

ZBORNIK

V

1955

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

V.

U r e d i l

Inv. 4169

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
v LJUBLJANI

Dr. F. G r i v e c

v LJUBLJANI 1955.

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

R 835/1955

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

20383/1995

P r e g l e d v s e b i n eČ L A N I

		Stran
Dr.F.K.Lukman,	Šv. Avguštín	2
Dr.F. Grivec,	Čudež Cerkve na vatikanskem cerkvenem zboru	4
Dr.A.Trstenjak,	Tomaž Akvinski in profana znanost	18
Dr.M. Slavič,	Knjiga pregovorov	30
Dr.A. Strle,	Nekaj pripomb o razvoju dogem	66
Dr.J. Aleksič,	Judejska puščava je spregovo- rila	99
Dr.A. Strle,	Vprašanje kerigmatične teolo- gije	149
Dr.A. Strle,	Schönleben o mnenju sv.Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja	171

O C E N E I N P O R O Č I L A

Dr.V. Fajdiga,	Katoliška teologija na obnov- ljenih potih. Poročilo ob R. Aubertovi knjigi La Théologie catholique au milieu du XX. siècle, Paris 1954	191
Dr.A. Strle,	Schönleben in Ambrozij Catha- rinus	204
Dr.P.R. Tominec,	Ocena knjige "Kirchliche Kunst der Gegenwart" von Anton Henze	212
Dr.F. Grivec,	Opombe k novejši literaturi o Cerkvi	214

Dr. Franc M. Lukman

Sv. Avguštin

Uvodna beseda ob proslavi 1600-letnice rojstva
sv. Avguština.

Četrto stoletje je dalo krščanski cerkvi vrsto mož, kakršni so bili v drugih stoletjih le redki. Na vzhodu so se rodili: Ciril Jeruzalemski in Efrem Sirec pred 310, Gregorij Nazianški 329 ali 330, Bazilij Veliki ok. 330 in kakih 12 let za njim njegov brat Gregorij Nišejec, Janez Krizostom ok. 354 in Ciril Aleksandrijec ok. 370, na zapadu pa: Hilarij Piktavijski ok. 315, Ambrozij Milanski 339 ali 340, Hieronim najbrž 347, Avguštin 354 in Leon Veliki proti koncu stoletja. Med vsemi temi velikimi je Avguštin največji, v sebi srečno združujoč gibčnost in smelost polet grškega duha z umerjenostjo in stvarnostjo Rimljanov. Prav danes, 13. nov., je 1600. obletnica njegovega rojstva. Ob tej priložnosti bodi njegovi svetovnozgodovinski osebni posvečena naša skromna spominska proslava.

Avguštin je sekularen človek. Velik je kot prečiščena, čudovito ubrana osebnost, v kateri se občudovanja vredna bistrost duha spaja s prav tako plemenitostjo in nežnočutnostjo srca, osebnost, ki je v življenju izkusila in okusila vse, kar usužnjuje človeka nižji naravi, pa se je po moči božje milosti dvignila in z vsem srcem zajela skrivnost odrešenja. - Velik je kot mislec - filozof, ki se je z dotlejš neznano bistrično poglobil v notranjost človeka, kakršen je, človeka padlega in odrešenega; presodil in razsodil njegovo umsko delovanje, njegovo težnjo, hotenje in čustvovanje, ter zlasti v svojih Izpovedih in pismih kot pravi umetnik naredil latinsko besedo za voljno orodje v izražanju in opisovanju najsilnejših in najnežnejših duševnih doživetij. - Velik je Avguštin kot mislec - teolog, ki je, trdno stoječ na varnem temelju božjega razodetja, živo ohranjenega v oznanilu katoliške cerkve, razmišljal, do najglobljih globin razmišljal o Bogu in njegovem odnosu do sveta, o skrivno resničnem trojstvu božjih oseb, o vse obsegajoči in neznotrajni božji previdnosti, o človekovi, sicer oslavljeni, a kljub temu resnično svobodni volji in božji milosti, o cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu in njenih od

Kristusa postavljenih in ji izročeni posvečevalnih sredstvih, zakramentih, in slednjič o tako zagonetnem, na videz kaotičnem svetovnem dogajanju ter kot največji sintetični veleum vseh časov svoja razmišljanja povezal v organsko celoto in s svojim "Credo, ut intellegam," dal pobudo in nakazal smer duševnemu prizadevanju poznejših rodov prav do danes. - Avguštin je velik kot mistik, ki je njegovo srce nemirno, dokler se ne počije v združenju z Bogom, ki ga je ustvaril k sebi. - Velik je kot dušni pastir, ki združuje grenke skušnje svojega skoz desetletja nepokojnega življenja s prenežno, v Bogu zasidrano ljubeznijo do duš, katerim je postavljen za pastirja ali katerega iščejo za vodnika k Bogu. - Velik je kot branitelj resnice, odločen in neodjenljiv v zatiranju zmot, a poln sočutne in tople ljubezni do človeka, katerega je zmota zajela v svoje mreže. - Velik je kot svetnik s svojo globoko, nehlinjeno, kot kristal čisto ponižnostjo in svojo gorečo ljubeznijo do Boga zaradi njega samega in do bližnjega zaradi Boga.

Vse Avguštinovo mišljenje in delo vodi kot dominantna misel na Boga in njegovo vsevzročno mogočnost; njegovo gledanje na življenje in svet je dosledno, do kraja dosledno premišljena in izvedena misel o Bogu, dobrotljivem Očetu, ki pošilja tudi trpljenja le zato, da bi človeka poboljšal in priklenil nase, in dopušča celo hudo, ker ga njegova vsemogočnost zna obrniti na dobro. Tu je korenina Avguštinovega neomejenega in neomajnega zaupanja v Boga in Avguštinove iskrene ponižne vdanosti v Očetovo voljo. Notranji mir, ki ga človek s tem že tu na svetu doseže, je bolj tolažba v tegobah tega življenja kot veselje in neskaljena blaženost. Le-ta je obljubljena in nas čaka v večnosti. "Tam bomo mirovali", - pravi na koncu 22. knjige De civitate Dei, - "tam bomo mirovali in gledali, gledali in ljubili, ljubili in hvalili. Glejte, kakšen bo konec brez konca! Kaj je namreč naš končni namen drugega kakor doseči kraljestvo, ki mu ni konca?"

Dr. France Grivec

Čudež Cerkve

na vatikanskem cerkvenem zboru.

Vatikanski cerkveni zbor je dokončno razjasnil in z vrhovno cerkveno avtoriteto opredelil dve veliki skupini verskih vprašanj: 1. o katoliški veri, 2. o prvenstvu in nezmotljivosti rimskega papeža. Oboje razlaga tako imenovana Constitutio dogmatica: 1. Constitutio dogmatica de fide catholica, 2. Constitutio dogmatica I. de Ecclesia Christi /prima se imenuje zaradi tega, ker obsega le majhen del nauka o Cerkvi, ki naj bi se obravnaval še v nadaljnjih poglavjih/. Vsaka obeh konstitucij je razdeljena v štiri poglavja, ki so jim dodani kánoni s slovesnimi definicijami zadevnega verskega nauka. Konstitucija o Cerkvi je razdeljena v poglavja: 1. De apostolici primatus institutione /prvenstvo apostola Petra/, 2. De primatus perpetuitate, 3. De primatu Romani Pontificis, 4. De Romani Pontificis infallibili magisterio. Vse to je takoj prešlo v bogoslovno znanost, znanstvene in poljudne bogoslovne učbenike ter v katekizme. Enako je bogoslovna znanost uporabila štiri poglavja vatikanske dogmatične konstitucije o katoliški veri: 1. De Deo creatore, 2. De revelatione, 3. De fide, 4. De fide et ratione. A tretje poglavje je zaradi svoje izredne zapletenosti še do danes samo deloma uporabljeno.

V tretje poglavje vatikanskega nauka o katoliški veri je v zvezi s kriteriji razodetja vpleten nauk o Cerkvi kot kriteriju razodetja in o Cerkvi kot nagibu verovnosti /motivum credibilitatis/. To zvezo nauka o Cerkvi z naukom o veri in s kriteriji razodetja, odločilno važno za apologetiko in za osnovni /poljudni/ verski pouk, je bogoslovna znanost premalo upoštevala; mnogi bogoslovni znanstveniki so to zvezo bolj ali manj prezrli ali vsaj premalo uporabili, nekateri pa so jo celo površno in zmotno razumeli. To je toliko bolj obžalovanja vredno, ker je prav tretje poglavje z zvezo nauka o veri in o Cerkvi pomemben prispevek za vsebinski in metodični napredek bogoslovne znanosti, važna pridobitev za znanost, važna tako za akademski kakor tudi za poljudni verski pouk. Z druge strani pa je toliko nesporazumljenje nekoliko opravičljivo in razložljivo, ker je vprašanje zapleteno in prepletano z drugimi

vprašanji /vere, razodetja, kriterijev razodetja, nagibov verovnosti, znakor Cerkve/. Vprašanje je prizadevalo mnogo težav teologom in škofom vatikanskega c. zbora. Prav zato je bilo tolikokrat z raznih strani predelano, da je v končnem vatikanskem besedilu tem bolj precizno in natančno izraženo, pa zelo zgoščeno in kratko, ker so odločilni teologi in škofje večkrat poudarjali, da morajo biti izjave c. zbora kratke in da ne smejo prehajati v znanstvene bogoslovne razprave.

Če je globoko tretje poglavje o katoliški veri zelo zgoščeno strnjeno, pa je v aktih vatikanskega c. zbora v štirih postopnih oblikah izoblikovano z mnogimi pripombami in spreminjivalnimi predlogi, tako pojasnjeno in osvetljeno, da bi ga bila bogoslovna znanost mogla bolje razumeti in uporabiti. Šaj so bili akti vatikanskega zbora izdani že l. 1890 v zbirki Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis /CL/ VII. in potem v vsem obsegu kritično v zbirki Mansi - Petit, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio t. 49-53 /MP/ Paris 1923 - 1927. Zelo poučno in mikavno je zasledovati in proučevati razne stopnje v oblikovanju, izražanju in pojasnjevanju tega vprašanja. Nikakor ni opravičljivo, da je bogoslovna znanost zadevne, razmerno lahko dostopne akte premalo proučevala.

