schismate, iter Methodii Constantinopolitanum ideae caesaropapisticae. 12. Silentium de Photii schismate explicatur. Ss. C. M. rixas pugnasque Graecas fugientes in solitudinem se recipiebant fidemque gentibus dissitis nuntiabant. Unitatem ecclesiae positive ingenioseque promo-

vebant. 13. Photius Methodium in suas partes trahere frustra conatus est. 14. Methodii iter nihil contra primatum R. P. demonstrat. 15. Silentium de potestate patriarchae Constantinopolitani eiusque neglectio. 16. Caesaro-papismus non defenditur, sed status rerum solum fideliter describitur. Imperator papae subordinatur. 17. Primatus papae in universam eccl. agnoscitur.

II. Filioque. — 18. Doctrina Vitae Meth. de Spiritu S. (c. 1. et 12.) praecipuum praebet argumentum contra orthodoxiam huius Vitae scriptoris, immo contra orthodoxiam ss. C. M. (Brückner, Snopek aliique). 19. Multi Graeci bona fide de formula Latina »Filioque« suspiciones habebant. Photius huic diverso cogitandi loquendique modo schisma ecclesiasticum callide superstruere tentabat. 20. Ecclesia Romana Filioque ut additamentum symbolo Nicaeno-Const. accurate distinguebat a dogmatico huiusce formulae argumento; doctrinam profitebatur, additamentum non permittebat. Franci e contra, minus distinguentes, additamentum urgebant, motivis ducti et politicis et religiosis; similiter Graeci, parum distinguentes, damnantes additamentum (ad Ephes. c. provocantes) dogmaticum quoque argumentum saepe damnabant. 21. Franci (Libri Carolini) formulam Graecam (per Filium) respuebant. 22. S. Methodium, e captivitate Germanica reversum, sacerdotes Germanici propter doctrinam de Spiritu S. acriter aggressi sunt eumque Romae accusaverunt, ducti motivis non mere religiosis. 23. S. Methodius formulam Graecam (per Filium) traditionemque orientalem sequens additamentum symbolo non admisit. Eius doctrina a Latina verbo tantum, non re differebat. 24. Slav. Vita Meth. c. 1. docet, formulam Latinam in s. Scriptura non contineri. Discipulis Methodii ipsa additio symbolo facta haeretica videbatur, similiter ac Vita Cyrilli adversarios liturgiae Slav. exaggerando haeticos »trilingues« appellat. Sacerdotes Germanici Filioque materialiter haetice interpretantes non absque ratione haeresi »hyopatoria« laborare dicuntur. Terminum »hyopatoria« scriptor Vitae Meth. (c. 12.) non e Photii »Mystagogia«, sed e frequenti ss. Patrum usu deprompsit. 25. Clemens Bulgarus, discipulus ss. C. M. (probabiliter scriptor Vitae Meth.) post magistri mortem forsan in errorem photianum bona fide incidit, putans. Germanos, s. Methodii discipulos violenter persequentes, orthodoxos non esse. 26. Quae pro consilio (»tendentia«) photiano adducuntur (a Snopek, Brückner aliisque), obscura dubiaeque sunt atque congruenter cum locis clarioribus exponi debent. 27. Conclusio. In panonicis Vitis mens ss. C. M. spirare videtur, qui orientis monachos secuti, traditionibus orientis inhaerentes, agendo docendoque ingeniose (n. 8. et 17.) orientem et occidentem connexuerunt.

### Važnejša uporabljena literatura.

- A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel. Tübingen 1913.  
 — Idem, Thesen zur Cyrillo-Methodianischen Frage (Archiv f. slav. Philologie 1906, 186—218). — Čtenija v imperatorskom Obsčestvė istorii i drevnostej rossijskih. Moskva 1889, knjiga 3. in 1895, knjiga 1. — E. Dümmler, Die Panonische Legende vom hl. Methodius (Archiv f. Kunde österr. Geschichts-Quellen 1854, XIII. Bd. 1. Heft, str. 145—199). — Dümmler-Miklošič, Die Legende vom hl. Cyrillus (Denkschriften der k. Akademie. Wien 1870, str. 203—248). — J. A. Ginzler, Geschichte der Slavenapostel. Wien 1861. — L. K. Goetz, Geschichte der Slavenapostel. Gotha 1897. — E. Golu-



binski, Istorija ruskoj cerkvi.<sup>2</sup> I<sub>2</sub>. Moskva 1904. — N. Grossu, Prepodobnyj Theodor Studit. Kiev 1907. — J. Hergenröther, Photius. I—III. Regensburg 1867—69. — V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin 1913. — P. A. Lavrov i V. M. Undoljskij, Kliment Episkop Slovenskij (Čtenija 1895, knj. 1.). — T. Lempl, Razne pripombe k zgodovini sv. Cirila in Metoda (Voditelj 1907, str. 1—26). — N. Milaš, Slavenski apostoli Kiril i Metodije i rimski pape. Zadar 1881. — P. J. Pargoire, L'Eglise Byzantine (527—847). Paris 1907. — F. Pastrnek, Dějiny slovanských apoštolů. Praha 1902. Po tej knjigi citiram legende in listine o sv. Cirilu in Metodu. — A. Pavlov, Anonimnaja grečeskaja staťja o preimuščestvah Konstantinopoljskago patriaršago prestola i drevne-slavjanskij perevod eja s dvumja važnymi dopolnenijami (Vizantinskij Vremennik 1897, 143—159). — K. Potkański, Konstantin a Metodiusz. Krakov 1905. — F. Rački, Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda. Zagreb 1857—1859. — S. Ritić, Povijest i pravo slovenštine u crkvenom bogoslužju. Zagreb 1910. — F. Snopek, Konstantinus-Cyryllus und Methodius. Kromeriž 1911. — V. Vondrák, Studie z oboru cirkevňeslovenského písemnictví. Praha 1903. — A. D. Voronov, Kirill i Methodij. Kiev 1877. — Deloma sem rabil referat Jagićev (Archiv f. slav. Philologie 1879, 97—128); točne prepise važnejših mest iz Voronova mi je napravil in poslal arhivar mons. dr. F. Snopek (Kromeriž), za kar se mu na tem mestu iskreno zahvaljujem.

Spise starejših grških in latinskih pisateljev navajam po Migne-u, Patrologia Graeca (P<sup>G</sup>) in Patrologia Latina (P<sup>L</sup>). Cerkvene zборе navajam po Mansiju, S conciliorum nova et amplissima collectio. Grške pisatelje iz tipografskih vzrokov citiram večkrat v latinskem prevodu.

Staroslovenski (ruski) »jer-k« prepisujem s ' (češki znak), samo za l in n ga po slovensko-hrvatskem pravopisu pišem z j; »jer« na koncu besed izpuščam.

1. Sv. Ciril in Metod sta bila vzorna sinova krščanskega Vzhoda, vzgojena v duhu vzhodnega meništva. Menihi so bili najznačilnejši zastopniki vzhodne cerkve, goreči branitelji vzhodnih verskih tradicij, obenem (do 11. stol.) pa najvernejši branitelji edinstva z zapadno cerkvijo. Istotako sta sv. brata v pojmovanju krščanskih dogem verna zastopnika vzhodnih tradicij in obenem apostola univerzalnega krščanskega edinstva. Zato sta pravoverna v zapadnem in vzhodnem smislu, vredna, da ju z istim spoštovanjem časti zapadna in vzhodna cerkev kot sveta zaščitnika one krščanske edinstva in ljubezni, ki je nekdanj združevala Vzhod in Zapad v eno krščansko družino. Na razvalinah cerkvenega edinstva med Vzhodom in Zapadom, po tisočletnem razkolu, je težko pravilno presojeti versko pojmovanje in cerkveno stališče sv. solunskih bratov. Razumljivo je, da ju poedini enostranski vzhodni historiki predstavljajo kot nasprotnika zapadne cerkve in da ju nekateri

katoliški historiki enostransko presoajo s sedanjega zapadnega stališča.

Miroljubna slovanska apostola sta se v Panoniji in Moraviji nehotе zapletla v neprijetne borbe s frankovsko (nemško) cerkveno in državno politiko. Vsled frankovskih intrig so se celo v Rimu zbujali dvomi o pravovernosti sv. bratov. Vse to se nam je sporočilo v razmerno površnih virih. Zato ni čudno, da so v življenju sv. bratov nekatere nejasne točke, ki dajejo pristranskim historikom priliko za kriva tolmačenja njunega stališča nasproti Rimu in Carigradu.

V papeških in drugih arhivih so odkrili zanimive papeške listine o sv. Cirilu in Metodu. A glavni vir sta še vedno dve staroslovenski, »panonski« legendi (Žitje Konstantina-Cirila, Žitje Metoda). Mnogi podatki teh legend so potrjeni po papeških in drugih dokumentih; verodostojnost je velika. Razni znaki kažejo, da sta obe legendi delo učenca (ali učencev) sv. Cirila in Metoda. Splošno se sodi, da se v panonskih legendah razodeva duh sv. Cirila in Metoda. Zato je za mnoge znanstvenike pojmovanje sv. Cirila in Metoda odvisno od tolmačenja panonskih legend.

Tradicionalno mnenje slavistov je, da se v panonskih legendah izraža miroljubni duh sv. Cirila in Metoda; naglaša se cerkveno edinstvo, prvenstvo rimskega papeža ter spoštovanje do Rima in Cariграда. Tako je o panonskih legendah sodil historik Dümmler, ki je po naročilu in v imenu Miklošiča napisal komentar k panonskima legendama; tako sodijo Jagić, Pastrnek, Vondrak, Ritig i. dr. Izmed ruskih cerkvenih historikov je bistveno enako sodil temeljiti Voronov, ki je naglašal, da je staroslovenski življenjepisec dobro izrazil osnovno črto Ciril-Methodovega značaja. Katoliški cerkveni historiki (Rački, Ritig, Hergenröther i. dr.) se po večini skladajo s tradicionalnim mnenjem slavistike. Nekateri katoliški cerkveni historiki pa trdijo, da sta panonski legendi (posebno Ž. Met.) spisani v fotijevskem duhu, tako Ginzl, Martinov<sup>1</sup>, Lempl, Snopek. Snopek iz tega izvaja, da pisatelj legend ni bil učenec sv. bratov. Berlinski poljsko-nemški slavist Brückner pa iz legend sklepa, da sta bila sv. brata odločna fotijevca, ki sta iz oportunitizma varala Rim, ter da sta katoliški cerkvi več škodovala nego

<sup>1</sup> Annus Graeco-slavicus (Acta Sanctorum t. 59) 170 s.

Luther. Razumljivo je, da nekateri pravoslavni historiki (Milaš, Lamanskij i. dr.) sv. brata slikajo kot nasprotnika Rima.

Tako sta naša sv. blagovestnika še vedno predmet nespo-razumljenja in sumničenja, kakor sta bila preganjana in sumničena takrat, ko sta delovala med Slovenci.

Težavni, od bogoslovne strani še premalo raziskani problem pravovernosti sv. Cirila in Metoda je torej vreden, da ga še enkrat raziščemo. Problem obsega dve važni vprašanji: I. Kako sta sv. Ciril in Metod sodila o prvenstvu rimskega papeža ter v kakem odnosu sta bila do Rima in Cariigrada? II. O izhajanju Sv. Duha (Filioque).

### I. Prvenstvo rimskega papeža.

2. Sv. Ciril in Metod sta bila Fotijeve sodobnika. Sveti Ciril je bil Fotijev učenec. Bibliotekar Anastazij poroča, da je bil Ciril »fortissimus eius (Photii) amicus«. Isti Anastazij piše, da je Fotij od svojih učencev zahteval in dobival pismene izjave vdanosti in vernosti njegovemu nauku (»*proprio scripto spondere cogebat, se secundum fidem Photii de cetero credituros.*« P L 129, 13). Podobno pišejo grški škofje v okrožnici protifotijevskega cerkvenega zbora l. 869 (P L 129, 184). A isti Anastazij poroča, da je Ciril odločno nastopil proti Fotiju, ko je ta širil nauk, da ima človek dve duši (P L 129, 14). Torej je bil Ciril zrel in samostojen učenec Fotijev.

Pred Fotijevim patriarhatom je bilo prijateljsko razmerje med Fotijem in Cirilom mogoče, ker je Fotij slovel kot pravo-veren učenjak. Drugače je bilo, ko je Fotij nastopil kot Bardasov pristaš proti patriarhu Ignaciju. Fotijev zaveznik Bardas je bil velik nasprotnik logetheta (kancelarja) Theoktista, očetovskega Cirilovega pokrovitelja; izpodrinil ga je z dvora Teodore in ga dal v ječi umoriti. Pod vplivom Bardasa je razuzdani Mi-hael III. svojo pobožno mater Teodoro odstranil od vlade in zaprl v samostan. Leto pozneje (858) je Bardas nasilno odstavil patriarha Ignacija ter na patriarški prestol dvignil ponosnega Fotija. Sv. Ciril in Metod sta dobro poznala Fotijeve zaveznike na cesarskem dvoru. Osebne vezi so ju bolj vezale s Fotijevimi nasprotniki nego s Fotijem.

Kot vzorna meniha-asketa sta bila brez dvoma pristaša odstavljenega patriarha Ignacija, pobožnega meniha. Znano je,

da je bil Ignacij splošno spoštovan in priljubljen pri ljudstvu in posebno pri menihih. Menihi in drugi Ignacijevi pristaši so se ogibali Fotija ter od njegove stranke niso hoteli prejemati niti zakramentov niti cerkvenih časti. Patriarh Ignacij pa je bil verno vdan Rimu. Papež Nikolaj I. ga je vztrajno podpiral, dasi je videl, da bi Fotija brez težave pridobil, ako bi zapustil Ignacija. Ta odločna papeževa pravičnost je v sv. Cirilu in Metodu ter v drugih menihih poživljala tradicionalno vdanost do Rima.

To so jasna in splošno priznana zgodovinska dejstva, ki dokazujejo, da sv. brata nista sledila Fotiju v njegovem boju proti Rimu. Proti tem jasnim dejstvom se navajajo nekatere manj jasne črte iz panonskih legend.

Čudno je, da se v panonskih legendah nič ne omenja cerkveni razkol ter nasprotje med Fotijem in svetima bratoma. V Metodovi legendi se dvakrat (pogl. 4 in 13) indirektno (brez imena) omenja Fotij, a brez znakov nasprotja. Priznavamo, da je v legendah nekoliko nejasnosti glede na odnos naših apostolov do Fotija. A te nejasnosti še niso zadostni razlog, da bi po Brücknerjevem zgledu sumničili značaj sv. Cirila in Metoda. V celotnem okviru nju življenja se morejo te nejasnosti brez težave pojasniti (gl. št. 11—17). Nasprotno ni niti ene črte, ki bi jasno izražala fotijevsko tendenco. Pač pa je mnogo potez, ki odločno govore za Ciril-Metodovo edinstvo z Rimom in za rimsko stališče panonskih legend.

3. Rimsko vdanost slovanskih apostolov moti dvom, ali je Metod priznaval papeževo avtoriteto in izpolnjeval papeževe ukaze glede na slovansko bogoslužje. Ivan VIII. l. 879 opozarja Metoda, da mu je bil zabranil (873) slovansko bogoslužje, a da se Metod tega ukaza ni držal. Ali ni to nepokorščina? Priznavamo, da je v ravnanju Metodovem tukaj nekoliko nejasnosti, kakor so nejasni nasprotujoči si odloki rimskih papežev glede slovanskega bogoslužja. Slavisti splošno priznavajo, da je Hadrian II. svečano dovolil slovansko bogoslužje z bulo »Gloria in excelsis Deo« (869). Recimo, da je Ivan VIII. l. 873 Metodu zabranil slovansko bogoslužje. Ali je bil Metod dolžan, ta ukaz brezpogojno izvršiti? Nikakor ne. Metod je vedel, da je papež Ivan to ukazal na temelju nezadostnih informacij, morebiti celo v mnenju, da je Metod slovansko bogoslužje uvedel brez dovoljenja Hadriana II. Dalje je bil Metod uverjen, da je uspeh



njegovega misijonskega delovanja odvisen od slovanskega bogoslužja. V katoliški cerkvi še sedaj velja pravo, da škofje kake papeževe naredbe ne objavijo in ne izvršijo, ako vidijo, da je v njihovih cerkvenih pokrajinah neizvedljiva. Metod je razloge za svoje vztrajanje pri slovanskem bogoslužju lahko po papeževem legatu Pavlu Jakinskem sporočil v Rim. Papež je na to molčal, in Metod je nadaljeval slovansko službo božjo. Slavistom, ki ne poznajo duha cerkvenega prava, je to neumevno (Jagić 54), a bogoslovcem se zdi Metodovo ravnanje umevno in pravilno (Ritić 51). Metod je bil pokoren papeževemu pozivu, naj pride v Rim. V Rimu (880) je dokazal svojo pravovernost in upravičenost slovanskega bogoslužja.

Drugi dvomi o Metodovi vdanosti do Rima se bodo rešili ob koncu tega poglavja (11—18).

Nasproti tem nejasnim dvomom pa imamo jasne in zanimive dokaze za Ciril-Metodovo edinstvo z Rimom.

4. Najzanimivejša točka v nauku sv. bratov in v panonskih legendah je nauk o prvenstvu rimskega papeža. Prav ta točka je najmanj raziskana. Slavisti nimajo za to stran niti velikega zanimanja niti zadostne bogoslovne izobrazbe. Izmed katoliških bogoslovcev je edini Snopek obširneje razpravljal o bogoslovnih problemih v panonskih legendah. A njemu je fotijevska tendenca panonskih legend tako očitna, da ne vidi onih točk, ki odločno govore proti njej.

A priori je jako verjetno, da sta bila naša apostola v vprašanju papeževega prvenstva pod vplivom vzhodnega meništvja, posebno pod vplivom velikega reformatorja vzhodnega meništvja in slavnega boritelja za vzhodno pravovernost, sv. Teodora Studita, čigar spisi so se mnogo čitali in proučevali v vzhodnih samostanih, čigar spomin († 826) je bil v mladeniški dobi svetih bratov še svež ter se je po proslavi »pravoslavja« proti ikonoborcem (843) še izredno poživil.

V dobi svetih slovanskih blagovestnikov so vzhodni menihi imeli velik vpliv in so tvorili takorekoč »cerkev v cerkvi«. Vzhodni menihi so se od nekdanj najbolj vztrajno borili proti krivovercem, posebno so se proslavili v borbi proti ikonoborcem ter se ovenčali z mučeniškim sijajem. V boju proti krivoverskim cesarjem in patriarhom so iskali opore v Rimu. Živahno so občevali z Rimom. V Rimu in v okolici je bilo več

grških samostanov, ki so posebno cveteli v dobi ikonoborskih bojev.

Na čelu menihov je stal omenjeni Teodor Studit. Njegovi spisi obsegajo najjasnejše dokaze za papežev primat v dobi neposredno pred Fotijevim razkolom. V njih se javlja posebna meniška bogoslovna terminologija, različna od bogoslovne terminologije uradne carigrajske cerkve, posebno različna od fotijevske terminologije.

5. Grška cerkev je od konca 4. stoletja dalje širila teorijo, da je rimski papež zato poglavar cerkve, ker je škof stare cesarske prestolnice, starega Rima. Iz tega so Grki izvajali, da ima carigrajski škof kot škof »novega Rima« prvo mesto za rimskim papežem in neko prvenstvo na Vzhodu. Ta nauk so grški škofje izrazili na I. carigrajskem (381) in na kalcedonskem (451) cerkvenem zboru. Priznavali so prvenstvo rimskega papeža, a poleg tega so učili, da je to prvenstvo utemeljeno v politični prednosti Rima, torej zgodovinsko- ali cerkvenopravno. Božjepravnega temelja rimskega prvenstva niso direktno tajili, a so ga radi zamolčevali in pozabljali. Ostala vzhodna in cela zapadna cerkev pa je dosledno naglašala, da je rimsko prvenstvo utemeljeno v božjepravnem apostolskem nasledstvu sv. Petra. To se je že od prvih stoletij izražalo v naslovu rimske cerkve: »cathedra Petri«, »apostolica sedes«, kar je še danes uradni naslov rimske cerkve. V uradnem carigrajskem slogu (»stylus curiae«) se ne rabi izraz »apostolica sedes« kot antonomastični naslov rimske cerkve; rimski papež se navadno imenuje škof starega Rima, carigrajski škof pa škof novega Rima. Včasih se še sreča »apostolica sedes« ali kaj podobnega,<sup>2</sup> a ne kot antonomastični uradni naslov rimske cerkve. Razlika med rimsko in carigrajsko terminologijo se posebno jasno javlja, ako primerjamo pisma papežev carigrajskim cesarjem in patriarhom z odgovori iz Carigrada. V papeških pismih se v vsakem važnejšem stavku ponavlja uradni naslov »apostolica sedes«, carigrajski odgovori pa se trdo-

<sup>2</sup> Teksti so zbrani v *Echos d' Orient* VI 30—42; 118—25; 249—57 in pri Pargoireu 44—6; 189—96; 289—95. — 131. Novela Justinianova rabi naslov »sanctissima apostolica sedes veteris Romae«. — Razumljivo je, da se na Vzhodu ni mogel splošno udomačiti rimski naslov »apostolica sedes«; na Vzhodu so imeli še druge apostolske stolice, na Zapadu pa samo Rim. Zato je Studitova in Ciril-Methodova terminologija tem bolj značilna.

vratno ogibajo tega naslova. Isto se opaža na carigrajskih cerkvenih zborih l. 869 in 879. V govorih papeževih zastopnikov se jako često ponavlja uradni rimski naslov, grški škofje pa samo jako redko izjemoma rabijo kak podoben izraz. Očividno je, da v Carigradu niso hoteli priznati uradnega rimskega naslova. Celo patriarh Ignacij se v pismu Nikolaju I. (867) drži carigrajskega uradnega sloga, dasi v istem pismu naglaša božjepravni značaj rimskega prvenstva (Mansi 16, 47—49). Ostala vzhodna cerkev, posebno pa vzhodni menihi so radi rabili uradni izraz »apostolica sedes« ter so v vseh naslovih jasno izražali odlični apostolski značaj rimskega prvenstva.

Razumljivo je, da so se Fotij in njegovi pristaši glede na Rim držali tradicionalne carigrajske terminologije. (Hergentröther III 338 navaja pri Fotiju samo eno izjemo.) Ta terminologija je bila dosti preprosta, da so jo mogli razumeti tudi manj izobraženi duhovniki, a vendar še toliko pravoverni, da se je nemoteno rabila. Torej nam ta terminologija sme služiti za merilo, po katerem bomo presodili, h kateri stranki sta spadala sv. brata in pisatelj panonskih legend.

6. Na podlagi rimske in panonskih legend je jasno, da sta se sv. brata s posebnim naglasom držala meniške, studentske terminologije v zavednem nasprotju z uradno in (fotijejsko) carigrajsko terminologijo, ki je bila sv. Cirilu in Metodu brez dvoma dobro znana. Iz tega nujno sledi, da sta stala naša blagovestnika skupno s pisateljem panonskih legend odločno na rimskem protifotijejskem stališču.<sup>3</sup> Še več! Na podlagi terminologije in sloga moremo celo zaslediti odlomke Ciril-Metodove govorice, odlomke iz Ciril-Metodovih propovedi (katehez).

V rimski in v panonskih legendah zbuja pozornost substantivni izraz »apostolik« za rimskega papeža. V vseh ostalih istodobnih zapadnih spisih in v papeških listih se dosledno rabi samo izraz »papa«. Verjetno je, da nam je pisatelj panonskih legend zapustil še druge spise. A vendar se v cerkvenoslovanski literaturi izraz »apostolik« nikoli več ne sreča. Miklošič v raz-

<sup>3</sup> Zanimivo je, da se v panonskih legendah o grških cesarjih rabi uradna carigrajska terminologija (gl. št. 16); o papežu in o rimski cerkvi pa se rabi meniška terminologija, ki je načelno različna od uradne carigrajske. To je posebno važno za one, ki v legendah iščejo tendence.

pravi »Christl. Terminologie der slav. Sprachen« (Denkschriften der k. Akademie, Wien 1875, str. 12) tega izraza sploh ne omenja, ampak samo: papa, papež, z opazko, da je papež starejši izraz panonskega izvora.<sup>4</sup> V staroslovenskem slovarju (Lexicon Palaeosloven. Vindobonae 1862/5) navaja »apostolik« kot izraz, ki se nahaja samo v Cirilovi in Metodovi legendi. Pregledal sem spise Klementa bolgarskega, ki se smatra za pisatelja panonskih legend, a tega izraza nisem našel. Zato je verjeten zaključek, da nam je pisatelj panonske legende s tem izrazom hotel ohraniti spomin na Ciril-Metodovo govorico in terminologijo. V latinski rimski legendi<sup>5</sup> se nahaja ta izraz petkrat, in sicer na mestih, ki so skoraj doslovno odvisna od panonske Cirilove legende. V Cirilovi legendi se nahaja šestkrat in v Metodovi sedemkrat. Poleg tega se rabi v Cirilovi legendi »papa«, v Metodovi pa »papež«.

S pridevkom »apostolski« so se že v prvih krščanskih stoletjih nazivali učenci in nasledniki apostolov. Naslov »apostolicus (dominus)« je bil uradni naslov za škofo, pozneje za metropolitane in naposled od sredine 9. stol. samo za papeže. A splošno se je ta izraz na zapadu le redko rabil kot uradni naslov za papeža; posebno redka je substantivna raba. Substantivno rabo srečamo v tem pomenu na zapadu prvokrat pri diakonu Pavlu v življenjepisu Gregorja Vel., ki ga je Pavel spisal okoli l. 790 kot menih v samostanu na Monte Cassino (P L 75, 54. 55. 58). Na Vzhodu se to substantivno izražanje največkrat srečuje pri Teodoru Studitu (P G 99, 1029; 1209; 1397); poleg tega se rabi pridevna zveza »apostolicum caput« (1025; 1151/3), »apostolicus papa« (1017; 1151), »apostolicus pater« (1021). V maurinskem komentarju se ta izraz omenja kot Studitov izraz (P L 75, 54); isto trdi Pargoire (292).

Iz spisov diakona Pavla in T. Studita smemo sklepati, da se je ta izraz rabil pred vsem v samostanih kot spoštljivi izraz za papeža z očitvidnim naglašanjem božjepravnega apostolskega prvenstva. A nikjer se ne rabi tolikokrat kakor v rimski in v

<sup>4</sup> Konstantinova legenda piše vedno papa, Metodova pa papež. Pastrenek ima v obeh legendah obliko papež, ker je hotel obe legendi jezikovno enotno stilizirati.

<sup>5</sup> V tej legendi se nahaja pridevna zveza »sanctus apostolicus«, ki jo srečamo po enkrat pri T. Studitu (P G 99, 1209) in pri diakonu Pavlu (P L 75, 55).



panonskih legendah. Sv. Ciril in Metod sta ta spoštljivi papeški naslov prinesla iz vzhodnih samostanov ter sta ga hotela udomaćiti med panonskimi in moravskimi Slovani, med katerimi je bil že prej udomaćen izraz »papež«. V Metodovi legendi (1) se enkrat rabi zveza »apostolski papež«, ki se nahaja pri T. Studitu; ista pridevna zveza se tudi sicer nahaja v cerkvenoslovanski literaturi (n. pr. v nekem rokopisu ruske Troicke Lavre: »Grigorija svetějšago i apostoljskago papy starejšago Rima slovesa«)<sup>6</sup>. Ako bi pisatelj panonskih legend imel fotijejsko tendenco, bi moral ta rimsko tendenciozni izraz zamenjati s kakim drugim izrazom.

7. Teodor Studit tako naglašá apostolsko nasledstvo rimskega papeža, da papeža istoveti s Petrom: »Ad Petrum, vel eius successorem« (P G 99, 1017); »Petrus enim es tu (tako piše papežu Pashalu), Petri sedem exornans et gubernans« (1152). Papeža Pashala imenuje »petra fidei, super quam aedificata est catholica ecclesia« (1152).

Isto istovetenje Petra in papeža srečujemo v Metodovi legendi (9 in 10). Nemškim škofom, ki so ga napadli: »Na našej oblasti učiši«, je naš apostol odgovoril, da to ni cerkvena pokrajina nemških škofov, ampak »svetajego Petra jest«. Moravani, ki so pregnali nemške duhovnike, prosijo papeža, naj jim pošlje Metoda za nadškofa, ker so njihovi očetje prejeli »krst od svetega Petra« (ne od nemških misijonarjev). Štiri nemške škofove, ki so mučili sv. Metoda, je zadela kaznen božja, da so nedolgo potem umrli; Metodova legenda piše (10), da je to posledica »sodbe sv. Petra«.

Na tej govorici se pozna pristni vzhodni dih Teodora Studita<sup>7</sup>, kakor je vel v vzhodnih samostanih, odkoder sta ga slovanska blagovestnika prinesla našim očetom. Tega izražanja si ni mogel izmisliti fotijejski pisatelj, ker je rimska tendenca preočitna.

8. V Metodovi legendi se nahaja neki daljši odlomek, ki ima na sebi vse znake studitskega duha v samostojni formulaciji

<sup>6</sup> Omenja š č e p k i n v »Čtenijah« 1889 III 146. — V govorih kardinala Petra na Fotijeji sinodi v Carigradu (879) se nahajajo papeški naslovi: oecumenicus papa (večkrat; Mansi 17 A, 379 i. dr.), apostolicus papa (o. c. 390, dvakrat); apostolicus dominus (o. c. 390, trikrat); apostolicus (subst., enkrat; o. c. 392). Grški škofje pa ne rabijo nobenega teh izrazov.

<sup>7</sup> Že V o r o n o v je opazil (str. 76), da je istovetenje Petra in papeža značilna posebnost T. Studita.

naših apostolov. Na koncu 1. poglavja te legende se navaja šest vesoljnih cerkvenih zborov. Iz znanstvenih in tipografskih razlogov navajam to važno mesto v Miklošičevem latinskem prevodu.

»Successores... sanctorum apostolorum, reges baptizantes, multo certamine et labore paganismum extirpaverunt. Silvester venerandus cum 318 patribus, magnum imperatorem Constantinum in adiumentum accipiens, synodo prima Nicaeae convocata, Arium vicit damnavitque et haeresim eius, quam excitabat contra sanctam trinitatem, sicuti Abraham olim cum 318 vernaculis regem percusserat et a Melchisedeco rege Salem benedictionem accepit et panem vinumque; erat enim sacerdos Dei altissimi. Damasus quoque et theologus Gregorius cum 150 patribus et cum magno imperatore Theodosio Constantinopoli confirmaverunt sanctum symbolum... Coelestinus et Cyrillus cum 200 patribus et cum alio imperatore Ephesi Nestorium vicerunt... Leo et Anatolius cum orthodoxo imperatore... Chalcedone Eutychii amentiam et errorem damnaverunt. Vigilius cum Deo grato Iustino... quinta synodo convocata... Agathon apostolicus papa... cum venerando Constantino imperatore in synodo multas turbas opresserunt... christianam vero fidem ad veritatem constituentes confirmaverunt.«

Kakor sedaj, tako so vzhodni kristjani že nekdam nagašali vesoljne cerkvene zборе kot stebre pravovernosti. Redno so jih navajali v privatnih in uradnih veroizpovedih (professio fidei); vedno so tvorili važen del katehetskega pouka. Brez dvoma sta jih i naša blagovestnika navajala v svojih veroizpovedih, ki sta jih morala ponovno pismeno in ustno predložiti Rimu; navajala sta jih v veroizpovednih formularih za svoje učence. To je obenem tvorilo važen del Ciril-Methodovega katehetskega pouka. V Metodovi legendi se torej navaja govorniško prikrojen odlomek katehetskega pouka.

V tem odlomku odsevajo značilne posebnosti Ciril-Methodovega duha. Sv. brata sta bila vdana Rimu, a obenem sta ostala verna sinova grškega Vzhoda in plemenita grška domoljuba. Bila sta sinova vojaškega dostojanstvenika. Metod je bil nekdam visok državni uradnik; Ciril je bil vzgojen na dvoru. Staro izkustvo kaže, da v takih srcih niti samostanska samota niti pobožno življenje ne omaje plemenitega domoljubja. Sv. brata niti v katehetskem pouku nista zatajila svoje domoljubnosti. Z domo-

ljubnim spoštovanjem se navajajo grški cesarji, ki so sodelovali na cerkvenih zborih. Staroslovenski življenjepisec pozna samo enega cesarja, namreč carigrajskega; nemško-rimski cesar mu je samo kralj. Ciril-Methodovo misijonsko delovanje torej nikakor ni bilo ugodno za nemško politiko. A iz tega ne sledi, da sta bila sv. brata Bizantinca v slabem smislu ali prenapeta šovinista. V zapisniku cerkvenih zborov imajo cesarji podrejeno vlogo kot verni zaščitniki krščanstva in cerkvenih poglavarjev.<sup>8</sup> Zanimiva vzhodna paralela zapadne rimske cesarske ideje! Ako bi v panonskih legendah iskali postranskih tendenc, bi na tem in na sorodnih mestih morebiti slutili tendenco proti nemško-rimski cesarski ideji ter za obnovitev vzhodnorimskega cesarstva, ki naj bi prevzelo pokroviteljstvo papeštva in varstvo vesoljnega krščanskega edinstva.

Poleg cesarjev se omenja pri drugem cerkvenem zboru carigrajski nadškof Gregorij iz Nacianca in pri četrtem zboru carigrajski patriarh Anatolij. V tem se javlja grško stališče z veliko umerjenostjo. Vse drugače slavi carigrajsko cerkev Fotij, ko v pismu bolgarskemu knezu Mihaelu (P G 102, 631—49) navaja cerkvene zборе in pri tem na prvem mestu omenja carigrajske škofo (patriarhe). Znano je, da si je sv. Ciril izbral Gregorija iz Nacianca za vzor in za zaščitnika. Zato omenja Gregorija pri drugem cerkvenem zboru, dasi je ta pred koncem zbora odstopil. Podobno se v Cirilovi legendi (16) navaja Gregorij kot najznamenitejši vzhodni cerkveni učitelj. V tem se zopet kaže, da je to zares odlomek iz Ciril-Methodove propovedi.

Na prvem mestu se povsod omenja dotični rimski papež, dasi na nobenem izmed teh zborov ni bil navzoč. Premišljeno se na čelu koncilov (kot predsedniki in sklicatelji) navajajo rimski papeži, dasi so vzhodne zборе sklicali cesarji; papeži so sklicanje odobrili ali pa šele pozneje potrdili zaključke cerkvenega zbora. Sv. Ciril in Metod sta pri tem bolj gledala na dogmatično nego na historično točnost; historična dejstva so z ozirom na papeže netočno izražena, da se tem bolj naglasi oblast papeža nad cerkvenim zborom. Jasno je izražena vrhovna učiteljska in pravna oblast rimskih papežev ter podrejenost škofov in cesarjev. To je konkretni izraz Studitovega nauka, da ima rimski papež vrhovno oblast na cerkvenem zboru

<sup>8</sup> V grški cerkveni literaturi nimamo nobenega primera, kjer bi bila tako značilno spojena ideja papeštva in vzhodnega cesarstva.

(P G 99, 1420) in da se brez papeža ne more vršiti cerkveni zbor (o. c. 1020). Ta Studitov nauk je bil fotijevcem jako neprijeten. Mihael Cerularij je okoli leta 1044 Studitovo ime izbrisal iz cerkvenih molitev, ker so se nanj opirali prijatelji Rima (Grossu 295). V tem zapisniku cerkvenih zborov se javlja modra premišljenost sv. bratov. Ni mogoče, da bi bil ta odlomek del kakega učenca, posebno pa to ne more biti del kasnejšega življenjepisa s fotijevsko tendenco.<sup>9</sup>

9. Najbolj čudno in zanimivo je, da se našteva samo šest vesoljnih zborov. Že Dümmler je v tem videl rimsko tendenco. Voronov (gl. Archiv IV 102) je pravilno opozoril, da tudi vzhodni patriarhi (antiohijski, aleks. in jeruzalemski) uradno niso priznavali 7. cerkvenega zbora (II. nikejski 787); a brez pravega dokaza skuša izključiti rimsko tendenco. Snopek o tem bogoslovno prezanimivem odlomku popolnoma molči. Brückner malo premišljeno trdi (9<sup>a</sup>), da se 7. cerkveni zbor zato ne omenja, ker so bili na njem obsojeni grški ikonoborci.

Proti 7. cerkvenemu zboru (787) so se spočetka borili grški menihi pod vodstvom Teodora Studita, ker so bili nasprotniki patriarha Tarazija; očitali so mu laksizem. A njihov

<sup>9</sup> Voronov pravilno dokazuje, da je staroslovenski Metodov življenjepis delo vzhodnega pisatelja, in opozarja, da naglašanje rimskega prvenstva ni v nasprotju z vzhodnimi tradicijami. A on ni opazil razlike med čisto vzhodno (meniško) tradicijo in med uradno carigrasko tradicijo, zatamnjeno z dvoumnimi teorijami. Zato tudi ni opazil originalnega pečata, ki je vtisnjen zapisniku cerkvenih zborov v Metodovi legendi. Voronov omenja, da bizantinski pisatelji 9. stoletja istotako navajajo papeža na prvem mestu, najbrž (verojatno) zaradi »kanoničnega naziranja o častnem (!) prvenstvu rimskega prestola« (str. 77). Jako pogostno se to nahaja pri kronistih Georgiju Hamartolu (9. stol.) in Teofanu (8. stol.). A ta dva kronista sta bila menihi in sta se bolj strogo držala starih vzhodnih tradicij. Pa vendar se pri teh kronistih pravno in učiteljsko prvenstvo ne izraža tako jasno. Razlika je tako velika, da se lahko opazi krepka originalnost Metodove legende. Dotična mesta gl. PG 108, 927; PG 110, 612. 705. 741. 779 i. dr. Pri G. Hamartolu se opaža vpliv grške teorije o pentarhiji patriarhov (t. j. vesoljna cerkev je razdeljena v pet patriarhatov; cerkveni zbor je samo potem vesoljen, ako so zastopani vsi patriarhati). V Metodovi legendi pa se očitno naglaša papeževa vrhovna oblast. Pri treh zborih se omenjata samo papež in cesar. Cesar nastopa kot papežev pokrovitelj (pomočnik). To so krepki znaki (Ciril-)Metodove originalnosti. — G. Hamartolos je (najbolj) vplival na staroruske (Nestorja) in starosrbske kroniste; torej se slovanski kronisti v tem vprašanju ne morejo navajati kot samostojen dokaz.



glavni razlog je bil, da ta zbor še ni bil formalno potrjen po papežu in da je bilo zastopstvo rimskega papeža ter aleksandrijskega, jeruzalemskega in antiohijskega patriarha dvomljivo (P G 99, 1044). T. Studit je pozneje priznal vesoljnost 7. cerkvenega zbora (o. c. 1412). V svojem testamentu pa je izbral srednjo pot. Izpoveduje namreč, da priznava 6 vesoljnih sinod in poleg teh še 2. nikejsko sinodo.<sup>10</sup> T. Studit se je strogo držal nauka, da brez papeževe potrditve cerkveni zbor nima vesoljnega značaja. Vsled velike aktualne važnosti tega cerkvenega zbora proti še vedno grozeči ikonoborski nevarnosti ga je priznaval, a ni ga štel v isto vrsto z ostalimi vesoljnimi cerkvenimi zbori.

Na zapadu so II. nikejski cerkveni zbor obsojali frankovski škofje, ker so vsled slabega latinskega prevoda nastala nespo-razumljenja. Papež Hadrian I (772—95) je proti Frankom branil avtoriteto tega zbora, a formalno ga ni potrdil, ker je bil v sporu s carigrajskim dvorom (Hergentröther I 250—4). V Rimu so iz tega razloga do dobe Ivana VIII. uradno šteli samo 6 vesoljnih zborov, a izrečno niso tajili vesoljnosti 7. zbora, marveč so radi dovolili, da so ga Grki šteli med vesoljne cerkvene zборе. Bibliotekar Anastazij je priredil nov prevod aktov II. nikejskega zbora (za Ivana VIII.). V uvodu piše, da je bil prejšnji latinski prevod vsled netočnosti neraben in da zato tega zbora v Rimu niso šteli med vesoljne (Mansi 12, 981). Ivan VIII. l. 880 piše Svetopolku, da je Metoda izprašal, »si orthodoxae fidei symbolum ita crederet . . . sicuti . . . in sanctis s e x universalibus synodis . . . promulgatum«.

V grški (carigrajski) cerkvi so II. nikejski zbor takoj uradno uvrstili med vesoljne zборе. Patriarh Nikefor v veroizpovedi, poslani v Rim (l. 806), že priznava sedem vesoljnih cerkvenih zborov (P G 100, 192 s.); istotako protifotijevski carigrajski cerkveni zbor l. 869 (Mansi 16, 181). Fotij v svoji znameniti okrožnici (867) vzhodnim patriarhom priporoča, naj priznajo vesoljnost II. nikejskega zbora. Na carigrajski sinodi l. 880 je Fotij tožil, da rimska cerkev in vzhodni patriarhi sicer priznavajo sklepe II. nikejske sinode, a deloma dvomijo o njeni vesoljnosti; o Grkih izjavlja, da to sinodo splošno prištevajo vesoljnim (Mansi

<sup>10</sup> Ἐπίστευον ταῖς ἁγίαις καὶ οἰκουμένικαῖς ἑξ συνόδου· ἔτι τε καὶ τὴν ἑναγ-  
χος συναθροισθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον (PG. 99, 1816).

17, 494). Udeleženci Fotijeve sinode so podpisali izjavo, da priznavajo vesoljnost II. nikejske sinode (Mansi 17, 507).