Pripravljalna dogmatična komisija je začela poslovati že 24.sept. 1867 in je dve leti vztrajno delala /MP 49, 619-724/ pod predsedstvom kardinala Bilio; najodličnejša teologa sta bila častitljivi starček J. Perrone, ki je od l. 1835 dalje objavil dolgo vrsto izdaj svojih bogoslovnih predavanj in učbenikov, obilno rabljenih po vsem katoliškem svetu, in mlajši, njemu podrejeni genialni J. Frañzelin, teolog izrednih zmožnosti, oba profesorja v istem Collegium Romanum /sedanja Gregorijanska univerza/. Dne 14. dec. 1869 pa je c. zbor izvolil posebno dogmatično komisijo /deputatio/ odličnih škofov pod istim predsednikom, da se je tako ohranila kontinuiteta z delom pripravljalne komisije.

Prvotni načrt /schema/ Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica je obsegal 18 poglavij in 43 opomb z bogoslovnimi znanstvenimi dokazi predloženega nauka. O načrtu je zbor razpravljaj na šestih zborovanjih /congregationes generales/ od 28.dec. 1869 do 10.januarja 1870. Skoraj soglasno mnenje je bilo, da je treba ves načrt predelati in preoblikovati, bistveno vsebino pa ohraniti. V ta namen je bil načrt vrnjen dogmatični komisiji, ki je predelavo poverila ožjemu odboru treh škofov /Dechamps, Mecheln; Pie, Poitiers; Konrad Martin, Paderborn/. Dechamps in Pie sta delo izročila škofu Martinu /dne 11.januarja/.

Paderbornski škof Martin je za sodelavca privzel učenega J. Kleutgena, takrat že znanega po dveh odličnih delih: *Theologie der Vorzeit* /3 zvezki 1853/60; 2. izd. v 5 zv. 1867/74/, *Philosophie der Vorzeit* /1860 - 1863/. Kleutgen se je brez dvoma posvetoval s svojima redovnima soprobratoma Perronejem in Franzelinom. Po naročilu komisije je načrt skrajšal in razdelil v dva dela pod skupnim naslovom: *Constitutio dogmatica de fide catholica*.

Prvotni načrt je imel 18 poglavij, novi pa samo devet. Tako skrajšani načrt je dogmatična komisija ločila v dva dela: 1. *De fide catholica* /4 poglavja/, 2. *De praecipuis mysteriis fidei* /5 poglavij/. Cerkveni zbor je razpravljaval samo o prvem delu. Drugi del ni prišel na vrsto, da so mogli prej rešiti vprašanje papeževega prvenstva in nezmotnosti.

V zgodovini katoliške teologije je malo vprašanj, ki bi bila avtoritativno in znanstveno tako temeljito obravnavana kakor štiri vatikanska poglavja *De fide*. V dveletnih posvetovanjih pripravljalne komisije so sodelovali najodličnejši tedanji teologi, na cerkvenem zboru pa okoli 700 škofov, med njimi veliki učenjaki in dušni pastirji pod vodstvom Šv. Duha. Granderaht občuduje soglasje tolike množice škofov vseh narodov v tako številnih verskih vprašanjih; v tem vidu čudovito božje vodstvo v Kristusovi Cerkvi¹. Mnogi škofje so sicer grajali obliko in metodo prvih načrtov, a verske vsebine ni nobeden odklanjal. Na belo nedeljo dne 24. aprila je v tretji slovesni javni seji za predloženi nauk glasovalo 667 škofov, opatov in redovnih predstojnikov; nobeden ni glasoval proti, a tudi nobeden ni zato izostal od seje, ker je predloženi nauk odklanjal. Ta zgodovinska dejstva bi morala bogoslovna znanost dobro preudariti, da bi pravilneje ocenjala znamenito tretje poglavje. Pomisliti moramo, da se v tem poglavju ne javlja le avtoriteta vrhovnega cerkvenega učiteljstva, ampak tudi soglasje tedanje bogoslovne znanosti. Nasprotno pa je treba z obžalovanjem ugotoviti, da so nesporazumljenja, dvomi ali zmote o vsebini in smislu tega poglavja neprijetne posledice neopravičljivo zanemarjenega proučevanja aktov cerkvenega zbora.

Cerkev kot kriterij razodetja in nagib verovnosti.

Vsi katoliški bogoslovni traktati in učbeniki o krščanskem razodetju navajajo izjavo vatikanskega c. zbora, da so čudeži in prerokbe divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accommodata, a pri tem

navadno mislijo le na Kristusove čudeže. Toda v prvotnem osnutku, ki ga je sestavil pripravljalni odbor, so omenjeni samo čudeži apostolov po Markovem evangeliju: Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis /16,15/, quibus constaret, Deum esse locutum /CL 7,510/. V besedilu, ki ga je po naročilu dogmatične komisije predložil J.Kleutgen, beremo:

"Ut nihilominus rationabile esset obsequium nostrum, voluit Deus una cum interna Spiritus S. motione externa praesto esse revelationis suae argumenta, facta imprimis divina, nominatimque miracula et vaticinia, quae cum Dei potentiam et sapientiam manifeste revelent, divinae locutionis signa sunt certissima, et omnium intelligentiae accommodata. Quare scriptum legimus: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis". /CL 7,1630/. Dogmatična komisija je k temu dodala še misel, da se v Cerkvi spolnjujejo preokbe po Iz 41,23, kar je pozneje primerno nadomestila z navedbo 2.Petr.1,19: Habemus firmiorem propheticum sermonem /CL 7,173/. Po predlogu škofa Dupanloupa so vmes uvrstili še stavek: "Quare tum Moyses et prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt" /CL 7,173/. A nihče ni mislil, da bo zaradi tega stavka kdaj kdo zapostavljal ali prezrl čudeže apostolov in sv.Cerkve; saj je vsak tak poskus ali spodrseljaj odločno izključen po vsem naslednjem kontekstu.

Ker kriteriji razodetja nagibljejo k veri, zato se v aktih vatikanskega zbora navadno imenujejo nagibi verovnosti, motiva credibilitatis, tako že v prvotnem osnutku in v opombah pripravljalne komisije, pa tudi v poznejših predlogih in govorih ter v dokončnem besedilu tretjega poglavja De fide /Denz 1789-1794/. Kakor se čudeži označujejo kot "revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accommodata", tako se ta označba v raznih oblikah ponavlja tudi o Cerkvi kot nagibu verovnosti.

Cerkev je resnično odločilni kriterij razodetja in nagib verovnosti, naposled pa tudi vrhovno in neposredno pravilo vere - regula fidei. Tako je nemški teolog J.Binktrine svoje razpravljajne o Cerkvi razdelil v tri razdelke: 1. Cerkve kot kriterij razodetja /Ustanovitev hierarhične nezmotne Cerkve, znaki prave Cerkve, katoliška Cerkve edino prava/; 2. Cerkve kot nagib verovnosti /empirična metoda, čudež Cerkve/; 3. Cerkve kot pravilo vere /nezmotno cerkveno učiteljstvo, nosilci nezmotnega učiteljstva, predmet cerkvenega učiteljstva, sv.pismo in tradicija/2.

Kakor so fizični čudeži apostolov in torej fizični čudeži v prvih krščanskih desetletjih že v prvotnih vaticanskih osnutkih kot kriteriji razodetja tako odločno poudarjeni, da Kristusovi čudeži niso niti omenjeni, tako je v istem smislu treba umevati tudi sem spadajoči četrti kánon:

"Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: A. S."/Denz 1813/. Takšno je bilo besedilo kanona že v osnutku dogmatične komisije vaticanskih škofov s sodelovanjem učenega teologa Kleutgena. "V svetem pismu obseženi čudeži", ki jih tako poudarja ta kánon, torej nikakor niso samo Kristusovi čudeži, ampak v prvi vrsti čudeži apostolov in njih sodelavcev, izvršeni v potrdilo sv. Cerkve kot glasnice božjega razodetja, kakor uči sv. Avguštin: Auctoritas miraculis incohata.

Prvotni osnutek v 19. opombi zgovorno naglašá, da je katoliška Cerkve magnum et perpetuum motivum credibilitatis, seu potius complexus omnium motivorum in da je njeno oznanjevanje /propositio/ razodetja omnibus hominibus et omnibus temporibus accomodata. Te označbe so bile v debatah c. zbora večkrat ponovljene in so skoraj dobesedno sprejete v dokončno besedilo, deloma v zvezi s čudežem Cerkve, deloma pa kot označba kriterijev razodetja /čudežev in prerokb/. Škof Martin, ki je poročal o mnenju dogmatične komisije, je večkrat izjavljal, da je Cerkve quasi concreta divina revelatio, exhibens nobis motiva credibilitatis; magna revelationis manifestatio; in Ecclesia continetur motivum credibilitatis /CL 167,179 i.dr./.

Iz vseh osnutkov, predlogov in debat se vidi, kako so tukaj jasno razvidne resnice in ugotovitve strnjene in prepletene z globokimi nauki in skrivnostmi, kako je Cerkve obenem jasno razvidno dejstvo, obenem pa globoka skrivnost. Zato je metodična razvrstitev tega nauka prižadevala teologom in škofom vaticanskega zbora velike težave. Važna naloga bogoslovne znanosti je, da globoki nauk vaticanskega zbora metodično razčleni in razvrsti. Teologi in škofje vaticanskega zbora so večkrat naglašali, da je treba podrobna stvarna in metodična pojasnila prepustiti bogoslovni znanosti, ker c. zbor nima naloge sestavljati bogoslovne razprave in učbenike. A prav to nalogo je bogoslovna znanost zanemarjala ter prezrla bogate znanstvene zaklade v aktih vaticanskega zbora.

V izjavah in opredelitvah vatikanskega zbora se prepletajo pojmi kriterijev razodetja, nagibov verovnosti /motiva credibilitatis/, čudežev, znakov Cerkve, čudeža Cerkve, razvidnosti, naravnega spoznavanja, milosti in skrivnosti. Še posebno zapleteno je prepletanje nauka o veri /fides/ z naukom o Cerkvi. Umevno je, da se je na c. zboru oglašala želja, naj bi vse misli o Cerkvi izločili iz 3. poglavja /De fide/ in uvrstili v načrt nauka o Cerkvi. To je ustno in pisмено posebej predlagal francoski škof Rivet /Dijon/3; podobno nadškof Errington /Trapezunt/4. Toda škof Martin /Paderborn/ je v imenu dogmatične komisije odgovoril, da so v poglavju o veri "aliqua de Ecclesia prorsus necessaria ad accuratam fidei descriptionem"5. Iz tega je razvidno, da je vpletanje misli o Cerkvi v poglavje o veri vsestransko globoko preiščeno. Škoda pa je, da c. zbor ni mogel obdelati vsega nauka o Cerkvi, posebej o njenih svojstvih in znakih. A bogoslovna znanost bi kljub temu mogla marsikaj dokončno dognati in pojasniti, če bi bolj upoštevala in proučevala bogate bogoslovne zaklade, zbrane v aktih c. zbora.