Na tej osnovi moremo presoditi, zakaj šteje Metodova legenda samo šest cerkvenih zborov. Najbolj verjetno je, da so strogi grški menihi deloma pod vplivom T. Studita, deloma pa vsled tradicionalne vdanosti do Rima včasih šteli samo šest vesoljnih zborov. Grškim menihom je bilo znano, da rimska cerkev uradno priznava samo šest vesoljnih zborov; a po nauku T. Studita je za vesoljnost cerkvenega zbora potrebno potrjenje rimskega papeža. Testament T. Studita se je redno čital v grških samostanih, a tam se II. nikejski zbor ne prišteva dosti jasno vesoljnim.

Sv. brata sta bila vdana Rimu, a prav tako sta bila vdana vzhodnim tradicijam. Bila sta toliko samostojna, da gotovo ne bi priznavala samo šest cerkvenih zborov, ako ne bi imela za to podlage v vzhodnih tradicijah. To pa ne morejo biti tradicije vzhodne cerkve zunaj carigradskega patriarhata, marveč samo tradicije grškega meništva. A te tradicije so bile v tej točki logična posledica odločne vdanosti Rimu. Torej sta bila sv. brata dosledna učenca Rimu vdanih vzhodnih menihov. V verskem vprašanju o številu vesoljnih cerkvenih zborov bi bila zapustila vzhodne tradicije samo v slučaju, ako bi v Rimu to strogo zahtevali. A v Rimu tega niso zahtevali, ker niso bili proti vesoljnosti II. nikejskega zbora. Tako strogi bi mogli biti samo frankovski škofje. Znano pa je, da sv. brata nasproti pretiranim zahtevam frankovskih škofov in duhovnikov nista bila popustljiva.

Ta točka jasno izključuje fotijejsko tendenco sv. bratov in staroslovenskih legend. Metodovo legendo je spisal veren Metodov učenec nedolgo po njegovi smrti; v nasprotnem slučaju bi bilo nemogoče navajati samo šest cerkvenih zborov. Vsak fotijevec je po l. 867 in 880 moral vedeti, da je v nasprotju z grško cerkvijo in posebno s Fotijem, ako v soglasju s Franki in Rimljani priznava samo šest cerkvenih zborov ter tendenčno naglaša papeževo oblast nad cerkvenim zborom. Vprašanje je tako preprosto, da ga je pisatelj Metodove legende gotovo razumel, a za Grke tako važno, da ga pisatelj ni mogel prezreti. Torej se na tem mestu zavedno javlja rimsko, protifotijejsko stališče. Obenem se tukaj javlja neki vzhodni meniški arhaizem, ki kaže, da se je staroslovenski življenjepisec v tej točki strogo držal nauka sv. Cirila in Metoda.

10. Terminologija panonskih legend očitno naglaša apostolsko nasledstvo rimskega papeža in božjepravni značaj njegovega prvenstva. Še bolj izrečno se to naglaša v staroslovenskem prevodu grškega »nomokanona« (zbornika cerkvenih zakonov).

Metodova legenda (15) pripoveduje, da je Metod prevel »nomokanon«, t. j. »zakonu pravilo«. Vzhodni kanonisti mislijo, da je bil to kanonični zbornik carigrajskega patriarha Ivana Sholastika (565—577). S tem soglašajo slavisti Jagić (83/4) i. dr. Metodov prevod Sholastikovega nomokanona se je pri Slovanih rabil do 13. stoletja, pri Bolgarih še kasneje.<sup>11</sup> Od 13. stol. dalje so Slovani rabili obširnejši zbornik »Kormčaja (knjiga)«; cerkev so primerjali ladji, ki jo ravna krmilo (krmarska knjiga). V starejših rokopisih zbornika »Kormčaja« se še nahaja Metodov prevod Sholastikovega nomokanona (Jagić 83).

Znameniti ruski kanonist in historik A. Pavlov je v dveh starih rokopisih odkril važen dodatek o božjepravnem značaju rimskega prvenstva (Vizantijskij Vremennik 1897). Ta dodatek je del večjega članka o prednostih patriarškega »prestola Konstantina grada«. Original članka je Pavlov našel v nekem grškem rokopisu florentinske biblioteke »Mediceae Laurentianae«. Članek navaja 28. kalcedonski kanon s kratkim komentarjem (sholion), ki še enkrat naglaša, da je rimski škof zato dobil prvenstvo, ker je bil Rim cesarska prestolnica, in zaključuje, da mora imeti carigrajski škof iz istega razloga prvenstvo v cerkveni hierarhiji, ker se je s prestolnico preneslo tudi cerkveno prvenstvo. Na to pa staroslovenski prevod pripominja, da to ni pravilno, kakor je že opozoril papež Leon, ki ni potrdil tega kanona. Nadalje dokazuje, da je rimsko prvenstvo božjepravno, utemeljeno na prvenstvu sv. Petra; naglaša, da je rimsko prvenstvo neizpremenljivo. V pojasnilo navaja, da so cesarji stolovali tudi v Milanu in Raveni, a vendar škofje teh dveh mest nimajo prvenstva zaradi tega; »apostolske časti in božji darovi« se namreč ne dajejo zaradi zemskih cesarjev. Naposled uči, da ima papež oblast nad vesoljnim cerkvenim zborom.

Florentinski grški rokopis nima tega dokazovanja za božjepravno rimsko prvenstvo. Očividno je, da je to vstavek druge

<sup>11</sup> N. Milaš, O kanoničkim zbornicima pravoslavne crkve (Novi Sad 1886) 18.

roke, ker ni mogoče, da bi isti kanonist tako dokazoval proti samemu sebi. Prav tako se zdi Pavlovu gotovo (iz sloga), da je staroslovenski dodatek prvotno preveden iz grškega originala. Staroslovenski prevod je delo sv. Metoda ali pa kakega njegovega učenca; to je razvidno iz vsebine in iz jezika. Ne moremo si misliti, da bi po smrti sv. Metoda kak vzhodni Slovan s toliko gorečnostjo branil papeževo prvenstvo; izraz »papež« kaže na panonski (ali moravski) izvor. Torej imamo pred seboj prevod nomokanona, ki ga omenja Metodova legenda.

Iz tega fragmenta staroslovenskega cerkvenega prava je razvidno, da sta naša apostola ne samo pozitivno in indirektno branila katoliško pojmovanje cerkvene ustave, ampak da sta celo izrečno in odločno zavračala carigrajsko uradno cerkveno terminologijo in teorijo o papeštvu. Mogoče je, da so grški menihi v svojih cerkvenopravnih zbornikih na ta način korigirali in dopolnili nomokanon; a istotako je mogoče, da sta grški tekst, ki je služil kot podlaga staroslovenskemu prevodu, za svoje učence formulirala sveta brata na podlagi grške samostanske teologije. Cerkvenopravna terminologija in cerkvenopravno stališče panonskih legend se lepo sklada s tem odlomkom staroslovenskega cerkvenega prava; Metodova legenda indirektno uči apostolski božjepравни izvor papeževega prvenstva ter papeževo oblast nad cerkvenim zborom, Metodov nomokanon pa isto direktno in odločno dokazuje. Oba spomenika se vzajemno osvetljujeata ter s podvojeno lučjo ožarjata naša blagovestnika. Veliko sorodstvo med panonskima legendama in med odlomkom staroslovenskega nomokanona se more razložiti samo na ta način, da panonski legendi izražata duha istega apostola, ki je prevel (in dopolnil) nomokanon.<sup>12</sup>

11. Panonski legendi jasno in načelno izražata vzhodno meniško (rimsko) pojmovanje cerkvene ustave. Kot dokaz za na-

<sup>12</sup> Ko je bila razprava že zaključena, mi je M. Jugie (profesor na Vzhodnem zavodu v Rimu) poslal svoj članek »Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape« (Odtisk iz »Bessarione« 1918. Str. 11). Proti Pavlovu trdi, da je dodatek o božjepravnem prvenstvu papeževem prvotno pisan v slovanskem jeziku; helenizmi v Metodovem slogu se morejo tolmačiti kot vpliv grške izobrazbe. Zadnji stavki tega odlomka se Jugie-u zdijo resnoben pouk, namenjen Fotiju in njegovim pristašem (str. 9). To bi bila važna Metodova veroizpoved po vrnitvi iz Carigrada, spisana nekoliko mesecev pred smrtjo. O notranji, vsebinski sorodnosti med Metodovo legendo in med njegovim nomokanonom J. ne razpravlja.



sprotno (fotijevsko) cerkvenopravno tendenco se navaja nekoliko manj jasnih mest iz panonskih legend. V panonskih legendah se ne omenja in ne obsoja cerkveni razkol, ne obsoja se Fotij, organizator in prvoboritelj carigradske protirimske stranke. Fotij se (brezimno) omenja dvakrat, a brez znakov neprijaznosti. Metodova legenda celo pripoveduje, da je Metod (okoli l. 882) potoval v Carigrad, kjer ga je patriarh (Fotij) prijazno sprejel. Vrhu tega opažajo nekateri v legendah bizantinsko cezaropapistično pojmovanje cesarske oblasti.

Priznavamo, da so navedena mesta nekoliko nejasna in nedoločena, a to ne more biti zadostni razlog za protirimsko tolmačenje. Priznано pravilo historične kritike je, da se nejasna mesta tolmačijo v luči jasnejših in soglasno s kontekstom. Po tem pravilu moremo dokazati, da navedene nejasnosti niso protivne jasno izraženemu rimskemu stališču panonskih legend. Poleg tega ne smemo pozabiti, da sta bila sv. Ciril in Metod sinova vzhodnega krščanstva in grškega cesarstva.

12. Kako naj torej najprej raztolmačimo molk o razkolu in zamolčavanje Fotijeve<sup>13</sup> protirimske borbe?

Sveta brata sta bila ponižna moža, ki sta pred intrigami bizantinske politike bežala v samostanske samote. Kot samostarska meniha se nista čutila pozvana, da posežeta v žalostno cerkveno borbo; saj je bilo dosti drugih boriteljev. Kakor je čudno, da sv. Ciril in Metod, kakor se predstavljata v legendah, molčita o Fotiju, prav tako in še bolj je čudno, da neumorni Fotij v obsežnem literarnem delovanju popolnoma molči o najslavnejših bizantinskih misijonarjih svoje dobe, dasi bi imel zadosti razloga, da ju omeni. Fotij popolnoma ignorira sveta brata ter ju nikjer niti direktno niti indirektno ne omenja. V okrožnici vzhodnim patriarhom (867) ponosno navaja misijonske uspehe v Armeniji in Bolgariji (P G 102, 721—724). Zakaj ne omenja misijonskih uspehov v Panoniji in Moraviji? Uspehi so bili važni in v Carigradu znani. Sveta brata sta med moravske Slované odšla v soglasju s carigradskim dvorom. Njun uspeh je bil za Carigrad važen državno in cerkveno-politično. A Fotij molči o tem

<sup>13</sup> »O zlobnih in krivičnih delih tega moža (Fotija) proti častitljivemu patriarhu Ignaciju in proti duhovnikom in menihom njemu vdanim neče naš pisatelj ničesar vedeti, ne črhne o njih besedice, dasi je imel k temu nujnega povoda« (Lempl 21).

uspehu. Gotovo zato, ker je bilo v Carigradu predobro znano, da sv. Ciril in Metod nista njegova pristaša. V tem vidimo dokaz vzajemnega izogibanja brez sledov prijateljskega zaveznitva. Morebiti je Ciril privatno opozoril Fotija na nepravilnost njegovega ravnanja proti Ignaciju in Rimu, kakor ga je bil privatno grajal zaradi nauka o dveh dušah. A za direktno javno borbo se ni čutil pozvanega. Z bogoslovnega in asketičnega stališča ne najdemo v tem nič nepravilnega.

Celo razumljivo je, da hagiografični legendi molčita o razkolu. Kdo si je mogel misliti, da bo Fotijev razkol zapustil tako globoke sledove in tako trajne posledice? Naša blagovestnika sta vedela, da je prošlost cariğrajske cerkve polna razkolov in razdorov. Kako sta si mogla misliti, da bo Fotijev razkol, ki je imel prvotno osebni značaj (borba med Fotijem in Ignacijem), kaj več kakor kratkotrajna epizoda? Vedela sta, da je Ignacijeva (meniška) stranka jako močna. Kako moremo zahtevati, da bi sv. brata Slovanom obširno pripovedovala o trenutnem razkolu, ki bi ga težko razumeli ter bi jim bil v pohujšanje (scandalum)? Kako naj zahtevamo, da bi Slovanom razkrivala rane svoje ljubljene domovine? Kako moremo od Metoda zahtevati, da bi Slovanom tolmačil razkol, ko je sam izkušal, da tudi v Rimu niso brez krivde? — Mogoče je, da sta sveta apostola svoje učence opozorila na razkol, a iz legend se sme sklepati, da o tem nista obširno razpravljala.

Sвета brata sta delala mnogo pametneje, ako sta svojo čredo pozitivno vzgajala v duhu edinstva z Rimom. To sta storila v obilni meri. Teoretiki cerkvenega govorništva in verskega pouka sploh bolj priporočajo pozitivno, indirektno apologetiko, ki gradi trdne temelje verskega prepričanja in krščanskega življenja. Negativna, polemična apologetika posebno za preproste in začetnike ni tako koristna. In Slovani Ciril-Metodove dobe so bili preprosti začetniki; potrebni so jim bili trdni pozitivni temelji verskega pouka in krščanskega življenja.

Naša blagovestnika nista mogla predvideti, da bo cerkveni razkol tako vplival na Slovane, ker nista vedela, da bo njuno panonsko-moravsko misijonsko delo tako naglo uničeno in prva slovanska cerkvena organizacija tako nasilno razbita. Vestno sta izvrševala svojo dolžnost za sveto edinstvo. A žalostni položaj papeštva in nasilna oblastnost nemških škofov je kriva, da

so se plodovi Ciril-Methodovega misijonskega delovanja ohranili posebno na pravoslavnem Vzhodu, ne pa v srednji Evropi. To priznavajo celo nemški historiki (Hergentröther, Baumstark).

S tem je zavrnjena Brücknerjeva trditev, da sta slovanska apostola z misijonskim delovanjem podpirala Fotijeve protirimske načrte. Fotij je namreč z živahnim ekspanzivnim misijonskim delovanjem hotel ojačiti carigrasko cerkev za boj proti Rimu. Podobno sta po Brücknerju slovanska apostola imela namen ojačiti Carigrad in oslabiti Rim. Molk o razkolu in Fotiju bi se po Brücknerju moral tolmačiti kot zvijačno prikrivanje protirimskih namer. Brücknerjeva hipoteza sloni na sofističnem načelu »post hoc, ergo propter hoc« ter je protivna jasno izraženi Ciril-Methodovi ideji cerkvenega edinstva in rimskega prvenstva.

Sv. Ciril in Metod sta kot predstavnika univerzalnega krščanskega edinstva in kot učenca vzhodnega meništvaja brez dvoma obsojala razkol. A borbi med Fotijem in Carigradom sta se izognila. Odšla sta v misijone, kjer sta pozitivno delovala za cerkveno edinstvo. Popolnoma naravno je torej, da tudi hagiografski panonski legendi molčita o razkolu, a na drugi strani pozitivno izražata idejo krščanskega edinstva.

A kako naj tolmačimo, da sta bila miroljubna slovanska apostola tako odločna, kadar je bilo potrebno braniti slovansko bogoslužje in slovansko cerkveno organizacijo? Slovansko bogoslužje in slovanska cerkvena organizacija je bila izraz in obramba cerkvene univerzalnosti in krščanskega edinstva v duhu prvih krščanskih stoletij; to sta slovanska apostola smatrala za nujen temelj svojega misijonskega dela. Sv. Ciril in Metod sta slovanski jezik zato povzdignila na oltar ter Slované uvrstila v vrsto kulturnih državotvornih narodov, da Slovani ne bi bili pasivni povod in predmet razdora med Vzhodom in Zapadom, marveč samostojni aktivni posredovalci krščanske ljubezni in veseljnosti. Tako so njuni učenci ob smrti sv. Metoda umevali duha svojih učiteljev. Spomin sv. Metoda so proslavili s tem, da so ob rakvi nepozabnega učitelja opravili službo božjo v latinskem, grškem in slovanskem jeziku (Met. 17).

13. Kakor Molk o razkolu, tako se tudi (brezimno) omenjanje Fotija in Metodovo potovanje v Carigrad ne more tolmačiti v protirinskem smislu.

Prvikrat se brezimno omenja Fotij po vrnitvi svetih bratov s kozarskega misijonskega poslanstva. Metodova legenda (4) pripoveduje, da sta hotela »cesar in patriarh posvetiti« Metoda za nadškofa; ker tega ni sprejel, je bil postavljen za predstojnika v samostanu Polychron.

Kdor bi iz tega izvajal, da je bil Metod Fotijev pristaša, mora razložiti, zakaj Metod ni hotel sprejeti nadškofovske časti. Znano je, da je Fotij potreboval mnogo škofovskih kandidatov, da nadomesti Ignaciju vdane škofove. Metod je z odklonitvijo te časti pokazal, da noče podpirati Fotija. Odklonitev bi se morbiti deloma pojasnila s ponižnostjo in svetobežnostjo Metodovo; a isti Metod je nekoliko let pozneje sprejel od papeža še važnejšo nadškofovsko službo. A nikakor se ne more pojasniti, kako je mogoče, da sta sveta brata odšla na Moravsko kot preprosta misijonarja. Primerno bi bilo, da bi Metod pred odhodom prejel vsaj svečeniško posvečenje, ako že ne škofovsko. Lahko pa se to raztolmači s protifotijevskega stališča. Znano je namreč, da Ignacijevi pristaši od Fotija in od njegovih škofov niso hoteli prejemati niti zakramentov niti cerkvenih časti.

A kako je mogoče, da je Metod sprejel mesto samostanskega predstojnika (igumena)? Nekam je moral iti. Na Olymp se ni mogel vrniti, ker je Fotij razgnal olympske menihe kot Ignacijeve pristaše in požgal njih bivališča (PL 129, 13). Lempl (3) misli, da je bil Metod v Polychronu jetnik pod častno pretvezo.

14. Drugič se indirektno omenja Fotij ob Metodovem potovanju v Carigrad. Metodova legenda (13) poroča, da je carigrabski cesar pisal Metodu: »Potrudi se do nas, da te vidimo, dokler si na tem svetu, in tvojo molitev sprejmemo.« Cesar je Metoda sprejel z »veliko častjo in radostjo, pohvalil je njegovo učenje ter obdržal izmed njegovih učencev duhovnika in diakona s knjigami; . . . poljubil ga je in bogato obdaril, spremil ga svečano do njegovega stola, istotako i patriarh«. Patriarh (Fotij) ima torej podrejeno vlogo.

Metodova pot v Carigrad je razumljiva s stališča njegovega vzhodnega domoljubja; še bolj je razumljiva v okviru tedanjih zapadnih in vzhodnih cerkvenih razmer.

Fotiju je pregnanstvo (867) pridobilo mnogo simpatij. Po Ignacijevi smrti (877) je znova zasedel patriarški prestol in znatno ojačil svojo stranko. Ivan VIII. je Fotija pogojno priznal

(879); Ignacijevim pristašem je ukazal, naj bodo Fotiju pokorni. Ignacijeva stranka je bila jako oslABLJENA, ker je bila takorekoč obsojena od papeževe avktoritete, na katero se je prej naslanjala. Papež je uvidel, da se je varal; l. 881 je Fotija izobčil. A posledice prejšnjega priznanja se niso mogle izbrisati. Položaj na Vzhodu je bil torej nejasen.

Položaj rimske cerkve ni bil mnogo jasnejši. Saracenski napadi, razni nemiri, zapletljaji s Franki (Nemci), težko razumljiva cerkvena politika Ivana VIII. († 882), kratka vlada papežev Marina (882/4) in Hadriana III. (884/5), vse to je moglo zbegati celo zapadne katoličane. Metod je v Rimu od blizu videl žalostni položaj papeštva.

V tem položaju je bilo jako pametno, da je Metod osebno šel pripravljat tla za misijonsko delo in za slovansko bogoslužje med balkanskimi Slovani. S svojo avktoriteto je mogel najprimerneje premagati grške predsodke proti slovanskemu bogoslužju. Znano je, da so bili Grki prav tako nasprotni slovanskemu bogoslužju kakor Nemci. Čudno bi bilo, ako bi se slovansko bogoslužje v macedonsko-bolgarskem narečju širilo samo na Moravi, a ne med bolgarskimi Slovani. Ciril-Metodovo delo je bilo namenjeno za vse Slované. Pred vsem pa je bilo potrebno, da se slovansko bogoslužje razširi med macedonsko-bolgarskimi Slovani. A rešitev tega vprašanja je bila odvisna od Carigrada, ker so slovanske naselbine segale do Carigrada ter posegale globoko v grško ozemlje. Rim niti na zapadu ni imel zadosti moči za obrambo slovanskega bogoslužja; nemški pritisk na papeže je bil prevelik. Odobritev Carigrada je bila torej potrebna. Legenda pripoveduje, da je bizantinski cesar dal povod za potovanje. Cesar je pohvalil Metodovo »učenje«. Razumljivo je, da je bil Fotij prijazen do častitljivega Metoda. A Metod se zaradi tega ni odrekel samostojni sodbi o Fotiju. Neodvisno od Fotija si je mogel v Carigradu poiskati pomočnikov. Kot nekdanji grški menih je imel Metod med Fotijevimi nasprotniki mnogo znancev, pri katerih je mogel dobiti informacij in pomoči.

Snopek (47) taji verodostojnost tega poglavja. Lempl (20 s) smatra to epizodo za nehistorično pripovedko s fotijevsko bizantinsko tendenco. Oba vidita tukaj nasprotje z Metodovo pravovernostjo. Ako že hočemo iskati tendence, potem je prav tako možno, da je hotel Metod pomirjevalno vplivati na cesarja Ba-



zilija<sup>14</sup> (867—886) in na Fotija.<sup>15</sup> Cesarju in patriarhu je prav lahko dokazal, da je razkol nevaren za grško cerkev in državo. Rastolmačil jima je svojo misijonsko metodo, ki bi z uspehi med Slovani lahko zaježila frankovsko agresivnost in Grke zavarovala pred vsako nevarnostjo z zapada. Ni čuda, da je cesar pohvalil Metodovo »učenje«.<sup>16</sup> To hipotezo navajam samo za primer, da se more tendenca, ako je že iščemo, tolmačiti ravno v nasprotnem smislu, kakor jo tolmačijo Snopek i. dr.

15. Panonski legendi molčita o razkolu in ne grajata Fotija, a prav tako molčita o oblasti carigrajskega patriarha. Indirektno, a dosti jasno se obsoja bizantinska teorija o prednosti carigrajskega patriarha kot škofa »novega Rima«; v Metodovem nomokanonu se ta teorija obsoja izrečno in ostro. Bizantinski patriarh se v legendah zapostavlja in prezira. Pri tako važnem podjetju, kakor je ustanovitev slovanske cerkvene organizacije, se patriarh niti ne omenja.

Ako bi sv. Ciril in Metod delala kot direktna ali indirektna zaveznika Fotija, bi morala na Moravsko oditi v sporazumu s Fotijem. Fotij bi moral v svojih spisih kaj omenjati misijonsko delovanje sv. Cirila in Metoda. Ako bi panonski legendi imeli fotijevsko tendenco, ne bi mogli pri odhodu svetih bratov na Moravsko molčati o Fotiju. Kako je mogoče, da se sv. Ciril in Metod pred odhodom dogovarjata samo s cesarjem, a ne s patriarhom?

Legendi pripovedujeta, kako je apostolik (papež) slovesno sprejel sveta brata, potrdil in blagoslovil slovanske bogoslužne knjige. A odobritev carigrajskega patriarha se nikjer ne omenja. Samo mimogrede se ob Metodovem potovanju v Carigrad omenja patriarh v taki zvezi, da bi se dotična opazka mogla tolmačiti kot patriarhova odobritev. A patriarh nastopa tukaj kot ponižni sluga cesarjev; spominja se samo s splošno opazko

<sup>14</sup> Cesar Bazilij je ob koncu l. 867 poslal papežu pismo z jako spoštljivim priznanjem papeževega prvenstva (Mansi 16, 47); več let je ostal v zvezi z Rimom.

<sup>15</sup> Iz papeževega pisma Metodu l. 881 bi se moglo celo sklepati, da je Metod potoval v Carigrad sporazumno s papežem. Ivan VIII. namreč piše Metodu, da bo cerkvene razmere na Moravskem (Wichingove intrige) končno uredil, »cum Deo duce reversus fueris« (gl. Jagić 75).

<sup>16</sup> Metodovo »učenje« more pomeniti njegovo misijonsko metodo, slovansko bogoslužje in cerkveno organizacijo.

»istotako i patriarh«. To je za patriarha že preveč ponižno in poniževalno. Legenda pač ne more imeti nikake tendence, ampak samo preprosto pripoveduje dogodke, kakor so se vršili. A iz tega pripovedovanja je dosti jasno, da je imel Metod tendenco, izogibati se patriarha.

To zapostavljanje carigrajskega patriarha priča mnogo glasneje nego molk o razkolu.

16. V panonskih legendah se brez dvoma javlja bizantinski cezaropapizem. Rastislav je prosil grškega cesarja, naj pošlje misijonarjev. Cesar je pozval sv. Cirila in Metoda; s cesarjem se dogovarjata. Ozir na cesarja se navaja kot vzrok Metodove poti v Carigrad. Cesar je pohvalil Metodovo učenje. Bizantinskim cesarjem se pridevajo častni naslovi: veliki, pravoverni, bogougodni (Met. 1); razuzdani cesar Mihael se imenuje (Met. 8) »blagoverni«. <sup>17</sup>

A vse to nikakor ni dokaz za bizantinsko cezaropapistično tendenco panonskih legend in svetih bratov, marveč samo verni izraz dejanskih razmer. V legendah se naivno, preprosto opisujejo dogodki. Dejansko stanje je bilo res tako, posebno pod patriarhom Fotijem. Fotij je postal patriarh vsled cesarjeve nasilnosti proti Ignaciju; brez cesarja ali proti cesarju se ne bi bil mogel vzdržati na prestolu. Vrhu tega je bilo poslanstvo sv. Cirila in Metoda ne samo versko, ampak deloma tudi politično; torej je razumljivo, da je Metod poročal cesarju o svojem »učenju«.

A sv. Ciril in Metod sta imela indirektno politično poslanstvo, da Moravane rešita nemške cerkvene oblasti in orga-

<sup>17</sup> Brückner (str. 62) se posebno zgraža, da se razuzdani fotijevski cesar Mihael III. imenuje »blagoverni«; izraz se nahaja v pismu Hadriana II. »Gloria in excelsis Deo«, kakor se navaja v 8. pogl. Metodove legende. Papeževo pismo navaja legenda v prostem prevodu (morebiti z malimi interpolacijami). A izraz »blagoverni« nima nič, kar bi se moglo navajati proti pristnosti papeževega pisma ali za fotijevsko tendenco Metodove legende. Brückner je prezrl, da je »blagoverni« (pobožni) samo prevod grškega εὐσεβής; na to je opozoril že Rački in za njim Snopek (v »Velehr. Sborniku VI 65—70). Εὐσεβέστατος (piissimus, religiosissimus) je bil v Ciril-Methodovi dobi uradni naslov grških cesarjev. Tako so celo papeži naslavljali pisma grškim cesarjem, dobrim in slabim (Mansi 16, 20; 206; 312 i. dr.). Ta naslov se je že od 4. stoletja dalje rabil celo za heretične cesarje; nahaja se pri najboljših cerkvenih pisateljih (n. pr. pri sv. Atanaziju za arianskega Konstancija II. v Apolog. ad Const. 10, 14 i. dr.) in od nekdanj se rabi v grških liturgičnih molitvah.

nizirata samostojno cerkveno pokrajino, neposredno podrejeno Rimu. Rastislav se je hotel s Carigradom zvezati proti Frankom. Sveta brata sta indirektno služila temu načrtu. Uvidela sta, da je ta načrt ugoden za razširjanje krščanstva med Slovani in za vesoljno krščansko edinstvo. To ni tendenca, ampak modro upoštevanje dejanskih razmer.

Razumljivo je, da sta sveta brata kot bizantinska domoljuba (zg. 8) želela, da bi prenehalo zapadno frankovsko-rimsko cesarstvo. Videla sta, da frankovsko-rimsko cesarstvo ni v korist cerkvenemu edinstvu in da celo zbuja razkolne težnje. Iz izkustva sta vedela, da je frankovski državni in cerkveni imperializem glavna nevarnost za slovanski misijonski načrt. Zato je mogoče, da sta proti rimsko-frankovski cesarski ideji zavedno naglašala bizantinsko cesarsko idejo. Ta načrt sam po sebi ni niti politično niti cerkveno pogrešen. Slovani, ki so s svojim ozemljem segali globoko v zapadno Evropo, bi bili naravni most med grškim Vzhodom in latinsko-nemškim Zapadom, posredovalci univerzalnega krščanskega edinstva. Tako bi se ustvarilo ravnotežje proti premogočnemu frankovskemu imperializmu in proti užaljenemu separatizmu ostarelega Carigrada.

Mogoče je, da sta slovanska apostola tako ali podobno presojala cerkveno-politični položaj ter hotela Slovane zavarovati pred germanstvom, papeže osvoboditi frankovskega cezaropapizma, utrditi cerkveno edinstvo, svojo domovino rešiti pogina in ji zasigurati krščansko bratsko pomoč mladih slovanskih narodov, ki bi za plačilo prejeli bogate zaklade grške krščanske kulture. Ustanovitev slovanskega bogoslužja in slovanske cerkvene organizacije je jasen dokaz, da sveta slovanska apostola nista bila zastopnika bizantinskega cezaropapističnega imperializma. Bizantinci so slutili nevarnost slovanskega bogoslužja. Zato se je moralo slovansko bogoslužje v macedonskem narečju razviti na panonskih in moravskih tleh ter si od tam utirati pot v bizantinsko območje (interesno sfero).

Odstavek o vesoljnih zborih (Met. 1) je brez dvoma odlomek iz Ciril-Methodovega verskega pouka. V tem odlomku nastopajo cesarji kot pokrovitelji cerkve, kot pomočniki rimskih papežev na cerkvenih zborih pod vrhovnim papeževim poglavarstvom. To nikakor ni bizantinski cezaropapizem, ki si je prisvajal vrhovno cerkveno oblast, ampak zanimiva originalna paralela zapadne cesarske ideje (zg. 8), v kateri se predstavljajo

cesarji kot pokrovitelji cerkve pod papeževim poglavarstvom. To je izvirna črta Ciril-Metodove cerkvene politike.

Bizantinskega cesaropapizma si ne moremo misliti brez naglašanja oblasti carigrajskega patriarha kot škofa »novega Rima«, a uprav ta carigrajska teorija se v panonskih legendah indirektno, v Metodovem nomokanonu pa izrečno obsoja.

Veliko spoštovanje bizantinskega cesarstva se more deloma tolmačiti kot pojav bizantinskega domoljubja, ki pa nikakor ni istovetno z gnilim bizantinством. Treba se je vmisлити v dušo vernih Bizantincev.

Bizantinsko domoljubje panonskih legend je razumljivo, ako priznavamo, da je legendi pisal zvest učenec slovanskih apostolov nedolgo po njuni smrti. Snopek večkrat naglašja (str. 26; 37; 47) bizantinsko tendenco panonskih legend. A kako more potem trditi, da ju ni spisal Ciril-Metodov učenec, marveč neki drugi bolgarski škof Klement za vlade slavnega bolgarskega carja Simeona (893—927)? V tem slučaju je carigrajsko-bizantinsko stališče težko razumljivo. Bolgari so imeli takrat nasprotno tendenco. Car Simeon je slavni graditelj bolgarske politične in cerkvene neodvisnosti. Zakaj legendi ne omenjata potovanja slovanskih apostolov skozi Bolgarijo?

17. Mnogi slavisti mislijo, da sta sv. Ciril in Metod samo zato priznavala rimsko prvenstvo, ker sta delovala na zapadnih tleh v območju (sferi) zapadne cerkve. Iz tega bi sledilo, da nista priznavala papeževega prvenstva nad vso, ampak samo nad zapadno cerkvijo. Voronov trdi, da se sveta brata predstavljata kot zastopnika krščanskega edinstva, a brez priznavanja prvenstva ene cerkve nad drugo. Nekateri (posebno nekatoliški) znanstveniki celo trdijo ali namigavajo, da jima priznavanje papeževe oblasti ni prihajalo od srca, ampak da sta to delala samo prisiljena vsled razmer. Milaš (15) piše: »Tek pozvani odločuju se u Rim počí, a od sebe ni jednoga koraka u tome ne čine.« Še dalje gre Brückner, ki trdi, da sta bila sveta brata po Fotijevem vzoru neiskrena do Rima.

Iz navedenih dokazov je jasno, da sta naša blagovestnika iskreno priznavala rimsko prvenstvo v vsem obsegu ter da sta celo izrečno naglašala božjepравни značaj in apostolski izvor tega prvenstva kot vzorna sinova vzhodne cerkve pred razkolom, kot učenca vzhodnih menihov, posebno kot posredna učenca Teodora Studita, reformatorja vzhodnega meništva.

V legendah se nahajajo jasni dokazi za rimsko pojmovanje cerkvene ustave v duhu vzhodnega meništva. Nasprotno pa ni niti ene črte, ki bi jasno izražala fotijevsko cerkveno-pravno tendenco. A nahajajo se nekatere nejasnosti, ki imajo svoj razlog deloma v netočnosti legend, deloma v nejasnih razmerah tedanje dobe, deloma v originalnosti slovanskih apostolov.

Golubinskij (str. 327—330) trdi, da je slovansko bogoslužje izvirna, »novatorska, revolucionarna« ideja ponižnega Cirila. Slovansko bogoslužje pa je samo del originalne slovanske cerkveno-politične organizacije. In originalni slovanski organizaciji je odgovarjala originalna metoda verskega pouka. Sveti Ciril in Metod se nista polemično borila proti razkolu, ker sta bila uverjena, da za tak boj nista pozvana. Borila pa sta se za edinstvo pozitivno, plemenito in temeljito. V duhu cerkvenega edinstva med Vzhodom in Zapadom sta osnovala slovansko cerkveno organizacijo. Modro sta branila prvenstvo rimskega papeža ter se borila proti carigrajskim cerkvenoustavnim teorijam, v katerih so se skrivale klice razkola. V legendah in v nomokanonu so jasno ohranjeni sledovi njunega metodično in dogmatično pravičnega nauka o temeljnih cerkvene ustave. V odlomku o cerkvenih zborih je uporabljena dobro premišljena teorija o cerkvenem edinstvu z odločnim naglašanjem rimskega prvenstva in z domoljubnim spoštovanjem do Vzhoda. Jasno se kažejo sledovi izvirnega duha; pozna se duh apostolov miru in edinstva.

## II. Filioque.

18. Slavisti splošno trdijo (s historikom Dümmlerjem), da je pisatelj panonskih legend v duhu solunskih bratov jasno priznaval prvenstvo rimskih papežev, da pa je bil po dogmatičnem nauku pristaš »pravoslavne« vzhodne cerkve. Pri tem mislijo posebno na nauk o izhajanju Sv. Duha. To vprašanje je mnogo težavnejše nego vprašanje o priznavanju rimskega prvenstva.

Metodova legenda se dvakrat dotika vprašanja o Sv. Duhu. V uvodu (1) čitamo: »Od togože ot'ca i svęty duh ishodit, jakože reče sam syn bož'jem glasom: Duh istin'n, iže ot ot'ca ishodit.« Ostrejša je opazka v 12. pogl., da Metodovi nasprotniki »bolet iopator'skojã jeres'ja«. V tem vidijo Snopek i. dr. glavni



dokaz za fotijejsko tendenco Metodove legende; slavisti pa iz navedenih dveh opazk zaključujejo, da je bil pisatelj panonskih legend (oziroma sv. Metod) po veri pristaš »pravoslavne« vzhodne cerkve, dasi je priznaval papeževo prvenstvo. Vprašanje je tem bolj zapleteno, ker se v isti legendi nahajajo najjasnejši dokazi za rimsko prvenstvo.

Snopek i. dr. prezirajo izjave Metodove legende za rimsko prvenstvo in zaključujejo, da je bil pisatelj fotijevец. Po Snopku ni mogoče, da bi bil pisatelj Metodov učenec. Slavisti po večini trdijo, da je pisatelj bil Metodov učenec in da je izrazil Metodov nauk. Katoliški bogoslovno izobraženi historiki razlikujejo Filioque kot dodatek k nikejsko-carigraskemu simbolu (veroizpovedi) in dogmatično vsebino tega dodatka ter trdijo, da sta Metod in njegov življenjepisec učila nedovoljenost tega dodatka, da pa sta pravilno učila o vsebini te dogme; Metodova legenda da obsoja samo dodatek k simbolu kot zmoto (herezijo). Slavisti se redko zavedajo tega razlikovanja in po večini sodijo, da legenda v soglasju z Metodovim naukom obsoja Filioque v vsakem oziru.

Fotij in njegovi nasledniki so v boju proti Filioque sicer naglašali dvoje: 1. Filioque po dogmatični vsebini in 2. kot dodatek k simbolu. A oboje so obsojali kot najnevarnejšo herezijo zapadne cerkve. Vprašanje je, ali Metodova legenda istotako razlikuje in obsoja oboje, ali pa obsoja samo dodatek brez ozira na vsebino. Še bolj važno je, ali je sv. Metod to dvoje razlikoval; ali je obsojal oboje ali samo dodatek brez ozira na vsebino; ali je odgovoren za mnenje svojega življenjepisca; ali je sploh mogel kak njegov učenec tako pisati?

Nobenega dvoma ni, da je staroslovenski Metodov življenjepisec mogel biti njegov učenec, celo v slučaju, ako bi se dokazalo, da je bil res fotijevец. Ako bi vsak Metodov učenec moral ostati pravoveren zato, ker je Metod v teh točkah posebno naglašal pravoverni nauk (kakor trdi Snopek), potem herezije sploh nikoli ne bi bile mogoče. Kristus je bil pravoveren, apostoli in njihovi učenci so bili pravoverni, in tako bi moralo iti do konca sveta. A cerkvena zgodovina uči drugače. S tem se vprašanje znatno olajša in se reši apriornega dogmatiziranja. Raziščimo poedine točke tega vprašanja.

19. Iz dveh izjav Metodove legende o Filioque zaključuje Snopek, da je bil staroslovenski Metodov življenjepisec foti-

jevec. Držal se je namreč Fotijevega nauka o izhajanju Sv. Duha samo iz Očeta. Ta nauk, trdi Snopek, je tako značilen za Fotija, da je obenem najznačilnejši znak za njegove pristaše; zato se po pravici imenuje »fotijevska dogma«. Proti Ritiču naglaša, da za Fotija in njegove pristaše ni značilen boj proti rimskemu prvenstvu, ampak boj proti Filioque.<sup>18</sup> Zato je Metodova legenda fotijevska, dasi se ne bori proti Rimu. Tako Snopek, ki se sklicuje na Hergenrötherjevo trditev (Photius II 644), da je nauk o izhajanju Sv. Duha samo iz Očeta »photianisches Dogma«.

Kako umeva Hergenröther izraz »fotijevska dogma«? Grki, piše Hergenröther (II 649), so se radi držali črke; ker so vedno slišali in čitali, da izhaja Sv. Duh iz Očeta, zato se jim je latinski nauk zdel tuj, kakor grškim menihom v Jeruzalemu l. 808. Grški cerkveni očetje se v tej točki niso tako jasno izražali kakor latinski; ljubosumna skrb za pravovernost je Grke delala nezaupne proti vsemu, kar ni bilo v popolni skladnosti z njihovimi tradicionalnimi nauki in običaji. Snopek torej ni pravilno razumel Hergenrötherja. Hergenröther priznava, da sv. Metod ni bil Fotijev pristaš. Vendar piše: »An sich<sup>19</sup> wäre es möglich, ja sogar warhscheinlich, daß der im byzantinischen Reiche geborene und erzogene Methodius nach dem ihm erteilten Unterrichte das Filioque der Lateiner befremdlich fand, ja daß er (bevor die Kirche eine ausdrückliche, auch im Orient promulgierte Entscheidung erlassen) in dem Irrtum des Photius befangen war und diesen als Lehre der Väter in gutem Glauben festhielt« (II 621).

Že pred Fotijem je latinski Filioque Grke vznemirjal. Bizantinski boritelj za pravovernost, Maksim (580—662), je moral latinski nauk o Sv. Duhu braniti proti monotheletom (P G 91, 133; 136. Epist. ad Marinum). L. 808 so se grški menihi samostana sv. Saba v Jeruzalemu silno vznemirili, ko so slišali, da frankovski menihi v Jeruzalemu pojejo liturgično veroizpoved z dodatkom Filioque. Frankovski menihi so se s težavo rešili grških napadov. Da se rešijo očitkov herezije, so se obrnili na

<sup>18</sup> Nová kniha v slovanských apoštolích (Brno 1912. Otisk z Časopisu Matice mor. 1912) 9—11.

<sup>19</sup> Iz daljnega konteksta je razvidno, da tukaj sodi H. samo hipotetično (an sich), ako namreč ne bi imeli točneših virov o Metodovem nauku glede Filioque.

papeža Leona III., ki jim je pojasnil, da je Filioque dogmatično pravičen, ni pa odobril tega dodatka v liturgičnem (nikejsko-carigraskem) simbolu. Snoppek proti Ritigu pogrešno trdi, da je bil slučaj v Jeruzalemu l. 808 samo osamljen pojav, ki se je brzo umiril (Nová kniha 10). Učeni bizantinist Pargoire (289) piše, da je nemirna vojna doba in borba za ikone v tej točki začasno pretrgala grško sumničenje proti Latincem, a da so se na tihem še vedno skrivali dvomi o latinski pravovernosti. Enako sodi Hergenröther.

Snoppek je v tej točki v nasprotju s historičnimi dejstvi. Nauk o izhajanju Sv. Duha samo iz Očeta ni v tem smislu fotijevska dogma, da bi bil fotijevец vsak, kdor je dvomil o pravilnosti Filioque in je imel krive pojme o izhodu Sv. Duha. Resnično pa je, da je Fotij uprav ta nauk izbral za dogmatični temelj razkola, ker je kot dober psiholog vedel, da bo z njim dosegel uspeh pri mnogih Grkih. Uprav to je dokaz, da se izraz »fotijevska dogma« ne more umevati v ekskluzivnem Snopkovem smislu.