Čudež Cerkve.

Sveta in nepremagljiva Cerkev je moralni čudež, kakor ga je klasično zgovorno predstavil vatikanski c. zbor. Moralni čudeži pa so manj razvidni nego fizični čudeži; torej čudež Cerkve kot kriterij razodetja in kot nagib verovnosti po dokazni moči zastaja za dokazi fizičnih čudežev in terja več preiščevanja in verske izobrazbe. Zdi se, da je tako površno gledanje in sklepanje premotilo celo nekatere priznane bogoslovne znanstvenike /Hervé, Jugie/. Toda navedeno primerjanje moralnih in fizičnih čudežev velja le o posameznih moralnih čudežih /n.pr. nenavadno spreobrnjenje krivoverca ali velikega grešnika/, ne pa o velikih skupinah moralnih čudežev, vpletenih v zgodovino človeštva, ki jih ni mogoče prezreti ali utajiti: izraelski monoteizem, Kristusova osebnost, katoliško krščanstvo in Cerkev. Vrhu tega obsegajo ti trije moralni čudeži veliko množino fizičnih čudežev, so z njimi globoko prepleteni in na njih zgrajeni /posebno monoteizem SZ in pa Cerkev/. Glede Cerkve je to podlago in prepletenost duhovito izrazil sv. Avguštín: *Auctoritas miraculis inco-* *hata... vetustate firmata.* Sv. Avguštín ponavlja to misel zelo pogosto v raznih oblikah. Po njem so to ponavljali sv. Tomaž Akv. in mnogi drugi.

Temeljna zveza fizičnih čudežev in prerokb ter Cerkve

je dovolj jasno izražena v vatikanski izjavi o kriterijih razodetja s citatoma iz Mk 16,20 in 2 Petr 1,19. Zgovernenje je ta zveza indirektno izrečena v istem vatikanskem poglavju z besedami: Ad catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Že zgoraj sem omenil, da so bili v prvih osnutkih v zvezi s kriteriji razodetja omenjeni le fizični čudeži apostolov, torej fizični čudeži Cerkve.

Nekateri škofje so v zelo upravičeni slutnji, da bodo mnogi poznejši teologi v tem preveč kratkovidni, predlagali še konkretnjše in nazorno naštevanje čudežev sv. Cerkve. Jeruzalemski latinski patriarh Ballerini je predlagal, naj se k besedam "Ecclesia/ perpetuum motivum credibilitatis... testimonium irrefragabile" še dodene:

"Tum iugi vaticiniorum de ea existentium complemento, tum mira sua origine et dilatatione, tum innumerabilium suorum martyrum testimonio, tum intemerata inter perennes infensissimosque hostes conservatione, tum doctrinae unitate, praecelsa plurimorum filiorum suorum sanctitate, certissimisque miraculis per eos patratis, quae absque peculiari Dei interventu explicari non possunt." /CL 161, MF 51,306/.

V teh besedah so indirektno izraženi fizični čudeži apostolov in prve Cerkve, jasneje pa velika množina fizičnih svetniških čudežev. Ta lepa izjava ni bila sprejeta v dokončno besedilo, ker le govorniško razpleta v vatikanskem besedilu že obsežene misli /CL 180/. A za mnoge poznejše apologete bi bilo koristno, da bi te besede dobro preudarili.

Med najlepše in najgloblje izjave vatikanskih škofov in teologov spada predlog nekega člana /škofa/ dogmatične komisije:

"Imo Ecclesia ipsa magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et veluti signum levatum in nationibus, divinae suae legationis testis irrefragabilis. Ipsa est sponsa Christi, quam unice dilectam sibi subarrhavit annulo fidei, ipsa est, quae Christum resuscitatum a mortuis, ascendentem ad coelum, Spiritum S. descendentem in coenaculo, adimplementum eorum, quae de Christo scripta sunt, miracula Christi et Apostolorum vidit et testimonium perhibuit et ipsa potest dicere, ut S. Joannes: et testimonium meum est verum, quia est testimonium vivum et testis ocularis. Quis ea, quae narrantur a fide digno, qui asserit, se propriis oculis vidisse, auribus audisse, in dubium vocare audeat? Quis existentiam illius non nisi absurde inficiaretur, cum quo loqueretur? Ast Ecclesia non

est evidenter ille testis fide dignus, qui in toto saeculorum decursu semper loquitur, ipsa divina, immutabilis, dum videt circum se humana continuo fluxu transire?" /CL 1655/.

Cerkev je po nepretrgani zvezi s Kristusom in z apostoli res videla Kristusa in njegove čudeže. Saj so bili apostoli in mnogi prvi verniki očitvidci Kristusovih čudežev. O nepretrganem živem pričevanju sv. Cerkve res velja zagotovilo Janeza Evangelista: "Tisti, ki je videl, je pričeval in njegovo pričevanje je resnično /19,35/... In vemo, da je njegovo pričevanje resnično /21,24/."⁶ Krasni govorniški stavki so silno globoki, vredni pazljivega pre-mišljevanja, zelo porabni za apologetični pouk in za cerkvene govore.

V tej izjavi je zgovorno obseženo, da Cerkev ni en sam moralni čudež, ampak obsežna celota moralnih in fizičnih čudežev, vpletena v zgodovino, vedno pričujoč izreden /čudovit/ pojav, ki ga je treba razložiti.

Razvidnost in spoznatnost.

Iz označbe čudežev kot vsem ljudem spoznatnih kriterijev razodetja v zvezi z vsem naslednjim besedilom sledi, da je tudi Cerkev po fizičnih čudežih apostolske in poznejše dobe ter drugih očitnih znakov vsem ljudem spoznaten kriterij razodetja in nagib verovnosti. Še posebej je izrečno poudarjeno, da je Cerkev po svojih očitnih znakih vsem spoznatna - manifestis notis...ut ab omnibus posset agnoscere - in da Cerkvi pripada vse, kar je Bog ukrenil za razvidno verovnost krščanske vere. Takšna spoznatnost je bila še odločneje izražena v prejšnjih osnutkih, opombah in debatah.

V 19. opombi k prvotnemu osnutku je povedano, da je božja ustanovitev Cerkve lahko spoznatna /facile cognoscibilis/ za vse ljudi in čase /omnibus hominibus et omnibus temporibus accommodata/, plene sufficiens et certum motivum credibilitatis vel potius motivorum complexus...ut etiam rudes habeant facile cognoscibile compendium motivorum credibilitatis ad plenam certitudinem /CL 532 s/. Kleutgenov osnutek naglašja, da v Kristusovi Cerkvi "fideles docti et indocti fundamentis ad credendum innituntur firmissimis". /CL 1630/. Dogmatična komisija pa je isto misel izrazila še odločneje, ut custos et magistra verbi revelati ab omnibus facile agnosceretur /CL 73/.

Pri zborovanju vseh škofov je nadškof Errington /Trapezant/ predlagal, da se označba ab omnibus facile izpusti,

ker se je treba previdno izražati. Iz njegovega utemeljevanja se vidi, da vprašanja ni pravilno razumel in da navadne primerjalne metode znakov ni dobro razlikoval od čudeža Cerkve. /MP 51, 222-224 in 306/. Vendar je dogmatična komisija toliko popustila, da je črtala facile /CL 179/, saj je prvotna misel že z "ab omnibus" in "ad evidentem fidei christianae credibilitatem" dovolj jasno povedana.

Prav zanimiva je bila debata o besedah ad evidentem credibilitatem. Dominikanski general V. Jandel je predlagal, naj se namesto evidentem postavi certam ali indubiam, ker verske resnice /dogme/ niso razvidne /MP 51, 219 s/. Misijonski škof L. Meurin S.J. mu je odgovoril, da moramo s teologi razlikovati med razvidno resnico in razvidno verovnostjo /credibilitas/; verovnost krščanskega razodetja je razvidna, verske resnice same pa niso razvidne. V imenu dogmatične komisije je škof Martin izjavil, da so po soglasnem bogoslovnem nauku "signa credibilitatis" res razvidna; torej mora ostati pridevnik evidentem /CL 180/. Iz tega vidimo, kako kritično in preiščeno je izbrana ta odločilno važna beseda; tako je ohranjena prvotna misel prejšnjih osnutkov, da je pričevanje čudeža sv. Cerkve za vse ljudi spoznatno in razvidno.

Kakor je naravna umska razvidnost kriterij resnice in razlog izvestnosti /certitudinis/, tako je razvidna verovnost katoliškega dejstva /čudovitega dejstva katoliške Cerkve/ trdna podlaga naše vere - firmissimo niti fundamento fidei, quam profitentur, kakor izjavlja vatikanski c. zbor. To misel je na svoj način po smislu večkrat ponavljal sv. Avguštín, zlasti v knjigi De utilitate credendi. O tej Avguštínovi poti k veri pregledno razpravlja dr. J. Fabijan⁷; o zadevni Avguštínovi apologetiki pravi, da se v njej sliši odmev korakov, s katerimi se je sam Avguštín približeval katoliški Cerkvi.⁸ Avguštínovo misel so po svoje izrekli tudi vatikanski teologi v 19. opombi k 9. poglavju prvotnega osnutka o veri /sedanje 3. poglavje/: Kakor je vsemu človeštvu po naravni božji Previdnosti dano, da more glavne naravne resnice brez znanstvenih dokazov s popolno gotovostjo spoznati, tako je v nadnaravnem redu božje Previdnosti katoliška Cerkve odlikovana s takimi znamenji, da jo morejo tudi preprosti in neuki brez težkih znanstvenih raziskav trdno spoznati. Kakor filozofija natančneje razlaga preprosto naravno izvestnost, tako tudi apologetika razločneje in obširneje utemeljuje spoznatnost nagibov verovnosti. Ta preprosta trdnost vere pa se more doseči le s pomočjo nadnaravne milosti /CL 533; MP 50, 93/, po svobodni pokorščini božji milosti "consentiendo et cooperando"; "/testimonio Ecclesiae/ efficax

subsidium accedit ex superna virtute", kakor je povedano v sedanjem besedilu 3.poglavja De fide /Denz. 1791 in 1794/.

Preprosto spoznavanje osnovnih umskih resnic in preprosto priznavanje izvestnosti /gotovost, certitudo/ je v mnogih primerih težko filozofsko dokazovati in razčlenjati, ker je naše razmišljajoče reflektivno spoznavanje veliko težavnejše nego preprosto direktno umsko spoznavanje in gledanje. Podobno je tudi reflektivno znanstveno raziskavanje prave Kristusove Cerkve združeno z ovirami. Od tod je nekoliko razumljivo, zakaj mnogi apologeti vatikansko empirično metodo premalo upoštevajo, jo enostransko ali celo netočno razlagajo. A čudno je, da so skoraj vsi novejši teologi prezrli zvezo vatikanske empirične metode z dogmatično definicijo važne resnice o trdnosti katoliške vere.

Zveza z dogmo.

V začetku 19.stoletja je nemški teolog Juriij Hermes /1775 - 1831/ z velikim uspehom širil zmoto, da morajo slušatelji teologije in izobraženci svoje znanstveno bogoslovno dokazovanje začeti z resnim dvomom o preprosti veri svoje mladosti ter potem svoje versko prepričanje zgraditi na trdni znanstveni podlagi /fidem, quam sub Ecclesiae magisterio susceperunt, assensu suspensio in dubium vocare debent, donec demonstrationem scientificam absolverint. Denz.1815/. Kot profesor teologije /Münster, Bonn/ je očarljivo vplival na slušatelje in vzgojil nekaj fanatično vdanih učencev, ki so po njegovi smrti /umrl je spravljen s Cerkvijo/ prizadevali Rimu veliko sitnosti. Hermesovo zmoto je med Nemci šele J.Kleutgen odločno prepričevalno zavrnil; pri tem se je mogel naslanjati na spise J.Perroneja, ki je sodeloval pri rimskih obsodbah Hermesovih zmot /1835 in 1846, Denz 1618/20 in 1634/9/. V Perronejevih spisih in rimskih obsodbah je bil proti Hermesu uporabljen čudež sv.Cerkve, bolj odločno in metodično pa v Kleutgenovih spisih, najbolj pa v vatiškanskih odlokih in v opombah k zadevnemu osnutku vatikanske pripravljalne komisije /sestavil Franzelin skupno s Perronejem i.dr./. Po temeljitih posvetovanjih teologov in škofov vatiškega c. zbora so Hermesove zmote jedrnato izražene v treh kanonih /2,5,6/ k 3.poglavju De fide /Denz 1811, 1814, 1815/, ki jih mora poznati vsak dušni pastir:

2. /Pro vero esse aliqua habenda, quae ratio ex se

ipsa non haurit./ Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur: A. S. /cf.n.1789/.

5. /Libertas fidei et necessitas gratiae: contra Hermes /v.n.1618 sqq././ Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur /Gal 5,6/, gratiam Dei necessariam esse: A. S. /cf.n.1791/.

6. /Contra dubium positivum Hermesii /. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspensio in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: A. S.

Strossmayer je v svojem prvem govoru na c. zboru /30. dec. 1869/; MP 50, 138 - 147/ grajal, da se zastarela Hermesova zmota brez potrebe še omenja. Toda zgovorni škof ni premislil, da je to tipična racionalistična zmota, ki trajno živi in še vedno vpliva na izobražence, ki čisto lahkomišelnost zametajo vero svoje mladosti, češ da je neznanstvena. A tudi preprosti verniki so v modernem okolju izpostavljeni vplivu te zmote. Zato je treba tudi preproste vernike primerno poučiti in zavarovati zoper resno nevarnost. Noben dušni pastir ne bi smel prezreti zadevnih vatikanskih verskih odlokov in navodil.

Središče, težišče in vrhunec vatikanskega 3. poglavja De fide je klasično vzorno oblikovana razlaga in zgovorni razglas čudeža sv. Cerkve /Denz 1794/, po katerem je Cerkve perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. - "Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes /Is 11,12/ et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute... Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi /can.6/." Tu je v vseh izdajah Denzingerjevega Enchiridion symbolorum opozorjeno na zvezo z zadevnim 6. kánonom, kar je raz-

vidno tudi iz značilno podobnega besedila. Čudno in težko opravičljivo je, da so celo mnogi učeni teologi prezrli to za bogoslovno znanost, za praktično apologetiko in za dušno pastirstvo odločilno važno zvezo empirične metode čudeža sv. Cerkve z dogmo 6. kanona k 3. poglavju De fide. Odločilna važnost, trdnost in razvidnost čudeža sv. Cerkve je kot conclusio theologica v tako tesni zvezi z dogmo, da prezir ali odklanjanje empirične metode nasprotuje dogmi - je torej zmota skoraj haeresi proxima.

Izredno resna zveza empirične metode /čudeža sv. Cerkve/ z dogmo je glasen opomin vsem teologom in dušnim pastirjem, po znanstveni vrednosti toliko tehtnejši, ker je to soglasni nauk največjih teologov 19. stoletja skupno s 700 škofi na vatikanskem c. zboru pod varstvom Sv. Duha. Malokatero poglavje bogoslovne znanosti je tako odlično potrjeno in tako sijajno oblikovano po sodelovanju izkustva velikih duhov, svetih mož /sv. Avguštin, sv. Klemen Hofbauer i. dr./, globokih teologov in največjega cerkvenega zboru.

Razvidna dokazna moč čudeža sv. Cerkve je v zvezi z dogmo 6. kanona izrečno potrjena le glede katoličanov, ki so bili v pravi veri vzgojeni, qui fidem sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt. Vrednost istega dokaza za drugoverce je nekoliko drugačna, a vendar zelo podobna. Razlika je označena z izjavo: Ut... ad se invitati, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur.

V 6. kanonu je indirektno definirano, da katoličan ne more brez krivde odpasti od vere. To je vsaj doctrina fidei proxima. Torej ni veliko prostora za resne bogoslovne ugovore. Vatikanska pripravljalna komisija je v 20. opombi izjavila:

"Neque etiam in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesis is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis haereticus foret /Tanner de Fide q. 2. dub. 5. n. 139; Platelius de Fide n. 61/. Haec quidem, nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima." CL 7, 534/5.

L. Kösters /Kirche unseres Glaubens 1935, str. 169 s/ piše, da večina teologov meni, da ta vatikanski kanon uči, da odpad katoličanov ni mogoč brez greha; nasprotuje pa M.

Pribila /Stimmen der Zeit 109, 1925, 230 ss/, ki navaja nekaj drugih teologov. Trajajo pa velja navedeni vatikanski opomin: "Haec quidem, nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima".

Zaključek.

Nedvomno in neomajno trdno je, da se vera preprostih in izobraženih vernikov naslanja na čudežno dejstvo Cerkve in cerkvene avtoritete, glasnice razodetja. Trdnost in odpornost vere pa je toliko večja, kolikor jasneje se verniki tega dejstva zavedajo. Nikakor niso dovolj zavedani, če se tega ali sploh ne zavedajo ali pa se le motno zavedajo. Zato je stroga dolžnost bogoslovne znanosti in dušnih pastirjev, da to vprašanje pojasnjujejo in vernike v tem poučujejo. To spada v osnovni verski pouk: Kaj se pravi verovati? Za resnico imeti, kar je Bog razodel in kar nas sv. Cerkev uči verovati.

Sv. Cerkev ni samo velik moralni čudež, marveč nepretrgana vrsta fizičnih čudežev, ker v njej nikoli ne more usahniti svetost njenih odličnih udov /svetnikov/, katerih svetost je potrjena po fizičnih čudežih, natančno znanstveno preiskanih in potrjenih; njim se pridružujejo znanstveno preiskani lurški in drugi čudeži. Vse to so čudeži Kristusovi, ki živi in deluje v svoji Cerkvi; vse to so čudeži sv. Cerkve. Pri čudežu svetosti sv. Cerkve naj s svojim zgledom sodelujejo tudi verniki; da bo ta čudež tem vidnejši in vplivnejši. To je močan nagib za versko življenje, ki ga bogoslovna znanost in dušno pastirstvo ne sme prezreti, marveč ga mora bolj nego doslej naglašati in pojasnjevati. Apologetika zgleđa!

Cerkev ni le hierarhija in duhovščina s papežem. Vsi verniki naj z zgledom in dejanjem sodelujejo pri živem dokazu dejstva Kristusove Cerkve, da bo tem bolj viden in mikaven svetilnik vsem narodom, vsem slojem in vsem raznolčnim človeškim značajem.

Nazadnje pa poglejmo še psihološko vprašanje, kako je mogoče, da je bogoslovna znanost ter praktična in poljudna apologetika tako prezrla dokaz katoliškega dejstva in odločni nauk vatikanskega zbora. Glede šolske bogoslovne znanosti je vprašanje precej ostro pojasnil R. Schultes z izjavo, da je šolska apologetika to metodo prezrla zaradi "der mechanischen und unreflektierter Beibehaltung der traditionellen Methode - und der Nichtbeachtung der veränderten Verhältnisse" /Divus Thomas 1914, 57-89/. Vplival je tudi

razlog, da je empirično metodo težko spraviti v okvir sistematičnega nauka o Cerkvi v obliki šolskih tez.

Kako je mogoče, da bogoslovna znanost ni tu v zadostnem soglasju s spoznavanjem preprostih vernikov? Razlog je v tem, da je človeško direktno spoznavanje zelo bistro, nasprotno pa refleksno spoznavanje težavno in podvrženo zmotam. Preprosto človeško spoznavanje osnovnih umskih resnic in izvestnosti /certitudo/ je jasnejše in trdnjše nego refleksivno filozofsko razmišljanje o njih; filozofi se često motijo v osnovnih resnicah, ki so preprostim ljudem trdno spoznatne. Tako je mogoče vsaj deloma razložiti, da mnogi teologi niso zadeli in pojasnili tiste poti, po kateri preprosti ljudje spoznavajo resničnost sv. Cerkve in vere. Žalostno pa je, da ~~mnogi~~ ^{se nekateri} teologi ~~so~~ prezrli nauk vatikanskega c. zbora in zanemarili proučevanje aktov tega zbora, v katerih so bogati zakladi bogoslovne znanosti.

Torej nazaj k velikim bogoslovnim tradicijam od prvih krščanskih desetletij do sv. Avguština in do vatikanskega c. zbora! Sestavi naj se prozorno jasno besedilo tradicionalnega in vatikanskega nauka o čudežu sv. Cerkve, da preide v poljudni verski pouk in v cerkvene govore.

Opombe.