Pisatelj Metodove legende torej ni nujno fotijevец zaradi svojega nauka o Sv. Duhu. Nasprotna Snopkova teza se vrhutega ne more spraviti v skladnost s staroslovensko cerkvenopravno teorijo in terminologijo, ki je v bistvenem nasprotju z uradno carigrasko terminologijo. V carigraski cerkvenopravni teoriji se skrivajo korenine razkola. Fotij pa je svoj boj proti Rimu spretno zakrival z bojem proti Filioque.

20. Po Snopku je nauk o izhajanju Sv. Duha iz Očeta samega najznačilnejša »fotijevska dogma«. Mnogi slavisti, posebno pravoslavni, pa trdijo, da je tedanja rimska cerkev v soglasju s Fotijem in Metodom proti Frankom obsojala Filioque. Za rešitev tega vprašanja je potrebno razlikovanje med Filioque po dogmatični vsebini in med Filioque kot dodatkom k nikejsko-carigraskemu simbolu.

Rimska cerkev je vsaj tri stoletja pred Fotijem učila, da izhaja Sv. Duh iz Očeta in Sina. V Rimu so odobraval in rabili Filioque v privatnih veroizpovedih, a niso dovoljevali tega dodatka k nikejsko-carigraskemu simbolu. V strokovni (bogoslovni) znanosti se to splošno priznava kot trdno dokazano. Podatke je po De Régnonu (*Études de théologie positive* III) i. dr. zbral A. Palmieri (*Dictionnaire de théol. cathol.* V., članek Filioque, posebno 2312—20). Snoppek je samostojno zbral

mного gradiva za ta dokaz; škoda, da ne pozna niti Palmieria niti De Régnona.

Dodatek Filioque so najbolj urgirali Franki; sam Karel Vel. se je zavzemal za Filioque. Videli smo, da so frankovski menihi ta običaj zanesli celo v Jeruzalem, a Leon III. ga ni odobril. Isti papež je poslanecem Karla Vel. izjavil, da naj se ta dogma propoveduje ljudstvu in izraža v zasebnih veroizpovedih, ne pa v nikejsko - carigrajski veroizpovedi; saj ni potrebno, da bi se v tej veroizpovedi izražale vse dogme. Pohvalil je zaključke cerkvenega zbora v Ahenu (809), a glede nikejsko - carigrajske veroizpovedi je priporočal, naj se držijo cerkvenih zborov, ki ne dovoljajo »novum ultra symbolum a quoquam qualibet necessitate seu salvandi homines devotione condere, et in veteribus tollendo mutandove quidquam inserere«. (Gl. Palmieri 2316.) Torej se je Leon III. pozival na efeški cerkveni zbor, ki zabranja preminjati simbol. To je značilno stališče papežev do 11. stoletja. Ozirali so se na efeški zbor ter na znano grško občutljivost in konservativnost.

Frankovska gorečnost za Filioque ni potekala iz čisto verskih nagibov. Zavedno ali nezavedno so vplivali politični razlogi in narodna antipatija proti Grkom. Po ustanovitvi frankovsko-rimskega cesarstva se je pojavilo ostro nasprotje med Franki in Bizantinci ter se prenašalo na versko polje. Papeži so uvideli, da je treba velike opreznosti in obzirnosti, a Franki niso poslušali papeževih opominov. Strogo katoliški orientalist M. Jugie (profesor na Vzhodnem zavodu v Rimu) piše, da je bil dodatek Filioque velik (taktični) pogrešek z zapadne strani in da gorečnost zapadnih teologov ni potekala iz čisto verskih nagibov.<sup>20</sup> Pravilni zapadni nauk o Sv. Duhu bi se bil lahko izrazil in branil brez dodatka k nikejsko-carigrajskemu simbolu.

Rimska cerkev je strogo razlikovala med dodatkom Filioque in med njegovo dogmatično vsebino. Franki tega niso niti praktično niti teoretično zadosti razlikovali. Praktično so grešili, ker so proti papeževim opominom Filioque brez potrebe vrivali v nikejsko - carigrajski simbol. Teoretično so mnogi pretiravali latinsko formulo »ex Patre Filioque« in obsojali grško formulo »per Filium«.

<sup>20</sup> Prière pour l'Unité (Paris 1919) 195.

Podobno so zamenjavali Grki. Bili so sploh proti vsakemu dodatku k nikejsko-carigraskemu simbolu; kajti mnogim se je vsak dodatek zdel heretična prekršitev proti efeškemu cerkvenemu zboru. Že samo nasprotovanje proti vsakemu dodatku je zbuvalo sum proti dogmatski vsebini dodatka Filioque. Manj izobraženim duhovnikom in ljudstvu se je latinska formula zdela sumljiva.

21. Grški način izražanja in pojmovanja je bil v tej globoki skrivnosti različen od latinskega. Ta razlika je dajala nov povod nesporazumljenju. Grški očetje so naglašali, da Sv. Duh izhaja iz Očeta po Sinu kot iz enega principa in enega prvotnega vzroka. Grška formula je točna, a splošno je grško izražanje manj jasno nego latinsko. Pri grških očetih se nahajajo izjave, ki na prvi pogled nasprotujejo katoliškemu nauku. Sv. Ivan Damaščan uči, da Sv. Duh izhaja iz Očeta po Sinu, a na drugem mestu trdi, da Sv. Duh ni iz Sina in da je samo Oče *αἰτιος* Svetega Duha (P G 94, 849). S tem hoče naglasiti, da je Oče prvi princip (*αἰτία προκαταρχική*) Sv. Duhu (Hergenröther I 686—690).

Grška formula bolj točno nego latinska izraža enotni princip izhajanja Sv. Duha; obenem naglašá razliko med Očetom in Sinom, ker izraža Očetovo prednost, a ne izraža enakosti narave. Latinska formula izraža enakost narave in na zunaj tudi različnost Očeta in Sina, a ne izraža niti razloga razlike niti enotnega principa izhajanja; to se mora dopolniti iz ostalega latinskega nauka. Razumljivo je, da so vsled grške formule in vsled izražanja grških očetov nastajali dvomi o latinski formuli; prav tako pa je razumljivo, da so Latinci sumničili Grke, da učijo izhajanje Sv. Duha iz Očeta samega, ali pa, da ga po ariansko podrejajo Sinu. Grki so sumničili Latince, da ali tajijo enotni princip izhajanja, ali pa nasprotno v smislu sabelianizma istovetijo Sina z Očetom.

V rednih mirnih razmerah so bili v tej točki na obeh straneh tolerantni. V razburjenosti političnih in cerkvenih bojov med Vzhodom in Zapadom pa je različno pojmovanje globoke skrivnosti dajalo prenapetim duhovom dosti snovi za sumničenja. Cerkev ni izdala o tem nobene jasne, za Vzhod in Zapad proglašene odločbe. Zato so lahko na obeh straneh bona fide nastajale obdolžitve herezije.

Zapadni pokrajinski cerkveni zbori (toledski 675, wormski 868 i. dr.) so ponavljali definicijo »Nec (Spiritus S.) de Patre



procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque« (Denzinger - Banw. n. 277). Ta formula je skoraj doslovno vzeta iz sv. Avguština (De Trinitate l. 15, c. 14; 99. tract. in Joan. c. 9; gl. Snopek 295). Sv. Avguštin po svoji navadi vsestransko teoretično razmišlja o vprašanju in najbrž ni mislil na kako konkretno zmoto. A bolj površni polemisti so v teh besedah lahko slutili obsodbo grškega »per Filium«. Pisatelj »Karolinskih knjig« (Libri Carolini, okoli l. 790) je bil tako enostranski, da je grški nauk obsojal kot soroden arianski zmoti; zdi se mu, da bi se grška formula mogla krivo tolmačiti, da izhaja Sv. Duh »per Filium utpote creatura, quae per ipsum facta sit« (P L 98, 1118). Frankovski pisatelj teh knjig je bil brez dvoma zavedno ali nezavedno pod vplivom političnega nasprotja proti Grkom. V političnem interesu Frankov je bilo, da Grke obdolžujejo herezije ter si tako zasigurajo rimsko cesarsko krono, ki bi se mogla morebiti zopet vrniti Grkom.

22. Vsi navedeni razlogi so sodelovali, da se je na Moravskem okoli l. 879 razvnela ostra borba zaradi Filioque. Katera stranka je prva začela napadati? Iz papeških listov in iz ravnanja nemških škofov smemo sklepati, da se je ta boj razvnel šele po Metodovi vrnitvi iz nemškega ujetništva in po njegovem uspešnem delovanju na Moravskem. Ko je nemška stranka videla, da vsled papeževe odločnosti ne more z brutalno silo uničiti Metodovega delovanja, so nemški duhovniki začeli Metoda sumničiti herezije proti Filioque. Nemcem je šlo za politično in cerkveno oblast na politično izredno važnem ozemlju. Bilo jih je strah pred Bizancem. Metodovo delovanje bi moglo neprimerno ojačiti grško politično moč ter jo zopet prenesti na Zapad. Obenem se je razvnel boj med germanstvom in slovanstvom, ki se je tukaj opiralo na dva mogočna zaveznika, Rim in Carigrad.

Značilno je, da v Cirilovi legendi ni sledu o borbi zaradi Filioque. Ciril je bil mnogo izobraženejši nego Metod. Legenda ga predstavlja kot nepremagljivega borilca proti zmotam in herezijam. V 15. pogl. se omenjajo manj nevarne zmote in vraže, ki so jih nemški »duhovniki in učenci« širili na Moravskem. A nič se ne omenja Filioque, ki so ga nemški duhovniki brez dvoma pridevali liturgični veroizpovedi. Iz tega je jasno, da sv. Ciril in Metod ter nju učenci v tej točki niso bili tako netolerantni ali zapleteni v zmoto, kakor na eni strani Fotijevi pristaši in na

drugi strani Franki. Torej je nemška stranka razvnela borbo, in to šele potem, ko so Nemci videli, da vsled papeževe odločnosti ne morejo s silo uničiti Metodovega delovanja. L. 868. so Nemci imeli v Wormsu pokrajinski cerkveni zbor proti Fotiju. Razpravljali so tudi o Filioque. Znano je bilo delovanje svetih bratov na Moravskem in v Panoniji. A niti v Wormsu niti kasneje se do l. 879 ne omenja, da Metod takorekoč na nemških tleh širi Fotijev nauk. Leta 873 bi bili imeli nemški škofje lepo priliko, da Metoda zatožijo papežu. A tega niso storili.

O konfliktu v tej točki pričata šele lista Ivana VIII. Metodu in Svetopolku (879). Metodu piše: »Audivimus, quod non ea, quae sancta Romana ecclesia... tu docendo doceas, et ipsum populum in errorem mittas. Unde... tibi iubemus, ut... ad nos de praesenti venire procures, ut ex ore tuo audiamus et cognoscamus, utrum sic teneas et sic praedices, sicut verbis ac litteris te sanctae Romanae ecclesiae credere promisisti.« V Rimu je bila torej znana pravovernna Metodova pismena in ustna veroizpoved. Metod je l. 879 ali 880 v Rimu dokazal svojo pravovernost, kakor sporoča Ivan VIII. Svetopolku (880): »Interrogavimus (Methodium) coram positus fratribus vestris episcopis, si orthodoxae fidei symbolum ita crederet, et inter missarum sollemnia caneret... Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse reperientes...« Iz tega je razvidna nemška tožba proti Metodu, da »inter missarum sollemnia« izpušča Filioque. A Metod je dokazal soglasje z rimsko cerkvijo.

23. Tožbe in intrige Metodovih nasprotnikov niso prenehale. Po Metodovi smrti je papež Štefan V. pisal Svetopolku list (885), iz katerega je bolj natanko razviden Metodov nauk o Sv. Duhu. Papež z ozirom na zmote, ki se baje širijo na Moravi, natanko razpravlja o izhajanju Sv. Duha. Med drugim piše: »Absit enim, ut Spiritus Sanctus credatur de Patre in Filium, et de Filio ad sanctificandam creaturam quasi quibusdam gradibus procedere, sed quemadmodum de Patre ita et de Filio simul procedit.« Metod je torej po nauku grških očetov učil, da Sv. Duh izhaja »e Patre per Filium«. A liturgično veroizpoved je molil brez Filioque. Dodatek Filioque je smatral za nedovoljen; to je razvidno iz Štefanove instrukcije (885), ki omenja, da Metod (oziroma učenci) uči: »Prohibitum est (a) sanctis patribus symbolo addere aliquid vel minuere.«

Snopek (299—305) je opozoril na idejno sorodnost med Štefanovim listom ter med karolinskimi knjigami, ki odklanjajo grško formulo, ker bi se mogla tolmačiti v duhu arianskega podrejevanja božjih oseb. Iste knjige navajajo veroizpoved, v kateri se nahaja stavek: »Nec est prorsus aliquis in Trinitate gradus.« S tem se morebiti opozarja na dvoumnost grške formule per Filium. Torej smemo s tem večjo verjetnostjo sklepati, da je nemška stranka sumničila Metodovo grško formulo per Filium.

S tem bi bilo z veliko verjetnostjo dokazano, da je Metod priznaval in naglašal grško formulo per Filium in da je v smislu te formule stvarno soglašal z zapadnim naukom. Isto je še bolj verjetno na podlagi papeževe (Ivana VIII.) izjave, da je Metod vpričo (frankovskih) škofov dokazal pravovernost. Brez dvoma so preiskavali, ako je Metod morebiti v nauku o Sv. Duhu Fotijev pristaš. Slavisti in historiki splošno priznavajo Metodovo značajnosti in poštenost. Torej ne moremo dvomiti, da je Metod obsojal Fotijev nauk o izhajanju Sv. Duha iz samega Očeta.

Izmed pravoslavnih historikov posebno Milaš naglašá (str. 11 in 30—34), da sta sv. Ciril in Metod učila izhajanje Sv. Duha iz samega Očeta v Fotijevem duhu ter navaja kot dokaz neko staroslovensko veroizpoved, o kateri bi pa moral šele dokazati, da je Ciril-Methodova. Milaš se pozivlje na pannonški legendi, na ruske znanstvenike (Makarij, Gorskij, Lavrovskij, Biljbasov i. dr.) in na zgoraj (št. 15) navedeno mnenje Hergenrötherja, ki ga v svojem smislu potvarja (»wahrscheinlich« prevaja »jamačno« = sigurno).

Samo po sebi bi bilo to mnenje Hergenrötherjevo mogoče. Priznано je, da so tudi zunaj kroga Fotijevih pristašev nekateri dvomili o pravilnosti Filioque, a tega niso urgirali, ker o tem še ni razsojal vesoljni cerkveni zbor in tudi papež ni dal nobene odločbe. Vendar se to mnenje ne more v tej obliki vzdrževati. Fotij je napadal Latince kot heretike. Ciril in Metod pa v tem vprašanju nista napadala Nemcev, ampak Metod se je samo branil proti nemškim napadom. Fotijevsko Metodovo stališče bi se v tem vprašanju ne moglo spraviti v soglasje s pismom Ivana VIII. l. 880. Na popustljivost Ivana VIII. proti Fotiju se tukaj ne more nihče pozivati. Sv. Metoda je izpraševal pred pričami, najbrž celo vpričo Wichinga. Nemška stranka ne bi dovolila, da se Metod proglasi za pravovernega, ako bi bil v

tem vprašanju Fotijevec. To naglaša sam Hergenröther in trdi, da je moral Metod v tej točki izpovedati tako, da je stvarno zadostil zapadnemu stališču, a lahko se je držal grške formule »per Filium« (Hergenröther II 623), kakor smo že dokazali za jako verjetno.

Med Metodom in Fotijem je še ena važna razlika. Sveti Metod je namreč kot učenec in pristaš vzhodnih menihov priznaval vrhovno rimsko (papeževo) avtoriteto v verskih vprašanjih, kar je jasno razvidno iz Metodove legende in iz Metodovega nomokanona. Stal je na stališču vzhodne cerkve pred razkolom, ki je v važnih dogmatičnih kontroverzah apelirala v Rim in priznavala vrhovne rimske odločbe. V tem smislu sta bila sveta brata pristaša vzhodne cerkve; da, pristaša vzhodne cerkve 9. stoletja pred razkolom.

24. To je v lepem soglasju z jasnim naukom Metodove legende o papeževem prvenstvu. Ali se pa more to spraviti v skladnost z naukom iste legende o izhajanju Sv. Duha? Snopak trdi, da ne, in zato dokazuje, da legende ni pisal Metodov učenec. Na to odgovarjamo, da je Metodovo legendo v vsakem slučaju pisal njegov učenec, ker tako priča stališče legende v vprašanju papeževega prvenstva. Vprašanje o odnosu med legendo in sv. Metodom v nauku o Sv. Duhu je neodvisno od vprašanja o pisatelju.

Metodova legenda dvakrat omenja nauk o Sv. Duhu, v 1. in v 12. poglavju. V uvodu legende čitamo, da Sv. Duh izhaja iz Očeta. Tendenčnost te opazke je očitna, ker se posebno naglaša in pojasnjuje s citatom iz sv. pisma (Jan. 15, 26). Brez dvoma je ta citat naveden kot dokaz, da se latinski Filioque ne sklada s sv. pismom. A nikakor ni jasno izražen Fotijev nauk, da izhaja Sv. Duh s a m o iz Očeta. Sv. Metod je smel popolnoma mirno in pravilno opozarjati, da latinska formula ni najprimernejša; popolnoma resnično je, da se latinska formula ne nahaja doslovno v sv. pismu, na kar se je grška teologija v kontroverzah jako rada pozivala. Naš blagovestnik ni mogel vedeti, da bo s to opazko morebiti kaj pospeševal razkol in škodil edinstvu. Popolnoma pravilno je lahko sodil, da je frankovska prenapetost edinstvu prav tako nevarna kakor Fotijeva; zato je opozarjal, naj ne vsiljujejo svoje formule, ki ni (doslovno) skladna s sv. pismom. Videli smo, da sta sv. brata zavedno gradila temelje novi cerkveni organizaciji, ki naj bi vezala

Vzhod in Zapad ter cerkveno edinost branila proti frankovski in bizantinski enostranosti. Opazka o izhajanju Sv. Duha se lepo sklada s tem načrtom. Opazka sama po sebi ni heretična. Morebiti ni primerna, ni oportuna. Sv. Metod se je mogel motiti; zmotljivi so ne samo navadni ljudje, ampak tudi vzhodni in zapadni svetniki.

Ostrejša je opazka (v 12. pogl.), da so bili Metodovi nasprotniki »hyopatorski« heretiki. S tem se brez dvoma obsoja Filioque kot herezija. Izraz herezija se takrat ni rabil v sedanjem strogem teološkem pomenu; herezija se je imenovala ne samo verska zmeta, ki nasprotuje jasno razodeti in jasno predloženi verski resnici, ampak sploh vsaka verska in celo disciplinarna ali taktična zmeta. Tako se v Cirilovi legendi večkrat obsoja »trijezična herezija«, t. j. nauk, da se smejo rabiti samo trije bogoslužni jeziki, namreč hebrejski, grški in latinski. Vendar vemo, da vprašanje bogoslužnega jezika ni dogmatično, ampak disciplinarno, vprašanje metode in oportunisti. Istotako je vprašanje o dodatku k nikejsko-carigraskemu simbolu samo po sebi disciplinarno, seveda posredno tudi dogmatično. Papeži so dodatek Filioque zabranjali iz ozirov discipline in oportunisti. Frankovsko neoportuno vsiljevanje Filioque proti papeževim opominom, torej proti cerkveni disciplini, se popolnoma v duhu panonskih legend obsoja kot heretično. To bi bil nov dokaz, da sta obe legendi spisani v istem duhu, torej delo istega pisatelja. Zgoraj so že navedeni dokazi (št. 16), da se je Grkom vsako dodevanje k simbolu zdelo heretično.

Prav verjetno je, da so nemški duhovniki Filioque netočno in celo heretično pojmovali, v prenapeti gorečnosti heretično pretiravali ter vsled tega obsojali grško formulo. Nemški duhovniki so v bogoslovni izobrazbi težko dosegali pisatelja karolinskih knjig, še manj so ga dosegali v mirni objektivnosti. Torej so še bolj enostransko tolmačili latinsko formulo ter obsojali grški nauk. Verjetno je, da so se nemški in Metodovi duhovniki med seboj živahno prepirali o izhajanju Sv. Duha. Skupaj sta zadeli dve šoli, dva različna načina pojmovanja. Že samo akademično razpravljanje med dvema bogoslovnima šolama se more tako razvneti, da se teologi medsebojno obdolžujejo herezije, za kar imamo dosti zgledov v zgodovini teologije in filozofije. A na Moravi razpravljanje ni bilo akademično; pridružilo se je davno nasprotje med Grki in Latinci, Slovani



in Nemci, bil se je boj za cerkveno oblast, borba na življenje in smrt. V obojnem nauku so bile nejasnosti; v vroči borbi se je obojestransko pretiravalo. Zato ni čudno, da so se obdolževali herezije.

A Snopek (str. 43) in drugi nam ugovarjajo z dokazom, da je »hyopatorska« (herezija) Fotijev izraz. Resnično je, da je Fotij s tem izrazom nazival Sabelijevo herezijo (tajitev razlike med božjimi osebami). Izraz *υιοπατογία* se nahaja pri Fotiju v »Mystagogii« (PG 102, 293), spisani l. 885/6; latinski Filioque istoveti Fotij s sabeliansko herezijo. Toda ta grški izraz se o Sabelijevi hereziji rabi večkrat pri grških očetih. Stephanus (Thesaurus Graecae linguae) navaja, da se ta izraz nahaja pri Cirilu Jeruzalemskem in Aleksandrijskem, pri Atanaziju, Epifaniju, Gregorju iz Nysse i. dr. Izraz se je v grški teologiji jako pogostno rabil za heretično istovetenje treh božjih oseb, posebno za istovetenje Očeta in Sina. Izraz je bil torej znan neodvisno od Fotija.

Nič čudno ni, da se je ta izraz rabil proti latinskemu Filioque (gl. št. 17.). Že sam dodatek Filioque brez ozira na dogmatično vsebino je mogel izzvati ta naziv, ki prvotno (sabeliansko) pomeni istovetenje Sina z Očetom, a tukaj verjetno znači nauk, da je Sin oče Sv. Duha (to bi bila originalna raba) in je torej zaradi tega zopet istoveten z Očetom. Mogoče je, da so prenapeti nemški duhovniki z netočnim izražanjem dali povod za deloma upravičeno rabo tega naziva; jako verjetno je, da so mnogi nemški duhovniki to globoko skrivnost pogrešno (materialno heretično) tolmačili. Naziv »iopatorska jeres« torej ni dokaz za Fotijevo stališče panonske Metodove legende.

Dve kratki opazki o Sv. Duhu v Metodovi legendi nikakor ne zadostujeta, da bi mogli pisatelja legend ali celo sv. Cirila in Metoda obdolžiti fotijevskih tendenc. Fotij je silovito napadal latinski nauk o Sv. Duhu ter proti njemu napisal obširno knjigo (Mystagogia). Ako bi legendi imeli fotijevsko tendenco, bi morali o Sv. Duhu obširneje razpravljati. Nerazumljivo bi bilo, da sv. Ciril, ki se v panonski legendi predstavlja kot veliki borec proti vsem herezijam, popolnoma molči o Sv. Duhu. Sveti Ciril je dobro vedel, da nemški duhovniki v veroizpovedi med mašo pridevajo Filioque. On in njegovi učenci so ta dodatek večkrat slišali na lastna ušesa. Kako je mogoče, da sv. Ciril o

tem ni poučil svojih učencev? S Fotijevega stališča bi pričakovali v Cirilovi legendi vsaj eno poglavje proti Filioque.

25. Domnevna fotijevska tendenca Metodove legende se podpira s pozivanjem na očitno fotijevsko tendenco grške legende o sv. Klementu Bolgarskem in z dokazovanjem iz spisov Klementa samega. Klementova legenda jako naglašča, da so Metodovi učenci v verni vdanosti svojemu učitelju obsojali »heretični« *Filioque*. Snopek (str. 390—422) je vrhu tega dokazal, da je v dveh Klementovih govorih tendenčno izražen Fotijev nauk o izhajanju Sv. Duha iz samega Očeta in da se ta nauk po Fotijevem zgledu predstavlja kot nauk nekaterih (ne vseh) Latincev.

Prav lahko je mogoče, da so se nekateri Metodovi učenci v tem vprašanju za korak oddaljili od svojega učitelja. Po smrti njih učitelja so jih Nemci tako silovito preganjali kot heretike, da si Metodovi učenci niso mogli misliti, da so Nemci pravoverni; tako morejo delati samo heretiki, so si mislili Metodovi učenci. Na tak način, kakor so delali Nemci, se nasprotja resnično povečajo. Prav verjetno je, da je Klement v Bolgariji še bolj zašel pod vpliv enostranskega grškega nauka o Svetem Duhu. Znano je, da se je ta nauk v 10. stoletju bona fide vzdrževal v Carigradu.<sup>21</sup>

Snopek iz tega izvaja, da Klement Bolgarski, pisatelj panonskih legend, ni mogel biti Metodov učenec. A omenil sem že, da sv. Metod ni tako daleč odgovoren za svojega učenca (št. 18). Snopek je dokazal (str. 397), da je Klement citate iz sv. Gregorja Nac. interpoliral v Fotijevem duhu. Citacija Gregorja kot (edine) priče grškega nauka je nov dokaz, da je Klement Ciril-Metodov učenec, ker je bil sv. Gregor iz Nacianca posebno priljubljen sy. Cirilu.<sup>22</sup> Interpolacijo obsoja Snopek kot fotijevsko potvarjanje; a vemo, da se taka pristranska parafraza lahko tolmači tudi bona fide. Klement pa Gregorja ne citira izrečno, ampak samo implicite navaja po svoje parafrazirani (Gregorjev) tekst kot mnenje očetov.

Klement je bil izobražen in spreten pisatelj. Vondrák (str. 67—93) je dokazal, da je v Cirilovi in v Metodovi legendi (posebno v uvodu) mnogo podobnosti s Klementovimi spisi.

<sup>21</sup> Echos d' Or. XVI (1913) 490.

<sup>22</sup> Ta dokaz priznava tudi P. L a v r o v (Čtenija 1895, I, str. XL).

Torej bi bilo naposled mogoče, da je v Metodovi legendi ohranjen Klementov, a ne Metodov nauk o Sv. Duhu; vsaj način izražanja je lahko Klementov. Tako nadarjeni živahni učenci se večkrat oddaljijo od svojih učiteljev. Oslabeli Metod ni mogel v vsem neprestano kontrolirati svojih učencev. Torej tudi v slučaju, da je med Metodovim naukom in med legendo (in Klementovimi spisi) tolika neskladnost, kakor trdi Snopek, ni nujno, da bi vsled tega pisatelj ne mogel biti Metodov učenec.

Mogoče je torej, da se je Klement bolgarski, domnevni pisatelj panonskih legend, kasneje nekoliko oddaljil od svojega učitelja. A iz tega še nikakor ne sledi, da ima Metodova legenda fotijejsko tendenco. Domnevanja o fotijejski tendenci so tako nejasna in tako slabo podprta, da ne morejo omajati jasnih nasprotnih dokazov.

26. Dokazi proti fotijejski tendenci panonskih legend so jasni in trdni. A v legendah (ki nista kritična znanstvena spisa) se nahajajo netočnosti, nejasnosti in pretiranosti. Na podlagi takih mest se snujejo drzne teorije o tendenčnosti panonskih legend. Najskrajnejšo tendenčno teorijo zastopata Brückner in Snopek (str. 12—51).

Snopek trdi z Brücknerjem, da sta legendi tendenčni apologetični kompendij, sestavljen z namenom, da bi slovanski duhovščini v Bolgariji (!) dal umsko orožje za obrambo slovanske liturgije in proti verskim zmotam. Temu namenu da se podrejajo celo historična dejstva ter se zavijajo in potvarjajo. Brückner trdi (v svoji 7. tezi), da sta legendi tendenčno lažnivi »Lügenden«. Snopek in Brückner trdita, da legendi na Moravsko prenašata zmote, ki so se širile v Bolgariji. Iz obširnih disputacij, ki jih navaja Cirilova legenda, sklepa brez potrebe, da imajo te disputacije namen tvoriti apologetični kompendij. Ali ni bolj naravno, da imajo historično jedro in da služijo v proslavo učenosti sv. Cirila? Snopek prihaja v neprijetni položaj, da v strahu za poštenost in pravovernost naših apostolov proglašja legendi za delo pisatelja, ki ni spadal v krog Ciril-Metodovih učencev. Videli smo že, da Snopek »nimis probat«.

Snopek se posebno zgraža, da Cirilova legenda (15) omenja širjenje bogomilske znote po nemški duhovščini. Pravi, da je to »nesramno lažnivo« (str. 20). Snopek mnogo dokazuje, da na Moravskem takrat ni bilo bogomilstva (pavličanstva). Toda

legenda (15) ne govori o bogomilski hereziji, ampak omenja manihejsko zmoto, da je vrag ustvaril kače. Take manihejske zmote so se lahko širile v Panoniji in Moravi, ki je bila v sosedstvu Bolgarije; širile so se lahko povsod po Evropi. Nič tako strašnega ni, ako legenda za vse zmote dela odgovorne nemške duhovnike in njih učence; saj je znano, da so slabo vršili svojo misijonsko dolžnost za pouk v pravi veri in so bili indirektno krivi razširjevanja zmot.

Glavna tendenca bi bila (po Brücknerju in Snopku) obramba slovanskega bogoslužja. Slovanska liturgija se predstavlja kot bogoljubno delo, potrjeno od Rima in Carigrada. Odtod prijaznost do Rima in Carigrada. Toda ta tendenca vendar ne more raztolmačiti, zakaj se navaja samo šest cerkvenih zborov s papeži kot načelniki, zakaj se istoveti papež s sv. Petrom in zakaj se vsaj indirektno zavrača tradicionalna carigrajska (Fortijeva) teorija o cerkvenem prvenstvu. Snopak se zanima za bogoslovna vprašanja, a popolnoma molči o teh prevažnih vprašanjih, ki izpodkopujejo tla njegovi teoriji. Po Snopku in Brücknerju je v legendah tako premišljena in preračunjena tendenca, da si ne moremo predstavljati, kako je mogoče, da si pisatelj legend tako očitno nasprotuje ter svojo prikrito tendenco podira z jasnimi nasprotnimi teorijami.

27. Neomajano trdno torej stoji mnenje slavistov, da sta panonski legendi delo Ciril-Methodovega učenca (ali učencev), spisani nedolgo po Cirilovi in Metodovi smrti. Hagiografski legendi imata namen proslavljati slovanska apostola brez posebnih postranskih tendenc. Po dostojanstveni mirnosti se znatno razlikujeta od grške Klementove legende. V legendah se v bistvenih potezah javlja duh sv. Cirila in Metoda.

Pričujoča razprava gre še korak dalje z dokazom, da se v panonskih legendah javlja cerkvenopravna teorija in terminologija vzhodnega meništva v nasprotju z uradno carigrajsko bogoslovno terminologijo. V legendah proseva izvirno bogoslovno mišljenje sv. bratov,<sup>23</sup> sorazmerno originalnemu načrtu slovanske cerkvene organizacije, neodvisne od frankovskega in bizantinskega separatizma.

<sup>23</sup> Pred več leti sem pričel proučevati življenje sv. Cirila in Metoda pod vplivom marljivega arhivarja F. Snopka, ki ima velike znanstvene zasluge za to vprašanje. A po samostojnem raziskavanju me je bogoslovna ocena panonskih legend privedla do bistvenega soglasja z večino slavistov

Cerkvena literatura ne pozna nobenega starega dokumenta, v katerem bi se (relativno) tako pogostno rabil substantiv »apostolik« in v katerem bi se tako značilno spajalo vzhodno in zapadno stališče kakor v panonskih legendah. A prav ta originalnost je kriva, da je v legendah marsikaj nejasnega.

Po primerjanju s tedanjo cerkveno literaturo sem poskusil z novo lučjo osvetliti nekatere zanimive probleme o slovanskih apostolih. Po tej poti se bo brez dvoma moglo priti še nekoliko korakov naprej. Slovanska bogoslovna znanost se mora bolj kakor doslej zanimati za najstarejšo cerkvenoslovansko književnost in jo osvetljevati z lučjo tedanje grške in latinske cerkvene literature. S tem bo pripomogla k napredku bogoslovja, a koristila bo tudi svetni znanosti.

Bogoslovna znanost osvetljuje filološka in historična vprašanja. Arhaizem v nauku o cerkvenih zborih in cerkvenopravno stališče dokazuje, da je bila Metodova legenda spisana nedolgo po Metodovi smrti; spisal jo je Metodov učenec (Klement Bolgarski?). Brez dvoma je dokazano, da so nam ohranjeni pristni odlomki Metodovega nomokanona. Dokazano je, da sta bila naša apostola v bogoslovju učenca grškega meništva, posebno Teodora Studita, a z druge strani je dokazana velika izvornost slovanskih apostolov. Panonski legendi splošno verno, deloma celo doslovno (zapisnik cerkvenih zborov, apostolik, istovetenje papeža in Petra) izražata nauk slovanskih apostolov. Rešiti bo treba vprašanje, je li pisatelj uporabljal zapiske sv. (Cirila in) Metoda, ali si je sam zapisoval Ciril-Methodove propovedi (kateheze). —

V panonskih legendah se sv. Ciril in Metod predstavljata kot odlična predstavnika nerazdeljene vesoljne cerkve, kot verna sinova vzhodne cerkve pred razkolom. Torej sta pravoverna v vzhodnem in v zapadnem smislu. — Metodovi učenci so ob rakvi svojega nepozabnega učitelja molili cerkveno opravilo v latinskem, slovanskem in grškem jeziku. S tem so primerno izrazili duha slovanskih apostolov, vrednih, da ju slavi Vzhod in Zapad.

in do prepričanja, da je Snopkova teorija potrebna radikalne bogoslovne revizije. Samostojno soglasje bogoslovja in slavistike nam kaže varno pot za nadaljevanje znanstvenih raziskav o problemih sv. Cirila in Metoda.





Dr. Aleš Ušeničnik — Ljubljana:

## Problem izvestnosti.

### Donesek za metodo spoznavne kritike.

(Methodus criteriologiae retractatur.)

Tractationis epitome. — 1. Problema certitudinis. Agitur de certitudine philosophica, reflexa. Responsa quae valeant, dignoscitur ex methodo. — 2. Itaque non satisfacit methodus, quae a »tribus veritatibus« exorditur. — 3. Probatur methodus critica »introspectionis«, non tamen critica in sensu Kantiano. — 4. Neque recta videtur via Mercieriana. — 5. Nulla denique ad propositum ducit via, quae ab ordine ideali initium capit. — 6. A realitate exordium est, quae per intuitionem attingitur. Attamen intuitio sensuum primam reflexam certitudinem praebere non potest. — 7. Prima certitudo reflexa cum S. Augustino in experientia suiipsius quaerenda est, et in ea omnis certitudo postremo fundatur. Subiectum enim cogitans per introspectionem propter reflexionem perfectam percipit se cogitare; ita non tantum percipit actum cogitationis, sicut Wundt arbitratur, sed simul semetipsum principium actus. Neque subiectum, quod ita se experitur, est solum phaenomenon, sed vere noumenon, viva et vera realitas, licet non intime, sed ut agens tantum percepta. Simul vero subiectum potest in semetipsum ut obiectum intendere suamque cognitionem exprimere conceptibus entis, principii, causae. Cum obiectum sit hic simul subiectum conscium sui, potest subiectum immediate percipere, an isti conceptus adaequantur ipsi realitati adeoque an verificetur definitio veritatis, quae consistit in adaequatione intellectus et rei. Cum in conceptu eitis et causae iudentur prima principia, veritas quoque horum principiorum verificari potest. Tandem hisce omnibus intellectus simul percipit, an sit »in natura eius, ut rebus conformetur« (S. Thom. De ver. 1, a. 9.), i. e. an certitudo cognitionis nostrae generatim possit esse vera in obiectiva rerum veritate fundata certitudo. Quibus problema certitudinis summatim absolutum est. Haec igitur uberius sunt explicanda et declaranda.

1. Vprašanje izvestnosti filozofično še vedno ni povsem zadovoljivo rešeno.

Seveda ni vprašanje to, ali smo sploh o čem izvestni. O tem dandanes noben resen mislec ne dvomi. Dvomili pa že niso niti stari skeptiki. »Tisti,« je dejal Sextus Empirikus, »ki nam očitajo, da vse zanikujemo, tudi pojave, pričajo, da ne umevajo našega govorjenja. Nam niti na misel ne hodi, da bi tajili pojave, to se pravi, vtise v naši čutnosti, ki nam, naj hočemo ali ne, izsiljujejo priznanje. Pravda torej ni o pojavih, ampak le o tem,

kaj pojavom odgovarja, ali kaj, ali nič.«<sup>1</sup> Človeštvo na splošno pa niti o tem ne dvomi, ali pojavom kaj odgovarja ali ne. Človeštvo nič ne ve o pojavih, temveč je prepričano, da zre naravnost vnanje objekte, celo pa je izvestno, da resnično biva zunaj nas svet in na tem svetu še drugi ljudje. Tukaj torej še le nastane vprašanje, ne za človeštvo, ampak za miselca-filozofa.

Prvo vprašanje je: ali je ta izvestnost človeštva objektivno osnovana, to se pravi, ali resnično biva, o čemer je človeštvo tako izvestno? Teoretično bi namreč bila možna izvestnost, ki bi ji ne odgovarjala resničnost. Izvestnost (certitudo) je na splošno neko trdno prepričanje, uverjenje o čem, torej neko duševno stanje, ko kdo trdi, da je to ali to, tako ali tako, in res trdno misli, da je tako.<sup>2</sup> Bilo bi pa možno, pravijo nekateri, da bi izhajalo tako uverjenje iz kake subjektivne nuje ali iz kake nezavestne zmote. Tako gre fanatik v smrt za utvore. Ali ne bi bilo mogoče, da bi bil tako ves svet le neka fikcija? Živeli bi v svetu fikcij, a imeli bi fikcije za resničnost in bili bi uverjeni, da so resničnost. Ne bilo bi resničnega sveta, ne na njem drugih ljudi, a vse bi bilo, kakor da je tako. Taka filozofija o svetu bi bila nekakšna »Als-ob-Philosophie«, kakor jo je za naše pojme zasnoval nemški filozof Vaihinger.<sup>3</sup> Seveda takšna izvestnost ne bi bila prava izvestnost, ampak prevara. Prava izvestnost mora biti združena z resnico.<sup>4</sup>

Toda bilo bi mogoče, da bi bila izvestnost objektivno osnovana in torej združena z resnico, a da si človek vendar ne bi mogel dati povsem zadovoljivega odgovora o zvezi med izvestnostjo in resničnostjo. Bil bi izvesten, a zakaj, ne bi prav mogel odgovoriti. Tako n. pr. Schubert-Soldern (bivši profesor v Gorici) priznava realnost sveta, a spoznavno-kritično, pravi, da je upravičen edino solipsizem, to je, spoznavno-kritično po njego-

<sup>1</sup> Sextus Empirikus, Hypotyp. Pyrrhon. c. 10; cit. Mercier, Critériologie générale<sup>6</sup> (Louvain 1911) 44.

<sup>2</sup> Certitudo est firmitas assensus, so dejali stari miselci.

<sup>3</sup> H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. 4. Aufl. Leipzig 1920.

<sup>4</sup> Zato je treba v definiciji izvestnosti dodati prvemu znaku »firmitas assensus« še drugi znak »connexi cum veritate«. Dodal ga je že De Lugo. (Prim. Diction. théol. s. v. Foi, VI, 1, pg. 207.) Sv. Tomaž Akv. je pa to izrazil tako, da mora biti izvestnost »ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur«. (In 3. Sent. dist. 23, qu. 2, a. 2.)

vem mnenju spoznavajoči subjekt ne more sam iz sebe, ampak je, kakor da je »solus ipse«, sam samcat v veseljstvu.<sup>5</sup> Zato je drugo vprašanje, ali tudi moremo spoznati, da je naša izvestnost objektivno osnovana, da je resnično, kar mislimo, da je?

Če moremo pozitivno odgovoriti na drugo vprašanje, je s tem odgovorjeno seveda že tudi na prvo vprašanje.

Ne gre pa tu za kako praktično spoznanje. Kdor bi v praktičnem življenju dvomil in ugibal o tem, ali je vnanji svet in ali so na njem res še drugi ljudje, ali je marveč vse to sama prevara, ta bi prišel kmalu v blaznico. Ta harmonija izvestnosti z življenjem jasno kaže, da je naša izvestnost o svetu praktično zadostno osnovana, in to človeštvu tudi povsem zadoščuje. Ubogo človeštvo, če bi nikamor ne moglo brez filozofične kritike spoznanja!

Gre za filozofično spoznanje. Naravno je, da bi se filozof rad dokopal do popolne jasnosti. Zato se človeški duh vedno in vedno zopet povrača k vprašanju, ali ni mogoče doseči znanstvene refleksne izvestnosti? Ali ni mogoče tudi spoznavno-kritično dognati, da je naša izvestnost objektivno osnovana?

Ako raztegnemo to vprašanje na vse spoznave, torej na spoznanje sploh, dobimo splošno filozofično vprašanje o izvestnosti našega spoznanja.

Vsa zgodovina filozofije uči, da je to vprašanje zelo težko. Gotovo ne bi bil filozofični spoznavni idealizem v vseh dobah tako razširjen, če bi ne bilo tu nekih posebnih težav.

S tem vprašanjem se trudi spoznavna kritika, ki je zategadelj nekaterim »filozofija« sploh, drugim »temeljna veda«, vsem pa važna in silno resnobna veda.<sup>6</sup>

Pri nobeni drugi vedi se pa negotovost tako ne odkriva v metodi, kakor pri spoznavni kritiki. Tu je namreč naloga prav ta: označiti način, pokazati pot, podati metodo, kako naj duh spozna, da je naša izvestnost prava, objektivno osnovana.

<sup>5</sup> Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie Bd. 30, S. 49 f.; cit. O. Külpe, Die Realisierung I (Leipzig 1912) 104<sup>1</sup>.

<sup>6</sup> O. Külpe: »Die Erkenntniskritik ist ... zur Fundamentalwissenschaft geworden... Die Philosophie (ist) in diesen ihren Disziplinen (Erkenntniskritik und Logik) das wahre A und O aller Wissenschaft.« (Einleitung in die Philosophie, 7. Aufl. Leipzig 1915, 39.) — J. Volkelt: »Mehr denn je ist das Denken von schwerer Beunruhigung angesichts des Rätsels erfaßt, das ihm im Denken selbst entgegentritt.« (Gewissheit und Wahrheit, München 1918, 572.)

Če smo dejali, da problem izvestnosti filozofično ni še povsem zadovoljivo rešen, smo dejali, da dosedanje metode niso povsem zadovoljive, in naloga spoznavne kritike bi bila pokazati boljšo pot.

Katere so bile dosedanje nezadovoljive metode in kje bi utegnila biti tista boljša pot?

2. Na prvem mestu moramo omeniti takozvano teorijo treh prvotnih resnic.

Nekateri moderni skolastiki (Tongiorgi, Palmieri i. dr.) zanikujejo takorekoč problem sam. Po njih mnenju more biti vprašanje le o posameznih resnicah, o raznih spoznavah, o obsegu in mejah spoznanja, ne pa o izvestnosti spoznanja sploh. So namreč, pravijo, pred vsako kritično preiskavo tri resnice, ki ni o njih mogoč noben dvom in ki jih priznavamo, tudi če jih zanikujemo.

Prva izmed teh resnic je svoja bit, namreč dejstvo, da sem. Če razmišljam o spoznanju, sem; če hočem razmišljati, moram biti; ko bi me ne bilo, ne bi mogel razmišljati. Kdorkoli se torej spušča v kritično razpravo o izvestnosti, priznava že, da je. Tudi če dvomi o vsej izvestnosti, priznava, da je, saj pravi: jaz dvomim. Tudi če zanikuje vso izvestnost, priznava, da je, saj pravi: jaz zanikujem, da bi bil o čemerkoli izvesten. To resnico, da sem, imenujejo ti filozofi prvo dejstvo.

Druga resnica je načelo protislovja. Kdor razmišlja o izvestnosti, mora že izpočetka, apriori priznati, da ne more kaj obenem biti ali ne biti, biti resnično in neresnično. Ako razmišlja, ali je izvestnost o realnem bivanju sveta prava izvestnost, priznava, da more biti rezultat le ta: da ali ne; je prava izvestnost, ali ni prava izvestnost. Če razmišlja, ali je svet, zopet priznava, da more biti le eno izmed dvojega resnično: ali je, ali ga ni. Tudi če dvomi o načelu protislovja, ga že priznava. S tem, da dvomi, hoče namreč reči, da ne ve za gotovo, ali načelo velja ali ne; priznava torej, da more biti le eno resnično: ali velja ali pa ne; s tem pa izreka prav načelo protislovja, ki pravi, da od dveh postavk, katerih ena zanikuje, kar druga zatrjuje, ne moreta biti obe resnični. Tudi če kdo načelo protislovja zanikuje, ga s tem že priznava. Trdi namreč, da načelo protislovja ni resnično. Torej priznava, da nič ne more biti obenem resnično in neresnično; priznava torej prav to, kar trdi načelo protislovja. To resnico imenujejo prvo načelo.

Tretja resnica je sposobnost človeškega uma za izvestno spoznanje. Kdor razmišlja, ali so naše spoznavne izvestne ali ne, podstavlja (suponira), da je njegov um sam po sebi sposoben izvestno spoznati objektivne resnice. Če bi tega ne podstavljal, bi bilo vse razmišljanje apriori prazno. Kakšno vrednost bi imelo razmišljanje, ki sploh ne bi moglo dajati objektivnosti, ampak bi se po svoji naravi nujno sukalo v svetu zgolj subjektivnih utvorov? Kdor torej o čem resno razmišlja, je izvesten, da našemu umu ni že apriori zastavljena vsaka pot do spoznanja. A tudi, če kdo o tem dvomi, že podstavlja, da je um vsaj v nekih mejah zmožen spoznati resnico. Če namreč dvomi, je spoznal, da se od dveh postavk: um je zmožen spoznati resnico in um ni zmožen spoznati resnice, po pameti za nobeno ne more odločiti, ker ne vidi ne za to ne za ono zadostnih razlogov. Nekaj je torej vendarle izvestno spoznal, namreč prav to, da sta ti dve postavki dvomljivi; spoznal je torej zmisel obeh postavk, njiju odnos in njiju dvomljivost. Tudi če bi spoznavno sposobnost našega uma zanikal, bi jo že priznal. Zanikati bi jo namreč mogel le tedaj, če bi spoznal, da naš um ni zmožen spoznati resnice. A s tem, da bi to spoznal, bi priznal, da je zmožen spoznati resnico. Če je ni zmožen spoznati, kako da je on to spoznal? To tretjo resnico imenujejo p r v i p o g o j.<sup>6</sup> Te tri resnice, prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj, so torej apriorna podstava vsakega razmišljanja, zato je brezumno o njih razmišljati.

Ni mogoče reči, da bi bila ta teorija povsem neosnovana. Resnica je marveč, da ne moremo nobene teh treh resnic zanikati, ne da bi že s tem priznali pravzaprav njih resničnost. Toda, kakor je dobro pripomnil Mercier,<sup>7</sup> se pri vsakem razmišljanju te resnice podstavlajo samo ontologično, ne pa logično. To se pravi, če te tri resnice, prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj, ne bi bile najprej uresničene, bi bilo res vsako razmišljanje ne le brezmiselno, ampak sploh nemogoče. Ni pa treba, da bi bile te tri resnice tudi prve spoznane. Mi lahko razmišljamo o svetu, ne da bi razmišljali prej sami o sebi; lahko logično mislimo, ne

<sup>6</sup> Prim. kratke tekste v izvorniku iz del: T o n g i o r g i, *Institutiones philosophicae*, in P a l m i e r i, *Institutiones philosophicae*, pri Mercieru (*Critériologie générale*<sup>6</sup>, 94<sup>1</sup> in 95); iste tekste navaja tudi S. Z i m m e r m a n n, *Opća noetika* (Zagreb 1918) 65—66.

<sup>7</sup> D. M e r c i e r, *Critériologie générale*<sup>6</sup> (1911) 98.



da bi kaj vedeli o načelu protislovja; lahko spoznavamo resnico, ne da bi bili prej premislili, ali je naš um sploh zmožen resnico spoznati.

Ne glede na to pa ta metoda ne zadovolji, ker je preveč »dogmatična«, kakor pravijo moderni, to je, ker kratkomalo pretrgava razpravo, češ da razpravljanje ni potrebno.<sup>8</sup> Proti skepticizmu je morda tako ravnanje upravičeno. S skeptikom razpravljati je res nehvaležno delo, zato je morda bolje zavrniti ga z odločno opomnjo, da je skepticizem sam s seboj v nasprotju: kar zanikava ali o čemer dvomi, to že prav s tem priznava. Toda poleg skeptikov je še cela vrsta filozofov, ki niso zle volje, a jim je problem izvestnosti vendarle tudi problem. Da človek ne more brez protislovja »prvih resnic« zanikati, to je že nekaj, a je le bolj negativno, oni bi pa radi pozitivno spoznali, zakaj so te resnice izvestne, kje je tisti razlog, ki jamči za njih pravo, objektivno osnovano izvestnost. Teža pa ta teorija ne podaja. Zato je treba iskati druge metode, ki bi bila zmožna to teorijo pozitivno dopolniti.

3. Takšna se zdi metoda introspekcije ali samopazovanja. Nemški modroslovci jo imenujejo »Methode der Selbstbesinnung«.<sup>9</sup> Človeško umovanje in spoznanje ima namreč to čudovito svojstvo, da je takorekoč »samovidno«, samo sebi vidno (Bergsonovi učenci pravijo, da so misli same sebi »transparentne«, prozorne<sup>10</sup>). To se pravi, ko duh razmišlja, mu je tudi razmišljanje prisotno, zato lahko razmišlja o svojem razmišljanju. Tako je mogoče, da v svojem razmišljanju sam sebe opazuje, da se povrača na svoje razmišljanje in motri, zakaj pritegne, kadar pritegne, in zakaj dvomi, kadar dvomi. Tako more tudi dozreti, ali je izvestnost spoznav objektivno osnovana ali ne.

<sup>8</sup> Dogmatike so imenovali stari skeptiki vse svoje nasprotnike, ki niso bili skeptiki. Kant je dejal, da mora biti vsaka veda dogmatična, to je, oprta na nedvomna načela, toda poprej da je potrebna kritika vse spoznavnosti in umovanje brez take kritike imenuje on »dogmatizem«. Zato pomeni sedaj beseda »dogmatično« (pravzaprav bi se moralo po Kantu reči »dogmatistično«) v spoznavni kritiki to, kar nekritično, to, kar se brez kritike postavlja kot trdno.

<sup>9</sup> Prim. J. Volkelt, *Gewissheit u. Wahrheit* 28.

<sup>10</sup> Prim. J. De Tonquedec, *La Notion de Vérité* (Paris 1908) 21<sup>1</sup>.

Seveda bi mogel kdo že takoj izpočetka ugovarjati, da je ta metoda protislovna.<sup>11</sup> Češ, refleksija je psihični dej istega značaja kakor umovanje samo. Če torej umovanje samo ni zanesljivo, se moremo tudi na refleksije prav tako malo zanesti. Ta ugovor je znan iz kritik Kantove kritike. Toda ta ugovor je veljaven zoper skeptike, ne pa zoper tiste, ki bi samo radi dognali, kako je z izvestnostjo. Ti ne dvomiš (pozitivno), ampak samo iščejo. Ako ima torej razmišljanje to svojstvo, da je samo sebi vidno, tudi samo sebi javi, zakaj je časih izvestno, časih ne, in kakšna je tista izvestnost. Zato metoda refleksije v svojem počelu ni nobena filozofija, ampak je samo preprosto navodilo k samoopazovanju. Poleg tega ima pa ta metoda še to zase, da jo vsi rabijo, četudi ne vsi smotrno. Nihče ne razmišlja o problemu izvestnosti brez refleksije. Ta metoda hoče samo obrniti pozornost na osrednjo točko problema: zakaj smo izvestni, kadar smo izvestni, in kako to najbolj uvidimo? V tem zmislu se ta metoda lahko imenuje tudi k r i t i č n a m e t o d a. Ni torej ne skeptična, ne dogmatična. Ni skeptična, ker ne dvomi (pozitivno), ampak samo išče spoznanja; ni dogmatična prav zato ne, ker ga išče, ker torej ne more priznati, da problem izvestnosti ne bi bil problem.<sup>12</sup>

Toda če nas zadovolji splošna misel te metode, nas ne morejo zadovoljiti dejanski načini, kako so filozofi to metodo doslej uporabljali.

Prvega bi morali tu imenovati K a n t a. Često se vsa Kantova filozofija imenuje kriticism. Toda opomniti je, da Kantov kriticism znači že poseben način, kako je on uporabil kritično metodo. Kant je namreč menil, da bo rešil problem s takozvano Kopernikovo revolucijo na spoznavnem polju. Kakor je Kopernik prevrgel dotedanjo misel, da se solnce suče okrog zemlje, in postavil teorijo, da se zemlja suče okrog solnca, tako je Kant prevrgel dotedanjo misel, da se spoznanje ravna po predmetih, in postavil teorijo, da se predmeti ravna po spoznanju.<sup>13</sup> O tem kriticismu ne bomo govorili. Dognano je že pač, da Kantov

<sup>11</sup> Tako ugovarja še med najnovejšimi L. Nelson, Prim. J. Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie* (Münster 1919) 312.

<sup>12</sup> Prim. o tem dobre opomnje pri Mercieru, *Critériologie générale*, 104—113.

<sup>13</sup> Prim. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hgg. von K. Kehrbach. 2. Aufl. 17.

kriticizem problema ni rešil. Njegova osnovna hiba je teorija o sintetičnih sodbah apriori. Da je cilj popolnoma izgrešen, je razvidno iz rezultata. Predmete bi spoznavali samo v apriornih oblikah spoznavajočega subjekta. Kaj nam jamči, da te oblike niso zgolj subjektivne tvorbe? Če so, tedaj bi vsak subjekt spoznaval svoj predmet docela po svoje, prav zato, ker bi ga spoznaval oblikovanega po svojih oblikah. Predmet Kantovega spoznanja bi bil torej zame prava neznanka  $x$ . Kaj bi torej meni pomagalo njegovo govorjenje in umovanje, če bi on umoval in govoril o nečem, kar je zame večna neznanka? Kantov problem bi ne bil moj problem, Kantova kritika bi se ne tikala mojega spoznanja. Da bi se izognil tej posledici bi moral Kant dati tistim apriornim oblikam neko splošnost in absolutnost, tako da bi bile iste oblike v vseh subjektih in da bi bile v vseh smotrno naravnane na enako spoznanje. A kako naj Kant modruje o teh subjektih in o bitnosti in kakovosti njih spoznavnih oblik, ko so po njegovi teoriji vsi drugi subjekti neznanka  $x$  in je torej še bolj neznanka  $x$  njih umska organizacija! Ves Kantov kriticizem se suče v zmotnem kolobarju: zanikuje, kar podstavlja, podstavlja, kar zanikuje.<sup>14</sup>

Če je torej spoznavni problem sploh mogoče rešiti, mora imeti spoznanje objektivno vrednost in rezultat kritike mora biti ta, da jo ima. Brez tega bi bila vsa kritika brezpredmetna: če namreč spoznanje ne dojema objektivnosti, tudi kritika ne more biti objektivna. Zato je apriorna postavka kritične metode: ako naša izvestnost ni objektivno osnovana, problema sploh ni mogoče rešiti; ali narobe: kritika, ki je njen izsledek ta, da se naše spoznave ne ravnajo po objektivnih in da naša izvestnost ni objektivno osnovana, je pogrešena in protislovna.

Seveda je pa dejanski problem še globlji. Mislimo si, da bi bilo veselstvo tvorba našega duha. Če bi naš duh razmišljal o tej tvorbi, zrl v njej raznotere pojave, motril med njimi odnose in zakone in jih po teh razvrščal, bi kritika morala reči, da je naše spoznanje objektivno in naša izvestnost objektivno osnovana. Naš um bi spoznaval res to, kar je, spoznanje bi se ravnalo po objektu, in zavest, da je res tako, kakor mislimo, bi dajala našim mislim in sodbam značaj prave izvestnosti. Vsakdo pa vidi, da s tem problem še ni rešen. Mi bi radi več

<sup>14</sup> Prim. dobro kritiko kantovstva v lepi knjižici: O. K ü l p e, »Immanuel Kant« (Leipzig 1917).

vedeli. Mi bi radi vedeli, kako je z vesoljstvom, ali je res tvorba našega duha, ali biva marveč neodvisno od našega spoznanja. Ni nam torej zadosti, če vemo, da so naše spoznave objektivne v tem zmislu, da se ravnaajo po nekem objektu, ki je pa na posled vendarle fikcija, temveč mi bi radi vedeli, ali ta objekt tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali vsaj more bivati. Če imenujemo to, kar tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali more bivati, realno, tedaj je končno vprašanje, ali so naše spoznave ne le objektivne, marveč realno-objektivne.

S tem, da so spoznave objektivne, je torej problem šele na pol rešen. In niti tako ga Kant ni rešil. Po Kantu duh celo to, kar je že njegova tvorba, motri le s sredstvom svojih aprior-nih oblik. Zato so njegove misli o svetu fikcije v drugi potenci: najprej oblikuje empirično snov z oblikama prostora in časa, potem pa modruje o tako oblikovanem predmetu po svojih zopet subjektivnih kategorijah realnosti, vzročnosti, nujnosti itd. Pravo vprašanje pa je: ali naše spoznave niso le objektivne spoznave tega, kar je v našem duhu, temveč tudi tega, kar biva ali more bivati neodvisno od našega duha? Kdor torej hoče rešiti problem izvestnosti v celoti, mora dognati, da duh sodi tako, ker vidi, da je objektivno tako, in potem še to, da snov sodbe ni kaka fikcija, ampak je povzeta po dejanski ali možni realnosti.

4. Globoko zamišljen poskus take kritike je zasnoval Mercier, duševni voditelj takozvane novoskolastične šole. To je njegova »Critériologie générale«, ki je izšla l. 1918 že v sedmi izdaji.<sup>15</sup>

Mercier je razdelil vso kritiko prav na tisti dve vprašanji: prvič, ali naš duh sodi, kadar je izvesten, ker vidi, da je objektivno tako? in drugič, ali je vsebina teh spoznav realno-objektivna?<sup>16</sup>

Odgovor se izraža v dveh postavkah. Prva postavka: V neposredno izvestnih sodbah ne pridevamo predikata subjektu

<sup>15</sup> Na razpolago sta mi samo prva (1899) in šesta (1911) izdaja.

<sup>16</sup> Po tej shemi je razdelil tudi dr. S. Zimmermann svojo kritiko »Opća Noetika« (Zagreb 1918): I. dio: Što to znači: istraživati vrijednost ljudske spoznaje? — II. dio: Je li postoje neke logički sigurne (istinite) spoznaje? — III. dio: Objektivna vrijednost spoznaje. — IV. dio: Realna vrijednost spoznaje. — Loči se pa Zimmermann od Merciera v tem, da se drži »teorije treh resnic« kot logične osnove filozofskega umovanja.

po kaki sintezi apriori, temveč zato, ker nam dejanstvo jasno kaže, da predikat subjektu res pristoji. Dokaz za to podaja introspekcija.<sup>17</sup>

Če opazujemo, kaj se v nas godi, ko trdno pritegnemo kaki sodbi, vidimo, da zato trdno pritegnemo, ker se nam javi zveza med subjektom in predikatom v svoji objektivni razvidnosti. Če ta zveza ni razvidna, se zavedamo, da ne moremo trdno pritegniti; odtod mnenja, ugibanja, dvomi, nevedenje.

Vzporedno s to analizo Mercier zavrača nasprotno teorije, posebno Kantov kriticism.<sup>18</sup>

Druga postavka: Predikati (mnogih) naših sodb imajo realno-objektivno vrednost.<sup>19</sup>

Dokaz: (Mnoge) naše ideje so snovno obsežene v čutnih zaznavah. Predmeti čutnih zaznav so pa realni. Torej je tudi vsebina naših idej realno-objektivna.<sup>20</sup> Dokaz za prvo premiso nam podaja zopet introspekcija. Mercier navaja na podlagi teh podatkov štiri podrobne dokaze. Dokaz za drugo premiso pa opira na načelo vzročnosti: naše čutne zaznave po vsem svojem značaju po načelu vzročnosti kažejo na ven.<sup>21</sup>

Ako kritično presodimo ti dve postavki in dokaze, ki jih Mercier navaja, nas prva postavka s svojim dokazom popolnoma zadovolji. Introspekcija res podaja to, kar Mercier pravi. Objektivnost našega spoznanja se nam javi v zavesti sami. Kantov kriticism je v nasprotju z neposrednim razvidom dejanstva. Da je  $2 \times 2 = 4$ , ta sodba ni rezultat nobene apriorne sinteze, ampak preproste analize objektivnosti  $(1 + 1) + (1 + 1) = (1 + 1 + 1 + 1)$ . Dokaz za prvo postavko je torej zadovoljiv. Ta dokaz ni noben dokaz iz kakih premis, kjer bi bilo zopet vprašanje, kako je z njih izvestnostjo, temveč je preprost pokaz na podatke zavesti.

Ni pa tako z dokazom za drugo postavko. Ta dokaz poleg introspekcije uvaja neko načelo, namreč načelo vzročnosti.

<sup>17</sup> »La seule preuve possible de cette thèse est la constatation, par la conscience, du fait, que la thèse affirme.« (Critériologie générale<sup>o</sup>, 238.)

<sup>18</sup> Ves ta del obsega str. 115—307.

<sup>19</sup> o. c. 311.

<sup>20</sup> o. c. 352. Dostavili smo v oklepaju (mnoge), ker trditev, da so vse ideje realno-objektivne, ne bi bila resnična: imamo ideje tudi o zgolj umskih zamislih.

<sup>21</sup> Dokaz za prvo premiso str. 352—358, za drugo premiso štr. 358 do 363.



Prvo vprašanje je torej, kako je s tem načelom. Po kritični metodi ne smemo nobenega načela apriori podstaviti, ampak moramo za vsakega pozitivno pokazati, ali je izvestno in kako je izvestno. Mercier se je tega zavedal, zato je takoj sam dodal, da je objektivna veljavnost tega načela že ugotovljena. In res je z dokazovanjem prve postavke posebej dokazoval tudi analitično naravo in objektivno veljavnost izrečenega načela.<sup>22</sup> Vprašanje pa je, ali ta objektivna veljavnost tu zadoščuje. Tu gre za realni svet in realno-objektivno veljavo naših idej. Te pa z načelom vzročnosti ni mogoče dokazovati, če nima že načelo samo realne objektivnosti in realno-objektivne veljave. Takšno veljavo pa more zopet samo imeti, če sta subjekt in predikat tega načela realno-objektivna. Toda to je prav vprašanje, ali imata kak predikat in subjekt naših sodb tudi realno-objektivno veljavo. Zato je protislovno — *petitio principii* — uporabljati načelo vzročnosti za prvo dokazovanje realne objektivnosti idej.<sup>23</sup>

Dejal bi kdo: Pojem bitja je najsplošnejši pojem, torej načelo, ki se snuje na tem pojmu, velja ne le za idealni, temveč tudi za realni svet. Na to bomo kvečjemu mogli reči: Gotovo, če je dokazano, da biva tak realni svet. Pojem bitja obsega vse, torej tudi realna bitja, če so. Zato ima načelo vzročnosti tudi realno-objektivno veljavo, če bivajo realna bitja. Prav zato pa gre, ali bivajo realna bitja, ali črpajo torej naše misli svojo objektivnost tudi iz njih in so torej ne le objektivne, temveč tudi realno-objektivne?

A četudi že priznamo realno objektivnost vzročnega načela, je vsekako na tej stopnji spoznanje z ozirom na realni svet še zgolj hipotetično. Načelo pravi: Bitje, ki začne bivati, mora imeti vzrok. Torej: če začne bivati idealno, vsaj idealno; če realno, realno. Le tedaj, če začne kako realno bitje realno bivati, logično-nujno sledi, da mora realno bivati tudi vzrok. Načelo vzročnosti more potemtakem dokazati realnost kakega bitja, če se že opre na realnost drugega bitja. Mercier pa še le išče to prvo realnost. Torej je njegovo dokazovanje na vsak način *petitio principii*.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Str. 264—266. Pravimo pa: »dokazoval«. Ali jo je namreč s svojim dokazom tudi dokazal, o tem bi bila možna še pravda. A recimo, da.

<sup>23</sup> To nesoglasje omenja tudi Z i m m e r m a n n (Opća noetika, 273).

<sup>24</sup> To misel o hipotetičnosti prvih načel je naglašal že B a l m e s (Fundamente der Philosophie, übers. von F. Lorinser, III. B. 1856, 70).

Tu je osnovna hiba Mercierove spoznavne kritike, zato po njegovi teoriji logično ni mogoč prehod iz idealnega reda spoznav v realni svet ter od objektivnosti idej do njih realne objektivnosti. Introspekcija pač priča, da kažejo ideje na čutne zaznave in čutne zaznave naprej, a vse to se godi po Mercierovi teoriji v idealnem svetu in prehod v realni svet je še le treba najti. Tu pa načelo vzročnosti ne more pomagati, ker se še ne more opreti na nobeno realnost.

5. Tudi Mercierova metoda torej ne more zadovoljiti. Analiza te metode pa obenem kaže, da ne more zadovoljiti sploh nobena metoda, ki začenja idealistično, s podstavo samih idej. Poskusov te vrste je med modernimi mnogo. Znamenita sta zlasti poskusa J. Volkelta in H. Driescha.<sup>25</sup> Oba obravnavata spoznavni problem z veliko resnobo, oba prihajata do rezultata, da biva resničnost v transcendentnem, metafizičnem zmislu. Toda vsled idealističnega izhodišča ne eden ne drugi ne more do prave izvestnosti.

Volkelt pohaja od narave mišljenja. Po introspekciji kaže na to, da vse mišljenje meri na transsubjektivnost. Vsaka misel je misel o nečem, kar misel presega, če ni morda misel o misli, in vsaka splošna misel, tudi misel o misli, je nekaj nadindividualnega. Ko mislim tako misel, se zavedam, da bi jo moral vsak tako misliti. Tako sega subjekt s spoznanjem miselno v transsubjektivnost. Zato imenuje Volkelt svojo teorijo »subjektivistični transsubjektivizem«. Kar je Volkelt s to analizo dobro dognal, to je objektivna vrednost spoznanja. Vsa realnost in zato tudi realna objektivnost spoznanja pa ostaja docela nezвестna. Le nelogično zamenjava Volkelt transsubjektivnost z metafizično realnostjo ali pa dogmatično podstavlja, kar bi moral prav dokazati. Za objektivnost spoznanja je pa njegovo delo temeljito in vredno pozornega študija.

Hans Driesch izhaja od podatka, ki ga tudi nudi introspekcija: jaz sem si nečesa svest. Tako loči subjekt in objekt, potem pa razloči dalje v objektu urejeno snov. Z analizo subjekta dobi troje: »das Ich« (jaz), »mein Selbst« in »meine Seele«, v objektu pa naravo (die Natur) in naravno resničnost

<sup>25</sup> J. Volkelt, Gewissheit u. Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie. München 1918. — Hans Driesch, Wissen u. Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie. Leipzig 1919; isti: Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. Leipzig 1917.

(das Naturwirkliche). Naj bi si bila ta analiza še tako logična in nujnodokazna, kar ni, bi kljub temu po tej poti nikdar ne prišli do izvestne realnosti. Zakaj subjekt »jaz« ni Drieschu še nič realnega, ni »res cogitans« kakor Descartu, zato tudi objekt ne more biti več kakor nekaj spoznanega, kar se nam javi, kakor da je realno. Driesch izrecno rabi značilno besedico »als ob«.<sup>26</sup> Zato tu ne more biti govora o pravi izvestnosti, ampak ostaja le vera.<sup>27</sup>

6. Če naj torej introspekcija vodi do cilja, mora biti izhodišče drugačno. Prvo spoznano mora biti realnost, ob kateri um lahko kritično preskuša realno-objektivno vrednost svojih idej. Ali je torej kje takšna realnost, ki bi se mogla imenovati prvo spoznano?

Introspekcija nam javi, da imamo zavest o dvojni neposrednji intuiciji realnosti. Prva je intuicija čutov, druga je intuicija samosvesti.

Vsi ljudje so prepričani, da zaznavajo s čuti neposredno vnanji realni svet. Nobena kritika ne more omajati te naravne izvestnosti. Zato nekateri menijo, da je realizem že s čutno intuicijo dosti utemeljen, s tem pa tudi realna objektivna vrednost idej, ki jih po izvidu introspekcije dobivamo z abstrakcijo iz čutnih zaznav. To naziranje o čutnih zaznavah bi se lahko sklicavalo na najmodernejše zastopnike filozofije in vede. Empiriokriticisti Avenarius, Mach, Petzold odločno zavračajo tisto kantovsko govorenje o subjektivnem dojmu in realnosti sami na sebi, kakor da bi to bilo dvoje in bi bilo treba šele iskati prehoda iz subjekta k vnanjim objektom; češ tega prehoda ni treba, ker je predmet čutnih zaznav resničnost sama.<sup>28</sup> Tudi Wundtu je objekt čutnih zaznav popolnoma izvesten; naloge kritike ni, iz subjektivnih dojmov prodirati k objektom, ampak narobe iz objekta čutnih zaznav izločiti to, kar se izkaže za neresnično, in tako očistiti realnost subjektivnih pri-

<sup>26</sup> Wissen u. Denken. 42.

<sup>27</sup> Driesch imenuje svoje izhodišče »metodični solipsizem« in pravi: »Der Ursachverhalt (Ich weiß Etwas) muß als Ausgang gesetzt werden; der solipsistische Standpunkt... kann gewahrt bleiben, weil er nie stricte ad absurdum zu führen ist; Metaphysik darf versucht werden« (Wissen u. Denken, 99<sup>2</sup>). Torej niti Volkelta ni dosegel, ki mu je solipsizem »eine logische Unmöglichkeit« (Gewissheit u. Wahrheit, 240).

<sup>28</sup> Prim. J. Petzold, Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus (Leipzig 1906) 1.

mesi.<sup>29</sup> Vendar tega naziranja ni lahko refleksno obrazložiti. Na tiste moderne miselce se ne kaže sklicavati. Volkelt jim po pravici očita dogmatizem.<sup>30</sup> Poleg tega se prav tako lahko in lažje umevajo idealistično kakor realistično. Petzold navaja kot svojega somišljenika celo W. Schuppeja, ki mu je vsa resničnost bistveno imanentna, zgolj vsebina zavesti.<sup>31</sup> Z refleksijo samo je pa težko znanstveno dognati brezpogojno realnost tega, kar čuti zaznavajo. Težave dela vedni pomislek, da bi bil objekt, če je realen, zunaj, a refleksija da je nujno omejena na subjekt. Zmedo napravlja tudi tisto opozarjanje na halucinacije, tako da je refleksna izvestnost dosti otežena. Glavni vzrok teh nedostatkov je ta, da čuti niso zmožni popolne refleksije. Um se sicer povrača tudi na čutno spoznanje, a ob tej refleksiji mu je čutno spoznanje že objekt, zato je vprašanje o verovnosti čutov znanstveno že odvisno od vprašanja o objektivnosti umskega spoznanja. Le tedaj, če je um zmožen dojeti objektivnost, kakor je, more tudi vršiti kontrolo nad objektivno veljavnostjo čutnih zaznav.

7. Iskati je treba torej intuicije, združene s popolno refleksijo. Takšna je pa intuicija samosvesti. Zato mora po našem mnenju kritika tu zastaviti. Tu je zastavil sv. Avguštin proti skepticizmu svoje dobe, tu je sv. Tomaž Akvinski v manj skeptični dobi obstajal, tu je zopet iskal prve opore Descartes s svojim: Cogito, ergo sum. Žal, da je bila pri sv. Avguštinu ta misel samo blisk, da sv. Tomaž ni problema sistematično obdelal, a da je Descartes že po prvem koraku zablodil.

Postavka bi bila ta: Sam v sebi, v doživljanju svojega bitja nahaja subjekt neporušno podlago svoje izvestnosti. Ni treba šele izvajati: cogito, ergo sum, — že s tem, da mislim, ugotavljam, da sem: misli-m. Tudi jaz, ki doživljam sam sebe, nisem sebi fenomen, temveč noumenon, ne negotov pojav nečesa tujega, neke neznanke x, ampak živa realnost. Tudi se ne doživljam kot objekt, temveč kot subjekt. Seveda se doživljam samo v svojem delovanju, a ne doživljam le delovanja, marveč sam sebe delujočega. Ob tej realnosti, subjekt, a po refleksivnem motrenju tudi objekt, torej objekt in subjekt

<sup>29</sup> Prim. W u n d t, Logik I<sup>a</sup> (Stuttgart 1919) 404—419.

<sup>30</sup> J. V o l k e l t, Gewissheit u. Wahrheit, 27, 128—136.

<sup>31</sup> Prim. Ueberweg, Geschichte d. Philosophie IV<sup>11</sup> (1916) 355.

hkrati, se dotikajo logika, psihologija in metafizika. Tu logika preskuša svoja načela, psihologija motri resnično počelo apercepcije in metafizika gleda v imanentno-transcendentni realnosti svojo možnost in upravičenost.

N a l o g a bi pa bila torej le-ta: Najprej bi bilo treba po introspekciji iz podatkov zavesti razbrati, česa se neposredno zavedamo in kako; ali res velja Wundtova enačba: jaz = mišljenje? ali ne marveč: jaz = misleči? če ta, ali nisem ta jaz realno bitje, ki sam sebe resnično doživljam? Potem: če sem jaz, ki sam sebe kot subjekt doživljam (jaz mislim), lahko hkrati sam sebi objekt (ko premišljam sam sebe), ali nimam sam v sebi že nekega kriterija resnice? vse pojme in sodbe, ki jih sam o sebi kot objektu zamislim, lahko preskusim sam na sebi, ki sem doživljajoči subjekt; empirično torej spoznam, ali je moj um zmožen spoznanja ali ni. Dalje: ali ni morda mogoče ob tej prvi realnosti dobiti že tudi prvih pojmov in prvih splošnih načel? če je mogoče, ne bo nobenega dvoma več, da so tudi splošne ideje lahko realno-objektivne in da so zakoni mišljenja v nekem zmyslu tudi zakoni bitja. Naposled: če se vse to uresniči, bo odprta že tudi pot v transcendentni svet, kritika bo uvod v metafiziko.



Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

## Nauk o odpustnem grehu.

(Doctrina de peccato veniali.)

Dissertationis conspectus. I. Socrates et stoici de aequalitate peccatorum quid docuerint et quem influxum doctrina eorum in posterorum quorundam, Joviniani et Pelagii praesertim, sententias exercuerit, exponitur. II. Patres Ecclesiae, imprimis occidentales, de peccato veniali quid senserint, ostenditur. 1. Distinctionem theologicam peccatorum adstrunt. Terminologia tamen adhuc variabilis est nec eadem semper sententia, quid grave sit, quid leve. 2. Patres docent nec homines iustos ac sanctos sine peccatis levibus esse iustosque non nisi ad tempus levia omnia vitare posse. 3. S. patres ad pugnam contra peccata levia hortantur eaque quotidie purganda esse dicunt. 4. Patres remedia commendant ad venialia extergenda orationem, eleemosynam, abnegationem sui. Sacramentalem confessionem venialium antiqui probabiliter non noverant. A quibusdam scriptoribus exeun-



tis patristici aevi sequentisque aetatis usque ad scholasticorum tempora venialium confessio coram laico commendabatur. 5. Patres quaedam peccata in specie ut venialia proponunt, systematice tamen hanc quaestionem non pertractant. S. Augustinus singularem tenet doctrinam multa levia facere unum grande. Doctorem hipponensem complures sequuntur. S. Thomas et s. Bonaventura sententiam hanc refutant et verba s. Augustini benigne interpretari conantur.

### Zmote v stari dobi.

Problem o odpustnem grehu je ozko združen z drugim problemom, ki je zanimal duhove raznih časov, namreč: so li vsi grehi enaki? Pravzaprav bi takega vprašanja sploh ne smeli pričakovati, kajti normalnemu človeku je pač jasno, da je med grehom in grehom razlika, ali kakor pravi Cícero, ko brani Mureno, »distincta esse genera peccatorum«.<sup>1</sup> In čeravno je ta trditev tako jasna, opažamo v zgodovini, da so znameniti filozofi starega veka učili nasprotno ter tajili vsako razliko grehov. Ta zmota je potom rimsko-grške kulture prešla tudi v glave nekaterih bogoslovnih pisateljev rimske dobe, vplivala tudi na nekatere sholastike, zlasti pa se je razširila v posebni obliki med protestantskimi pisatelji.

1. Prvi, ki je tajil razliko grehov, ni bil nihče drugi nego Sokrates.<sup>2</sup> Po njem ne more nihče, ki ima razumnost (*ἐπιστήμη*), storiti kaj, kar bi ne bilo najboljše. Če kdo vendarle greši, se more to zgoditi le *δι' ἄγνοϊαν*. — Sokratova napaka pa tiči v tem, da priznava le eno krepost (*ἐπιστήμη*); ker se po njegovi teoriji vsak greh protivi le tej kreposti, morejo biti dosledno vsi grehi le ene vrste in ene velikosti: *παράδοξον*, ki se ponavlja pri filozofih in bogoslovcih poznejših časov prav mnogokrat.

Greh je torej Sokratu le *ἄγνοϊα*, to je brezumnost,<sup>3</sup> moment volje in čuvstva je povsem izločen, le umnik, ki ima *ἐπιστήμη* ali *φρόνησις*, je popoln človek; posledica (ki so jo izrecno učili pozneje stoiki) je, da je tak človek *ἀναμάσθητος*.

Proti tej presenetljivi teoriji duhovitega Atenca je nastopil Aristotel. Stagirit poudarja z vso jasnostjo, da je glede krivde velika razlika med grehom in grehom, ter dokazuje na

<sup>1</sup> Cícero, Pro Murena 30, 63.

<sup>2</sup> Prim. moja razpravo v Času XIV (1920) 59 nsl.

<sup>3</sup> Prim. Čas XIV (1920) 60.

zgledu o poškodbi, da so možne pri grehu razne stopnje, počeniši od greha brez zadolženja (*peccatum materiale*) pa tja do greha iz zlobe (*peccatum ex malitia*).

Razlikuje štiri stopnje greha:<sup>4</sup> Če kdo oškoduje bližnjega dejansko (*de facto*), pa nehote, brez namena (*παραλόγως*), tedaj je to navadna »nezgoda« (*ἀτύχημα*). — Ako naredi škodo, zavedajoč se sicer svojega dejanja, toda brez zlobnosti, tedaj se imenuje njegov prestopok *ἁμαρτήματα*. — Večjo krivdo ima, kdor sicer vedoma, toda ne popolnoma premišljeno oškoduje bližnjega. Tak pogrešek se imenuje *ἁδίκημα*. — Vrhunec krivde pa doseže, kdor napravi škodo iz zlobnosti, *διὰ μοχθηρίαν*.

Ti izrazi nam dokazujejo, da se je Aristoteles oziral, ko je presojal človeška dejanja, ne samo na dejanje kot tako, marveč tudi na spoznavne sile, na voljo in na vse psihološko razpoloženje. Zanimivo je tudi, da se je pečal z odpustljivostjo grehov. Razlikuje *ἁμαρτήματα*, ki so *συγγνωμονικά* in *οὐ συγγνωμονικά*; žal pa nismo na jasnem, govori li o etični odpustljivosti (*coram Deo*), ali pa samo o juridični (*coram lege*), ker njegovo pojmovanje o Bogu in o razmerju Boga do sveta ni jasno.<sup>5</sup>

Dasi je Aristoteles tako temeljito ločil med grehom in grehom, so kmalu zatem grški stoiki zopet poudarjali enako st. grehov.<sup>6</sup> Duhovni oče stoične šole je duhoviti čudak Zenon; njen nauk je zanimal zlasti Cicerona, ki je stal močno pod vplivom grške stoe<sup>7</sup> in prenesel njene teorije na rimska tla, kjer sta se jih poprijela zlasti Seneka in filozof na rimskem cesarskem prestolu Mark Avrelij.

Cicero nam je ohranil Zenonove filozofeme v delcu *Παράδοξα*, kojih tretji se glasi: *ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ καθορθώματα*, *aequalia esse peccata et recte facta*.

Po Ciceronovem naziranju je grešna volja vedno enaka, »*peccare unum est*«<sup>8</sup>, naj bo stvar velikega ali majhnega pomena, tako da je enako, ako kdo potopi ladjo slame ali zlata. Če je bil objekt slab, velja pri Ciceronu nekaj kategoričen impe-

<sup>4</sup> Vse zadevne citate glej v Času XIV (1920) 61.

<sup>5</sup> Prim. Čas XIV (1920) 63.

<sup>6</sup> ἀρέσκει: τς αὐτοῖς ἴσα ἤγιστα: τὰ ἁμαρτήματα. Diogen, Laert. VII 120; prim. Čas XIV (1920) 64.

<sup>7</sup> Prim. Cicero, Pro Murena 29, 61; gl. Čas I. c.

<sup>8</sup> Zadevni citat v Času XIV (1920) 65.

rativ: ne smeš! in kdor tega prestopi, je sploh vse prestopil. Ta veto ne dopušča pri Ciceronu nobenega stopnjevanja, on pozna le *p r a v e c o b v e z n o s t i*;<sup>9</sup> da se je treba ozirati tudi na predmet, namen ter okoliščine človeškega dejanja, o tem kot filozof<sup>10</sup> ni razmišljal.

Stoa, to moramo posebno zabeležiti, pozna kakor Sokrates le eno edino krepost, vsaka stranpot je greh proti t e j čednosti, vsi grehi so torej enaki: *U n a v i r t u s e s t c o n s e n t i e n s c u m r a t i o n e e t p e r p e t u a c o n s t a n t i a*. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit, nihil demí, ut virtutis nomen relinquatur; etenim si bene facta, recte facta sunt, et nihil recto rectius; certe ne bono quidem melius quidquam inveniri potest. Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria. (Cicero, Paradoxa 3, 1, 22.)

Ta »una virtus« je, kakor nas poučuje Seneka, sapientia.<sup>11</sup> Kdor ima modrost, ta doseže ideal, za katerim hrepeni stoik, namreč *ἀπείθεια*. S pomočjo te apatije človek presega Boga samega (sic!), kajti Bog je extra patientiam, stoik supra patientiam<sup>12</sup>. Le to, kar dela sapiens, je pametno in moralno, on sam je svoboden, dočim je insipiens (*ἄφρων*) suženj in dosledno vse-skozi nemoralen<sup>13</sup>.

2. To čudno zmoto o eni čednosti in dosledno o enakosti vseh grehov so pogreli v krščansko-rimskem času j o v i n i a n c i in p e l a g i j a n c i.

Vpliv stoe na kristjane rimske dobe se ne da tajiti, kakor tudi ne more nihče tajiti, da so krščanske ideje že močno delovale na filozofe rimskega cesarstva. Znabiti, da je prišel že Pavel v osebni stik s Seneko; da bi si bila pa ta dva velikana

<sup>9</sup> Da je tudi Kant zavzel v tem vprašanju stališče, ki je v mnogem slično zmotam stoikov, sem že omenil v Času XIV (1920) 66.