1. Th. Granderath, Geschichte des vatikanischen Konzils II /1903/ 127.
2. J. Binktrine, Offenbarung und Kirche. Fundamental - Theologi. II². 1949.
3. MP 51, 299 in 206; CL 156.
4. MP 51, 222 s.
5. CL 168.
6. Veznik est v zadnjem retoričnem vprašanju se tukaj rabi v nenavadnem pomenu; jasnejši bi bil veznik an ali aut.
7. BV 1932, 1-27. -
8. Str. 25.

Dr. Anton Trstenjak

Tomaž Akvinski in profana znanost

/Predavanje na Akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu, dne 7. marca 1955/.

Pod tem naslovom bi hotel na kratko odgovoriti na vprašanje: kakšno stališče je zavzemal Tomaž Akvinski, cerkveni učenik in patron vseh katoliških šol, do tako imenovane avtonomije znanosti, ki je za sodobnega človeka ne le dobro znan terminus technicus, marveč obenem tudi geslo in vodilo pri njegovem znanstvenem mišljenju in prizadevanju.

Če govorimo o avtonomiji znanosti, pri tem seveda nikakor ne mislimo neodvisnosti od končnega cilja vsega stvarstva, ki je gloria Dei, marveč samo neodvisnost znanosti v njenem neposrednem cilju. Kdor te neodvisnosti profani znanosti, zlasti filozofiji, ne prizna, ta jo ne hote reducira ali skrči na teologijo, temu je filozofija samo zato nekaj vredna, ker je krščanska, ne pa zato, ker je resnična.

To vprašanje je ob Tomažu Akvinskem tem pomembnejše ne samo zato, ker je cerkveni učenik in zaščitnik vseh katoliških šol, ampak tudi zato, ker po vsem svojem mišljenju in delu predstavlja izrazito znanstveno, raziskovalno in učenjaško osebnost, tako da J.J. Maritain imenuje tudi njegovo svetost - svetost inteligence.

Ako hočemo to vprašanje prav razumeti in prav vrednotiti, si moramo najprej predočiti mišljenje, ki je za časa Tomaža Akvinskega vladalo v tem pogledu v zapadno krščanskem svetu. Imeti moramo namreč pred očmi, da je bil v 11. in 12. stoletju stavek Mihaela Corbeila: "Inutilis inquisitio studium philosophiae", izraz splošnega odpora proti filozofiji in profanim znanostim, saj je celo Roger Bacon, O.F.M. /+ 1294/, ki se je vse življenje intenzivno bavil s profanimi znanostmi in bil izrazito induktivno, naravoslovno-matematično usmerjen, zapisal stavek: "Philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est"¹. Res je sicer, da je istočasno na pariški univerzi na artistični fakulteti pod vplivom Almarika de Benes, Davida de Dinanta, zlasti pa Sigerja Brabantskega vladalo drugačno mišljenje, ki je bilo

naklonjeno profanim vedam, toda ti latinski averoisti so z naukom o dvojni resnici zašli v nasprotno skrajnost, tako da ni prav nič čudno, ako je njihovo zanimanje za Aristotela in profane znanosti vzbudilo upravičeno bojazen in zaskrbljenost s strani cerkvenih predstojnikov. Posledica je bila, da je Gregor IX. 7. julija 1228. v posebnem pismu na profesorje pariške univerze prepovedal študij Aristotela, in da med 219 stavki, ki jih je pariški škof Štefan Tempier 7. marca 1277. obsodil, najdemo tudi averoistično prepričanje: *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae.*

Ta nenaklonjenost profanim vedam pride do izraza tudi v zakonodajah religioznih redov. V konstituciji dominikanskega reda iz leta 1228. beremo med drugim, da naj bi redovniki knjig poganov in filozofov ne študirali, razen če tu pa tam kakšno uro po njih listajo; naj bi se ne bavili s svetnimi znanostmi in prav tako naj ne študirajo tako imenovanih *artes liberales*, razen če general reda ali generalni kapitelj kateremu izjemoma to dovoli. Provincialni kapitelj rimske province, h kateri je spadal tudi Tomaž Akvinski, je izdal leta 1244. odredbo, v kateri naroča, da mora vsak, izvzemši lektorjev, ki ima kakšne traktate ali knjige profanih znanosti z izjemo logike in etike, vse to izročiti v roku enega tedna svojemu priorju. Še leta 1271. so na generalnem kapitlju v Montpelli-eru svarili, naj se študentje manj pečajo s filozofijo, zato pa tem vneteje poslušajo teološka predavanja. In dejansko vidimo, da se člani dominikanskega reda v 13. stol. nikoli niso potegovali za *magisterium in artibus*. Tudi Albert Veliki in Tomaž Akvinski nista nikoli poslušala predavanj na pariški artistski fakulteti. Pač pa so Johannes Quidort Pariški, Remigio di Girolami iz Florence in razni drugi vstopili v dominikanski red, ko so bili že magistri in *artibus*.

Podobno odklonilno stališče do filozofije srečujemo tudi pri teologih frančiškanskega reda; Petrus Joannis Olivi O.F.M. Petrus de Trabibus O.F.M. in Servasantus O.F.M., kljub temu da so mnogo uporabljali Aristotelove spise, se temperamentno norčujejo iz filozofov, češ da so vani *et curiosi*; Jacobus de Ascoli O.F.M. pa se je potrudil, da je temeljito dokazoval, da mora Aristotel priti v pekel. Tudi sv. Bonaventura O.F.M. vidi v *reductio artium ad theologiam* smisel profane znanosti in filozofije; "on hoče naravna spoznanja v celoti postaviti v službo teologije in študija svetega pisma, torej v službo nadnaravnega zveličavnega reda," kakor pravi E. Gilson.

Bile pa so seveda tudi izjeme. Tako sta Tomaž iz Yorka in Bartolomeus iz Bologne, oba O.F.M., gojila fi-

lozofijo zaradi nje same, toda čeprav je prvi napisal prvo in največjo metafiziko v visoki sholastiki, so to vendarle manj znana in manj pomembna imena te dobe. Prevladovali so pač takrat nazori, kakršne razvija n. pr. Roland iz Cremona v svoji teološki Summi, kjer vrednoti trivium in quadrivium zgolj zaradi njune uporabnosti v teologiji in v teoloških ciljih. On in mnogi drugi se pritožujejo, da teologi takratnega časa premalo spoštujejo kraljico teologijo in preveč ljubimkajo z njenimi deklami - profanimi znanostmi.

Med tema dvema skrajnostima: na eni strani odklon in omalovaževanje svetne znanosti, na drugi pa gojitev profanih znanosti, zlasti filozofije ne glede na vero in teologijo, ali morda celo v nasprotju z njo, kakor smo to videli pri averoizmu, je postavil Tomaž Akvinski s svojim pojmovanjem vere in znanosti, zlasti pa odnosa teologije do filozofije, srednjo pot prave avtonomije znanosti, ki nam je še danes po tolikih spremembah modernega kulturnega življenja najvarnejše vodilo in pravec sredi različnih nazorov in pretiravanj.

Čeprav je Tomaž Akvinski bolj teolog kot njegov učitelj Albert Veliki, /ki je razen Summae theologiae napisal tudi Summo De creaturis, De vegetabilibus et De plantis, De animalibus itd/, pa je vendar pri vsem tem, kakor smo že v začetku omenili, z vso dušo učenjak, znanstvenik. Zato je zanimivo, da v Quodlibeta I, 14 na vprašanje, ali imajo v življenju Cerkve važnejšo vlogo profesorji teologije ali dušni pastirji, odgovarja v prid prvim, z utemeljitvijo, češ da imajo v stavbi Cerkve isto vlogo kakor arhitekt, ki dela načrt in vodi zidanje, medtem ko imajo drugi zgolj vlogo navadnih delavcev, ki samo načrte izvršujejo.

K pravilni usmeritvi glede odnosa do znanosti in vere pa je Tomaža nagibala že njegova šolska formacija. Ko je z Montecassino prišel v Neapelj, je tam poslušal gramatiko in logiko pri magistru Martinu, fiziko pa pri magistru Petru de Hibernia, ki je bil dober poznavalec takratnega stanja naravoslovne znanosti in je imel tudi dobro razvit čut zanjo, o čemer nam pričata dva rokopisa njegovega komentarja k Aristotelu, ohranjena v vatikanski biblioteki. Martin Grabmann izrecno poudarja, da se iz teh spisov obenem vidi, da je moral biti Tomaž Akvinski seznanjen s profanimi znanostmi, zlasti pa z Aristotelovo filozofijo, v dobri meri že pred svojim vstopom v dominikanski red.

Odločilno pa je na Tomaža in na njegove poglede na profano znanost vplival njegov učitelj Albert Veliki, ki je ne le eden najpomembnejših in najbolj univerzalnih

predstavnikov profanih znanosti v visokem srednjem veku, marveč tudi odločen bojevnik za pravice in samostojnost svetne znanosti. Da se je moral proti raznim godrnjačem, ozkosrčnim in kratkovidnim sodobnikom boriti in zagovarjati svoje stališče, o tem nam priča njegov komentar v Politiko, kjer pravi, da "znanstveno nedejavni in zaostali ljudje, ki v tolažbo svoje lastne nesposobnosti v spisih drugih ne vidijo nič drugega kakor pomanjkljivosti... spadajo med tiste ljudi, ki so svoj čas Sokrata ugonobili in Platona v pregnanstvo pognali. Taki ljudje so v organizmu znanstvenega delovnega občestva to, kar so jetra v telesu, so kakor žolč, ki se razliva in celo telo zagreni, tako so tudi v znanstvenem življenju nekateri v visoki meri grenki in žolčni ljudje, ki vsem drugim življenje zagrenijo in skisajo in tako onemogočijo, da bi v prijetnem sodelovanju iskali resnico." V komentarju k pismu 8. Dioniza Aeropag. pa govori o "ignorantih, ki študij filozofije, in to zlasti pri pridigarskih bratih, kjer se jim nihče ne upira, na vse mogoče načine pobijajo. Enako kakor divje zveri onečaščajo to, česar ne razumejo."

Zdaj bomo tem lažje razumeli, ako je tudi Tomaževa lastna znanstvena usmerjenost v celoti težila za spoznanjem resnice, in to resnice v najširšem smislu besede, s čimer je položen najboljši temelj za pozitiven odnos do vseh panog spoznanja ne le nadnaravnega, ampak tudi naravnega, ne samo teološkega, ampak tudi filozofskega in preko tega sploh vsakega profanega znanja. V De divinis nominibus, cap. 4, izrecno pravi, da je največja blagodati, ki jo more kdo komu izkazati v tem, da pripeljamo koga od zmote k resnici. Cilj vsega znanja in raziskovanja vidi v tem, da se celotni red vesoljstva in njegovih vzrokov vtisne v dušo². Že v prvem poglavju v Summi contra Gentiles pa stoji nad vse pomemben stavek: *Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa eius finem et consideratione principaliter sapientiam insistere.*

Pozitiven odnos Tomaža Akvinskega do profane znanosti pa ima svojo osnovo tudi v njegovi spoznavni teoriji, ki je objektivno in realistično usmerjena, ki ji je resnica *adaequatio intellectus et rei*, kjer pa se mora spoznavajoč subjekt v svojem duhovnem dožemanju spoznatnega bitja po abstrakciji iz čutnih danosti in po intuitivnem spoznanju najvišjih principov ravnati in prilagoditi po danostih predmetnega, bitnega sveta. Prav ta realistična usmerjenost tomistične spoznavne teorije mu je poseben razlog za avtonomijo posameznih področij znanosti, zato zavrača napačno mnenje, da bi bili predmet našega spoznanja zgolj podatki naše subjektivne zavesti, prav s to

utemeljitvijo, češ da bi na ta način izpodmaknili temelje posameznim znanostim³.

Samostojnost naravnega spoznanja in z njim avtonomijo profane znanosti utemeljuje Tomaž Akvinski tudi v komentarju k Boetiu De trinitate, kjer si postavlja vprašanje: *Utrum mens humana ad cognitionem veritatis indigeat nova illustratione divinae lucis?* Odgovor, ki ga tu postavlja proti avguštinsko-frančiškanski iluminacijski teoriji, kakršno najdemo v globokoumni obliki pri svetem Bonaventuri in drugih, je docela enoumen: Človeški duh popolnoma zadošča za spoznanje naravne resnice in ne potrebuje v ta namen nobenega novega božjega razsvetljenja. Takšno novo božje razsvetljenje je potrebno samo za spoznanje nadnaravnih, razum presegajočih resnic. Tako se v tem Tomaževem nauku razlika med naravnim in nadnaravnim spoznanjem in s tem tudi razlika med naravno ali profano znanostjo in nadnaravnim razodetjem jasneje vidi nego pri avguštinsko-frančiškanski iluminacijski teoriji. V središču tomiščične spoznavne teorije imamo abstrakcijo, ne pa iluminacijo razuma. Pri avguštinsko orientirani spoznavni teoriji sloni samo spoznanje telesno izkustvenega sveta na abstrakciji, to je tako imenovana *ratio inferior*, medtem ko dobiva *ratio superior*, to je tista, ki je usmerjena k spoznanju čiste duhovnosti in Boga, svojo vsebino in *rationibus aeternis*; po Tomaževem pojmovanju pa ne dobimo samo spoznanja telesnih bitij, marveč tudi duhovnega, božjega, etičnega itd. sveta s pomočjo abstrakcije. Tako dobi empirična prvina nehote močnejši poudarek, in to ne samo v filozofiji, ampak tudi v spoznavni teoriji, psihologiji, etiki, sociologiji, itd; in s tem je podana obenem empirična osnova za razvoj profanih znanosti.

Na tej empirično osnovani spoznavni teoriji pa sloni tudi induktivni značaj Tomaževe filozofije bitja ali metafizike, ki ima za predmet iz empiričnih danosti abstrahirano bitje. In prav ta induktivni značaj metafizike zahteva zopet mnogo širšo podlago posameznih filozofskih disciplin, na katerih je metafizika zgrajena in ki jim pomeni tudi znanost o principih.

E. Gilson v svojem delu *Le Thomisme* /35/ dobro poudarja, da je Tomaževo stališče do dileme *auctoritas-ratio*, vera in znanje, teologija in filozofija kar zgodovinske važnosti v razvoju človeškega mišljenja. Prav zaradi induktivno postavljene metafizike mu je bila omogočena tudi pravilna ločitev in odnos med vero in znanostjo, teologijo in filozofijo. S tem da je poudaril svojskost razuma na eni in vere na drugi strani, je hotel očuvati razumu njegovo lastno vsebino, ki bi jo naj v popolni svobodi razvijal. Filozofija, ki jo Tomaž uči, potentakem nima

svoje sile in svoje vrednosti v tem, da je krščanska, marveč v tem, da je resnična. Velika skrivnost tomizma, tako nadaljuje Gilson, je zaobsežena potemtakem v neverjetnem prizadevanju za umsko poštenostjo, da bi zgradil filozofijo na podlagi, na kateri dobimo harmonijo s teologijo kot nujno posledico zahtev razuma samega, ne pa morda kot zgolj kot slučajni izid gole težnje po prilagajanju.

Garigou-Lagrange⁴ v tej zvezi posebej poudarja, kako je Tomaž v nasprotju do dotedanjega pojmovanja poudarjal nadnaravni značaj verovanja v nasprotju do zgolj naravnega filozofskega spoznanja. Nadnaravna izvestnost verovanja ne sloni morda na moralni izvestnosti dokazov in nagibov za priznanje božjega bivanja in verodostojnosti njegovega razodetja, marveč se opira neposredno na prvo, božjo, neposredno se razodevajočo resnico, ki se v svojih skrivnostih razodeva in v katero verujemo z izvestnostjo, ki presega vsako zgolj naravno umsko evidenco in izvestnost. Zato pa tudi predmet vere ni Bog, kolikor je Stvarnik narave, in kolikor ga spoznavamo iz ustvarjenega sveta, marveč Bog kot izvor milosti, Bog v svojem notranjem trinitaričnem življenju, ki nas je poklical k svojemu nadnaravnemu cilju, k deležnosti troedinega božjega življenja in ki nam ta namen nudi nadnaravno pomoč v habitualni in aktualni milosti.

V nasprotju do verovanja pa je bistvo spoznavanja v evidenci ali razvidnosti bitja, ki se razumu javlja kot predmet njegovega spoznavanja. Spoznavanje sloni na evidentnih ali razvidnih premisah, ki pa imajo svojo končno osnovo na zadnjih, oziroma prvih načelih bitja in mišljenja. Vsako pravo znanstveno spoznavanje je potemtakem res spoznavanje po vzrokih, zato je predmet naravnega znanja in naravne znanosti celokupnost bitij in zakonitosti ustvarjenega bitnega reda in končno Boga, do katerega se naravna umska zmožnost dviga po načelih kauzalnega mišljenja.

Zdaj razumemo, zakaj po Tomažu ena in ista stvar ne more biti hkrati predmet vere in znanja, kajti dosledno s tem je prav enako strogo ločil in potegnil meje med teologijo in filozofijo ter obema določil njune svojske predmete, principe in metode.

Teologija mu je znanost o nadnaravnih, našemu naravnemu spoznanju nerazvidnih, nadnaravno razodetih resnicah, ki so hkrati za zveličanje potrebne. Razen teh resnic pa imamo takšne, ki niso nadnaravne in ne za zveličanje potrebne, ki se nanašajo zgolj na naravni red. Prav te resnice predstavljajo svojsko območje in predmet za zgolj naravne svetne ali profane znanosti, ki stoje docela izven teologije. Te znanosti razporejamo po različnosti njihove-

ga svojkega predmeta, svojkih principov in metod, obenem pa tudi po njihovi medsebojni povezanosti in odvisnosti - vse ne glede na njihov odnos na Boga in zveličavnost za človeka, kar pa je izključna domena teologije.

A celo na skupnem področju, kjer imata teologija in filozofija materialno isti predmet, kakor velja to za teodicejo in dogmatiko, etiko in moralno teologijo itd., Tomaž v svoji ločitvi med scientia sacra in med profano filozofijo ne dopušča nobenega zlitja ali prehajanja in mešanja ene panoge z drugo, ker tudi v tem primeru ostane formalni, to je specifični in zato odločilni vidik pri obeh različen. Filozofija mu je tudi na področju naravne teologije ali teodiceje znanost o Bogu secundum modum nostrum, dogmatična teologija pa ima za predmet Boga secundum modum ipsorum divinorum, to je z vidika božjega razodetja in nadnaravne vere⁵. Zato Tomaž izrecno pravi, da se nadnaravni nauk o Bogu generično loči od metafizičnega ali filozofskega⁶.

Dasi Tomaž vero in znanost, filozofijo in teologijo pojmovno jasno loči, vendar pa je prav zato hkrati najtemeljitejši zagovornik medsebojne harmonije ali skladnosti med obema panogama znanosti. Tudi tu se ponovno izkaže, da qui bene distinguit, bene docet. Stroga vedoslovna ločitev med teološko in profano znanostjo še potemtakem nikakor ne pomeni hkrati osamitve, razkola in nasprotja med obema. Zato je bil Tomaž hkrati najodločnejši nasprotnik averoističnega nauka o dvojni resnici. Iz avtonomije profane znanosti še nikakor ne sledi njuna medsebojna divergenca in opozicija. Najvišji principi bitja in mišljenja imajo namreč svojo zadnjo osnovo v bistvu božjem samem in imajo zato v bistvu enako veljavo tako za naravni kakor za nadnaravni svet. Tudi nadnaravne resnice se zato dajo vskladiti z okvirom filozofskih resnic. Med najvišjimi načeli filozofije in resnicami, ki jih iz njih z izvestnostjo izvajamo na eni strani ter med nadnaravnimi resnicami na drugi ne more biti nobeno resnično nasprotje. Tako nasprotje bi namreč pomenilo nasprotje ali protislovje v Bogu samem, ki je zadnji razlog in vir ne le nadnaravnega, marveč tudi naravnega spoznanja resnice. Pa tudi razodeta vera po razlagi Tomaža Akvinca nikakor ne utesnjuje in ne omejuje niti obsega niti dejavnosti in izvestnosti naravnega razuma samega, marveč mu vse to celo v veliki meri razširi, stopnjuje in izpopolnjuje. Pri vsej specifični svojevrstnosti in avtonomiji med vero in znanostjo, filozofijo in teologijo obstaja potemtakem med njima vendarle skladje in ob tem skladju celo neka zunanja zveza, kakršna se nam kaže v mnogih dognanjih, ki jih filozofija kot praeambula fidei izkazuje spekulativni teo-

logiji z ene strani, z druge pa v zunanji orientaciji, ki jo krščanski filozof dobiva ob zakladu razodetih resnic⁷.