<sup>10</sup> Pač pa kot odvetnik, ko je branil Mureno; tedaj mu je bila stoična trditev naenkrat sofizem (hic in ambiguo ludimur) in proti Zenonu se sklicuje naenkrat na Aristotela in Platona. Cicero, Pro Murena 30, 63.

<sup>11</sup> (Aliquid consilio facere) in uno sapiente est, aliorum omnium non consilia, sed fraudes et insidiae et motus animorum inconditi sunt. Seneca, De constantia sapientis 9.

<sup>12</sup> Forte fortiter; hoc est, quo deum anteceditis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. Seneca, De prov. 6, 5. — Bonus tempore tantum a Deo differt. Ibid. 1, 5.

<sup>13</sup> Stultus etiam malus est, nullo vitio caret. Seneca, De benefic. 4, 26. — Qui autem habet vitium unum, habet omnia. Ibid. 5, 15. Cf. Cicero, Paradox. 5:

dopisovala, kakor menijo nekateri na podlagi nekega Hieronimovega citata<sup>14</sup>, ni verjetno in tozadevna pisma<sup>15</sup> spadajo gotovo med apokrife. Seneka je bil in ostane poganski filozof. Bolj pa je stal pod vplivom krščanskih idej, čeravno je bil nasprotnik krščanske religije, cesar Mark Avrelij; nekatere misli, ki jih čitamo v njegovem delu o lastni notranjosti<sup>16</sup>, ne morejo biti šad rimske filozofije, marveč so vznikle na krščanskih tleh. Z druge strani pa je vplivala stoa na kristjane, ki so vzrastli in živeli med pogani; stoične ideje so bile kristjanom često nevarne, tako da so morali cerkveni očetje svariti svoje čitatelje večkrat pred stoičnim strupom<sup>17</sup>.

Zlasti ideje o *ἀπάθεια* in *ἀναμαρτησία* so se prelile v krščanske kroge in pri heretikih Avguštinove in Hieronimove dobe nahajamo blodnje, ki so izšle popolnoma iz stoične ideologije. Kakor nam poroča Hieronim, so učili razni heretiki take zmote, zlasti Evhiti (Messaliani), med znamenitimi pisatelji pa da je začel mešati stoične zmote s cerkveno resnico Origenes<sup>18</sup>.

Po Hieronimovem poročilu je učil aleksandrijski veleum (kot drugi heretiki): človek se more povzpeti do take stopnje čednosti, da ne more več grešiti (*ἀναμαρτησία*).<sup>19</sup> Zato trdi, da je izšel tudi pelagianizem iz Origenovih teorij.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Hieronym, De vir. illustr. 12.

<sup>15</sup> F. X. Kraus, Der Briefwechsel Pauli mit Seneca. Theol. Quartalschrift 49 (1867) 610—624.

<sup>16</sup> Marcus Aurelius, Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία εβ'.

<sup>17</sup> Prim. Cyprian., Epist. ad Anton. c. 16, PL 3, 807.; Lactant., Epitome div. inst. 38. PL 6, 1046; zlasti pa Hieron., Dial. contra Pelag. 1, 19. PL 23, 535 in Augustin., Sermo 348, 2, 3. PL 39, 1528.

<sup>18</sup> Quorum (stoicorum) sententias et Tullius in Tusculanis disputationibus explicat, et Origenes ecclesiasticae veritati in Stromatibus suis miscere conatur, ut praeterea Manichaeum, Priscillianum, Evagrium Iberitam, Jovinianum et totius pene Syriae haereticos, quos sermone gentili διαστραμμένους Messalianos, Graece εὐχίτας vocant; quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, et non dicam ad similitudinem, sed aequalitatem Dei humanam virtutem et scientiam pervenire ita, ut asserant, se ne cogitatione (!) quidem... posse peccare. Hieron., Dial. contra Pelag. Prolog. 1 PL 23, 496.

<sup>19</sup> Illud autem Origenis proprium est... esse possibile, cum se aliquis ad meliora converterit, ad tantam fortitudinem pervenire, ut ultra non peccet. Hieron., Dial. contra Pelag. Prol. PL 23, 497.

<sup>20</sup> Doctrina (Pelagiana) Origenis ramusculus est. Hieron., Ep. 123. PL 22, 1152.

Ni naša zadeva, da preiščemo, je li in v koliko je vplivala Origenova antropologija na razvoj stoičnih zmot v krščanskih krogih; omenjamo le, da je po Origenu vsak človek podvržen grehu in da on ni nikakor zastopal tako ekstremnih naziranj kakor n. pr. Jovinian<sup>21</sup>.

*Ἀναμαρτησία* je postala nekaka krilata beseda; (njena spremljevalka je bila *ἀπάθεια*). Človek, enkrat prerojen v krstu, ne more več grešiti; to je jedro zmote, ki je prenesla stoično abotnost na krščansko teološko polje.

Boj radi anamartezije se je vršil zlasti na zapadu. Jovinianove ideje je povzel Pelagij, katerega imenuje Hieronim dediča Jovinianovega;<sup>22</sup> njemu ob boku je stal Celestij.<sup>23</sup>

Pelagijeva zмотa sloni na njegovem zmotnem naziranju o prosti volji (inflatores liberi arbitrii imenuje Avguštin pelagijance),<sup>24</sup> katero je smatral za tako sposobno, da se človek tudi brez nadnaravne pomoči<sup>25</sup> povzpne do brezgrešnosti (hominem justum in hac vita nullum habere peccatum).

<sup>21</sup> Tako piše Origenes: Omnes enim potest fieri, ut peccaverint, etiamsi sancti fuerint, quia »nemo mundus a corde, nec si unius diei fuerit vita eius«. Quis enim est, qui non aut in facto, aut in verbo, aut qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit? Com. in Rom 5, 18, PG 14, 1030. — Nasprotno pa trdi Jovinian: Nititur approbare, eos qui plena fide in baptisate renati sunt, a diabolo non posse subverti, Hieron., Adv. Jovin. I, 3. PL 23, 214. — Dalje je učil Jovinian, da so vsi verniki enake svetosti: Sicut ergo sine aliqua differentia graduum Christus in nobis est, ita et nos in Christo sine gradibus sumus. Hieron., Adv. Jovin. II, 19. PL 23, 327. — (Jovinianus) omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto. August., De haeres. 82. PL 42, 43. Jovinianove zmote se torej zelo razlikujejo od Origenovih nauk.

<sup>22</sup> (Pelagius) heres Joviniani loquitur: »Sine omni omnino peccato sum, sordida vestimenta non habeo, proprio regor arbitrio, maior Apostolo sum.« Hieron., Dial. contra Pelag. II, 24. PL 23, 562.

<sup>23</sup> In sexto capitulo Coelestii libri positum est »filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti«. August., De gest. Pelagii 18, 42. PL 44, 345.

<sup>24</sup> Opus imperf. contra Julian. II, 153. PL 44, 1207.

<sup>25</sup> »Pelagiani dicunt posse hominem in hac vita praeceptis Dei cognitis ad tantam perfectionem justitiae sine adiutorio gratiae Salvatoris per solum liberum arbitrium pervenire, ut ei non sit jam necessarium dicere: Dimitte nobis debita nostra,« tožijo očetje milevskega koncilija papežu Inocenciju. August., Ep. 186.



Z eno besedo: pelagijanci so zabredli v goli naturalizem. Avguštin jim očita radi tega silen napuh ter jim priveda prav nič laskave lastnosti, ko pravi: »Inflati utres, spiritu elationis pleni, non magnitudine ingentes, sed superbiae morbo tumentes, ut dicere audeant, inveniri hominem absque peccato.«<sup>26</sup> In Hieronim se zgraža nad tem naturalizmom z njemu lastno živahnostjo: »Pudeat eos, qui aiunt posse hominem sine peccato esse si velit, quod Graeci dicunt ἀναμάσθητον.«<sup>27</sup>

Posledica zmote je bila v praktičnem življenju ta: Kdor ni ἀναμάσθητος, ta ni otrok božji, ta ni pravičen; kdor hoče biti pravičen, mora biti tudi brez najmanjšega greha; ako pa to doseže, je večji kakor apostol, tedaj je kot Bog.<sup>28</sup>

Kakor se je stoik s svojo modrostjo (sapientia) povzpел do samobogstva, tako tudi pelagianec s svojo popolnostjo (perfectio). Imena so različna, blodnja v bistvu ista.

To blodnjo pobijata Avguštin in Hieronim trdeč, da imajo kak mali greh vsi verniki, tudi svetniki. Proti Jovinianu, ki je kakor stoiki tajil stopnjevanje grehov, poudarja Hieronim, da mu ne bodo verniki prav nič hvaležni, ako jih radi vsakdanjih grehov obsodi v zunanjo temo. Sploh odkriva Hieronim v lib. adv. Jovinianum vso abotnost trditve, da so vsa dobra dela enaka in enaki grehi<sup>29</sup>.

Avguštin poudarja, da more biti človek pravičen, toda brez malega greha ne more biti<sup>30</sup>.

Po tako dolgi in temeljiti razpravi, kakor se je izvršila na tem polju v Avguštinovi dobi, bi človek ne pričakoval, da bodo

<sup>26</sup> August., Sermo 181, 2. PL 38, 980.

<sup>27</sup> Hieron., Ep. 133. PL 22, 1150.

<sup>28</sup> Quod filii Dei non possint vocari, nisi omnino absque peccato effecti... Quod ex illo, quod ait Petrus, divinae nos esse consortes naturae, consequens sit, ut ita possit esse anima sine peccato, quem admodum Deus. August., De gest. Pelag. 65. PL 44, 357. 385. Adhuc Paulus in via est, et tu te putas in patria? August., Enarr in Ps 130, 14. PL 37, 1714.

<sup>29</sup> Non tibi habebunt tantas gratias, quos de humili in sublime levas, quantum irascentur, quos propter leve quotidianumque peccatum in exteriores tenebras retrusit. Hieron., Adv. Jovin. II 31. PL 23, 328.

<sup>30</sup> Verum, quia saepe in levissimis et aliquando incautius obrepit peccatum, et justi fuerunt, et sine peccato non fuerunt. August., De nat. et gr. 38. PL 44, 269.

poгреvali staro zmoto tisočletje pozneje novotarji reformacijske dobe. Prej ko se pečamo z njih zmoto, zahteva zgodovinski pregled, da se ozremo na nauk o malem grehu pri očetih in sholastikih.

### Nauk cerkvenih očetov.

Cerkveni očetje — oziramo se zlasti na zapadne — niso postavili v našem vprašanju posebnih teorij. Njih nauk se da posneti v nekaj stavkih.

1. Razločujejo, in sicer s poudarkom, velike in male grehe; tozadevna terminologija pa še ni popolnoma določena in tudi sodba, kaj je mali in kaj veliki greh, je tu intam različna od naše.

Za veliki greh rabijo očetje večkrat besedo »crimen«, vzeto iz juridične terminologije. Tako piše sv. Avguštin: »Multi iusti dicti sunt sine querela, quod intelligitur sine crimine... Crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum.«<sup>1</sup> Gregorij Veliki piše: »Sciendum profecto nobis est, quia non omne peccatum crimen est, attamen omne crimen peccatum; ... minima ergo et levia dicuntur, crimina autem nisi magna minime leguntur.«<sup>2</sup> Slično pravi drugje: »Hoc inter peccatum et crimen distat, quod omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen est.«<sup>3</sup>

Zanimivo je tudi, kako razlikuje isti pisatelj »scelus« in »delictum«. »Inter scelera et delicta hoc distat, quod scelus etiam pondus peccati transit, delictum vero pondus peccati non transit, et nunquam scelus nisi in opere est; delictum verum plerumque in sola cogitatione.«<sup>4</sup> Današnjim teologom je delictum nekaj bistveno drugega. Tudi izraza »grave« ne razumeva Gregorij v sedanjem smislu, kajti piše: »Omne... peccatum grave est, quia non permittit animam ad sublimia levare.«<sup>5</sup> Male grehe so nazivali oziroma opisovali s sledečimi izrazi: quotidianum peccatum, delicta levia;<sup>6</sup> novissimus quadrans, id est modicum delictum;<sup>7</sup> docetur peccare se quotidie, dum quotidie pro peccatis iubetur orare;<sup>8</sup> τὰ μικρὰ

<sup>1</sup> August., In Ioan. evang. tract. 41, 9. Ed. Venet. 1730 t. III 574.

<sup>2</sup> Gregor. M., Concordia quorundam text. s. Scr. X, PL 79, 665.

<sup>3</sup> Gregor. M., Moralia XXI 12. PL 76, 201.

<sup>4</sup> Moralia XI 42. PL 75, 979.

<sup>5</sup> Hom. II in Ezech. 1. PL 76, 797.

<sup>6</sup> Ambros., De paenit. II 10. PL 16, 520.

<sup>7</sup> Tertull., De orat. c. 7. PL 1, 126.

<sup>8</sup> Cypri., De orat. Dom. 22. PL 4, 534.

*ἀμαρτήματα*;<sup>9</sup> venialia, sine quibus vita esse non potest;<sup>10</sup> peccata sine quibus non vivitur.<sup>11</sup>

Glede obsega, kaj je veniale in kaj mortale, so imeli stari pisatelji tuintam čudne pojme, ki se nikakor ne krijejo z našimi. Tako pravi Janez Kasijan, da je raztresenost v molitvi »gravissimum crimen«.<sup>12</sup> In glede slabih misli ima Avguštin sledeči nauk svoje vrste: »Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, negandum est esse peccatum, sed longe minus, quam si opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percipiendum atque dicendum: dimitte nobis debita nostra.«<sup>13</sup>

Gotovo je stalo pojmovanje starih pisateljev pod vplivom penitencialnih predpisov, ki so kaznovali zlasti nekatere večje zunanje grehe. Ker o notranjih dejanjih cerkev ni sodila, se je moglo razviti mnenje, da nekateri notranji čini niso etično težki; to je vplivalo seveda tudi na terminologijo. Sola cogitatio je Gregoriju le »delictum«; danes pa je delictum cerkvenopravni izraz za zunanji prestopek težkega značaja (Can. 2195).

2. Očetje učijo, da imajo vsi ljudje, tudi najbolj pravični, kak mali greh; kajti brez greha človek sploh ne more biti. Tudi osebe, ki nam njih slika svetopismono kot svete, so imele male grehe; pravičnik se more izogniti malim grehom kvečemu »ad tempus«.

Da tudi najboljši verniki ne morejo biti brez greha, poudarjata zlasti Avguštin in Gregorij Veliki. Prvi piše: »Etiam si non hic vivatur sine peccato, licet mori sine peccato, dum subinde venia deletur, quod subinde ignorantia vel infirmitate comittitur.«<sup>14</sup> Gregorij pa izraža svojo misel tako-le: »Sed quantum (sancti viri) agere possunt, ne exterius labantur in opere, tantum interius agere nequaquam possunt, ut nunquam labantur cogitatione... unde fit, ut etiam sancti viri frequenter labantur in corde.«<sup>15</sup> In zopet: »Sine peccato electi etiam viri esse non possunt.«<sup>16</sup>

Proti pelagijancem, ki so učili, da so bile nekatere biblične osebe brez greha, poudarja sv. Avguštin: »Excepta sancta virgine Maria... quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sancti-

<sup>9</sup> Jo. Chrys., In Gen. hom. 60, 4. PG 54, 524.

<sup>10</sup> August., De symbolo 7, 15. Ed. Venet. 1731 t. VI 554.

<sup>11</sup> August., Ep. 157, 3. Ed. Venet. 1729 t. II 543.

<sup>12</sup> Collat. 23, 6, 4. PL 49, 1255.

<sup>13</sup> De Trinit. XII 18. PL 43, 1008.

<sup>14</sup> August., De natura et gratia 41. PL 44, 267.

<sup>15</sup> Moralia XI 39. PL 75, 977.

<sup>16</sup> Gregor. M., Expos. in I Reg. II 14. PL 79, 83.

tatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est.«<sup>17</sup>

Le tedaj, ako človek napne vse svoje duševne sile, se more obvarovati greha, pa tudi to samo začasno, kajti kmalu bo moral spoznati svojo šibkost, meni Hieronim. »Haec et nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quam diu intentus est animus, quamdiu chorda nullo vitio laxatur in cithara. Quodsi paululum se remiserit... discit fragilitatem suam et multa se non posse cognoscit.«<sup>18</sup> — »Qui cautus et timidus est, potest ad tempus vitare peccata.«<sup>19</sup>

3. Očetje opominjajo, da se je treba hrabro boriti tudi proti malim grehom in očiščevati se jih vsak dan.

Zelo resno govori o nevarnosti malega greha Janez Krizostom in Origen; Gregorij Veliki pa priporoča vsakdanjo pokoro proti takim grehom. »Μη ὄμεν ὁμόθυμοι τοῖς μικροῖς ἁμαρτήμασιν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς αὐτὰ ἀναστέλλωμεν τῆς σφοδρότητος, ἵνα τῶν μειζόνων ἀπαλλαγώμεν.«<sup>20</sup> »Ne contemnas etiamsi parvam videris intra te fermentari malitiam, quia modicum fermenti totam massam corrumpit.«<sup>21</sup> »Qui quotidie non exhaurit, quod delinquit, etsi minima sunt peccata, paulatim anima repletur, atque ei merito aufert fructum internae saturitatis.«<sup>22</sup>

Precej ostro pa obsoja Kasijan one, ki menijo, da je le to »mortale«, kar kaznuje državna (!) postava, in se malo ali nič ne zmenijo za notranje prestopke: »Existimamus nullam omnino culpam ex istis otiosis ac lubricis cogitationum excursibus nos posse contrahere, sed hebetudine stupefacti et velut oculorum caecitate percussi nihil in nobis nisi crimina capitalia contemulamur eaque tantum credimus evitanda, quae legum quoque saecularium severitate damnantur, a quibus si nos immunes vel paululum senserimus, nihil nobis inesse peccati protinus arbitramur.«<sup>23</sup>

Živo opisuje isti asket, kako vodijo mali grehi v velike. »Quemadmodum domus nunquam subitaneo ad ruinam procumbit impulsu, nisi aut antiquo vitio fundamenti, aut longa inhabitantium desidia, stillicidiis primum parvissimis (!) penetrantibus corrupta sensim fuerint munimenta tectorum... ita per incuriam mentis primo qui-

<sup>17</sup> August., De natura et gratia 42. PL 44, 267. Isto misel izraža Avguštin De gestis Pelagii 26. PL 44, 336. Slično Ioan. Cassianus, Collat. 22, 13. PL 49, 1236; Hieron., Dial. contra Pelag. II 4. PL 23, 562.

<sup>18</sup> Hieron., Dial. contra Peleg. III 3. PL 23, 600.

<sup>19</sup> Hieron., Dial. contra Pelag. II 24. PL 23, 588.

<sup>20</sup> Jo. Chrys., Expos. in ps. 6, 11. PG 55, 80.

<sup>21</sup> Origen., In Num. hom. 23. PG 12, 752.

<sup>22</sup> Gregor. M., Expos. in I Reg. II 14. PL 79, 83.

<sup>23</sup> Collat. 23, 7. PL 49, 1257.

dem velut minutissima quaedam penetrant ad animam stillicidia passionum, quae si velut parva ac levia negligantur, corumpunt tigna virtutum, et post haec influunt imbre largissimo vitiorum.«<sup>24</sup>

4. Očetje priporočajo razne pripomočke, kako naj se očistimo malih grehov; zakramentalna spoved malih grehov je bila v klasični dobi najbrže neznana, pozneje so se spovedavali malih grehov tudi laikom.

Avguštin priporoča s posebnim izrazom molitev, ki izbrše vsakdanje grehe.<sup>25</sup> — Na drugem mestu pripisuje isto moč miloščini. »Ingredi sine macula dicitur... qui ad ipsam perfectionem irreprehensibiliter currit, carens criminibus damnabilibus, atque ipsa peccata venialia non negligens mundare eleemosynis.«<sup>26</sup> Gregorij Veliki pa hvali kot zdravilo zoper male grehe mrtvenje samega sebe: »Justi... si qua in se quamlibet leviter carnalia deprehendunt... vehementer in semetipsis insequuntur, afflictione se conterunt, magnisque cruciatibus vel minima in se prava diiudicant.«<sup>27</sup> O spovedi govorijo šele poznejši cerkveni pisatelji, katerih pravzaprav ne moremo prištevati več cerkvenim očetom v strogem pomenu besede. — Zanimivo je v tem oziru, da se je v dobi po sv. Avguštinu začela širiti spoved pred laiki. Povod tej praksi je dal biblični tekst Jak. 5, 16, ki ga razlaga psevdo-avguštinski spis »De vera et falsa poenitentia« na sledeči način: »Tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo.«<sup>28</sup>

Ugled, ki ga je užival Avguštin (da delo ni pristno, je bilo neznano), je pripomogel, da se je spoved pred laikom zelo razširila. Tako priporoča častitljivi Beda († 735), ko razlaga Jak. 5, 16, naj se spovemo vsakdanjih grehov drugim vernikom, ki so nam enaki (coaequales): »In hoc sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari.«<sup>29</sup>

Da je ta običaj bil že v 9. stol. splošen, nam izpričuje orleanski škof Jonas († 821). V svojem delu »De institutione laicali« (nemško bi rekli »Laienspiegel«), ki je silno zanimivo za poznavanje moralnega in — nemoralnega življenja te dobe, piše doslovno: »Mos est Ecclesiae de gravioribus peccatis sacerdotibus...

<sup>24</sup> Collat. 7, 17. PL 49, 668.

<sup>25</sup> »... peccata, quae quotidiano orationis penicillo terguntur.« Sermo 181, 8. PL 38, 983. Prim. Enchir. 71. PL 40, 265.

<sup>26</sup> De perfectione iustitiae hominis 9. PL 44, 302.

<sup>27</sup> Moralia VI 32. PL 75, 974. Prim. tudi Expos. in I Reg. II 14 PL 79, 83.

<sup>28</sup> De vera et falsa poenit. 25. Ed. Venet. 1731 t. VI append. 237.

<sup>29</sup> Expos. super. epistolas catholicas. PL 93, 39.



confessionem facere; de quotidianis vero et levibus quibusque perrari sunt, qui invicem confessionem faciant exceptis monachis, qui id quotidie faciunt. Quod vero de levibus et quotidianis peccatis confessio mutua fieri debeat, sequentia manifestant.« Navaja Eccl. 4, 31; Ps. 18, 17; Mt. 7, 14; Jac. 5, 16.<sup>30</sup>

Poleg ugleda sv. Avguščina moramo vpoštevati psihologične razloge, ki govore za tako spoved. Če so na eni strani ljudje, ki se ne vznemirjajo niti radi velikega greha, so gotovo na drugi strani taki, katere težko tiščijo že mali prestopki. Najbolje pa olajša človek svojo dušo, ako razodene svojo tesnobo drugemu. Ker pa nima vselej priložnosti storiti to pred duhovnikom, se je smatralo z ozirom na Jak. 5, 16 nasvetovano, da stori to pred laikom.

Ti momenti so vplivali tudi na velike sholastike, ki so tako spoved zelo cenili. Malih grehov se sme spovedati laiku, pravi B o n a v e n t u r a, »etiam sacerdotis oblata copia« in to zadostuje (et sufficit).<sup>31</sup>

Slično sv. T o m a ž, ki argumentira pri »drugem krstu« z analogijo s prvim krstom. Kakor ima baptisma »ministerium ex officio« in »ministerium ex necessitate«, tako je tudi pri pokori. »Minister poenitentiae, cui confessio facienda est ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.« Tako spoved imenuje »quodammodo sacramentalis« in nadaljuje: »Quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est... talibus natum est veniale remitti.«<sup>32</sup>

Na ta način se je mogla spoved pred laikom ohraniti do poznih stoletij, čeravno je trdil že bistrourni D u n s S c o t u s: »Nullum praeceptum est de accusando se laico; et forte utilius esset, non accusare se illi, si posset aequalem verecundiam habere apud se recogitandam eadem peccata et sic aequo puniri.«<sup>33</sup> Popolnoma pa izumrla ta uredba tudi danes ni, kajti samoobtožba, s katero pove redovnica v »culpi« svoje prestopke prednici, je tudi neka vrsta spovedi pred laikom; seveda je danes ta uredba zgolj asketičnega pomena in more biti koristna le tedaj, ako je dotični »spovednik« nekoliko teološko naobražen. Ker pa ta predpogoj navadno manjka, je cerkev zelo omejila aperitio conscientiae v ženskih samostanih.<sup>34</sup> Da bi bila ta asketična vaja »zakramental«, kakor je confessio coram laico pri sv. Tomažu, na to danes nihče ne misli.

Starim očetom (n. pr. Ambroziju, Avguštinu, Hieronimu) je bila zakramentalna confessio venialium neznana. V svojih knjigah ne govorijo nikjer o njej, in so li jo prakticirali, je več kot problematično. Bili so pač drugi časi in druga disciplina. Sloveči dogmatik 19. stol.

<sup>30</sup> PL 106, 152.

<sup>31</sup> B o n a v. in IV Sent. d. 17 c. 4.

<sup>32</sup> Suppl. q. 8 a. 2, 3.

<sup>33</sup> In IV Sent. d. 17 n. 27.

<sup>34</sup> Prim. Cod. iur. can. c. 530.

Perrone († 1876) trdi sicer, da so se stari kristjani spovedovali tudi malih grehov, toda njegovi dokazi niso prepričevalni.<sup>35</sup>

5. Očetje naštevajo tudi nekatera konkretna dejanja kot venialia, sistematičnega nauka o malem grehu pa ni najti pri nobenem očetu.<sup>36</sup>

Sv. Avguštin omenja n. pr. »quotidiana peccata, quae aut per linguam facile comittuntur, ut est verbum durum, aut cum labitur aliquis in risum immoderatum, aut in huiusmodi nugae quotidianas...«<sup>37</sup>

Pri tej priložnosti moramo omeniti našemu navadnemu nauku nasprotujoče mnenje sv. Avguština, da doseže mnogo malih grehov zlobnost velikega greha. Po sv. Tomažu je to izključeno prav tako, kakor je nemogoče, da bi še tako velika vsota končnih količin mogla postati neskončna. Razlog je iskati v tem, da je krivda velikega greha čisto drugačna od krivde malega.<sup>38</sup> Sv. Avguštin pa pravi: »Ista levia quae dicimus, noli contemnere. Si contemnis, quando appendis, expavesce, quando numeras. Levia multa faciunt unum grande; multae guttae implent flumen, multa grana faciunt massam.«<sup>39</sup> Zadnji stavek jasno izraža Avguštinovo naziranje, daje nam pa tudi migljaj, kje naj iščemo vir njegove zmote.

<sup>35</sup> Praelect. theol. Tract. de poenit. (Viennae 1843) VIII 331. Prim. tudi F. Hünermann, Die Bußlehre des hl. Augustinus (Paderborn 1914) 31.

<sup>36</sup> Avguštinov nauk o malem grehu je sistematično obdelal M. Waldmann. Zur inneren Begründung der läßlichen Sünde. Theol. Quartalschr. 98 (1916) 366—388. Prim. tudi: K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Paderborn 1917) 16 nsl.

<sup>37</sup> August., Sermo 9, 18. PL 38, 88. Prim. De spir. et lit. 36. PL 44, 243. — De nat. et grat. 38. PL 44, 269. Dolgo vrsto malih prestopkov našteva psevdavguštinski Sermo 104: »Quoties aliquis in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit. Quoties plus loquitur, quam oportet, aut plus tacet quam expedit. Quoties pauperem importune petentem exasperat. Quoties cum corpore sit sanus, aliis jejulantibus prandere (sic!) voluerit, aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit. Quoties excepto desiderio filiorum (sic!) uxorem suam cognoverit. Quoties in carcere clausus et in vinculis positos tardius requisierit, Quoties infirmos tardius visitaverit. Si discordes ad concordiam revocare neglexerit. Si plus aut proximum, aut uxorem, aut filium aut servum exasperaverit; si amplius fuerit blanditus, quam expedit.« PL 39, 1947. — V tem slogu nadaljuje in dodaje: »Enumerari vix possunt, a quibus non solum populus christianus, sed etiam nullus sanctorum immunis esse potuit aut poterit aliquando.«

<sup>38</sup> Reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea, quae est venialis.« S. Thom., In Sent. IV d. 24 q. 3 a. 6.

<sup>39</sup> In ep. Jo. ad Parthos tract. 1, 6. PL 35, 1982.

Hiponski učenik argumentira v našem vprašanju namreč s podobo, ki jo je povzel iz fizičnega reda: guttae, grana. Takšne primere moralnega in fizičnega reda so gotovo dovoljene in za poslušalce silno poučljive; toda pozabiti ne smemo, da »omnis comparatio claudicat«, in ne smemo prenašati kratkotalo dokazilne moči iz enega reda v drugi red, ker to bi bila *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. In takšen skok se je pripetil sv. Avguštinu, kar nam dokazujejo druga mesta, kjer obravnava isto stvarino. »Minuta (peccata quotidiana) non sunt magna. Non est bestia quasi leo, ut uno morsu guttur frangat; sed et plerumque bestiae minutae multae necant.«<sup>40</sup> Kot zgled navaja drastično sliko iz človeškega življenja, ki je morala v vroči Afriki delovati prav nazorno: »Si projiciatur quisquam in locum pulicibus plenum, numquid non morietur ibi?«<sup>41</sup> ... infirma est natura humana, quae etiam minutis bestiiis interimi potest... quam minutissima sunt grana arenae; si arenae amplius in navem mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutae sunt guttae pluviae: nonne pluviae implent flumina et domus dejiciunt?«<sup>42</sup> Skratka, bati se je množine, četudi ne veličine — »timenda est ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.« V drugem govoru pravi: »Quid interest, utrum te plumbum premat, an arena. Plumbum una massa est, arena minuta grana sunt, sed copia te premunt. Minuta sunt peccata: non vides de guttis minutis flumina impleri, et fundos trahi.«<sup>43</sup> Sholastiki so skušali ublažiti to teorijo Avguštinovo, češ mnogo malih grehov vodi per dispositionem v velikega.<sup>44</sup> To je gotovo res, toda ta resnica spada med psihološke zakone, dočim trdi Avguštin, da množina malih grehov postane nekako po matematičnem zakonu velik greh.

Slično mnenje, povzročeno skoraj gotovo po vplivu sv. Avguština, najdemo tudi pri drugih cerkvenih pisateljih. Tako trdi Kasijan, da je za popolne tudi množica najmanjših napak nekaj silno težkega.<sup>45</sup> Kot teorija je ta stavek gotovo napačen; treba pa pomi-

<sup>40</sup> Sermo (de decem chordis), 17. 18. PL 38, 88, 89.

<sup>41</sup> Pri nas bi menda še ne umrl.

<sup>42</sup> Sermo 9, 18. PL 38, 89.

<sup>43</sup> Sermo 56, 9, 12. PL 38, 383.

<sup>44</sup> Veniale (est) dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter. S. Thom., In II Sent. d. 24 a. 6. — Sv. Bonaventura razlaga Avguštinovo podobo o pesku, kapljah in malih živalih tudi »dispositive«: »... non quia ipsa faciunt naufragium, sed quia ad hoc perducunt per accidens.« — »Quia iteratio actus disponit ad libidinem et complacentiam; hinc est, quod Augustinus dicit in pluribus locis, quod plura venialia obruunt, non per se, sed quia disponunt ad libidinem, non dispositione necessitatis sed pronitatis.« In Sent. IV d. 16 q. 1 a. 3.

<sup>45</sup> (Quaedam) »licet nonnullis, qui sunt crassioribus vitiis involuti, levia atque a peccato pene aliena videantur, scientibus tamen perfectionis bonum, etiam minimarum rerum multitudo gravissima est.« Jo. Cassian., Coll. 23, 7. PL 49, 1254.

sliti, da je K. pisal za menihe; katere je hotel obvarovati tudi malih grehov in jih spodbujati k največji popolnosti.

Skoro dobesedno ponavlja Avguštinovo mnenje veliki Španec I zidor.<sup>46</sup> Eden izmed najstarejših sholastikov, Alanus de Insulis, je skušil spraviti ta nauk kar v metrično obliko.<sup>47</sup> Poznejši sholastiki pa so s svojo globoko špekulacijo uvideli, da se ta teorija ne more vzdržati, ter so se trudili, kako bi Avguštinove izreke tolmačili v blagem smislu.

<sup>46</sup> »Non solum gravia, sed et levia sunt cavenda peccata. Multa enim levia unum grande efficiunt, sicut solent de parvis et minutis guttis immensa flumina crescere. Numerositas enim in unum coacta exundantem efficit copiam.« Sentent. II 18. PL 83, 622.

<sup>47</sup> »De minimis granis fit grandis summa cabalis, De brevibus mendis non veniale malum.« Alan. de Ins., Lib. Parab. c. 1. PL 210, 422.



Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

## Hierarhija v apostolski dobi.

(De hierarchia aetatis apostolicae.)

Dissertationis summa. — I. Status quaestionis. 1. Quaestio de primitiva communitatum ecclesiasticarum constitutione, atque praepimis de origine episcopatus, presbyteratus et diaconatus, de relatione inter charismata et officia ecclesiastica (2.) haud parvam difficultatem parit propter fontes (NT), qui ob terminologiam nondum stabilitam modo loquendi valde inter se discrepant. Qua de causa varia exorta sunt systemata ad solvendam quaestionem hierarchicam, inter quae mentione dignum est systema (3.) Ad. Harnack, (4.) Jo. Weiß, (5.) E. Hatch, M. Dibelius, (6.) R. Sohm. 7. Quas opiniones sequens historicus Russicus A. P. Lebedev quaestionem hierarchicam aliter dogmatice, aliter historice solvere vult. Dogmaticè dicendum putat hierarchiam in Christo ortum habere; historia vero teste episcopos, presbyteros et diaconos longo demum temporis decursu eum gradum potestatis attingisse affirmat, in quo inde ab exeunte saeculo secundo permanserunt. 8. Tales vero opiniones oppositae sunt traditioni christianae.

II. Scriptura N. T. de eccl. Hierosolymitanae constitutione. 9. In Act 6, 1—6 non quidem expresse ordinatio diaconorum describitur, attamen (10.) non videtur despicienda traditio, quae septem illos viros primos diaconos fuisse tenet. 11. Presbyteri, qui concilio apostolico (Act 15, 1 ss.) interfuerunt, veri nominis pastores etiam magisterii munere fungebantur. 12. Conditio Jacobi in eccl. Hierosolym. aequari potest conditioni episcopi monarchici temporum posteriorum.

## I. Problem.

1. Prva doba krščanstva, takozvana apostolska doba, je v marsikaterem oziru temna in zagonetna. Med probleme, ki še niso rešeni in jih bo sploh težko kdaj v vseh posameznostih zadovoljivo rešiti, spada problem hierarhije v oni nobi, za katero so nam skoro edini vir novozakonske knjige. Vprašanja, ki tvorijo problem, so sledeča:

a) Ali je bila prva krščanska občina sploh pravni organizem, in če je bila, kdo je imel v nji oblast: ali ljudstvo, ki je izbiralo in nastavljalo cerkvene služabnike, ali apostoli, ki so to oblast prejeli od Kristusa in jo izročili svojim naslednikom?

b) So-li tri poglavitne hierarhične stopnje, episkopat, prezbiterat in diaconat, ki o njih podaja jasno sliko šele sv. Ignacij Antiohijski (v zač. 2. stol.) v svojih pismih, božjega izvora, torej bistven del cerkve in toliko stare kot cerkev sama, ali pa so vsled časovnih razmer slučajno<sup>1</sup> nastale tekom 2. stoletja?

c) Kako se je episkopat prvotno pojavil: v kolegialni ali monarhični obliki?

č) Kakšen pomen so imeli v apostolski dobi harizmatični (navdihnjeni) preroki, učitelji in njim podobne, z izrednimi darovi sv. Duha (*χαρίσματα*) obdarjene osebe, ki jih zlasti sv. Pavel večkrat v svojih pismih omenja (n. pr. 1 Kor 12. in 14. pogl., Rim 12, 4—8), in kakšno je bilo njih razmerje do rednih cerkvenih služb?

d) Ali se more radi tega, ker se krščanska hierarhična terminologija semintja ujema z judovsko ali pogansko, govoriti o morebitnem vplivu judovstva oziroma poganskih verskih družb na ustroj prvih krščanskih cerkvenih občin?

2. Glavni vzrok, da je odgovor na vprašanje o prvotni hierarhiji res težek, tiči v virih samih, iz katerih zajemamo podatke za rešitev problema. Knjige NZ so pisali različni pisatelji v različnih časih, na različnih krajih, različnim občinam in osebam v času, ko je bila hierarhična terminologija še v razvoju;

<sup>1</sup> Prim. sledeča dva stavka, ki ju je Pij X zavrnil z dekretom »Lamentabili« (3. jul. 1907): *Constitutio organica ecclesiae non est immutabilis, sed societas christiana perpetuae evolutioni aequae ac societas humana est obnoxia* (prop. 53.) — *Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem, tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque, quae exiguum germen in evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque* (prop. 54.).



zato v tej dobi ne moremo nikdar iz imen samih sklepati na ustavo cerkvenih občin.<sup>2</sup> Ker še ni za vsak pojem ustvarjen stalen strokovni izraz, zadenemo v najstarejših virih včasih celo na navidezna nasprotja. Tako se n. pr. isti cerkveni predstojniki imenujejo enkrat *πρεσβύτεροι* (Dej 20, 17), enkrat pa *ἐπίσκοποι* (Dej 20, 28). V Filipih pozna sv. Pavel poleg diakonov tudi zbor mož (Fil 1, 1), ki gotovo vodijo občino (*ἐπίσκοποι* — škofje?), a Fil 4, 3 nagovarja le eñega kot poglavarja občine.

Novozakonske knjige vsebujejo sicer marsikatero opazko, ki osvetljuje življenje in razvoj prvih cerkvenih občin, toda njihov poglavitni namen ni, pisati o prvotni cerkveni ustavi. Iz tega sledi, da pisatelj marsičesa, kar bi nas zanimalo, ne omenja, ker je bilo znano njegovim bralcem.<sup>3</sup> Ni torej pravilno, če se pri reševanju hierarhičnega problema razlagajo vsa svetopisemska mesta po enem načinu ali če se brez ozira na desetletni razvoj hierarhičnih imen v stalne strokovne izraze tekst pojmuje in tolmači preveč doslovno.

Že navedena dejstva pojasnjujejo, zakaj se je tolikrat in na tako različne načine skušalo razvozljati težko vprašanje o hierarhiji v apostolski dobi.<sup>4</sup> Nejasnost pojmov so vrhutega povečali še osebni predsodki, ki so nekatere pisatelje zapeljali do zmotnih zaključkov. Čisto umljivo je, da n. pr. v luči protestantskega naziranja o nevidni cerkvi problem hierarhije dobi povsem drugačno lice, kot če gledamo v cerkvi božjo ustanovo in vidno družbo, ki potrebuje vidne hierarhije in vidnega vrhovnega poglavarja.

Zelo zanimivo je, kako v nasprotju s tradicijo moderni, zlasti protestantski teologi razlagajo postanek in razvoj hierarhije v cerkvi.

3. A. d. H a r n a c k razvija svoje nazore obširneje v knjigi »Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten«.<sup>5</sup> Kristus, pravi, ni ustanovil cerkve, zato tudi ni začetnik njene ustave.

<sup>2</sup> Prim. H. Bruders S. J., Die Verfassung der Kirche (Mainz 1904) 68—69.

<sup>3</sup> Pri našem vprašanju zato ne velja dosti sam »argumentum e silentio«.

<sup>4</sup> St. v. Dunin-Borkowski S. J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates (Freiburg i. B. 1900), je zbral in analiziral preko sto takih poskusov.

<sup>5</sup> Leipzig 1910.

Kar se je pojavilo v cerkvi, »ni nastalo po naprej določenem načrtu, temveč je pod vplivom časovnih razmer avtomatično zraslo iz bratske zveze ljudi, ki so po Jezusu našli Boga« (3). Glede ustave je šla jeruzalemska cerkev svoja pota. Tvorili so jo »dvanajsteri« oziroma »enajsteri«, dalje apostoli, t. j. misijonarji, harizmatični preroki in učitelji ter »učenci« in »učenke«. Kljub ugledu in nekaterim predpravicom »dvanajsterih« je imela vso moč *ἐκκλησία* (občina kot taka). Vendar v Jeruzalemu in palestinskih občinah ni zavladata nikdar anarhija. Kajti prosto gibanje posameznikov so zelo omejevale nekatere avtoritete, zlasti mesijanski državni ideal, ki se je imel kmalu uresničiti, starozakonski predpisi, prednost »dvanajsterih«, nad vse pa avtoriteta Gospodovih besed. Cerkvene službe so se podeljevale po judovskem načinu s pokladanjem rok; v tem je bila simbolično izražena podelitev za službo potrebne harizme. Roke so smeli pokladati »dvanajsteri«, apostoli in občina (po starešinstvu). Ko so se »dvanajsteri«<sup>6</sup> razšli po svetu, je stopil na čelo jeruzalemske občine Gospodov »brat« Jakob, ki mu je stal ob strani kolegij presbiterjev. Ta sprememba ustave znači prvo depotenciranje pnevmatično-mesijanskega življa in se najbrž ni uveljavila mirnim potom. Odslej stopajo čimdalje bolj v ospredje sorodniki Jezusovi, peša pa moč in ugled harizmatikov. Kot monarhična glava jeruzalemske občine je bil Jakob poglavar vsega tedanjega krščanstva.