P.G. Manser O.Pr.⁸ dobro poudarja, da je Tomaž Akvinski znanstven utemeljitelj harmonije med vero in znanostjo, teologijo in filozofijo na podlagi jasne ločitve obeh področij, torej na temelju avtonomije filozofije in profanih znanosti sploh. V nasprotju do avguštinizma postavlja Tomaž ob teologiji, ki je samo teologija, še filozofijo, ki je prav tako samo filozofija, kakor je to lapidarno formuliral E.Gilson⁹. Tudi De Wulf poudarja, da je ta načelna ločitev, ki jo je Tomaž Akvinski postavil med znanostjo in vero, s tem pa tudi samostojnost in avtonomija, ki jo je revindiciral filozofiji in ž njo celokupni profani znanosti, kar je zgodovinsko eno najpomembnejših dejanj v razvoju krščanske miselnosti.

Ako bi hoteli za to analitično, na podlagi celotnega njegovega mišljenja prikazano ločitev med teologijo in profano znanostjo pri Tomažu najti še kakšnih več ali manj izrecnih izjav, ki naravnost razodevajo njegovo tozadevno stališče, potem nam ni treba daleč naokrog iskati. Že prvi artikel v teološki Summi nam s svojim naslovom to jasno pove: *Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Isti nazor srečamo tudi v stavku: Non pertinet ad eam /sc.th./ probare principia aliarum scientiarum. Isti nazor pride do izraza tudi v njegovi Responsio ad Magistrum Joannem de Vercellis de articulis XLII, ki ga je Tomaž na željo svojega redovnega generala Janeza de Vercellis napisal v pojasnilo na 42 vprašanj iz komentarja k Sentencam Petra de Tarantasija¹⁰. Tudi v tem smislu že kar v začetku poudarja, da mnogi teh artiklov nikakor ne sodijo v teologijo in verski nauk, da so zgolj filozofskega značaja; da je zato zelo škodljivo: *multum nocet*, ako bi stavke, ki ne sodijo v področje vere in teologije, hoteli zatrjevati ali pa zanikati, kakor da bi bili zadeva teologije. V tem spisu torej Tomaž zelo jasno zavzema odklonilno stališče do nedovoljenega mešanja teologije s filozofijo, ali točneje: proti nedovoljenemu vmešavanju teologije v zgolj filozofska vprašanja, ko nekateri filozofske teze obravnavajo, kakor da bi bile verske resnice. Ko gre za razlago nekega mesta v Aristotelu, pravi v tem spisu naravnost takole: *Nec video, quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter philosophi verba exponantur.**

Tomaž pa je tudi metodologijo profanega znanja, zlasti naravoslovja, matematike in metafizike v svojih delih na več mestih sam natančno in temeljito opisal, na vsak način pa boljše in jasneje nego kdorkoli pred njim v sred-

njem veku. To velja zlasti za njegov Opusculum in Boet. de trin., pa tudi za njegove komentarje k Aristotelu, zlasti In libros XII metaphysicorum.

Tomaž pa ni samo principiuelno utemeljeval samostojnosti in upravičenosti filozofije in profanih znanosti v razmerju do teologije, ampak se je v svojem znanstvenem delovanju tudi sam dejansko v veliki meri posvečal vprašanju profanih znanosti. Že njegov prvi spis De ente et essentia predstavlja kar neverjetno jasno metafiziko, ne pa morda teologijo bitja. Še bolj velja to o njegovi knjigi De principiis naturae, ki obravnava isti predmet, s katerim so se v istem času profesorji artistične fakultete /Joannes de Siccavilla/ obširno bavili. Sploh pa je med njegovimi manjšimi spisi Opuscula imenovanimi, precejšnje število takih, ki se nanašajo na področje profane znanosti: na logiko, prirodno filozofijo/De mixtione elementorum, De motu cordis, De aeternitate mundi, De occultis operationibus natura itd./, metafiziko in psihologijo/De unitate intellectus contra averroistas, De anima intellectiva, De substantii separatis itd./, državoslovje /De regimine principum, ki je zlasti zanimiv/, itd. Če k temu dodamo še njegove številne komentarje k Aristotelu, ki predstavljajo velik del njegovega znanstvenega udejstvovanja, v katerih je s prav posebno natančnostjo obravnaval nešteta vprašanja iz matematike, optike, astronomije in sorodnih naravoslovnih panog, potem dobimo šele približno sliko, kako visoko je cenil profano znanost in s kakšno znanstveno natančnostjo in temeljitostjo je obravnaval posamezna vprašanja, čeprav niso imela nobene neposredne zveze z verskimi nauki.

Ta kratek oris Tomaževega zanimanja za profane znanosti bi bil bistveno nepopoln, ako ne bi omenili še njegovega smisla za historično kritiko, ki čeprav po današnjih merilih ni bila velika, pa vendarle daleč presega vse druge sholastike pred njim in ob njem, saj je znano, da je prav on s tekstno kritičnim čutom napotil svojega jezikovno izobraženega redovnega brata Viljema de Moerbeke, naj mu preskrbi verodostojen prevod Aristotela po grškem izvirniku. A tudi sam je imel srečno roko, kakor pravi M. Grabmann¹¹, pri presoji pristnosti pseudoavguštinskega spisa De spiritu et anima in še raznih drugih. Razen tega najdemo v Tomaževih spisih celo humanistične poteze, ko pogosto citira antične latinske pesnike in pisatelje.

Kako pozitiven je bil Tomažev odnos do profanih znanosti, se vidi tudi iz ganljivega sožalja, ki ga je pariška artistična fakulteta poslala generalnemu kapitlju dominikanskega reda v Firencah ob smrti "velikega misleca,

ki je bil kras in ponos pariške univerze, svetilnik in sonce stoletij z izrazom globoke žalosti, da je ž njegovo smrtjo v Cerkvi ugasnil žarek tako mogočne svetlobe." To sožalje se konča s prošnjo, naj bi dominikanski red iz zapuščine svetega Tomaža nekatero knjige profane vsebine blagovolil prepustiti artistični fakulteti, med njimi zanimivo knjigo *De aquarum conductibus, De ingeniiis erigendis*. To je tem pomenljivejše, ker podobnega sožalja za Tomažem ni poslala niti teološka fakulteta pariške univerze, katere član je vendar Tomaž bil, marveč da je to storila ravno artistična fakulteta, na kateri ni bil Tomaž nikoli niti učenec niti učitelj in kjer je bil takrat najmarkantnejša osebnost Siger iz Brabanta, ki je dal pobudo za toplo občuteno in občudovanja polno sožalje za Tomažem. Siger Brabantski, znanstveni nasprotnik svetega Tomaža, imenuje Tomaža in njegovega učitelja Alberta Velikega: *praecipui in philosophia viri*. Prav tako je zanimiva ironija v dejstvu, da velja po poročilu Tolomeja de Lucca za najzvestejšega učenca Tomaža Akvinskega profesor artistične fakultete v Parizu Petrus de Alvernia.

Kako visoko je Tomaž Akvinski cenil in to ne le principiuelno, marveč tudi praktično profano znanost, zlasti filozofijo, se vidi najlepše na njegovih lastnih učencih, ki so nadaljevali miselnost in delo svojega velikega učitelja. Martin Grabmann, ki se je raziskovanju rokopisnih zapuščin te dobe prav posebno posvetil, je ugotovil, da je bilo v najstarejši tomistični šoli zanimanje za profane znanosti, zlasti za logične, psihološke, spoznavno teoretične in metafizične probleme kar neverjetno veliko. Med njegovimi učenci pa najdemo tudi zgodovinarje, kakor je bil Tolomeo de Lucca.

Izključno filozofsko *Summo* je napisal njegov učenec, nemški mistik in tomist Nikolaj iz Strassburga; naravoslovna dela pa so napisali razni filozofi najstarejše tomistične šole kakor Aegidius de Lessines, Leonhard iz Pistoje in razni drugi manj znani. Najbolj zanimiv je v tem pogledu tomistični komentar *In libros IV meteororum*, verjetno izpod peresa Janeza Quidort Pariškega, v katerem se obrača zoper kratkovidne in ozkosrčne sodobnike, ki se jim zdi študij naravoslovja brez vrednosti, zato ker ne pospešuje teologije. Sam pa razodeva veliko smisla za naravoslovna dognanja, katerim pripisuje nemajhen pomen tudi za religijo in teologijo. Njegova izvaja jnja zelo spominjajo na lepe misli Tomaža Akvinskega o vrednosti opazovanja narave za krščanski svetovni nazor, kakor nam to razlaga v začetku druge knjige *Summa contra Gentiles*. Na nekem mestu, kjer omenjeni pisec govori o blisku in

gromu, odgovarja na zmotni ljudski nazor, češ da so tega krivi demoni, kadar strela udari v cerkveni zvonik. On jih tukaj odlično pobije: pri tem ne gre za vprašanje kaj Bog dopusti ampak kaj narava povzroči; in tukaj z lahkoto rečemo takole: strela udari pogosteje v cerkvene stolpe in v cerkve zato, ker so to pač više štrleči predmeti in kot taki nevarnosti strele bolj izpostavljeni.

V tej odmejitvi vere od znanosti, teologije od filozofije, imamo važnejši doprinos k zgodovini srednjeveškega svetovnega nazora, nego bi morda kdo na prvi pogled mislil. V številnih zgodovinah, opisih in razlagah srednjeveških nazorov in srednjeveškega človeka so tudi odlični avtorji to teženje in ta trud za harmonijo med vero in znanostjo, hkrati pa za osamosvojitvev in napredek filozofije in drugih pač profane znanosti vse premalo upoštevali, tako da se ob predstavi srednjeveške miselnosti nehote v vsakem vzbudi obenem misel na nasprotje do vsake profane znanosti, kakor da srednji vek ne pomeni nič drugega nego teologijo in vero. Še slabše pa je, ako podobne asociacije nastajajo tudi ob imenu največjega srednjeveškega misleca - Tomaža Akvinskega. Naravnost usodna pa bi bila ta zmotna, ako bi zapadni krščanski svet, zlasti pa predstavniki njegove miselnosti tudi danes mislili, da storijo Cerkvi uslugo le, ako enostransko naglašajo važnost vere in teologije, omalovažujoč pri tem profano znanost in profana kulturna področja v udejstvovanju človekovega duha, ali pa če mislijo, da imajo profana področja človeške kulture svojo vrednost in svoj smisel samo toliko, kolikor neposredno pomagajo veri in branijo teološke teze. S takim pojmovanjem, ki prezre specifičnost, zakonitost in avtonomijo posameznih področij znanstvenega, umetniškega in sploh kulturnega udejstvovanja, si že vnaprej zapirajo pot do napredka ne samo na teh področjih samih, ampak s tem indirektno in nehote tudi na edinem področju, za katerega imajo smisel, to je v teologiji, v obrambi verskih resnic. Zato se mi zdi zelo pomenljivo, kar mi je pred leti Gemellijev asistent v Milanu izjavil, ko sva govorila o tem, kdo bo nasledoval Gemellija v vodstvu kot rektor katoliške univerze v Milanu. Takole je dejal: "Meni je nazadnje vseeno, kdo bo. V vsem ga ne bo nihče nadomestil, a v eni lastnosti bo pa moral biti brezpogojno enak svojemu predniku, biti bo moral na stališču avtonomije znanosti, ne glede na to kaj razni ozkosrčni in kratkovidni ljudje mislijo, kajti ta znanstvena usmerjenost je nesporna odlika, ki jo Gemelli ima in ki mu pred zgodovino ostane, tudi če bodo vse druge njegove odlike v luči desetletij zbledele, kajti predvsem njej se mora zahvaliti za vse

svoje dosedanje izredne uspehe."