Glede občin, ki jih je ustanovil sv. Pavel med pogani, sodi H., da so v njih, podobno kot v Jeruzalemu, spočetka odločevali in urejali vse navdihnjeni apostoli, preroki in učitelji. Pavel sam suponira, da sv. Duh vodi občino. Zemeljsko-pravnih avtoritet ni bilo. Cerkvene službe so se že zgodaj pojavile: misijonarji so jih s pokladanjem rok podeljevali odličnejšim in zaslužnim izpreobrnjencem, a nikdar ne proti volji občine. Ti novi funkcionarji (v eni občini jih je bilo vedno po več skupaj) so se zvali *προσβύτεροι*, pa tudi *προϊστάμενοι* ali *ποιμένες*. Dokler so službo besede<sup>7</sup> vršili pnevmatiki (izraza *πνεῦμα* in *χάρισμα* rabi sv. Pavel sinonimno), so bila opravila presbiterjev, ki so se začeli sčasoma nazivati tudi *διάκονοι* ali *ἐπίσκοποι*,

<sup>6</sup> Ne »dvanajst apostolov«, kajti ta pojem, ki združuje v sebi pojem »dvanajsterih« in pojem »apostolov«, je po mnenju H. iz časa, ko je bil že zabrisan spomin na večje število harizmatičnih apostolov-misijonarjev.

<sup>7</sup> *διακονία τοῦ λόγου* (Dej. 6, 4).

diakonalnega značaja: postrežba pri bolnikih, bogoslužne vaje, ne pa oznanjevanje božje besede. Polagoma je ime *διάκονοι* ostalo le tistim, ki so opravljali nižja dela, ostali so se pa imenovali ali *πρεσβύτεροι* ali *ἐπίσκοποι*. Ko so pa izumrli harizmatični preroki in učitelji, so se tisti, ki so jim v službi sledili, zvali stalno *ἐπίσκοποι* in so kot služabniki besede zavzemali odslej v občini najčastnejše mesto. Šele pismo Klementa Rimskega predstavlja organizacijo cerkvenih občin kot apostolsko naredbo.<sup>8</sup> Razne okoliščine (70—73) so zahtevale, da so slednjič občinam zavladali monarhični škofje, na vzhodu v začetku 2. stoletja, na zahodu pa okrog l. 150. Tako Harnack.

4. Precej podobno si predstavlja postanek in razvoj hierarhije J. Weib.<sup>9</sup> V vprašanju hierarhije vidi W. nasprotje med Dej. in Pavlovimi pismi. V Dej. se zrcalijo razmere, kakršne so vladale v cerkvi mnogo pozneje. Pisatelj je namenoma zanesel poznejše cerkveno pojmovanje v najstarejšo dobo. Pavlova pisma nudijo o apostolski dobi drugačno sliko. Apostolov je več kot dvanajst. »Dvanajsteri« niso voditelji cerkvene občine in na apostolskem zboru se Pavel ne pogaja z njimi, temveč z občino v celoti in z onimi, ki veljajo za stebre jeruzalemske cerkve (*οἱ δοκοῦντες στήλοι εἶναι* Gal. 2, 9), namreč z Jakobom, Kefo in Janezom. Vlada v občini je prvotno demokratska, a kmalu začne rasti vpliv nekaterih močnih in odločnih osebnosti, Kefe, Janeza, Jakoba in drugih »bratov Gospodovih«, ki si prisvoje polagoma moralno oblast nad vrstniki. V tej dobi, ko entuziazem, ko osebnost pomenja takorekoč vse, je redna cerkvena služba še nepoznana. Zgled judovskih sinagogalnih organizacij je vplival, da so pozneje tudi kristjani jeli voliti starešine na čelo cerkvenim občinam. S tem je bila uvedena redna cerkvena služba. Kdaj se je to zgodilo, ne vemo; cerkvena služba se pojavi v prvi občini kar na mah (Dej. 11, 30; 15, 4; 21, 18).

5. Splošno protestantski teologi močno naglašajo vpliv harizem v oni dobi, ko je bila organizacija občin še v povoju. »Služba besede«, t. j. učiteljstvo (magisterium) se pripisuje izključno navdihnjenim apostolom in učiteljem še tedaj, ko vladajo v občinah že stalno nameščeni *ἐπίσκοποι*. In ti slednji?

<sup>8</sup> H. imenuje to »usodno fikcijo« (68).

<sup>9</sup> Das Urchristentum (Göttingen 1917) 32—36. Knjigo je po pisateljevi smrti (1914) izdal R. Knopf.

Kakšna so bila njihova opravila? L. 1880 je imel na univerzi v Oxfordu E. Hatch osem predavanj o cerkveni ustavi, ki so naslednje leto izšla v tisku, l. 1883 pa jih je A. Harnack prevedel na nemški jezik.<sup>10</sup> V teh predavanjih je H. nastopil s trditvijo, da so krščanski škofje apostolske dobe po zgledu episkopov poganskih verskih družb bili le upravni in finančni uradniki. Sicer je H. s svojo trditvijo naletel na odpor ne le pri katoličanih, temveč tudi pri zmernih protestantih,<sup>11</sup> vendar to teorijo novejši čas zopet brani M. Dibelius.<sup>12</sup> *Ἐπίσκοποι* in *διάκονοι* (Fil. 1, 1) so »tehnični uradniki« po vzoru poganskih finančnih uradnikov<sup>13</sup>; celo služba v pastoralnih pismih omenjenih episkopov je v prvi vrsti ekonomičnega značaja. Kot ekonom cerkvene občine si je episkop polagoma priboril vstop v zbor prezbiterjev in po srečnem naključju kmalu kot primus inter pares vršil vrhovno oblast nad verniki ene občine. Ko je po harizmatičnih učiteljih podedoval še pravico učiti, je postal monarhična glava celokupne občine.

Torej zopet golo naključje, ki je moža s čisto svetnimi opravili dvignilo na visoko stopnjo duhovnega voditelja in verskega učitelja. Nobene vezi nikjer med Kristusom in apostoli, nobene vezi med apostoli in škofi! Jurisdikcija, ki so de facto v njeni posesti škofje 2. stol., je potemtakem ali bila v lasti občine in je na neznan način prešla od avtonomne<sup>14</sup> občine na škofa, ali pa je prvotno sploh ni bilo in ni nihče imel višje oblasti v občini — in v tem slučaju so si jo mogli škofje le nasilno prilastiti.

6. Tudi ta drugi slučaj, da namreč v apostolski dobi občina sploh ni poznala prava in jurisdikcije, ima svojega zagovornika v juristu R. Sohm u.<sup>15</sup> Njegova teorija je na kratko ta-le: Vsako cerkveno pravo in vsaka na pravo sloneča cerkvena

<sup>10</sup> Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Gießen 1883.

<sup>11</sup> Prim. St. v. Dunin-Borkowski op. cit. 98<sup>o</sup>.

<sup>12</sup> Die kleinen Briefe des Apostels Paulus (Handbuch zum Neuen Testament hsg. v. H. Lietzmann III 2. Tübingen 1913) 45. 161.

<sup>13</sup> D. dokazuje vzročno zvezo na podlagi odkritih starih grških napisov.

<sup>14</sup> Samovlado prve krščanske občine zagovarja poleg Harnacka med drugimi tudi R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (Tübingen 1905) 149—151.

<sup>15</sup> Kirchenrecht I (Die geschichtlichen Grundlagen). Leipzig 1892. — Wesen und Ursprung des Katholizismus (Abhandlungen der philol.-histor.

ustava nasprotuje bistvu cerkve, kakor jo je hotel Kristus in kakor je v resnici bila. V bistvu je namreč pravo nekaj svetnega, cerkev pa nekaj duhovnega, kajti Kristusu in prvim kristjanom je cerkev (ecclesia, t. j. celokupno krščanstvo) religiozen pojem, namreč telo Kristusovo. Glava cerkve je Kristus, udje so verniki. Kakor ima na človeškem telesu vsak ud svoje opravilo, tako vršijo posamezni verniki gotove naloge v skupni občini. Organizacija krščanstva kot božjega ljudstva in telesa Kristusovega more izhajati samo od Boga, more biti zato samo duhovna in se javlja v razdelitvi harizem. Opravila v cerkvi izvršujejo le tisti, ki prejmejo harizme, te pa razdeljuje edino Bog; zato voli v cerkveno službo le Bog, nikdar ljudje. Volitev sama kot dejanje je torej duhovnega značaja, ne pravnega. Celo pokladanje rok razlaga S. v duhovnem smislu. »Pokladanje rok suponira . . . da je oni, ki se nanj roke pokladajo, bil že prej od Boga izbran, da je torej sv. Duh, t. j. harizma, ki usposablja za učiteljstvo, že v njem. Pokladanje rok potemtakem ni vzrok harizme, temveč isto že suponira. Tako je tudi pokladanje rok čisto duhovnega značaja, ker ne izroča niti formalne službe, niti zunanje oblasti, ampak utrdi samo harizmo, ki že biva v subjektu.<sup>16</sup> Harizmatični učitelji in škofje<sup>17</sup> niso imeli jurisdikcije nad verniki. Ti so jim bili sicer pokorni, a njih pokorščina ni slonela na formalnih, pravnih zapovedih, temveč je bila prostovoljna in jo je urejala ljubezen. Šele ob zatonu 1. stoletja prodre polagoma načelo — prvokrat v pismu Klementa Rimskega —, da imajo voditelji v božjem pravu utemeljeno oblast nad verniki in da imajo pravico, zahtevati od njih pokorščino. Ko se je v življenju prvih kristjanov praktično uveljavil ta princip, šele tedaj, pravi S., se je moglo govoriti o cerkvenem pravu.

Vse doslej navedene teorije enostransko upoštevajo ona mesta v listih sv. Pavla, zlasti v 1 Kor, kjer Pavel govori o mističnem telesu Kristusovem in o harizmah; manj pozornosti pa

Klasse d. kön. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 27, 10, 335—390) Leipzig 1909. — Odgovor na zadnjo razpravo in kritika Sohmove teorije je Harnackov daljši članek »Urchristentum und Katholizismus« (v že omenjeni knjigi »Entstehung u. Entwicklung d. Kirchenverf. u. d. Kirchenrechts«).

<sup>16</sup> Kirchenrecht I 63 nsl.

<sup>17</sup> Slednji so po S. harizmatiki, ker so prejeli od Boga harizmo vodstva, preden je občina to potrdila s pokladanjem rok.



obračajo na Dej in na pastoralna pisma, deloma celo zametavajo tisto, kar govori proti njih teorijam, kot poznejši dvestavek, ali vsaj izražajo dvom nad zgodovinsko vrednostjo takih mest.<sup>18</sup>

7. Vpliv te enostranske protestantske eksegeze se kaže deloma že v pravoslavni teologiji. Tudi tu namreč naletimo na mnenje, da škofje svoje oblasti niso prejeli direktno od apostolov, temveč da se v zgodovini episkopata, prezbiterata in diakonata opaža počasna evolucija, ki ji začrtavajo smer povsem slučajni činitelji. Omenim znamenitega ruskega historika A. P. L e b e d e v a, ki je mnogo pisal o hierarhičnem vprašanju.<sup>19</sup> L. sodi, da se vprašanje o hierarhiji rešuje drugače z dogmatičnega drugače zopet z zgodovinskega stališča. Dogmatično pravimo: Hierarhija je od Kristusa, kajti vse, kar v cerkvi vzide velikega in svetega, ima izvor v Jezusu Kristusu in v sv. Duhu. Toda zgodovina daje temu vprašanju drugačno lice. Potek zgodovinskih dogodkov uči, da se hierarhija ni usovršila že v apostolski dobi, ampak je šele po dolgem razvoju dosegla tisto stopnjo, ki ji je ostala od 2. in 3. stol. naprej.

Zanimivo opisuje L. postanek in razvoj treh poglavitnih cerkvenih služb. E p i s k o p a t, pravi, se ni pojavil najprej v Jeruzalemu, kajti apostol Jakob ni bil tamošnji škof, ker ga ni postavila občina na čelo tamošnje cerkve; najvišjo čast v občini je dosegel le kot »brat Gospodov«. Bil je organizator jeruzalemske cerkve, podobno kot Peter rimske. Sledovi episkopata se dajo opaziti šele v poslanicah sv. Pavla. Podatkov o ustanovitvi ni, vendar se da stvar kaj preprosto razložiti. Vsaka novoustanovljena cerkvena občina je potrebovala voditelja. Apostol ali kak evangelist je vernikom naročil, naj si ga izberejo izmed novoizpreobrnjenecv. Izbrani, ki se je imenoval *ἐπίσκοπος*, je oskrboval liturgijo, krščeval, spodbujal vernike k požrtvovalnosti, razdeljeval potrebnim darove, ohranjal stik z drugimi cerkvami, skratka, bil je upravitelj občine. Polagoma je rasel ugled episkopov in njih avtoriteta. Koncem 2. stoletja že stoje na čelu občin kot pravi monarhi z vsemi pravicami, ki so jih imeli pozneje. Te avtoritete in oblasti pa si

<sup>18</sup> Prim. n. pr. H a r n a c k 3.

<sup>19</sup> Duhovenstvo drevnej vselenskoj cerkvi. Moskva 1905. — Po voprosu o proizhoždenji pervohristjanskoj ierarhiji. Sergiev Posad 1907. — Članek »Ierarhija« v Pravoslavnaia bogoslovskaja enciklopedija VIII (Petrograd 1907) 673—686.

niso pridobili kot uzurpatorji potom nasilnega despotizma, temveč le vsled srečnega naključja. Izumrli so namreč harizmatični preroki in učitelji, in ker niso zapustili potomcev v ravni črti, je njih dediščina prešla na sorodnike stranske črte, na škofe. Škofje so prevzeli opravila, z opravili vred pa tudi čast navdihnjenih prerokov in učiteljev. Spomenik tega važnega preobrata je *Διδαχῆ*,<sup>20</sup> kjer se vernikom nalaga, naj izkazujejo škofom tisto čast, ki je prej pristojala prerokom in navdihnjenim učiteljem. Z dediščino harizmatikov, ki so polagoma izumirali, in z neprestanim pojemanjem prvotnega entuziazma so se okoristili škofje. Odslej je bilo njih najvažnejše opravilo oznanjevanje božje besede. Tako so postali škofje sedaj voditelji občin tudi kot najvišji učitelji. Od tega časa naprej pa do konca 2. stol. je najčastnejši predikat škofovega zvanja učiteljstvo. Počasi je postal škof to, kar je bil v poznejši zgodovini.

Še bolj očitno kot pri episkopatu se kaže pomen slučaja pri *d i a k o n a t u*. Tudi tega, pravi L., ne smemo iskati najprej v Jeruzalemu, temveč tam, kot episkopat, namreč v Macedoniji (Fil 1, 1) in Mali Aziji (pastoralni listi). *Οἱ ἑπτά* (Dej 6, 1 nsl.) niso bili diakoni, ker se nikjer s tem imenom ne omenjajo in ker opazamo na njih svojstva harizmatikov;<sup>21</sup> zato jih moramo prej šteti med slednje.

Diakonat je vzniknil sporedno z episkopatom: diakon je škofov mlajši brat. Oba si delita isto službo. Škofu je v pomoč pri vseh njegovih opravilih. Brez diakona škof ne more biti, lahko pa brez prezbiterjev. Iz tega izhaja, da se je diakonat pojavil vedno tam in ob istem času kakor episkopat.

Tak je bil diakonat na prvi stopnji svojega razvoja. Vse je kazalo, da se bo še nadalje lepo razvijal in da ga čaka lepa bodočnost. Toda prišlo je drugače. Episkopat je rasel, ker je prevzel bogato dediščino harizmatikov, diakonat pa ni bil tako srečen, da bi bil kaj podedoval; oddaljeval se je zato vedno bolj od episkopata, na njegovo mesto so pa stopili prezbiterji,

<sup>20</sup> XV 1. 2: Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἀνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δοκίματους· ὑμεῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. — Μὴ οὖν ὑπερίβητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ταυτημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

<sup>21</sup> Καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἀνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου (Dej 6, 5).

ki so se po zgledu škofov oprijeli tudi učiteljstva. To novo razmerje med škofom, prezbiterji in diakoni je zadobilo močno oporo v dejstvu, da so kristjani jeli primerjati škofo velikim duhovnikom v stari zavezi, prezbiterje duhovnikom, diakone levitom. Tako so bili diakoni obsojeni, da za vedno ostanejo zadnji na lestvi hierarhičnih služb.

Prezbiterat ni z episkopatom v tako bližnjem sorodstvu kot diaconat. Pojavil se je že zelo zgodaj na judovsko-krščanskih tleh, in sicer v Jeruzalemu. Verniki so hoteli imeti po vzoru judovskega sinedrija zbor prezbiterjev. Ta zbor — *πρεσβυτέριον* — ki so ga sestavljali prvi izpreobrnjeni in najbolj zaslužni kristjani, je nastopal kot svetovalstvo ali kot sodna oblast. V njegovo področje so spadale disciplinarne zadeve. Nekateri izmed prezbiterjev so polagoma začeli izvrševati čisto cerkvena opravila, n. pr. maziljenje bolnikov s sv. oljem. Tako so se preobrazili v prave prezbiterje, kakor jih dobro poznamo iz poznejšega časa. Kdaj se je to zgodilo, ni znano, gotovo pa je, da prej na vzhodu kot na zahodu. Na vzhodu zato, pravi L., ker je v krščanstvo prestopilo mnogo judovskih duhovnikov in so bili ti prvi krščanski prezbiterji. Kdo jih je postavljaj, ni znano. Verjetno je, da jih je izbiral in postavljaj škof. Občina jih ni volila.<sup>22</sup> Koncem 2. ali vsaj v začetku 3. stol. so se prezbiterji celo na zapadu mogli pod škofovim nadzorstvom ali tudi brez njega aktivno udeleževati liturgije. Niti v 1. niti v 2. stol. pa niso prezbiterji imeli pravice ali dolžnosti, da bi s cerkvene katedre učili vernike.

8. To so nekatere značilnejše moderne teorije o hierarhičnem vprašanju. V bistvu so si vse precej slične. Njih glavni znak je, da naobračajo vseskozi načelo *e v o l u c i j e* na hierarhijo. Apostolske sukcesije škofov ne poznajo. Postanek in razvoj episkopata določata dva činitelja: judovska *s i n a g o g a*, oziroma *o r g a n i z a c i j a* *p o g a n s k i h* *v e r s k i h* *d r u ž b* in pa *g o l i* *s l u č a j*. Cerkevni organizem bi začel po teh teorijah urejeno delovati šele v 2. stol., tedaj, ko so že utihnili harizmatični preroki in učitelji, ki so skupno z nekaterimi apostoli brez vsakega pravnega naslova stali na čelu v silnem entuziazmu prekipevajočega verskega gibanja prvih kristjanov. Čudna slika nastajajoče cerkve! Vsiljuje se nam vprašanje: Ali

<sup>22</sup> Tu L. ne sledi protestantom.

res ta slika odgovarja častitljivim poročilom svetopisemskih pisateljev? Ali se je res tradicija do danes motila? Ali so res prvotno harizme bile vse, rednih predstojnikov pa ni bilo?

## II. Sv. pismo in hierarhija jeruzalemske cerkve.

9. *Οἱ ἑπτά.* — »Tiste dni pa, ko so se množili učenci, je nastalo mrmranje Helenistov zoper Hebrejce, češ da se pri vsakdanji delitvi prezirajo njih vdove. Dvanajsteri pa so poklicali množico učencev in rekli: Ni prav, da bi mi opuščali božjo besedo in oskrbovali mize. Ozrite se torej, bratje, po sedmih možeh izmed svoje srede, ki so na dobrem glasu, polni duha in modrosti, da jih postavimo za to opravilo. Mi se bomo pa držali molitve in božje besede.

In govor je bil všeč vsej množici; in izvolili so Štefana, moža polnega vere in svetega Duha, in Filipa in Prokora in Nikanora in Timona in Parmena in Nikolaja, izpreobrnjenca iz Antiohije. Te so postavili pred apostole; in oni so molili in položili roke nanje. Beseda Gospodova je pa rastle in število učencev se je silno množilo v Jeruzalemu; tudi velika množica duhovnikov je bila veri pokorna« (Dej 6, 1—7).

Ta odlomek iz knjige sv. Luka nam podaja zanimivo sliko iz življenja vernikov, ki so bili organizirani v jeruzalemski cerkvi.

Apostoli, ki so morali že kmalu po binškošnem prazniku okušati preganjanje in ječo (Dej 5, 17—40), so neustrašeno vršili svoj vzvišeni poklic: »Noben dan niso prenehali v templju in po hišah učiti in oznanjati Kristusa Jezusa« (Dej 5, 42). Uspehi so se kmalu pokazali; jeruzalemska cerkev je bila od dne do dne večja (Dej 6, 1). Veliko število vernikov je obteževalo pravično razdeljevanje miloščine med potrebne. Posledica je bila, da so pričeli Helenisti, t. j. grško govoreči, izven Palestine rojeni Judje mrmrati zoper Hebrejce, t. j. domačine iz Jeruzalema ali vsaj iz Palestine, ki so govorili med seboj aramejski jezik in čitali sv. pismo v hebrejskem izvirniku.<sup>24</sup> Tožba

<sup>24</sup> Cod. D ima k Dej 6, 1 še kratek dostavek: ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων. Ta dodatni tekst v cod. D je pa pokvarjen in se je prvotnejše glasil ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. (Prim. F. Blass, Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter [Göttingen 1895] 92). — Iz tako razširjenega besedila, če bi bilo pristno, bi sledilo, da so v Jeruzalemu ob

Helenistov ni obrnjena proti apostolom, temveč samo proti njihovim pomočnikom (Hebrejcem). Seveda, da bi apostoli prav nič ne imeli opraviti z razdeljevanjem miloščine, si ni mogoče misliti. Če ne več, so si pridržali vsaj vrhovno vodstvo, saj beremo, da so požrtvovalni kristjani jeruzalemske občine prodajali njive in hiše in izkupiček prinašali apostolom, da bi ga ti razdeliti med najpotrebnejše (Dej 4, 34. 35). Ker pa je bila prva dolžnost apostolov *διακονία τοῦ λόγου* in ne *διακονεῖν τραπέζαις*, so najbrž že zelo zgodaj pooblastili za službo pri mizah nekatere domačine iz Jeruzalema, da bi se sami mogli uspešneje posvetiti misijonskemu delu. Njihovi judovski pomočniki so bili bolj ali manj sebi prepuščeni in so iz neznanih vzrokov zapostavljali vdove Helenistov. Dolžnost apostolov je bila, napraviti red. Toda, če bi sami prevzeli razdeljevanje darov, bi vsled tega trpela njih prva dolžnost, oznanjevanje božje besede. Vse to je dalo povod, da so ustanovili posebno službo in onim, ki so jim jo poverili, prepustili del svojih dolžnosti.

V ta namen so pozvali vse brate, t. j. domačine in Heleniste, naj določijo iz svoje srede sedem mož, ki bi bili vredni in sposobni za karitativno delo med jeruzalemskimi kristjani. Pogoj je bil, da so *μαρτιροῦμενοι*, t. j. na dobrem glasu, *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας*, polni duha in modrosti.<sup>25</sup>

Kakor vidimo, je občina udeležena pri izbiranju mož, ki naj bi prevzeli službo pri mizah. S tem pa še ni izražena njena pravica do s a m o v l a d e, kajti pisatelj Dej razločuje med pravnimi kompetencami občine in apostolov. Apostoli so naročili zbranim, naj določijo iz svoje srede sedem mož, sebi so pa pridržali pravico, da izbrane postavijo v novo službo, t. j. da jim izroče potrebno oblast (*οὗς καταστήσομεν*). Če so apostoli pooblastili občino, da je izbrala može, katerih število in lastnosti so sami določili, je to le dokaz njihove pastoralne modrosti.<sup>26</sup>

času spora, ki je omenjen Dej 6, 1, že »hebrejski«<sup>27</sup> diakoni oskrbovali vdove in sirote. Toda ni verjetno, da bi bil dostavek v tej obliki prvoten, ampak izhaja od kakega poznejšega glosatorja in je pomotoma zašel v tekst.

<sup>25</sup> Tu lahko mislimo na harizmatike, izmed katerih naj bi se odbrali kandidatje za nove službe, ali pa na može z večjo naravno modrostjo, ki se zahteva pri presojevanju, kdo je potreben podpore.

<sup>26</sup> Prim. Alf. Steinhmann, *Die Apostelgeschichte* (Bonn 1916) 45. — Že sv. Krizostom je pastoralno modrost navedel kot vzrok, da so apostoli



Navzoči so bili zadovoljni s predlogom apostolov. Izvolili so iz svoje srede sedem mož, apostoli so pa molili in položili roke nanje: *προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας* (Dej 6, 6).

Z ozirom na to, da se je ves dogodek izvršil kolikor mogoče slovesno, je težko misliti, da so apostoli s pokladanjem rok hoteli samo potrditi že izvršeno dejanje.<sup>27</sup> Dasi pokladanje rok v sv. pismu ni vedno sredstvo za podelitev stanovske milosti,<sup>28</sup> je vendar tradicija in večina katoliških eksegetov smatrala to, kar je opisano v Dej 6, 6, za ordinatoričen čin apostolov.

O nadaljnji usodi »sedmerih« sv. pismo malo poroča. Štefan je nastopil kot učitelj in s svojo besedo spreobrnjil mnogo Judov (Dej 6, 8 nsl.). Tudi Filip je oznanjal kraljestvo božje (Dej 8, 5. 12). Tiste, ki so verovali, je krstil (Dej 8, 12. 38). V Cezareji, kjer se je stalno naselil (Dej 8, 40), si je vsled neumornega misijonskega dela zaslužil priimek »evangelista« (Dej 21, 8).

S tem so izčrpani podatki o sedmerih možeh. Dej ne omenjajo, ali se je njih služba nadaljevala ali izpremenila v drugo. Da je pa še zanaprej ostala služba pri mizah, kakor so jo vršili sedmeri v Jeruzalemu, o tem skoro ni dvoma, tem manj, ker je bilo število vernikov od dne do dne večje.

10. Vprašanje je še, v katero vrsto cerkvenih predstavnikov naj štejemo sedmere. Dej ne poznajo zanje drugega naslova kot *οἱ ἐπίται*. Tradicija jih ima vsaj od sv. Ireneja naprej za diakone, slične onim, ki so omenjeni v pastoralnih pismih sv. Pavla. Zunanja slovesnost in ves obred pri postavitvi je res kaj podoben posvečenju škofov in prezbiterjev, kot je opisano v Dej 14, 23 in v pastoralnih listih. Zato je tudi z eksegetičnega stališča težko tajiti zvezō med sedmerimi v Jeruzalemu in diakoni Pavlovih cerkva. Nikakor pa ni smatrati vsled tega,

---

pozvali občino, naj sama določi sedem mož: Οὕτως πάλιν δυναίμενοι αὐτοὶ (sc. apostoli) ἐκλέξαι πνεύματι κινούμενοι τοῦτο ποιῶσιν· ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν πολλῶν μαρτυρίας τὸ θεοκοῦν μᾶλλον ἰστώσιν. Ἄλλως δέ· τὸ μὲν ὄρισαι τὸν ἀριθμὸν καὶ χειροτονῆσαι καὶ τὸ ἐν χρεῖαις τοιαύτη αὐτῶν ἦν· τὸ δὲ ἐλεῆσθαι τοὺς ἄνδρας ἐκείνους ἐπιτρέπουσιν, ἵνα μὴ δόξωσιν αὐτοὶ χαρίζεσθαι... Καὶ γὰρ σοφίας πολλῆς δεῖ ἐν ταῖς τοιαύταις οἰκονομίαις (Hom. XIV in Act 6, 3. PG 60, 115).

<sup>27</sup> Tako n. pr. A. Steinmann 46.

<sup>28</sup> Več o tem pozneje.

ker se delovanje Štefana in Filipa, v kolikor Dej izrecno o njih poročajo, nanaša le na opravila duhovnega značaja, sedmerih za duhovne voditelje, t. j. misijonarje prozelitov,<sup>29</sup> ker je očitno, da spor v Jeruzalemu ni nastal vsled zapostavljanja pri delitvi duhovnih dobrin, temveč izključno le radi nerednosti pri vsakdanjem razdeljevanju potrebnega živeža. Saj so se apostoli ravno zavoljo misijonskega dela odtegnili službi pri mizah.<sup>30</sup>

11. V 15. pogl. Dej omenja Luka novo vrsto cerkvenih predstojnikov, ki jih nazivlje *πρεσβύτεροι*.<sup>31</sup> Ko se je vršil v Jeruzalemu apostolski zbor (l. 50), so se prezbiterji nahajali poleg apostolov na vodilnem mestu v jeruzalemski občini.

V kakšnih okolnostih se nam prvokrat predstavijo *πρεσβύτεροι*? — Nekaj nestrpnih Judov je okrog l. 50, ko sta se Pavel in Barnaba po končanem prvem misijonskem potovanju mudila v Antiohiji, začelo tam širiti nauk, da je tudi za pogane obreza potrebna, ako se hočejo zveličati. Ker je bil ta nauk nasproten tedanji praksi, sta Pavel in Barnaba nastopila proti njemu. »Ko sta se jim torej Pavel in Barnaba krepko ustavila, so sklenili, da naj gresta Pavel in Barnaba in nekaj drugih (od nasprotnikov) k apostolom in prezbiterjem (*πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους*) v Jeruzalem zavoljo tega vprašanja« (15, 2). »Ko pa so prišli v Jeruzalem, so bili sprejeti od cerkve in apostolov in prezbiterjev ter so pripovedovali, kolike reči je Bog storil z njimi« (15, 4). Tudi v Jeruzalemu jih je vstalo nekaj iz farizejske stranke ter zahtevalo, da se kristjani iz poganstva puste obrezati in da izpolnjujejo Mojzesovo postavo. In apostoli ter prezbiterji so se zbrali, da presodijo to zadevo. V živahnem razgovoru, v katerem so imeli

<sup>29</sup> To čudno mnenje zagovarja E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen 1912) 36.

<sup>30</sup> Οὐκ ἄριστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις (Dej 6, 2).

<sup>31</sup> *Πρεσβύτεροι* kot upravitelji premoženja jeruzalemske cerkve so imenovani že Dej 11, 30. Pavel in Barnaba sta jim prinesla okrog l. 40, ko so prercki iz Jeruzalema napovedovali svetovno lakoto (Dej 11, 27, 28), darove, ki so jih zbrali antiohijski kristjani za »brate v Jeruzalemu«. Kaj so bili ti *πρεσβύτεροι*. — Vulgata jih imenuje »seniores« — al starejši verniki sploh, ali zbor mož, sličen poznejšemu prezbiteriju, ki so ga apostoli postavili, da mesto njih upravlja cerkveno premoženje, iz konteksta ni razvidno. Verjetneje je, da pisatelj tu še ne misli na mašnike, ker število vernikov še ni bilo toliko, da bi apostoli ne mogli več zmagovati duhovnih potreb kristjanov.

glavno besedo Peter, Barnaba, Pavel in Jakob, se je sporno vprašanje v smislu predloga apostola Jakoba rešilo proti judovskim nestrpnem. Nato so sklenili apostoli in prezbiteri (*ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις*) in vsa cerkev izvoliti izmed sebe dva moža in ju poslati v Antiohijo s Pavlom in Barnabom, namreč Juda, s priimkom Barsaba, in Sila, prva moža med brati, in izročili so jim pismo, obsegajoče sklepe apostolskega zbora (15, 22—29). »Bratje« v Antiohiji so bili zelo vzradoščeni, ker je bilo vprašanje tako naglo rešeno (15, 30. 31).

V opisu apostolskega zbora, kakor nam ga je zapustil sv. Luka, se ponovno omenjajo *πρεσβύτεροι*. Ime *πρεσβύτερος* znači dobesedno starejšo osebo, starešino. V tem besednem pomenu rabi izraz n. pr. sv. Pavel v 1 Tim 5, 1. »Starejšega ne prijemlji trdo (*πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς*), marveč ga opominjaj kakor očeta, mladeniča kakor brata.« Največkrat pa pomeni *πρεσβύτεροι* (navadno v množini) voditelje cerkvenih občin. Izraz *πρεσβύτεροι* je bil v rabi pri Grkih že davno, preden so bile še znane prve krščanske cerkvene službe. Verjetno je, da so si ga od Grkov izposodili tudi Judje. Kot naslov za predstojnike krščanskih srenj je bilo ime znano najprej v Jeruzalemu. Če je pri tem imelo kaj vpliva poganstvo ali judovstvo, je težko reči; samo na sebi je tudi to vprašanje brez pomena. Vsekakor pa je gotovo, da služba prezbiterev v krščanstvu ni v nikaki vzročni zvezi niti z judovskimi, niti s poganskimi prezbiteri. Redni dušni pastirji so v krščanskih občinah že vršili svoj poklic, ko njih služba še ni imela primerne imena, kakršno ji je kot tehničen izraz ostalo v zgodovini.<sup>32</sup>

Apostolskega zbora v Jeruzalemu so se torej udeležili apostoli (Peter, Jakob, najbrž tudi Janez, dalje Pavel in Barnaba), starešine (*πρεσβύτεροι*) in večje število vernikov. Poleg apostolov so se tudi prezbiteri dejansko udeležili razgovora in odločili v spornem vprašanju glede obreze. Ko se je pozneje na »brate« v Antiohiji, Siriji in Ciliciji izdal pismen odlok o zadevi, so ga avtoritativno potrdili apostoli in prezbiteri.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Prim. H. Bruders 373 nsl.

<sup>33</sup> *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν . . . ἔδοξεν ἡμῖν* itd. (Dej 15, 23 nsl.). — v. Soden ima v svoji izdaji na tem mestu tale tekst: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι [καὶ οἱ] (del v oklepaj v. Soden) ἀδελφοὶ* itd. To bi pomenilo, da so bili po besedilu nekaterih rokopisov pri razgovoru tudi ostali verniki

*Πρεσβύτεροι*, ki so omenjeni v Dej 11, 30, smejo, kakor je videti, samo upravljati cerkveno premoženje in ni gotovo, ali so postavljeni od apostolov kot redni dušni pastirji; deset let pozneje se z imenom *πρεσβύτεροι* navajajo osebe, ki varujejo čistost nauka, ki torej skupno z apostoli v Jeruzalemu vršijo učiteljsko službo in kot redni dušni pastirji uživajo za apostoli največji ugled. Ne more biti dvoma, da so prejeli službene pravice ravno tako kot prezbiterji maloazijskih občin (Dej 14, 23).<sup>34</sup>

12. Po končanem tretjem misijonskem potovanju je dospel sv. Pavel s svojim spremljevalcem v Jeruzalem, kjer so ga vsi verniki najljubeznivejše sprejeli. Naslednji dan je obiskal apostola *Jakoba*, pri katerem se je sešlo vse starešinstvo: *Τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσήει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι* (Dej 21, 18).

Navedeno mesto je za naše vprašanje v dvojnem oziru važno. Stališče Jakobovo, kakor se tu opisuje, spominja na tretjo, najvišjo hierarhično stopnjo, na episkopat. Služba sedmerih (diakonalnega značaja) in služba starešin — prezbiterjev (upravnega značaja) sta se že zelo zgodaj ločili od apostolata, ki je prvotno združeval v sebi vse tri hierarhične stopnje. Ko so že izvrševali svoj poklic diakoni in prezbiterji, je bilo vrhovno vodstvo občin še vedno v rokah apostolov. Apostoli sicer niso bili škofje v pravem pomenu besede, t. j. stalni najvišji dušni pastirji v določenem mestu ali ozemlju, vendar so pa imeli povsod največji ugled in izvrševali vse pravice poznejših škofov. Izjema glede tega je bil le apostol Jakob ml. Torišče njegovega dela niso bili misijoni, temveč cerkev v Jeruzalemu, katere vrhovni poglavar je bil. Na apostolskem zboru je govoril prvi za Petrom in stavil predlog za rešitev spornega vprašanja o obrezi, ki so ga navzoči brez ugovora sprejeli.<sup>35</sup> In ko se je Pavel povrnil s tretjega misijonskega potovanja v Jeruzalem, je njegov prvi obisk veljal Jakobu, ki je skupaj s prezbiterji Pavla in njegove spremljevalce sprejel ter

aktivno udeleženi. Da je tekst onih rokopisov, ki nimajo besedic *καὶ οἱ* prvotnejši, sledi iz Dej 16, 4, kjer se sklepi jeruzalemskega zbora označujejo kot τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμοις.

<sup>34</sup> Namreč od apostolov z molitvijo in s pokladdanjem rok.

<sup>35</sup> Ἐπίσκοπος ἦν τῆς ἐν Ἱερουσαλήμοις ἐκκλησίας οὗτος, διὸ καὶ ὕστερος λέγεται (Joan. Chrys., Hom. XXXIII. in Act 15, 13. PG 60, 239).

poslušal njih poročilo o delu in uspehih. Krščanska tradicija vsled tega Jakoba ni smatrala za misijonskega apostola — kot na primer sv. Pavla, — temveč za prvega škofa v Jeruzalemu, čeprav najbrž ni nosil tega naslova.<sup>36</sup>

Drugič pa doznavamo iz tega mesta, da v Jeruzalemu prezbiterji navadno niso nastopili posamič, temveč da so tvorili zbor, ki je stal škofu (Jakobu) ob strani in ga podpiral v vodstvu občine. Njih stališče v jeruzalemski cerkvi je popolnoma odgovarjalo stališču prezbiterjev v maloazijskih občinah, kakor je to opisano v Ignacijevih pismih iz začetka 2. stoletja.<sup>37</sup>

Tako je bilo v Jeruzalemu. Raziskovanje o hierarhiji v občinah na poganskih tleh nas pa dovede do novega, posebnega problema h a r i z e m.

<sup>36</sup> »Vprašanje, ali se je imenoval škof, je relativno podrejeno, če je gotovo, da je vladal kot monarh in imel vsaj tiste kompetence, ki jih je imel pozneje monarhični škof na pogansko-krščanskih tleh.« H a r n a c k 27.

<sup>37</sup> N. pr. Tral. 3, 1; Magn. 13, 1.



## Prispevki za dušno pastirstvo.

**Zakramentalna odveza po kánonu 886.** — Iz pastoralnega bogoslovja vé vsak mašnik, kedaj se spokorniku pri sv. izpovedi odveza dá, kedaj se mu odloži, kedaj odreče. Do malega vsi moralisti učé: tudi takemu spokorniku, ki je zadosti disponiran, da bi ga mogli odvezati, se sme odveza za kratek čas odložiti, če izpovednik sodi, da bo odlaganje odveze spokorniku v korist; to sme izpovednik storiti, če tudi spokornik ne privoli v to. Sv. Alfonz (Theol. mor. lib. 6, n. 462) piše: »Certum est et commune apud omnes, quod possit confessarius differre absolutionem poenitenti etiam disposito, et etiam sine eius consensu, semper ac prudenter iudicet dilationem esse utilem eius emendationi.« In drugi govoré podobno.

Zdi pa se, kakor da ta nauk o odlaganju odveze ni v popolnem skladu z novim zakonikom. Kánon 886 namreč veli: »Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est.« To bi po naše rekli: Če ni nobenega razloga, da bi kakorkoli dvomili o spokornikovem kesanju, in če spokornik sam želi, da mu odvezo damo, mu odveze ne smemo odložiti. Torej, tako se vidi, ni več dopustno, kar so doslej učili, da bi odlagali odvezo spokorniku, ki je zadosti skesan. Tolikó je gotovo, da je kánon, ki o njem govorimo, med moralisti že



vzbudil dvome, če se dosedanji nauk o odlaganju odveze za skesane spokornike strinja z novim zakonikom. Redemptorist Franciscus Ter Haar je napisal o tem vprašanju knjžico z naslovom: *De conferenda absolute sacramentali iuxta canonem 886 Codicis Juris Canonici (Romae, Desclée et socii editores 1919. Pag. 68)*. Knjžice, žal, nimamo pri rokah in je v sedanjih okoliščinah tudi ne moremo dobiti. Poroča pa o knjžici dr. Fr. Leitner C. SS. R. v *Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz) 1920, str. 431 s.* Po tem poročilu bomo posneli pisateljeve misli.

Ter Haar pravi: Po svojem besedilu, se zdi, da je kanon 886 v nasprotju z dosedanjim skoraj splošnim naukom in z dosedanjo skoraj splošno prakso. Misli pa avktor, in to misel tudi dokazuje, da je nasprotje med kánonom in dosedanjim poukom samo navidezno. Stvar da je dvomna, in zato treba uporabiti kán. 6, n. 4, ki veli: »In dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.« Po tem načelu ne bi mogli in ne bi smeli opustiti dosedanje prakse v tej reči. Ni namreč verjetno, da bi bila cerkev v kánonu 886 hotela zavreči prakso, ki so jo doslej najbolj odlični moralisti — Lugo, Suarez, sv. Alfonz i. dr. — kot zveličavno učili in priporočali. — Kánon se obrača samo proti krivemu in kvarnemu nauku janzenistov, ki so trdili, da mora spokornik najprej pokoro opraviti in potem še le more dobiti odvezo in da je spokornik odveze le tedaj vreden, če je po daljši preskušnji pokazal, da se je res poboljšal. Rimske kongregacije, zlasti Congr. de Prop. Fide, so obsodile janzenistovsko strogost, vendar pa so odlaganje odveze za kratek čas večkrat priporočale kot »*medicamen opportunum et subinde necessarium*«. Viri, ki jih navaja kardinal Gasparri o opombi h kánonu 868, govoré samó proti krivemu nauku janzenistov. Poročevavec končuje: Po vsem tem, kar smo povedali, bomo radi pritegnili pisateljevi misli, da dosedanja praksa pri odlaganju odveze po kánonu 886 ni odpravljena.

K temu dokazovanju in sklepanju naj to-le pripomnimo: Stvar ni tako jasna, kakor se morda komu vidi na prvi pogled. Tisto, kar pravi pisatelj, da odloki v opombi h kánonu 868 govoré s a m o proti zmotam janzenistov, ni čisto tako. So med odloki taki, ki se sploh ne dotikajo krivih janzenistovskih naukov. Drugí odloki, ki obsojajo rigorizem janzenistov, res ne izključujejo onega nauka, po katerem sme izpovednik tudi skesanemu spokorniku odvezo odložiti; preveč bi pa trdil, kdor bi rekel, da ti odloki odlaganje odveze za skesane spokornike p r i p o r o č a j o. Najvažnejši med dokumenti, ki jih našteva kardinal Gasparri v opombi, je *Instructio S. C. de Propaganda Fide* z dne 3. oktobra 1736 (*Collectanea S. C. de P. F. n. 320*). To instrukcijo je tudi Ter Haar imel v mislih, ko pravi, da so rimske kongregacije večkrat priporočale odlaganje odveze za kratek čas kot »*medicamen opportunum et subinde necessarium*«.

Zmoto janzenistov rečena instrukcija tako-le obsoja: »*Promiscua et passim adhibita cuiusque peccati mortalis retentio, causa concipiendi maiorem adversus crimina horrorem et acquirendi meliorem*

dispositionem ad beneficium absolutionis obtinendum non est profecto medicina nec castigatio congrua unquam invitis poenitentibus adhibita ab Ecclesia, sed a solis rigidis et imprudentibus confesariis contra omne fas usurpata, et a tribus Romanis Pontificibus proscripta...» Ob koncu veli navodilo: »Praxis ergo ista, prudens et benigna, tot testimoniis munita, absolventi statim peccatores, vel attritos vel contritos, viget in tota Ecclesia catholica...» — Zmota, ki jo cerkev obsoja, je torej »promiscua et passim adhibita cuiusque peccati mortalis retentio etc.«. Ni pa obsodila cerkev prakse, po kateri izpovednik časih tudi skesanemu grešniku odvezo za nekaj časa iz posebnega razloga odloži. Vendar kakega priporočila za to prakso v instrukciji ni. Instrukcija sicer pravi: »Multi profecto dantur casus, in quibus denegatio et dilatio absolutionis medicamen est opportunum et subinde necessarium« — in te besede navaja tudi Ter Haar. Toda tisti, ki je zanje odlaganje pokore koristno in tudi potrebno zdravilo, po instrukciji niso skesani spokorniki, ampak vsi grešniki, v katerih ni sploh nobenega ali vsaj ne zadostnega kesanja. Instrukcija namreč po onih besedah tako-le nadaljuje: »Videat, inquit S. Carolus Borromaeus in Instructionibus Poenitentiae, confessarius, ne quem absolvat, qui vel odium inimicitiamve deponere nolit, vel restituere pro facultate recuset alienum, vel a statu peccati mortalis paratus non sit discedere, occasionemve similis peccati vitare.« Jasno je, da je vsem tem, ki jih našteva instrukcija, treba odvezo odložiti ali odreči. Ne morem pa reči, da instrukcija priporoča odlaganje pokore kot zdravilo za tiste spokornike, ki v resnici obžalujejo svoje grehe.

Pa dušnega pastirja ne zanima toliko, kako pisatelj dokazuje svojo misel; bolj ga mora zanimati zaključek: Dosednja praksa pri odlaganju odveze za skesane spokornike po kánonu 886 ni odpravljena. — Ali je ta zaključek upravičen? — Pisatelj pravi, in to je njegov najmočnejši dokaz: ni verjetno, da bi bila cerkev zavrgla, kar uče domalega vsi moralisti. Priznavamo, res ni verjetno, da bi bila cerkev stari nauk moralistov kar docela zavrgla; pač pa se nam zdi, da je hotela stari nauk nekoliko omejiti. Omejila je dosedanjo prakso toliko, kolikor jo omejujejo novejši moralisti sami.

Dve stvari poudarja zakonik: izpovednik ne sme odveze odlagati, če je spokornik brez dvoma disponiran in obenem sam želi odveze. Uprav to pa uče tudi novejši moralisti. P. Lehmkuhl piše (Theol. mor. II<sup>11</sup> n. 552): »Quando certa est dispositio, contra quam nulla ratio appareat, vix unquam causa adesse potest, cur expediat aut liceat absolutionem suspendere seu differre, nisi forte ipse poenitens velit ad copiosiores fructus ex sacramento hauriendos sese melius disponere.« Torej, kadar je spokornik gotovo skesan in ni nobenega razloga, da bi kakorkoli dvomili o njegovi dispoziciji, bo komaj kdaj kazalo odlagati odvezo, razen, če spokornik to sam želi. Tako uči p. Lehmkuhl. Ali ne določa prav tega tudi zakonik? Le da zakonik govori določno in pozitivno, kar p. Lehmkuhl bolj na rahlo izraža. P. Noldin (Summa theol. mor. III<sup>9</sup> n. 406) po-

navlja stari nauk moralistov, dostavlja pa: »Non est differenda absolutio poenitenti disposito, si ipse sit invitus.« Nič drugega ne ukazuje novi zakonik.

Po novem zakoniku se torej odveza mora dati takoj, brez odlaganja, takemu spokorniku, ki se gotovo kesa in sam želi odveze. Kjer ni teh dveh pogojev, mašnik po previdnosti sme odvezo odložiti. So spokorniki, ki mašnik o njih ne more za trdno soditi, da so disponirani. Sodba o njih zadostni dispoziciji se opira na pametne, verjetne razloge, ni pa sodba tako trdna, da bi bil izključen vsak, tudi bolj rahel, pameten dvom. Takim mašnik sme dati odvezo; ni pa, da bi jim moral dati odvezo takoj, ampak jo po previdnosti odloži, če misli, da bo to spokorniku v duhovno korist. — Mogoče je tudi, da je spokornik zadosti skesan, pa sam ne želi, da bi mu dali odvezo takoj, ampak se hoče še bolje pripraviti, da bi tako čim večje milosti prejel v zakramentu sv. pokore: takemu smemo njegovi želji po previdnosti ustreči in odvezo za nekaj časa odložiti.

Dosedanja praksa o odlaganju odveze za skesane spokornike po novem zakoniku ni torej docela odpravljena, pač pa nekoliko omejena. Tako mislimo, salvo meliore iudicio, če primerjamo stari nauk moralistov in besedilo kánona 886.

Fr. Ušeničnik.

**Redni izpovednik redovnic.** — Za redovnice, ki nimajo stroge klavzure, je S. C. de Religiosis dne 3. julija 1916 na zadevno vprašanje línškega škofijskega ordinariata izjavila, da mora bivati vsaj šest redovnic v eni hiši, drugače ni, da bi moral biti zanje odločen poseben redni izpovednik. Kánon 520 cerkvenega zakonika pa kar splošno veli: *Singulis religiosarum domibus detur confessarius ordinarius*. Zato je bilo dvomno, če je še v moči odlok S. C. de Religios. z dne 3. julija 1916. Nadškofijski ordinariat praški je v tej zadevi vprašal v Rimu: *utrum responsio die 3. julii 1916 data hucusque valeat, vel agendum sit iuxta can. 520 et pro unaquaque domo religiosarum, etsi numerum sex in eadem domo non excedant, confessarius ordinarius deputandus sit*. S. C. de Religiosis je dne 10. januarja 1920 na vprašanje odgovorila: »*Serventur praescriptiones Canonis 520 Codicis Juris canonici*.« Torej morajo znanprej tudi take redovne hiše, kjer biva manj kot 6 redovnic brez stroge klavzure, imeti rednega izpovednika (Kirchl. Verordnungsblatt f. d. Diöz. Gurk, 1920, pg. 46).

Fr. Ušeničnik.

**Koga dušni pastir ne sme pripuščati k cerkvenim pogrebom?** — Pri konferenci duhovnikov so razpravljali vprašanje, kaj pomeni kán. 1233 § 2, ki veli: »*Nunquam admittantur (ad funus) societates vel insignia religioni catholicae manifeste hostilia*.« Nekateri so mislili, da je med društva, ki kánon o njih govori, treba šteti tudi društva socialnih demokratov in neka telovadna društva. Drugi so ugovarjali in sodili bolj milo.

Smisel kánona moremo posneti iz opombe, ki jo je kardinal Gasparri dodal temu kánonu. V opombi so navedeni trije odloki kongregacije S. Officii (decret. 2. dec. 1840; 1. aug. 1855; instructio 2. jul. 1878; vsi trije odloki so ponatisnjeni v avtentični zbirki:

Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1907, nn. 915, 1116, 1495). Če prečitamo te odloke, nam ne more biti dvomno, kako naj tolmačimo § 2. kánona 1233. Kongregacija S. Officii govori v vseh treh odlokih o družbi masonov in o znakih te družbe. Ko bi se torej masoni kot taki hoteli udeležiti cerkvenega pogreba, bi moral dušni pastir izjaviti, da jih ne more pripustiti; in ako bi proti vsemu ugovarjanju vendarle prišli k cerkvenemu pogrebu, bi se moral dušni pastir umakniti in bi mrliča ne smel pokopati cerkveno. Uprav tako bi moral dušni pastir ravnati, ko bi na rakvi bili znaki masonske družbe ali ko bi v sprevodu nesli zastave z očitno brezbožnimi znaki. Recimo, da bi kdo, ki je bil član masonske družbe, želel ob zadnji uri prejeti sv. zakramente in se z Bogom spraviti. Preden bi mu mašnik dal sv. odvezo, bi moral od njega zahtevati, da se odpove družbi masonov in prepove za pogreb masonske znake na rakvi ali v sprevodu. Po tej odpovedi in prepovedi mu mašnik podeli sv. zakramente. Če spokornik potem umrje, je samo po sebi umevno, da se sme cerkveno pokopati. Ko bi pa vkljub prepovedi rajnega njegovi domači ali prijatelji položili na rakev masonske znake ali hoteli nesti v sprevodu zastave z očitno brezbožnimi znaki, bi dušni pastir moral zahtevati, naj odstranijo brezbožne znake; ko bi tega ne hoteli storiti, bi se moral dušni pastir umakniti.

Po tem, kar smo povedali, se zdi, da sodijo prestrogo oni, ki hočejo kán. 1233 § 2 raztegniti na socialnodemokratska in na liberalna telovadna društva. Socialni demokrati so sicer sovražni cerkvi, vendar pa jih ne moremo dejati v eno vrsto z masoni. Kdor se je zapisal v sekto masonov ali v kako drugo družbo iste vrste, tak je po kánonu 2335 izobčen. Ugledni kanonisti in moralisti, ki razlagajo kánon 2335, pa učé, da so med tistimi, ki jih po tem kánonu zadene kaznen izobčenja, poleg masonov tudi pač nihilisti in anarhisti; socialni demokrati pa da se ne štejejo sém. Še bolj jasna se zdi stvar za liberalna telovadna društva. Ta so pri nas, vsaj doslej, po svojih načelih bila versko indiferentna; kakih očitno brezbožnih znakov člani doslej niso nosili. Torej bi bilo pretrdo, ko bi jih hoteli uvrstiti med tiste, o katerih govori kán. 1233 § 2.

Fr. Ušeničnik.

**Za slabovidne mašnike.** — Mašnikom, ki slabo vidijo, dovoljuje rimska stolica, da smejo vsak dan v letu brati votivno mašo de Beata ali kako drugo votivno ozir. črno mašo. Na božični dan so doslej slabovidni mašniki smeli brati samo eno votivno mašo. Kdor je mogel, pa je smel brati drugi dve maši de Festo. Z odlokom z dne 26. januarja l. 1920 je kongregacija za sv. obrede dovolila, da smejo slabovidni mašniki na božični dan za vse tri maše uporabljati eden in isti formular votivne maše. Takisto smejo na vernih duš dan trikrat maševati in za vse tri maše brati isti formular, Missa quotidiana defunctorum (AAS 1920, 122).

Fr. Ušeničnik.

**Pouk v katekizmu.** — V mesecu aprilu tega leta so se zbrali jugoslovanski škofje v Zagrebu in se posvetovali o vseh važnejših potrebah, nevarnostih in zahtevah cerkve in krščanskega življenja v

sedanji težki dobi. Govorili so tudi o krščanskem nauku. V okrožnici, ki so jo poslali duhovnikom, čitamo: »Eden glavnih predmetov našega posvetovanja je bil zlasti krščanski nauk, katehizacija. Radi tega smo pospešili izdanie novega teksta katekizma in pomožnih knjig, radi tega iz vse duše priporočamo ustanovitev ali oživljenje bratovščine krščanskega nauka, ker je med poglavitnimi razlogi nevere neznanje ali nepopolno poznanje krščanskega nauka. Ker je pa duhovščina zdaj tu in tam preobložena z delom in marsikje ni mogoča neposredna katehizacija od strani dušnih pastirjev, ima radi tega bratovščina krščanskega nauka namen, da pozove kot sodelavce v tem svetem poslu tudi svetne osebe« (glej Ljublj. šk. list, 1920, 50).

Ta zahteva jugoslovanskega episkopata se popolnoma strinja z odredbami sv. stolice. S. Congregatio Concilii je 31. maja t. l. poslala škofom v Italiji okrožnico, iz katere se vidi, da hoče rimska stolica z vso resnobo izvesti, kar ukazuje novi zakonik o krščanskem nauku za otroke in za odrasle (can. 1329—1336; 1344—1348).

Okrožnica pravi: Ob vsakem času je za krščansko ljudstvo potreben pouk v sv. veri; a bolj kakor kedaj je pouk potreben v sedanjih žalostnih časih, ko skušajo z vsemi sredstvi porušiti tudi temelj verskega in družabnega reda... Kongregacija sv. zbora hoče verski pouk pospešiti in škofo v njih prizadevanju za to tako važno stvar podpirati in zato vabi, s popolnim odobrenjem sv. očeta, škofo v Italiji, naj čimprej po svoji vednosti in vesti odgovoré k tem-le vprašanjem:

1. Kaj se je storilo, da bi se izvedle določbe novega zakonika o razlaganju sv. evangelija in o pouku v katekizmu?

2. Ali je škof določil kake posebne kazni za tiste, ki ne bi izpolnjevali tega, kar veleva zakonik?

3. Ali vsi župniki in drugi dušni pastirji razlagajo ljudstvu evangelij vse nedelje in zapovedane praznike? Ali razlagajo te dni odraslim krščanski nauk? Ali je kje navada, da nekatere nedelje in praznike ni krščanskega nauka? Odkod ta navada?

4. Ali župniki in drugi dušni pastirji sami ali po kom drugem učé katekizem? V katerem času jih učé in kako? — Ali pripravljajo otroke na sv. izpoved, birmo in prvo sv. obhajilo? V katerem času in kako? — Ali je v vseh župnijah ustanovljena bratovščina za krščanski nauk? — Ali se je poskrbelo še kako drugače za one, ki niso imeli pouka v katekizmu?

5. Naznanijo naj se imena onih župnikov in dušnih pastirjev, ki zanemarjajo dolžnosti, označene v točki 3. in 4.

6. Kaj je ukrenil škofijski ordinariat zoper tiste, ki zanemarjajo svoje dolžnosti v tej reči?

7. Ali se je zahtevalo, naj razen škofa poseže vmes tudi kongregacija sv. zbora?

8. Ali svetni in redovni mašniki v župniji pomagajo pri pouku v katekizmu? Če ne, zakaj ne? Naznanijo naj se osebe in samostani.



9. Škofje naj sporočé, kaj bi sv. stolica še mogla ukreniti, da bi se določbe v zakoniku o pouku v katekizmu in o razlaganju sv. evangelija v resnici izvrševale.

Fr. Ušeničnik.

**Sv. pismo v praktični uporabi.** — Fr. Stingerer, ki se s škofom Kepplerjem i. dr. že dolgo bori za reformo cerkvenega govorništvá, ugotavlja v knjigi: »Geschichte der Schriftpredigt« (Predigt-Studien, 2 B. Paderborn, Schöningh 1920), da se pridiga današnjih dni znatno približuje sv. pismu. Gotovo je k temu mnogo pripomogla novejša eksegeza, ki se čim dalje bolj ozira na praktične časovne potrebe. Zadnji dve desetletji je izšla cela vrsta eksegetično-homiletičnih del, ki so povzdignila veljavo sv. pisma na prižnici. Spomnim le na L. Fonck, Die Parabeln des Herrn (Innsbruck, Rauch); v. Keppler, Die Adventsperikopen in Homilien und Predigten (Freiburg i. Br., Herder); Seipel, Das Brot des Lebens (Erklärung u. Anleitung zur homiletischen Verwendung der neutestamentlichen Texte über das allerheiligste Altarsakrament. Freiburg i. Br., Herder); Belsér, Anleitung zur Verwendung der Jakobusepistel in der Predigt (Freiburg i. Br., Herder); Schäfer, Die Parabeln des Herrn (Freiburg i. Br., Herder) i. dr. Pravkar je izšla v 2. izdaji knjiga: Tillmann, Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt (2 zvezka. Düsseldorf, Schwann), ki stoji na višku sedanje eksegeze.

Z namenom, da pomore evangelijskim načelom do večjega vpliva na javno, praktično življenje, je v Parizu pričel izhajati list »Evangile et Vie«. Članki, ki jih prinaša, med drugim tudi izgotovljene homilije, bodo gotovo povzdignili spoznavanje in praktično ljubezen do evangelija. Izhaja od 15. febr. l. l. dalje po dvakrat na mesec in stane 12 fr. (naroča se pri M. Sueur-Charruey, 41, rue de Vaugirard, Paris, VI a).

A. S.

**Kako razumevamo Foersterja?** — F. V. Foersterja kot pedagoga tudi mi Slovenci različno cenimo. Primeri n. pr. le več tozadevnih člankov in opomb v predvojnih letnikih »Slov. Učitelja«. Posebno pogostokrat se je že razpravljalo o verskih nazorih Foersterjevih, ki so bili nekaterim v pravem pomenu katoliški, drugim pa ne samo nekatoliški, ampak docela nekrščanski. Velike važnosti za umevanje Foersterjevih del je spor, ki ga je povzročil stolni dekan regensburški dr. F. Kiefl.

Pedagoška revija Pharus v Donauwörthu je (l. 1918, 193—219) priobčila članek, v katerem zavrača Kiefl Foersterjevo pedagogiko kot nekrščansko zlasti iz dveh razlogov: 1. Foersterju je religija le v toliko resnična, v kolikor jo človek po notranje doživlja in v kolikor je za človekovo нравno življenje praktičnega pomena; objektivne resničnosti Foerster religiji ne prisoja; 2. za Foersterja imajo evangelijski nauki le simbolno-alegorni pomen; nauk o vstajenju od mrtvih n. pr. mu je le simbol notranjega vstajenja od greha; večno plačilo je le simbol plačila, ki ga daje človeku notranja prenovitev po dobrih delih. Te očitke je ponovil Kiefl v knjižici »Christentum und Pädagogik«.

Za Foersterja in proti Kieflu je nastopil profesor pedagogike na monakovski bogoslovni fakulteti dr. J. Göttler (Katech. Blätter 1918, št. 6/7 in 1920, št. 1/2). Foerster sam pa je pojasnil svoje versko stališče v knjižici »Christentum und Pädagogik« (1919) in v listu »Katechetische Blätter« (1920, št. 6/8). Foersterjeve izjave nam podajajo jasno navodilo, kako naj sodimo njegove spise.

Krivo umeva Foersterja, kdor ga ima za katoliškega pisatelja ali vsaj za pisatelja, kateremu bi katoliški pedagog mogel slediti brezpogojno. Glede prvih Foersterjevih pedagoških del je to gotovo. Foerster je bil izprva član brezverske nemške »Etične družbe«. Pisal je po naročilu in v smislu te družbe v trdnem prepričanju, da se da nravno živeti tudi brez vere. Te svoje prve nazore Foerster kot zmotne javno zavrača; imenuje jih »površnost svojih mladostnih let« (Kat. Bl. 1920, str. 238). Največje njegovo pedagoško delo »Jugendlehre« je že iz dobe, ko se je Foerster vsled slabih izkušenj, ki jih je v praktičnem vzgojnem delu imel z brezversko etiko, ločil od etičnih družb ter je iskal virov za svoja pedagoška dela v krščanstvu. Spoznal je, da svobodomiselstvo »ponuja le kamenje mesto kruha«. Prej se mu je zdelo krščansko življenje tuje, zastarelo in mrtvo; zdaj je spoznal, da je le sam kot svobodomislec bil življenju tuj in mrtev. Vendar tudi glede »Jugendlehre« pravi Foerster, da še ni bil »katoliški pisatelj«, ko je pisal to delo, in ga tudi nikdo, ki je to delo pametno presojal, ni mogel imeti za takega. (Kat. Bl. 1920, str. 235). »Kdor se tako z vso silo vživi v moderne zmote, kot sem se bil jaz, in se tako izgubi v mnenje, da se je kulturno poslanstvo krščanstva preživelo, ta se mora boriti dolgo in truda-polno, dokler ne dobi novo spoznanje v njem toliko moči, da končno zavrže predstave, ki jih je cela leta strastno branil.« »Jugendlehre« torej ni katoliška pedagogika; ne more biti, ker pisatelj tedaj ni bil zmožen, da bi bil pisal v popolnoma katoliškem duhu; pa tudi namenoma ni toliko poudarjal krščanstva, kot bi bil mogel, ker je hotel iz krščanske pedagogike podati le to, kar bi bilo dostopno tudi modernemu človeku, ki je izgubil vero v krščanstvo. Ako rabimo Foersterjevo »Jugendlehre«, »Lebenskunde«, »Schule und Charakter«, »Sexualethik und Sexualpädagogik«, moramo kot katoliški vzgojitelji iti dalje, kot je šel Foerster, njegovim naravnim nagibom — to poudarja Foerster sam (K. Bl. 1920, str. 235) — moramo pridejati še nadnaravne, poseči moramo tudi še po nadnaravnih sredstvih. Celo zadnja Foersterjeva dela (»Autorität und Freiheit«, »Erziehung und Selbsterziehung«, »Christentum und Pädagogik«) niso povsem taka, da bi si v vseh ozirih pridobila odobravanje katoliškega pedagoga. »Nisem bil rojen v resnici,« pravi Foerster, »bližal sem se ji počasi iz težke, globoko vkoreninjene zmote.«

Predaleč gre, kdor smatra Foersterja za pedagoga, čigar dela naj v vseh ozirih služijo kot pravec krščanski pedagogiki; krivično pa tudi presoja Foersterja, kdor ga označuje kot svobodomiselnega modernista. Jasno izpoveduje Foerster vero v Kristusa kot v večlovečeno božjo osebo (Christentum und Pädagogik); izrecno izjavlja, da

priznava verskim naukom objektivno resničnost in da v dobeseednem pomenu razumeva besede, ki jih večkrat citira: »Drugega temelja (namreč tudi za vzgojno delo) nikdo ne more položiti, kot tega, ki je položen, ki je Kristus Jezus.« (Prim. n. pr. Staatsbürgerliche Erziehung 183). Večkrat sicer v svojih spisih navaja verske resnice v simbolnem pomenu, toda tega pomena se je učil pri sv. Pavlu in pri cerkvenih očetih; pogostokrat sicer opozarja na notranje verske doživljanje, toda ne ostaja pri tem, marveč hoče zbuditi s tem le zanimanje za objektivno resničnost krščanstva.

V čem je torej pomen in važnost Foersterjevih del za katoliškega pedagoga? Foerster sam pravi, da hoče biti s svojimi deli pred vsem »graditelj mostu med veri odtujenim svetom in krščanstvom« (Kat. Bl. 1920, str. 242). Posredovati želi, pa ne v tem smislu, da bi modernemu človeku na ljubo slabil moč krščanskih verskih in нравnih naukov, držati se hoče popolne resnice; govoriti pa hoče modernemu človeku v jeziku, ki mu je razumljiv, in v slikah, ki so mu dostopne. Nekaj svojih knjig je Foerster namenil tudi duhovnikom, ne zato, da bi jih učil krščanskih vzgojnih načel, ampak zlasti dušnemu pastirju v velikih mestih je želel podati gradivo, kako naj se нравni nauki uporabijo na vsakdanje življenje, da se bo tudi moderni človek začel zanimati zanje in bo spoznal njih lepoto. Po Foersterjevem mnenju je hiba nas duhovnikov, da se večkrat premalo vglobimo v mišljenje krščanstvu odtujenega sveta in se mu zato ne znamo približati. V tem očitku ni nič žaljivega. Vernemu človeku se je res težko vmisliti v življenje brez vere; tudi svobodomislecem Foerster tolikrat kliče, da ne ve, kaj sramoti, kdor sramoti krščanstvo. Foerster nam hoče biti v pomoč zlasti tam, kjer resnica odbija, ako se približa takoj v svoji polni luči; ne misli nam predpisovati, kaj naj učimo, ampak svetuje nam, kako naj učimo, da bomo tudi modernemu svetu prišli do živega.

Dr. Jos. Demšar.



## Razgled po krščanskem svetu.

### Srbska cerkev<sup>1</sup>

se je morala eno leto dogovarjati s carigraskim patriarhatom, da je (19. marca 1920) dovolil združenje bosanskih (ki so bile po imenu še podrejene Carigradu) in macedonskih škofij z ostalo srbsko cerkvijo. Dne 17. junija 1920 se je končno s kraljevim ukazom proglasilo »ujediničenje svih srpskih pravoslavnih crkvenih oblasti (pokrajini) u kraljestvu SHS«, sklenjeno že na škofijski konferenci 23. maja 1920. S tem je bila molče dovoljena obnovitev srbskega patriarhata; slovesno se je proglasila dne 12. septembra 1920 v Sremskih Karlovcih. Dne 12. novembra je bil belgrajski metropolit Dimitrij izvoljen za patriarha.

<sup>1</sup> Gl. čas 1920, str. 85—90.

V dobi, ko se obnavlja zunanji sijaj samostojne srbske cerkve, boleha ta cerkev na težkih notranjih krizah. Nižja duhovščina, organizirana v »Svešteničkom Udruženju« se vztrajno bori za ženitev duhovnikov-vdovcev. Na glavni skupščini »Svešt. Udruženja« (v avgustu 1919) so sklenili resolucijo, ki daje škofom ultimatum: ako škofje do novega leta 1920 tega vprašanja ne rešijo ugodno, se bodo vdovci ženili brez dovoljenja. Škofje niso ugodili. Mnogi duhovniki so se res oženili. Škofje so take duhovnike suspendirali. A duhovniki se borijo dalje, apelirajo na ljudstvo in na vlado. Minister ver na apelacije odgovarja, da ni kompetenten. A v enem slučaju je minister ver odločil proti episkopatu. Žički škof je suspendiral drugič oženjenega duhovnika Ž. Aleksića in ga odstavil od duhovno-sodnijske službe. Minister ver je kot »nadzorna cerkvena vlast« razveljavil drugi odlok; ministru ver je pritrdil tudi pravosodni minister in kasacijsko sodišče.

Škofje so v neprijetnem položaju. Radi bi pospešili rešitev. Poslali so deputacijo v Carigrad in v Atene, naj bi se stvar rešila po soglasju pravoslavnih cerkvâ. Deputacijo je vodil žički škof Nikolaj Velimirović. Sodeloval je dr. Janjić, ki je po vrnitvi (v juniju 1920) v »Vesniku« (št. 20) objavil, da so v Carigradu in v Atenah jako naklonjeni drugi ženitvi duhovnikov in ženitvi škofov ter da so tam škofje sami glavni zastopniki liberalnih cerkvenih idej. En grški škof se je že oženil. Uradni »Glasnik« (št. 1) pa piše, da sta se obe grški cerkvi z veliko rezervo »upustile u pretresanje pitanja o braku sveštenika« in da je treba čakati odločbe vesoljnega zbora, ki se pripravlja.

Med tem se nadaljuje ostra borba proti episkopatu in proti uradnemu »Glasniku«. »Vesnik« prinaša ostre članke, v katerih očita škofom absolutizem i. dr.; v števil. 26. n. pr. piše: »Crkva u našoj kraljevini preživlja jednu veliku krizu. U njoj vlada velika pustoš, egoizam, pakost, samovolja, nered i nerad.« »Vesnik« in »Srpska crkva« naglašata veliko okorelost (ukočenost) vzhodne cerkve. »Srpska crkva« (1919, št. 7/8, str. 185) se pri tem celo poziva na slovensko knjigo »Pravoslavje«. Srbski duhovnik, ki se je skrival pod znaki K. M. S., je l. 1909 izjavil, da je katoliški celibat boljši nego vzhodna duhovska ženitev brez ženitve vdovcev; temu je pritrdil »Vesnik« istega leta (str. 645). Isto izjavlja »Srpska crkva« (1920, št. 1/2, str. 41). Zanimivo je, da se v isti številki hrvatski reformist dr. Cenkić laska Srbom z izjavo, da ima pravoslavna cerkev mnogo prednosti pred katoliško.

Do sredine l. 1920 niso imeli škofi nobenega lista, v katerem bi se mogli braniti proti napadom svoje duhovščine. Dne 14. julija je izšla prva št. »Glasnika« (»službeni list srpske pravoslavne patriaršije«). Že v 3. št. se je pričel boj proti »Svešt. Udruženju« in proti »Vesniku«. Posebno napada bojevite resolucije glavne skupščine leta 1919, ker »odvajaju Srpsku pravoslavnu crkvu od ostalog pravoslavnog Istoka i bacaju je u naručaj nemačkog protestantizma... Ili sveti Sava ili Luter!« »Vesnik« (št. 29—31) temperamentno odgovarja na »neistine i klevete« službenega cerkvenega lista, »Glasnik« se ne

zadovoljuje s polemiko proti srbski duhovščini, ampak napada tudi katoliško cerkev. V 2. št. razpravlja urednik prof. A. M. Popović teoretično o vzvišenosti pravoslavja nad katoličanstvom (str. 30); v 4. št. pa isti urednik po povodu orlovskega tabora v Mariboru napada jugoslovanske katoličane in jih uči, da je slovanstvo in katoličanstvo nezdružljivo. Katoliške Jugoslovane zaklinja, naj se ločijo od Rima. Kakor je znano, je istovetenje slovanstva in pravoslavja nauk ruskega slavjanofilstva, ki je v tej obliki v Rusiji že davno (pred revolucijo) premagano. Tako slavjanofilstvo je moglo uspevati samo v ozračju cesaropapističnega absolutizma. Še bolj čudna je polemika M. Anđelovića (Glasnik št. 6) proti zagrebškemu prof. dr. Barcu, ki je na shodu proti hrvatskim reformistom trdil, da je prava religija samo v katoliški cerkvi in da religija ne more biti nacionalna. M. A. piše, da je to izzivanje. Čudno! Po taki logiki bi bila eksistenca katoliške bogoslovne znanosti in eksistenca jugoslovanskih katoličanov izzivanje. Kje je potem verska svoboda, ki nam je svečano zanjamčena? Srbski cerkveni listi celo pred l. 1914 niso bili tako netolerantni. Ali je službeni »Glasnik« žrtev brezvestnega hujskanja? Kako sodi srbski episkopat o taki polemiki? »Vesnik« in »Srpska crkva« pišeta o katoliški cerkvi mnogo treznejše in dostojnejše. Upamo, da bo i »Glasnik« v bodoče previdnejši.

Drugače sodi o katoliški cerkvi belgrajski vseučiliški profesor prava Ž. Perić v knjigi »Religija u srpskom građanskom zakoniku« (Beograd 1919). Med drugim piše: »Meni lično, i ako sam vrlo odan svojoj pravoslavnoj crkvi, katolička crkva je uvek imponovala... Ona mi je imponovala svojim jedinstvom, svojom dobrom organizacijom i disciplinom, velikim autoritetom u celom katoličkom svetu — rimskoga pape... Svojom univerzalnošću katolička crkva, izgleda, najbolje odgovara duhu hrišćanske religije, koja je opšta, ... koja obuhvata svu decu božju na zemlji... Naša pravoslavna crkva svojom razdeljenošću dobila je u toku vremena karakter nacionalnih država sa tendencijom isključivosti, koja mnogo smeta (rečenoj) ideji opšte države čovečanstva!« O tem poroča v »S. crkvi« (1920, str. 181) drugi profesor prava dr. Kazimirović, ki je eno leto pred tem še govoril o možnosti »kulturne borbe« proti katoliški cerkvi, ker ima vrhovnega poglavarja zunaj Jugoslavije (gl. »Čas« 1920, str. 87). A sedaj že piše: »U tom pogledu, rekao bih i ja, predstoji velika i ozbiljna reforma u našoj pravoslavnoj crkvi, koja se naziva vasseljenskom, ali kojoj de facto nedostaje organ, koji bi sve a v t o k e f a l n e crkve ujedinio u j e d n u crkvu...«

Po dolgih borbah in pripravah je bila sredi leta 1920 ustanovljena pravoslavna bogoslovna fakulteta v Belgradu in pozneje še v Zagrebu. Prvi profesorski zbor v Belgradu tvorijo: dekan S. Dimitrijević (historija srbske cerkve), dr. M. Jovanović (filozofija in pedagogika), I. Zeremski (sv. pismo) in Rus dr. A. P. Dobroklonski (cerkvena historija). Ker so se v belgrajsko »bogoslovijo sv. Save« sprejemali gojenci, ki so dovršili samo nižjo gimnazijo, zato se to bogoslovno semenišče ne more dvigniti na vseučiliško stopnjo; preselilo



se je v Sremske Karlovce (17. okt. 1920). Karlovško bogoslovno semenišče pa se je preselilo v Belgrad kot bogoslovna fakulteta. Za dve fakulteti bo težko dobiti primerno število slušateljev. Bogoslovci z maturo so bili samo v S. Karlovcih in v Sarajevu, a vseh skupaj je samo 16 + 21. Želimo obema fakultetama obilo blagoslova. Višja bogoslovna izobrazba more verskemu miru v Jugoslaviji mnogo koristiti.

Jugoslovanski bogoslovni znanosti nudi sedanja cerkvena kriza mnogo važnih problemov. Srbski kanonist N. Milaš je dovoljenost ženitve duhovnikov-vdovcev in škofov dokazoval s tem, da je dotične vzhodne cerkvene kanone proglasil za posledico heretičnega enkratizma, ki je zakon (ženitev) proglašal za greh ter je vplival na cerkvene očete in na cerkvene zборе. O prepovedi druge ženitve duhovnikov piše v knjigi »Pravila pravoslavne crkve« 1 (Novi Sad 1895) str. 74, da »potiče iz božanskega prava«, a l. 1906/7 v knjigi »Rukopoloženje kao smetnja braku« piše ravno nasprotno. Skoraj vsa srbska duhovščina se poziva na dvomljivo Milaševo dokazovanje. Milaševo dokazovanje je treba temeljito revidirati. Vprašanje je, kako naj se tolmači »unius uxoris vir« (1 Tim. 3, 2); ali je to božjeppravna, ali samo cerkvenopravna apostolska naredba. To vprašanje je enako aktualno za katoliško in za srbsko cerkev. Sorodna so vprašanja o celibatu, posebe o celibatu škofov v vzhodni cerkvi, o vzhodnem meništvi in o episkopatu, o duhovski in sploh cerkveni disciplini. Ta vprašanja so se na katoliški in na pravoslavni strani še mnogo premalo obravnavala. Sedanja kriza zahteva temeljito znanstveno proučevanje teh vprašanj.

V težki notranji krizi srpske cerkve srbski cerkveni listi z zadovoljstvom pišejo o krizi med hrvatsko in češko duhovščino ter sprejemajo poklone hrvatskih in čeških reformistov v nadi, da se bodo ti približali ali celo pridružili srbskemu pravoslavju. Voditelji češke »narodne cerkve« res iščejo zveze s srbskim pravoslavjem. Niški škof Dositej je v tej zadevi potoval v Prago. »Vesnik« (št. 31) piše, da se češka narodna cerkev želi zediniti s pravoslavjem in da je to velike važnosti za češko-slovaške podkarpatske katoliške Rusine, ki da žele prestopiti v pravoslavje. Dnevno časopisje je objavilo vesti, da je Dositej sprejel v pravoslavje okoli 300.000 Čehov in 72 bivših katoliških duhovnikov. A to ne pojde tako lahko. Po vzhodnih cerkvenih kanonih je ženitev po svečeniškem posvečenju zabranjena. Torej so duhovniki češke narodne cerkve prekršili tudi vzhodne cerkvene kanone. Srbska cerkev od problematične zveze s češko »narodno cerkvijo« ne bo imela nikake koristi. G.

### Hrvatski »reformni pokret«.

Med hrvatsko duhovščino se je l. 1919 obnovilo »reformno gibanje, ki se je bilo v bolj nedolžni obliki pojavilo že l. 1848. Takrat je pesnik-ilirec, župnik Pavel Stoos, v knjigi »O poboljšanju čudorednosti svečenstva« in v proglasu na duhovščino zahteval odpravo celi-

bata in druge reforme. Narodne zastopnike (poslance) je pozival, naj glasujejo za odpravo celibata in za uvedbo narodnega bogoslužnega jezika, ker je »celibat i latinski jezik odcepljivao duhovništvo od svoje države, te ga držao privezana rimskoj državi«. Zanimivo je, da se je gibanja udeleževal tudi Ljudevit Gaj, ki je v promemorijo na cesarja sprejel kot zadnjo (30.) točko: ženitev duhovnikov. Gibanje se je končalo s tem, da je P. Stoos v »Katoliškem Listu« (1852) popolnoma iskreno obžaloval svoje pisanje, posebno, kar je pisal proti celibatu.

Na sestanku dne 10. febr. 1920 se je v Zagrebu organiziral odbor za »reformni pokret (gibanje)« hrvatske duhovščine. Sprejele so se resolucije, ki jih je po naročilu odbora župnik dr. J. Cenkić obrazložil v brošuri »Savremene želje katolič kog nižeg klera države SHS«. Po žoltem ovitku te brošure so hrvatski katoliški časopisi »reformni« duhovščini nadeli ime »žuti kler«. V juniju 1919 je izšel časopis »Reforma« kot »smotra za crkveno politička te staleška pitanja katolič kog nižeg klera i katoličke crkve u kraljestvu SHS«. Skupna enciklika jugoslovanskega episkopata 18. julija 1919 je zabranila izdajanje in čitanje »Reforme«; odbornikom »nižeg klera« in uredniku »Reforme« se je zapretila »suspensio latae sententiae a divinis«, ako v 14 dneh ne odstopijo. Odbor se je razšel. Urednik dr. Cenkić pa je svojo zadevo zavlačeval in je šele koncem leta objavil v »Kat. Listu«, da je izstopil iz uredništva. Med tem časom je v istem duhu uredil dva snopiča lista »Nova Reforma«. Nadškof Bauer je 1. okt. 1919 obsodil novi list. Istega dne so »reformni« duhovniki v Zagrebu sklenili, da se gibanje v prejšnjem duhu nadaljuje. Na čelo gibanja je stopil bivši hrvatski poslanec St. Zagorac, župnik v Koprivnici. Njega so pooblastili, da sestavi memorandum na nadškofa. Zagorac je gibanje nanovo organiziral in je dobil za spomenico na nadškofa 85 podpisov. Namesto obsojene »Nove Reforme« je pričel izdajati »Preporod« in se je odkrito podpisal kot urednik. Ker je hotel stati na »legalni bazi«, je o vsem obvestil nadškofa.

Spomenica (objavljena v 1. št. »Preporoda«) obsega novo formulacijo resolucij, sklenjenih v glavnih črtah že 10. febr. 1919. Zahteva se: 1. Zedinjenje vseh krščanskih cerkvâ. 2. Samostojna cerkvena pokrajina s primasom na čelu. 3. Avtonomija cerkve po demokratskih načelih, a z ohranjenjo monarhično-hierarhično ustavo. 4. Živi narodni jezik pri maši in pri vseh obredih. 5. Fakultativni brevir. 6. Reforma bogoslovnih študij. 7. Odprava obveznega celibata. 8. Ureditev duhovskih plač s pomočjo fonda, ki bi se zbral s prodajo ali odkupom škofijskih, kanoniških, večjih župnih in cerkvenih posestev, a s sodelovanjem vernikov in države. V 4. točki se opaža zanimiv razvoj. Prvo tna resolucija (10. febr. 1919) je zahtevala staroslovensko bogoslužje rimskega obreda v cirilski transkripciji, a tu se že zahteva živi jezik.

Hrvatski »reformni« pokret je iskal stika s pravoslavno duhovščino, ki je tudi po veliki večini »reformna«. Znani dr. Janjić je v prvem navdušenju večkrat glasno izjavil, da upa v cerkveno zedi-

njenje na podlagi češkega in hrvatskega reformnega pokreta. Prva št. »Reforme« prinaša pozdravna pisma dr. Janjića in drugih pravoslavnihih voditeljev. Češki in hrvatski »reformisti« samozavestno naglašajo, da je odprava celibata i. dr. ugodna podlaga za zedinjenje, da naj bi torej katoliška cerkev z ozirom na ta visoki cilj dovolila reforme.

Zveza s pravoslavno duhovščino je bila tako zaupna, da je dr. Cenkić v časopisu »Srpska crkva« (Sarajevo 1920) št. 1/2 in 3 odkrito in prav zanimivo opisal hrvatsko reformno gibanje. Prvi vodja hrvatskih reformistov v pravoslavnem glasilu odkrito opisuje svoje delovanje in delovanje svojih somišljenikov. Ne vem, kako mu bodo stanovski tovarni hvaležni za trditev, da katoliška duhovščina v veliki večini (podčrtano v izvorniku) ne moli vsak dan brevirja in ne drži celibata (S. crkva 1920, št. 1/2, str. 61). Sebi in svojim somišljenikom s to izjavo ni dal najboljšega izpričevala. Srbi so brez dvoma radi sprejeli poklon, da ima pravoslavna cerkev kljub nedostatkom v upravi mnogo prednosti pred katoliško, ker je demokratična, rimska pa aristokratska. Zato da hočejo reformisti s svojimi reformami katoliško cerkev približati pravoslavni (str. 60). Na koncu naglašajo, da reformisti ne soglašajo z »narodno cerkvijo« dalmatinskih eks-frančiškanov B. Miloševića, Dragičevića in Ivelića (str. 65). V naslednji številki piše o »izgledih na uspeh« (str. 125—129). Trdi, da je uspeh na »legalni bazi« jako slab, ker dela episkopat prevelike zapreke. Preostaja še pot »via facti«, a ta bo uspešen šele potem, ako se z agitacijo zbudi splošno razpoloženje ljudstva za reforme. »Ako pridobimo vse duhovstvo ali vsaj večino, ako dobimo narod, politične stranke in vlado, bomo lahko via facti uspeli, da ne bo treba iti v schismo, ampak da bomo vsaj tolerirani. V tem smislu smo i mi za narodno cerkev« (str. 129). Tako prvi vodja hrvatskih reformistov.

Nadškof Bauer je 4. febr. 1920 odšel v Rim, da se zaradi zahtev reformistov posvetuje s sv. stolico. Dobil je odgovor, da sv. stolica odklanja točko o odpravi obveznega celibata in brevirja, o narodnem jeziku pri maši in o cerkveni avtonomiji po demokratičnih načelih. Dne 14. marca so reformisti izročili francosko spomenico kardinalu Duboisu (ki se je takrat mudil v Jugoslaviji), da jo predloži Rimu.

»Preporod« (1. št., str. 5) izjavlja, da se hočejo reformisti v vsakem slučaju boriti za vsaj »postepeno oživotvorenje« svojih zahtev, a da nikakor ne bodo »krenili s pota legalne borbe«. Toda prišlo je drugače. Reformisti so zapustili »legalno bazo« in so nastopili »viam facti«, kakor jo priporoča njih prvi voditelj dr. Cenkić v »Srpski crkvi«.

Več reformistov se je zapletlo v tako očiten konflikt s cerkveno disciplino (celibat), da je bilo doslej (kakor poroča »Kat. List« 1920, št. 18., 21., 25., 31.) suspendiranih 7 duhovnikov: Zagorac, dr. Vidušić, Cerjak, Andres, Haberstock, Lajtman, Carić. Izmed teh sta dva srednješolska kateheta, dva župnika, dva kapelana in en učitelj glasbe. St. Zagorac je po mnogih borbah naposled zapustil svojo žup-

nijo, ker so ga končno Koprivničani »izdali kao Krista«, kakor je sam rekel. V skladnosti s Cenkičevimi nazori so suspendirani reformisti pričeli agitirati med inteligenco in med ljudstvom ter iskati pomoči vlade. Brez dvoma bodo povzročili zmedo in pohujšanje. »Narodne cerkve« doslej še niso organizirali, a že poskušajo ustanovljati »narodne« cerkvene občine.

Odpadli dalmatinski frančiškan Božo Milošević je v oktobru 1920 pričel v Zagrebu nabirati podpise za naslednjo izjavo: »Podpisani tukaj svečano izjavljam in s svojim podpisom jamčim, da bom v duhu gibanja za obnovo katoliške cerkve uravnal svoje delo in podpiral delovanje odbora za osnovanje hrvatske katoliške župnije na temelju vseh priznanih dogem katoliške cerkve. Posebno izjavljam, da priznavam naslednje točke: 1. Samostojnost hrvatske katoliške cerkve. 2. Preuredbo cerkvene uprave pri imenovanju škofov in duhovnikov. 3. Hrvatski jezik pri maši in pri vseh ostalih obredih. 4. Ureditve pravega krščanskega moralnega življenja pri duhovnikih, kar se more doseči z odpravo celibata.« Dr. Cenkić je v »Srpski crkvi« sicer izjavil, da reformisti ne soglašajo z Miloševićem, a med tem so mnogi reformisti že zapustili »legalno bazo« in krenili za Miloševićem. Priporočajo, da jim je obljubljena pomoč centralne vlade.

»Reformni pokret« je najbolj razširjen v zagrebški nadškofiji in v djakovski škofiji, nekoliko tudi v Dalmaciji. Hrvatski reformisti osebno in z listi agitirajo tudi med slovensko duhovščino; hvalijo se, da imajo tudi med Slovenci že pristaše. »Duh časa« je ugoden za širjenje tega gibanja. Treba je uporabljati preventivna sredstva. Značilno je, da se gibanje najbolj širi v škofijah (Praga, Zagreb, Djakovo), kjer je znatno cerkveno premoženje neenakomerno razdeljeno. Skrajni čas je, da se gmotna sredstva rabijo po strogo cerkvenih in evangeljskih načelih in da se v tem duhu reši gmotno vprašanje. Mnogo pozornosti je treba posvetiti znanstvenemu proučevanju asceze, celibata in cerkvene discipline.

Sporedno z reformnim gibanjem svetne duhovščine so se pojavili neprijetni pojavi med hrvatskimi frančiškani in kapucini. V Dalmaciji je odpadlo več frančiškanov; najbolj znan je Milošević. Posebno žalostna je kriza v nekdanj tako agilnem kapucinskem samostanu na Reki. Odpadlo je več kapucinov (menda 5 ali še več). Po odloku kongregacije za redovnike (1920, št. 1707) so »reducti ad statum laicalem salva manente lege castitatis« 4 reški kapucini: Hieronim Tomac, Filip Žiger, Herman Benko, Aleksander Smerdel. Tomac (nekdanj znan abstinent) skupno z reformisti agitira med hrvatskim narodom.

Med tem je češko »reformno gibanje« privedlo do »narodne cerkve« in do zveze s srbskim pravoslavljem. N.



# Slovstvo.

## a) Pregledi.

### Filozofija.

1. **Lovanska filozofična šola** je zopet začela svoje delo. Iz razvalin poganja novo življenje. Mnogo je razdejal nemški furor, duha ni mogel ubiti. Novembra lanskega leta (1919) je izšel zvezek filozofičnega lista »Revue Néo-Scolastique de Philosophie« z značilno opazko: Novembre 1914—1919. Od tedaj list zopet redno izhaja. Preden morejo misliti na nova dela, morajo seveda najprej poskrbeti za učbenike. Zato tako hite z novimi izdajami. Izšla je že cela vrsta takih izdaj: Mercier, Critériologie générale<sup>7</sup> (1918), Logique<sup>8</sup> (1919), Métaphysique générale<sup>9</sup> (1919), Psychologie<sup>10</sup> (1920); D. Nys, Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique I—II (1918); potem krajša izdaja vse lovanske filozofije: Traité élémentaire de Philosophie<sup>6</sup>, 2 vol. (1920). Nova dela: R. Kremer, Le Néo-Réalisme Américain (1920); M. De Wulf, L'Oeuvre d'art et la Beauté (1920); E. Janssens, La Morale de l'imperatif catégorique et la Morale du bonheur (1920).

2. **V Ameriki** se je začelo krepko gibanje proti zgolj utilitarskemu pragmatizmu in bolj ali manj skeptičnemu idealizmu. Združilo se je šest modroslovcev in nastopilo s skupnim geslom *The New Realism* (novi realizem). Izdali so tudi skupno delo s tem naslovom (1912). V tem delu z ostro kritiko preskušajo dokaze nemških in angleških idealistov in jih odločno zavračajo. Gotovo tudi v tej filozofiji še ni vse dognano in bistro, tudi ne brez zmot, vendar pravi Kremer, ki je napisal o tem novem realizmu znanstveno delo, da se ameriški realisti očitno bližajo zastopnikom filozofije sv. Tomaža Akvinskega. Od daleč in nevede se vrača moderna misel po tolikih menah k »stari modrosti«. (Revue Néo-scolastique XXII [1920] 106.)

3. **Na Nemškem** je sedaj glavni predstavnik noetičnega realizma dr. J. Geyserr. Delo za delom priča o njegovem neutrudnem iskanju jasnosti in izvestnosti. Zadnja njegova dela so: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (1917); Über Wahrheit und Evidenz (1918); Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung (1919).

Iz idealizma do realizma je prodrli prerano umrli začetnik würzburške eksperimentalne psihološke šole O. Külpe. Drugi in tretji zvezek njegovega znamenitega dela »Die Realisierung« bo izdal sedaj kot »opus postumum«, kakor naznanja, založnik zbornika »Archiv für die gesammte Psychologie«.

4. **Češki** modroslovec starina dr. J. Pospíšil je med vojsko (1915) izdal prvi del svoje filozofije po načelih sv. Tomaža Akvinskega (Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského) v drugi izdaji. Ta del obsega formalno in materialno logiko, noetiko in splošno



metafiziko ali ontologijo. Prva izdaja je izšla l. 1883. Uvod v filozofijo (Uvod do filosofie) je napisal že l. 1911 mladi zastopnik krščanskega idealizma Jos. Kratochvil.

5. Na Hrvatskem deluje na polju filozofije v novoskolastičnem zmislu dr. S. Zimmermann. Izdal je dr. Bauerjevo Splošno Metafiziko (1918) in Teodicijo (1918) v drugi izdaji, napisal sam Splošno noetiko (Opća noetika 1918), večjo razpravo v 220. knjigi »Rada« Jugoslavenske akademije »Ontološko-noetički problem« (1919) in letos objavil prvi zvezek dela: Kant i neoskolastika (1920). O teh delih še posebej spregovorimo.

Pozabiti pa tudi ne smemo rajnega vrhbosenskega nadškofa dr. J. Stadlerja, ki je izdal celo, dobro, dasi nekoliko preveč šolsko pisano skolastično filozofijo: Logika (1904); Kritika ili noetika (1905); Opća Metafisika ili ontologija (1907); Kosmologija (1909); Psihologija (1910); Naravno bogoslovje (1915).

6. Iz Italije je došel učencem sv. Tomaža Akvinskega neprecenljiv dar, namreč prvi del klasičnega dela sv. Tomaža Akvinskega »Summa contra gentiles« in sicer kot 13. folio-zvezek Leonove izdaje vseh Tomaževih del: S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII. P. M. — Tomus decimus tertius. Summa contra gentiles. Liber primus et secundus. Romae 1918. Leta 1880 je dal Leon XIII. pobudo za to izdajo in je daroval v ta namen 300.000 lir. Najprej so izšli Tomaževi komentariji k Aristotelovim delom I—III (1882—1886), potem »Summa theologica« s komentarjem Kajetana IV—XII (1888—1906). Sedaj je izšel po daljšem presledku tom. XIII. Prvi zvezki so bili do malega ponatiski izdaje Pija V., ki je izšla l. 1570 v 17 zvezkih. A čedalje bolj so izdajatelji uvidevali, da bi bilo treba poiskati in preučiti vse rokopise, ki so se ohranili po raznih knjižnicah. Od VIII. zvezka dalje so odločno stopili na to pot. A višek so dosegli prav s XIII. zvezkom. Kritika soglaša, da je to delo vzor moderne izdaje starih del. Urednika P. Konst. Suermondt in P. P. Mackey sta prodrla do prvih virov. Velik del te Summe nam je ohranjen v rokopisu sv. Tomaža samega. A urednika sta dognala, da je že sv. Tomaž svoje delo opetovano popravljal in predelaval. Zato sta se odločila, objaviti Tomažev avtograf (A) z vsemi inačicami, tako da je razvidna prvotna oblika (p A = autogr. primae manus) in zadnja oblika (s A = autogr. secundae manus) z vsemi popravki vmes. To daje modroslovcem možnost, da zasledujejo ves razvoj Tomaževe miselnosti in proučujejo, kako je iz prvotnega zametka končno izšlo dovršeno mojstrsko delo. (Prim. Rafaelove študije in dovršene slike, Prešernove poezije v prvi in končni obliki, Trdinove bajke v prvi in zadnji redakciji!)

7. Omeniti moramo še nekaj novih revij, ki se bodo bavile bolj ali manj tudi s filozofičnimi vprašanji. Profesorji Gregorijanske univerze v Rimu so začeli izdajati revijo »Gregorianum«, profesorji rimskega semenišča pa revijo »Lateranum«. Na Francoskem je začela izhajati revija za ascetiko in mistiko: »Révue d'ascétique et de

mystique». (Urednik ji je P. J. de Guibert v Toulousu, uprava je pa v Parizu VII e, place saint François Xavier, 5; izhaja po štirikrat na leto in stane 15 fr.).

A. Ušeničnik.

#### b) Ocene in poročila.

Vigouroux, Bacuez et Brassac, **Manuel biblique** ou Cours d'écriture Sainte à l'usage des séminaires. Ancien Testament. 14 ème éd. revue. 8° (XV + 587; IX + 317; VI + 535). Paris 1917—1920. R. Roger et F. Chernoviz, éditeurs.

Prve tri četrtine prejšnjega stoletja niso Francozom prinesle posebnih priročnih knjig za uvod v sv. pismo. Zadnjih petindvajset let prejšnjega in zlasti v dveh desetletjih našega veka pa je pri njih ta veda močno napredovala. Izšla je cela vrsta introduktoričnih knjig. Ena izmed najvažnejših in menda najbolj razširjenih je ta Manuel biblique, prvokrat objavljen l. 1879. Nova izdaja se loči od prejšnjih zlasti po daljši razpravi o navdihnjenju sv. pisma ter po sestavkih iz biblične teologije. Te spremembe so nastale vsled okrožnice Pija X. o študiju sv. pisma z dne 7. marca 1906. Knjiga ima celo moderni značaj; peča se skoro z vsemi vprašanji, ki so v novejšem času na dnevnem redu, in opremljena je s 178 slikami.

V splošnem uvodu ima pet poglavij, in sicer 1. o inspiraciji, 2. o kanonu, 3. o izvirnem tekstu, 4. o prestavah, 5. o hermenevtiki z dodatkom o biblični arheologiji. Posebni uvod obsega poleg strogo uvodne tvarine še dolgo analizo posameznih knjig. S tem zadosti knjiga zahtevi omenjene okrožnice, da se naj ne uči samo stroga introdukcija, tudi ne samo preprosta izraelska zgodovina in ne samo zgodovina nadnaravne religije tega naroda, ampak vse skupaj. Tudi na Francoskem se je namreč pojavila tendenca, da se je začela obravnavati bolj zgodovina stare zaveze. Francoz Pelt je predelal nemško Schöpferjevo knjigo z naslovom: Histoire de l'Ancien Testament, ki je izšla l. 1912 že v 6. izdaji. Še celo med Italijane je zašla ta knjiga po poti čez Francosko. Priredil jo je Rouselle in izdal z naslovom: Storia dell' Antico Testamento.

Manuel biblique torej hodi srednjo pot. Seveda je knjiga radi tega precej obširna in zahteva od teologov veliko. Zato pa so obdelana skoro vsa biblična vprašanja, ki zanimajo ne samo bogoslovca, ampak izobraženca sploh. Marsikaj bi se dalo seveda krajše povedati, ne tako na dolgo in široko; pa to je že francoska navada.

V spornih vprašanjih stoji nova izdaja vobče na bolj modernem stališču. V marsikaterem pogledu pa ima posebnosti, ki bi jih ne pričakovali. Tako n. pr. zastopa dobesedno inspiracijo, kakor jo zagovarja tudi Alfred Durand (Dictionnaire apologétique de la Foi catholique s. v. Inspiration de la Bible). Praktično, pravi, ostane kontroverza naprej. Vsak se lahko odloči za to ali ono mnenje. Dokazi za verbalno inspiracijo pa so prelahki. Pri vprašanju o nezmotnosti sv. pisma loči pisatelj naravoslovne in zgodovinske predmete. Pri naravoslovnih rešuje težkoče z ugotovitvijo, da ne govori sv. pismo

v jeziku današnje naravoslovne vede, ampak po videzu in v duhu časa, v katerem je sv. pismo nastalo. Pri zgodovinskih vprašanjih stvar ni tako lahka. Zato se avtor zadovoljuje z izjavo biblične komisije o tem predmetu. Peteroknjižno kritiko zasleduje jako natančno. Pride pa do sledečih rezultatov. Mojzes je lahko rabil sam vire ali so jih rabili njegovi pisarji. Nekateri nebistveni dodatki so prišli po Mojzesovi smrti v pentatevh po kakem inspiriranem avtorju. Hiperkritično stališče o poznem postanku pentatevha odklanja. O avtorstvu Jozuetove knjige pravi, da ni znan avtor virov in tudi ne pisatelj sedanje knjige, hipoteza o »heksatevhu« pa da se ne da dokazati.

Pri knjigah Jozueta, sodnikov, Rute in Samuela govori o bistveni historičnosti, ki po njegovem mnenju zadostuje brez eksaktne »historične fotografije« teh dob. Enaka razmotrivanja ima pri drugih zgodovinskih knjigah. Ne ogiblje se tudi težkoč pri Jobovi, Juditini, Esterini, Tobijevi in Jonovi knjigi. Povsod navaja in tehta različna mnenja. Poleg introduktoričnih predmetov obravnava knjiga pri analizi posameznih knjig najvažnejša, aktualna eksegetična vprašanja.

Tako nas knjiga seznanja temeljito s sodobno biblično vedo med Francozi.

M. Slavič.

Jagić, V., *Život i rad Jurja Križanića*. Djela Jugoslavenske Akademije, knj. 28. 8<sup>o</sup> (VII + 510) Zagreb 1917. K 9.—

Največji hrvatski slavist je napisal najpopolnejše delo o prvem hrvatskem boritelju za versko edinstvo in politično slogo vseh Slovanov. Knjiga je izšla ob tristoletnici J. Križanića (r. 1617 ali 1618 v Lipniku blizu stare kranjske meje vzhodno od Črnomlja; njegov domači dialekt je bila kajkavščina, pomešana s čakavščino). Do str. 210 razpravlja o življenju in delovanju, str. 219—484 pa o njegovih spisih, idejah, o načitanosti in jeziku.

Pred Jagićem so že drugi učenjaki zbrali mnogo gradiva. Najtemeljitejša so dela Belokurova (J. Križanić v Rossii. Moskva 1902 i sl.); jako bistroumno piše o Križaniću Pierling (La Russie et le St.-Siège IV 1—39). Vendar pomeni Jagićevo delo korak naprej, ker je odkril nove podatke (posebno iz mladosti) ter je izvirno in mnogostransko osvetlil Križanićevo literarno delovanje. Na poedinih mestih bi pričakovali globljšega razpravljanja (n. pr. o temnem vprašanju, zakaj je bil Križanić pregnan v Sibirijo); nekoliko nas moti ponavljanje misli v prvem in drugem delu. Razumljivo je, da J. ne more samostojno presojati težjih bogoslovnih problemov. V tem se je deloma naslanjal na Pierlinga, čigar bistroumnost in temeljitost jako hvali. — J. se čudi Križanićeve trditvi, da vrag zavaja ljudi na kriva pota, piše, da »danas nitko više ne dijeli« te misli. Tu morebiti ni pravilno razumel Križanića. Jagićeva pravopisna posebnost je, da piše besedo Bog vedno z malo. A priznati moramo, da splošno piše jako trezno in objektivno; njegovo delo je brez dvoma jako koristno za spoznanje verske ideje Križanićeve. Občudujemo toliko umsko in življenjsko silo učenega veterana.

J. podpisuje bistroumno Pierlingovo karakteristiko, da je bil K. diletant v apostolskem delovanju, toda genialen diletant (str. 100). K. je bil čudovito mnogostransko izobražen, bil je slovničar, geograf, sociolog, finančnik, historik, muzik, filozof, teolog, a vse svoje zmožnosti in vso svojo energijo je podredil vrhovnemu in edinemu cilju svojega življenja: zedinjenju vseh Slovanov v katoliški cerkvi. Kakor v genialnosti, tako je bil velik i v energiji ter požrtvovalnosti; svoje visoke načrte je hotel praktično izvesti. A bil je prevelik za svojo dobo, bil je osamljen »glas vapajučega u pustinji na veliku štetu za one, kojima je bio namijenjen« (str. 8). Veličina Križaničeva je tragična že zato, ker se na prvi pogled vidi, da tako ogromni načrti presešajo sile enega človeka. A brez dvoma je Križanić tudi sam kriv svoje osamljenosti in nesreče. Velik talent, velika energija in požrtvovalnost, a premalo umerjenosti, harmonije. Zdi se, da K. v razvoju svojega karaktera ni napredoval, ampak celo nazadoval; preogromni načrti so v njem pospeševali nemir in disharmonijo. Kakor v svojih načrtih, tako je tudi v privatnem življenju premalo računal za realnimi razmerami. Vedno je živel v denarnih neprilikah; vedno je jadoval in prosil za podporo. Tako je živel osamljen, sumničen v Moskvi, nerazumevan v Rimu. Trpel je na Zapadu, trpel v Moskvi in v Sibiriji. Naposled je umrl nepoznan v poljski vojski Sobieskega pod zidovi Dunaja. Ta nemirni slovanski potnik je šele v 19. in 20. stoletju našel ljudi, ki ga umevajo in cenijo.

K. je živel in umrl za dve veliki ideji, za idejo katoliško in slovansko. Spojitve teh dveh idej v ideji cerkvenega edinstva, to je življenjska naloga in originalna črta Jurija Križanića. V svojih načrtih je nekoliko posnemal A. Possevina, čigar spisi so mu dali prvo pobudo. Na temelju Possevinih idej je zasnoval bistroumni originalni načrt, kako bi Rusijo pridobil za zedinjenje. Znal se je prilagoditi stališču onih, katere je hotel pridobiti. Šel je tako daleč, da je napisal bistroumno apologijo vzhodne cerkve proti starovercem. V tem se kaže genialna sposobnost Križaničeva za taktično, metodično akomodacijo. Ruska teologija priznava pravilnost Križaničevega stališča in dokazovanja. J. (str. 169) pozivlje katoliške teologe, naj se s katoliškega stališča izjavijo o Križaničevi apologiji proti starovercem. Na Jagićev poziv sem prečital ta Križaničev spis (Obličenje na solovečskuju čelobitnu). Videl sem, da je Križaničeva akomodacija ruskemu stališču drzna, a čudovito spretna in splošno pravilna. Natanko bom o stvari, ako Bog da, razpravljaj pri drugi priliki.

K. je genialni in originalni predhodnik panslavizma. Njegova ogromna osebnost je vredna simpatije katoliških in pravoslavnih Slovanov, vredna pozornosti svetne in bogoslovne znanosti. Škoda bi bila, ako bi ta osebnost ostala nepoznana širšemu občinstvu. Pod tujim jarmom ni bilo varno predstavljati ga širšemu občinstvu, a sedaj je to koristno za državno edinstvo in verski mir. Hvaležni smo Jagiću, da je med hrupom svetovne vojne opisal slavnega rojaka in ga približal našemu razumevanju. F. Grivec.

Klug, Dr. I., **Apologetische Abhandlungen**. I. Band: Gottes Welt. Lebensfragen. 12<sup>o</sup> (XII + 311) Paderborn, F. Schöningh.

II. Band: Gottes Wort und Gottes Sohn. 12<sup>o</sup> (IX + 375) Paderborn 1919.

III. Band: Gottes Reich. 12<sup>o</sup> (XIII + 314) Paderborn 1917.

To so nove izdaje znane Klugove apologetične zbirke; I. zv. je doslej izdan v 29.000, II. zv. v 23.000, III. zv. v 13.000 izvodih. Po vzoru nemških apologetov obravnava I. zv. o verstvu, o Bogu, o duši; II. zv. o razodetju sploh, o razodetju starega in novega zakona, o Kristusu in o njegovih čudežih; III. zv. o cerkvi. Klugova apologetika je za eno stopnjo popularnejša kakor Esser-Mausbachova zbirka »Religion, Christentum, Kirche« (3 zv. Kempten, Kösel). V uvodu navaja uporabljeno literaturo, a pri nobenem citatu ne navaja mesta, kje se nahajajo dotični izreki; celo pri svetopisemskih citatih ne navaja mest. V tem bi se moglo brez škode za popularnost nekoliko bolj ozirati na pravila znanstvene metode.

Klug se nam v svoji apologetiki predstavlja kot izboren in originalen popularni apologet, ki zna stara apologetična vprašanja obravnavati na nov izviren način, živo in toplo, govorniško in pesniško. V njegovih knjigah se razodeva znaten pisateljski talent. Vsled govorniškega in pesniškega sloga včasih trpi preciznost in preglednost, a splošno moramo občudovati, da je znal tako spretno združiti znanstveno točnost in vzneseni pesniški slog. Klugove knjige so koristno in prijetno čtivo za izobražence s srednješolsko izobrazbo, a prav tako rad jih bo čital akademik in celo strokovno izobraženi bogoslovec jih bo čital z zanimanjem. Cerkvenim in poljudnim govornikom, katehetom in dušnim pastirjem nudi Klug mnogo pomoči za primerno obravnavanje najvažnejših apologetičnih vprašanj.

Pri čitanju III. zvezka (o cerkvi) sem si zapisal sledeče opazke. Razdelitev tvarine v dolga poglavja ni popolnoma srečna. Potrebna bi bila bolj natančna razdelitev v manjše odstavke, pri katerih naj bi se s primernimi naslovi in podnaslovi naznačevala vsebina. Poedina vprašanja se razpravljajo neenakomerno. Prekratko se razpravlja o primatu, o nezmotnosti cerkve (omenja se v poglavju o svetosti) i. dr.; papeževa nezmotnost se sploh ne omenja. Pri naštevanju ruskih sekt se vidi, da pisatelj pozna samo imena, a ne stvari (str. 64); »Paštlavcy« (str. 65) je menda tiskovna pomota namesto »Paškovcy«. A v splošnosti ima i III. zvezek zgoraj omenjene vrline.

F. Grivec.

1. Saedler, Peter, S. I., **Mütterseelsorge und Mütterbildung**. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöfl. Missionsinstitut zu Freiburg in Br. 1. Heft.) 8<sup>o</sup> (IV u. 96 S.). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M 1.50.

2. Bilz, Dr. Jak., **Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre**. (Hirt und Herde. 3. Heft.) 8<sup>o</sup> (IV u. 76 S.). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 1.—.

3. Ries, Dr. Jos., **Die Mischehe eine ernste Pastorations-sorge**. (Hirt und Herde. 3. Heft.) 8<sup>o</sup> (IV u. 76 S.). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 1.70.



Nadškofijski misijonski inštitut v Freiburgu (i. Br.) je med vojsko začel izdajati zbirko knjižic pod naslovom »Hirt und Herde«, kjer naj bi se sedanjemu času primerno obravnavala praktična, najbolj važna vprašanja dušnega pastirstva v dobi po vojski. Vojna vihra je šla mimo nas, kmalu bo tega dve leti, pa pustila je v dušah strašno razdejanje, grozno opustošenje. Kako naj popravimo to razdejanje, kje naj začnemo, to hočejo učiti te knjižice.

Pred seboj imamo prve tri zvezke, ki smo jih tu naznanili. Niso veliki po obsegu, so pa bogati po vsebini. Res, da se pisatelji ozirajo pred vsem na katoličane v Nemčiji, vendar bo v teh zvezkih tudi za naše kraje našel dušni pastir mnogo porabnega gradiva.

Prvi zvezek je posvečen dušnopastirski skrbi za krščanske matere. To kaže že naslov: *Mütterseelsorge und Mutterbildung*. Krščansko življenje v družinah je skoraj zamrlo, svetost zakona je oskrunjena. Onanov greh, v 19. stoletju skoraj še nepoznan, se je v početku 20. stoletja razpasel v nemškem narodu. Pisatelj navaja statistiko, številke, ki pripovedujejo strašno povest o narodnem samomoru. Razrite socialne razmere pospešujejo zlob. Motil pa bi se, kdor bi mislil, da bodo same socialne reforme ali državne odredbe zajezile kugo. Socialne reforme so potrebne, a rešil se bo narod le tedaj, če bodo družine zopet krščansko živele. To nam glasno in jasno izpričuje dvojno dejstvo: po družinah, ki so v najbolj ugodnih socialnih razmerah, pa ne živé več krščansko, je moderní greh zoper naravo najbolj razširjen; ni pa tega greha po družinah, ki živé v skrajno neugodnih socialnih razmerah, pa so še globoko verne.

Zato bodi prva skrb dušnega pastirja, da bodo družine zopet bolj krščanske. Če naj bo prihodnji rod drugačen od sedanjega, ga je treba krščansko vzgajati. Vzgaja pa v družini najbolj mati. V materah naj torej dušni pastir pred vsem goji krščanskega duha, duha vere, goji naj v njih krščanske kreposti, materinske čednosti. Matere naj uči, kako naj otroke vzrejajo in vzgajajo. Zbira naj matere v verske družbe. Na Nemškem imajo posebno cerkveno družbo za matere; drugod se zbirajo matere, žene, v kongregaciji Marijini ali v tretjem redu. Pri shodih imej voditelj posebne govore za matere. Družba za matere deluj socialnokaritativno. Posebej naj skrbé članice za zapuščene, uboge porodnice. Pisatelj sodi: med vsemi društvi, kar jih že imamo in kar jih bomo nanovo zasnovali, je najbolj potrebno cerkveno društvo za matere.

Knjižico priporočamo. Tudi slovenski dušni pastir jo bo s pridom uporabljal.

Drugi zvezek, »Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre«, dopolnjuje prvega. Reformatorji naše dobe pravijo, da je sv. zakon nemoralna ustanova, da je najsirovejša navada, najnesramnejša trgovina, trpljenja polno mučenje, največje omejevanje svobode. Tako govori znana Ellena Key. Proti tem zmotam kaže pisatelj jasno, kaj je zakon po nauku sv. cerkve kot naravna ustanova in kaj kot zakrament. Dušni pastir mora v naši dobi, ko

je v tej reči zavlada velika zmeda pojmov, govoriti o velikem pomenu sv. zakona in v ljudeh vzbuditi sveto spoštovanje do božje ustanove. Knjižica, ki jo priporočamo, mu bo dobro služila pri govorih o tej tvarini.

Knjižica »Die Mischehe eine ernste Pastoralionsorge« dokazuje s številkami, koliko katoličanov na Nemškem letu za letom v veliko škodo sv. cerkvi sklepa zakone s protestanti. Glavni razlog temu pojavu je verski indiferentizem. Indiferentizem v veri je nevaren zlasti za tiste, ki se priselijo s kmetov v mesta, kjer je več protestantov kakor katoličanov. Izkušnja uči, da taki priseljenci, brez globokega verskega prepričanja, najprej podležejo izkušnjam in sklenijo mešani zakon. Dušni pastir, ki se hoče uspešno upirati temu zlu, vzbujaj v katoličanih versko zavest in verski ponos. Katoličan bodi ponosen na svojo cerkev, vesel katoliške resnice, vesel katoliške liturgije. Verski indiferentizem treba premagati s temeljitim poukom v resnicah sv. vere. Ta pouk se začne v šoli pri katezezi in se nadaljuje v cerkvi pri pridigah.

Pri nas so bili mešani zakoni dosedaj le redki, a zadnji čas se množé vedno bolj. Knjižica, ki o njej govorimo, kaže tudi slovenskemu dušnemu pastirju veliko zlo, ki grozi sv. cerkvi z mešanimi zakoni, in mu podaja sredstva, ki naj jih uporablja, da bo kolikor mogoče za časa zabranil pretečo nevarnost.

Fr. Ušeničnik.



## Beleške.

### Bogoslovna akademija.

Važen del kulturne osamosvojitve je osamosvojitve bogoslovne znanosti, ustvaritev samostojne bogoslovne književnosti. To nam je tem bolj potrebno, ker živimo v versko mešani državi na meji krščanskega Vzhoda. Na našem vseučilišču imamo moderno organizirano bogoslovno fakulteto. A potrebna je še širša bogoslovna organizacija. Zato se je osnovala »Bogoslovna akademija«, začasno kot bogoslovno-znanstveni odsek »Leonove družbe«.

Na občnem zboru dne 1. junija 1920 se je določil naslednji poslovnik:

#### I.

»Bogoslovna akademija« (BA) je odsek »Leonove družbe« v Ljubljani (v smislu § 7 pravil »Leonove družbe«).

#### II.

Namen BA je: Gojiti bogoslovno znanost.

1. V ta namen bo BA izdajala: a) bogoslovni znanstveni časopis; b) znanstvene bogoslovne spise; c) slovenske knjige za vse bogoslovne stroke; d) poljudne bogoslovne spise; e) prevode sv. pisma, cerkvenih očetov in klasičnih bogoslovnih, posebno asketičnih spisov.

2. Prirejala bo: a) vseučiliške kurze za duhovnike; b) bogoslovna predavanja za širše občinstvo.

3. Snovala in organizirala bo biblioteke,

4. Skrbela bo za vzgojo in organizacijo bogoslovnih znanstvenikov. Podpirala bo mlade znanstvenike, da bodo mogli obiskovati tuja vseučilišča, arhive in biblioteke.

### III.

Člani so: a) redni, b) izredni.

Redni član more biti, kdor z znanstvenim delom pospešuje namene BA.

Izredni člani morejo biti vsi, ki so dovršili bogoslovne študije na kakem vseučilišču ali bogoslovnem učilišču.

Člane sprejema in članarino določa odbor. Za leto 1920/21 znaša članarina 50 K.

Člani imajo besedo in glas na shodih ter dobivajo bogoslovni časopis brezplačno, druge publikacije pa po znižani ceni, kakor določa odbor.

### IV. Organizacija.

BA je odsek »Leonove družbe«, a ima svoje načelstvo in svojo blagajno. Na čelu akademije stoji odbor (vsaj devet članov), ki sestoji iz predsednika, podpredsednika, tajnika, blagajnika, urednika in še štirih na občnem zboru izvoljenih odbornikov; vsako bogoslovno učilišče na slovenskem ozemlju pa ima pravico poslati po enega profesorja v odbor. Predsednika in tajnika voli občni zbor, podpredsednika, blagajnika in urednika pa volijo odborniki iz svoje srede.

Odbor se mora vsaj vsaka tri leta na novo voliti. Predsednik in tajnik se morata vsaj vsaka tri leta menjati; izjema je le tedaj, ako ju občni zbor v tajnem glasovanju soglasno zopet izvoli.

Odbor vodi delovanje akademije, upravlja njeno imetje in s sodelovanjem strokovnjakov presoja predložene rokopise. Sklepčen je, ako so objavljani vsi odborniki in ako je navzočih vsaj pet odbornikov. Ako je potrebno, se odbor dopolni po kooptaciji. Odborovim sejam sme prisostvovati vsak redni član. (Redni člani tvorijo širši odbor.)

Na ustanovnem občnem zboru je bil izvoljen naslednji odbor: Predsednik: dr. F. Grivec; podpredsednik: dr. J. Ujčić; tajnik: dr. M. Slavič; urednik: dr. F. Lukman; blagajnik: dr. A. Snaj; odborniki: dr. J. Lesar, dr. A. Ušeničnik, dr. G. Pečjak, dr. F. Jerè, dr. P. Angelik Tominec, O. F. M.

Kakor je razvidno iz sestave načelstva, bodo jedro BA tvorili vseučiliški profesorji, a brez posebnih predpravil. Odločilno bo znanstveno delo.

BA bo pred vsem gojila strokovno bogoslovno znanost in posepevala strokovno bogoslovno književnost; izdajala bo znanstvene publikacije. To je potrebno za obstoj in ugled bogoslovne fakultete, a prav tako tudi za osamosvojitve naše bogoslovne znanosti.

Strokovna znanost zadeva pri nas še bolj kot drugod na veliko zapreko, namreč premajhno število občinstva. To zapreko bo skušala BA odstraniti s tem, da bo zbujala zanimanje za bogoslovno znanost ter skrbela za gmotno podlago; na drugi strani pa se bo razširil krogi občinstva s tem, da bo naša bogoslovna znanost dostopna tudi Hrvatom (Srbom). Ena prvih nalog bo, da v sporazumu s Hrvati in Srbi določimo bogoslovno terminologijo tako, da bodo bogoslovno znanstvene knjige brez težave razumljive vsem Jugoslovanom. S posredovanjem latinščine in francoščine pa bo mogoče naše znanstveno delo predstaviti tudi širšemu znanstvenemu svetu.

Strokovna znanost daje duševno hrano poljudni znanosti, a poljudna znanost zopet širi zanimanje za strokovno znanost. Zato bo BA gojila tudi poljudno znanost. Druge važne naloge BA so razvidne iz poslovnika.

Člani bodo brezplačno dobivali »Bogoslovni vestnik«. Kot prva znanstvena publikacija bo izšel »Uvod v filozofijo«, spisal dr. A. Ušeničnik; člani bodo knjigo dobili po znižani ceni.

Ustanovitelji BA se zavedajo velike naloge in velikih težav, ki jih bo treba premagati. Velike skrbi prizadeva gmotno vprašanje. Članarina nikakor ne bo zadostovala. Treba bo gmotne podpore velikodušnih dobrotnikov. Profesorji ljubljanske bogoslovne fakultete so dali v tem oziru lep zgled ter so

darovali 10.000 K kot prvi temeljni kamen. Pri »Bogoslovnem vestniku« bodo sodelovali vsi brezplačno. BA bo izvrševala tako važno kulturno nalogo, da se ne smemo ustrašiti žrtev.

**Terminologija.** BA hoče slovensko bogoslovno znanost pospeševati v tej smeri, da bi mogli biti naši znanstveni spisi brez težave razumljivi vsem Jugoslovanom. Zato je potrebno, da se v terminologiji kolikor mogoče sporazumemo s Srbi in Hrvati. Slovenski znanstveni književni jezik se bo gotovo približeval srbohrvatskemu. Najprej moramo revidirati našo znanstveno terminologijo ter iz nje odstraniti vse izraze, ki se ne skladajo z duhom našega jezika ali pa imajo pri Srbih in Hrvatih drugačno značenje nego pri nas.

V bogoslovni znanosti se pogosto rabijo pojmi confessor, confiteri, magister, magisterium. Naš slovenski naziv za confessor ima dve slabosti: 1. ni v soglasju z duhom našega jezika, 2. je nerazumljiv ostalim Slovanom. Slovenski »spoznavalec« je suženjsko narejen po nemškem »Bekenner«. V novi slovenščini za ta pojem že tako običajno rabimo glagol »izpovedati«, da bi izraz »spoznati« težko razumeli v tem pomenu. Obtoženci »izpovedujejo« in »priznavajo« svojo krivdo, a v novi izdaji evangelijev še čitamo: »Kdorkoli bo mene spoznal pred ljudmi« (Lk. 12, 8). Izobraženi in preprosti težko pravilno umevajo to slovensko besedilo. Izraz »spoznati« je v tem pomenu sicer zabeležen v Pleteršnikovem slovarju in je častitljiv po svoji starosti, a nas vendar spominja naše suženjske odvisnosti od nemščine in je — kar je najvažnejše — za modernega Slovenca vsaj dvoumen. V našo književnost so ga uvedli protestanti (nahaja se v Dalmatinovem prevodu sv. pisma), torej ni prav nobene nevarnosti za katoliške tradicije, ako ga nadomestimo s pravilnim in nam ter drugim Slovanom razumljivim »izpovedati«. Iz tega pa sledi, da se moramo ločiti od »spoznavalcev« ter v bodoče skupno s Hrvati Srbi in Rusi slaviti »izpovednike« = confessores. Ta izraz rabimo tudi za confessarius, a istotako pri Hrvatih. BV bo rabil samo izraz »izpovednik«; morebiti bi se izraza smela ločiti v pravopisu: izpovednik = confessor, spovednik = confessarius. Drugi naj odločijo, kdaj se popravijo naše poljudne knjige in molitve.

Naš učenik = magister, doctor, je sicer boljši nego spoznavalec, a je v nasprotju s terminologijo ostalih Slovanov, ki jim je magister = učitelj, učenik pa = discipulus. Učenik = doctor, magister, se sicer nahaja že v najstarejših slovenskih protestantskih prevodih sv. pisma, a vseeno ga smemo nadomestiti z vseslovenskim učiteljem. Naši cerkveni učenci naj se umaknejo cerkvenim učiteljem in cerkveno učeništvo (magisterium) naj se poviša v cerkveno učiteljstvo.

Kakor spoznavalec, tako nas tudi naša postava = Gesetz preveč spominja na nemško mišljenje, zato naj se »učenik postave« nadomesti z »učiteljem zakona«. — Zakon = matrimonium nam dela mnogo neprirek, posebno ako je treba prevajati stroge »leges matrimoniales«. Morebiti bi se za »matrimonium« lahko rabil izraz ženitev (Hrvati: ženidba, ženidbeni sud), kakor je že navadno ženitovanje, ženitvanjsko (ženitno) pismo i. dr.

Ako preidemo na zgodovinsko polje, se nam zdi, da zgodovina = Geschichte ni dober izraz, daš se je že davno udomačil. »Zgodovina« je tuja ostalim Slovanom. Ako se ne more udomačiti slovanski izraz »povest«, potem se bo treba bolj sprijazniti z mednarodno historijo in s historiki.

Kakor v znanstveni terminologiji, tako se smemo tudi v drugih nazivih ogibati izrazov, ki so Srbom in Hrvatom nerazumljivi ali pa imajo pri njih drugačen pomen. Naj omenim neki izraz, s katerim se je centralni vladi večkrat dokazovalo, da je ljubljansko vseučilišče potrebno. Kot važen dokaz se je navajalo, da so naši dijaki »revni« in da torej ne morejo obiskovati drugih vseučilišč. A Srb si misli, da »revni« (= vneti, goreči) akademiki radi obiskujejo tuja vseučilišča. V revnosti se Jugoslovani ne razumemo tako dobro kakor v siromaštvu. Ne pomnožujmo našega siromaštva z neednostjo.

F. G.



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

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

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

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

---

### NAŠIM NAROČNIKOM.

Bogoslovni vestnik bo gojil bogoslovno znanost v zmislu pravil Bogoslovne akademije, ne bo pa zanemarjal dušnopastirske prakse. Prosimo gospode v dušnem pastirstvu, naj nas pri tem podpirajo, pošiljajo kratke prispevke, zlasti pa vprašanja, težavnejše moralne, cerkvenopravne, liturgične slučaje. S skupnim trudom bo mogoče ustvariti list, ki bo pospeševal sveto vedo in bo koristen dušnim pastirjem.

Uredništvo.

---

### ZAHVALA.

Bogoslovni akademiji so darovali: presvetli g. knezoškof dr. A. B. Jeglič 4000 K, gg. profesorji bogoslovne fakultete 10.000 K, g. prof. dr. G. Pečjak 1000 K, g. dekan M. Arko 160 K.

Več naročnikov je naročnino prostovoljno zvišalo na 60 K.

Vsem iskrena zahvala!

---