Sklepam svoja izvajanja z mislijo M. Grabmanna¹²:
Za katoliškega učenjaka današnjega časa je v svojem naj-
globljem bistvu zajet Tomaž hkrati ideal in svarilo, da
brez strahu in oklevanja z zaupanjem in veseljem teženja
po resnici zremo tudi moderni znanosti v obličje.

Opombe:

1. Opus maius I, 56 ss. Roger Bacon je s svojimi zamisli-
mi predhodnik avtomobilov in letal itd.
2. De veritate qu. 2. a. 2.
3. S.Th. I, qu. 80, a.2.
4. Perfection chrétienne et contemplation selon S.Thomas
d' Aquin et S.Jean de la Croix², Saint Maximin /1923/
I, 67 sl.
5. In Boetium de trin. qu. 2, a.2.
6. S.Th. I. qu. 1., a. 1.
7. In Boet. de trinitate, prav tam.
8. P.G. M. Mauser, Das Wesen des Thomismus, Divus Thomas II
/1924/, 208.
9. Le Thomisme, prav tam.
10. Gl. M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v.
Aquin, Augsburg 1925, 139.
11. Gl. o. c. 141.
12. "Für den katholischen Forscher unserer Zeit ist der in
seinem tiefsten inneren Wesen erfasste Thomas ein Ide-
al und auch eine Mahnung, ohne Furcht und Zagen mit der
Zuversicht und Freudigkeit des Wahrheitsstrebens auch
der modernen Wissenschaft ins Antlitz zu schauen."

Knjiga pregovorov

Po hebrejskem izvirniku prevedel in pojasnil
dr. M. Slavič.

Uvod.

1. Ta knjiga se v hebrejščini imenuje Mišle Šelomo. Hebrejska beseda mašal pomeni poučen rek, sentenco, priliki /parabolo/, potem še tudi pregovor. V knjigi imamo modre izreke ali sentence na podlagi vere, da Bog vse vidi, vse vlada, sovraži hudo, hoče dobro in edini more osrečiti človeka. Salomonovi modri izreki se navadno izražajo v kratkih stavkih, v miselnih paralelizmih, posebno v anti-tetičnih in sinonimnih. Temeljna misel knjige je povedana v stavku: "Začetek modrosti je strah Gospodov" /9,10/.

2. Vsebina se deli v več delov. V predgovoru /1,1-7/ je označen namen knjige. Prvi del /1,8-9,18/ obsega razpravo o modrosti. Drugi del /10,1-22,16/ z napisom Pregovori Salomonovi ima glavno zbirko Salomonovih modrih izrekov. Tretji del /22,17-24,22/ z napisom Besede modrih je prvi dodatek k Salomonovim pregovorom. Četrty del /24,23-34/ z napisom Tudi to je od modrih je drugi dodatek. Peti del /25-29/ z napisom Tudi to so pregovori Salomonovi je druga zbirka Salomonovih modrih izrekov. Šesti del /30/ z napisom Besede Agurja je tretji dodatek h knjigi. Sedmi del /31,1-9/ z napisom Besede Lamuela je četrti dodatek. Osmi del /31,10-31,11/, brez napisa, je peti dodatek in vsebuje Hvalo vrle žene.

3. Pisatelj glavnih delov /10-22; 25-29/, drugega in petega, je po napisu kralj Salomon, o katerem beremo v 3 Kralj 4,32 /hebr. 5,12/, da je govoril 3000 prilik. S tem pa ni rečeno, da bi Salomon te modre izreke tudi zbral v knjigo. Pri drugi zbirki Salomonovih pregovorov /25-29/ se itak pove, da so jih zbrali možje Judovega kralja Eze-kija /okoli 700 pr. Kr./. O pisateljih in zbirateljih drugih delov knjige ne vemo nič natančneje. Cela knjiga pa se imenuje Salomonovi pregovori, ker vsebuje večji del Salomonove izreke.

4. Judovska in krščanska tradicija imata knjigo Preg za kanonično. Kanoničnost knjige potrjuje tudi to, da jo NZ večkrat citira kot sv. pismo, n. pr. Lk 14,10 po Preg 25, 7; Jak 4,6 po Preg 3,34 in drugje.

Prevod

Naslov in namen knjige.

- 4 Pregovori Salomona¹, Davidovega sina, Izraelovega kralja,
2 za spoznavanje modrosti² in pouka, za razumevanje pametnih besed,
3 za sprejemanje modre vzgoje, pravičnosti, poštenosti in iskrenosti,
4 da se dá neizkušenim razboritost, mladeniču vednost in preudarnost.
5 Ako jih posluša modri, bo napredoval v spoznanju, in razumni pridobil pametne misli:
6 bo razumel pregovor in priliko, besede modrih in njih uganke³.
7 Strah Gospodov je začetek znanja, modrost in pouk neumni zaničujejo.
Ogibaj se slabe družbe.
8 Poslušaj, moj sin, svojega očeta pouk in ne zametuj nauka svoje matere!
9 Kajti ljubek venec bosta tvoji glavi in tvojemu vratu nakit.
10 Moj sin, ako te zvajajo grešniki, se jim ne vdaj!
11 Ako pravijo: "Pojdi z nami! Prežimo na kri, nastavimo brez vzreka mreže nedolžnemu!
12 Požrime jih žive kakor podzemlje in cele kakor pogrezajoče se v jamo!
13 Vsakršno dragoceno premoženje bomo našli, napolnili svoje hiše s plenom.
14 Svoj žreb vrzi v naši sredi, ena mošnja naj bo nam vsem⁴!"
15 Moj sin, ne hodi po poti z njimi, zadrži svoje nogo od njihove poti!
16 Kajti njihove noge tečejo k zlu in hité prelivat kri.

- 17 Zaman se namreč razpenja mreža
pred očmi vseh ptičev.
- 18 Na svojo lastno kri prežé,
sami sebi nastavljajo mreže⁵.
- 19 Takšna so pota vsakega, ki hrepeni po krivičnem dobičku,
ta jemlje življenje tistim, ki si ga lasté.
Modrost opominja ljudi.
- 20 Modrost⁶ zunaj glasno kliče,
na trgih dviga svoj glas.
- 21 Na vrhu zidov vpije,
pri mestnih vratih govori svoje besede.
- 22 Dokle j boste, nes pametni, ljubili nes pamet
in si, zasmehovalci, želeli zasmeh
in, bedaki, sovražili znanje?
- 23 Spreobrnite se na moje svarjenje,
glejte, izlila vam bom svojega duha,
razodela vam svoje besede!
- 24 Ker sem klicala, pa ste se branili;
iztezala svojo roko, pa se nihče ni zmenil;
- 25 in ste zavrgli vse moje svete
in mojemu svarilu niste ugodili:
- 26 se bom tudi jaz smejala vaši nesreči
in se posmehovala, ko pride vaš strah,
- 27 ko prihrumi kakor nevihta vaš strah
in vaša nesreča pridrvi kot vihar,
ko pridere nad vas stiska in nadloga.
- 28 Tedaj me bodo klicali, pa ne bom odgovorila,
iskali me bodo, pa me ne bodo našli.
- 29 Zato ker so sovražili znanje
in strahu Gospodovega niso marali,
- 30 se ne brigali za moje svete,
odklonili vsako moje svarilo:
- 31 zato naj uživajo sad svojega ravnanja
in se nasitujejo s svojimi načrti.
- 32 Kajti odpadništvo bo umorilo nes pametne
in brezskrbnost bo neumneže pokončala.
- 33 Kdor pa mene posluša, bo brez skrbi prebival
in bo miren, ne da bi se bal zlega.

-
1. Glej Uvod, odst. 3
2. Modrost je znanje pravega, bogoljubnega, krepostnega življenja.
3. Izreki modrih so včasih temni in se mora njih smisel razvozlati kakor pri ugankah.

4. Z nami se udeležuj skupnih podvigov in boš deležen skupnega dobička.
5. Hudobni sam pade v jamo, ki jo bližnjemu koplje.
6. Modrost se jemlje tu kot oseba. Modrost nastopa kot učiteljica, ki govori v imenu božje svetosti.

- - - - -

Sadovi modrosti.

- 2 Moj sin, ako sprejmeš moje besede¹
in pri sebi ohraniš moje zapovedi,
- 2 tako da tvoje uho posluša modrost,
svoje srce nagneš k razumnosti:
- 3 dá, ako pokličeš razsodnost,
daš razumnosti svoj glas;
- 4 ako jo iščeš kakor srebro
in jo zasleduješ kakor zaklade:
- 5 tedaj boš razumel strah² Gospodov
in dosežeš spoznanje Boga.
- 6 Kajti Gospod daje modrost³,
iz njegovih ust prihaja spoznanje in razumnost;
- 7 ohranja odkritosrčnim pomoč,
je ščit tem, ki hodijo nedelžno,
- 8 varuje steze pravice
in čuva pot svojih svetih.
- 9 Tedaj boš spoznal pravičnost in pravico
in poštenost, sleherne dobre stezo.
- 10 Kajti modrost pride v tvoje srce
in znanje bo vseč tvoji duši;
- 11 preudarnost bo te varovala
in razumnost te čuvala;
- 12 obvarovala te bo slabe poti,
ljudi, ki napačno govoré,
- 13 ki zapuščajo prave poti,
da hodijo po temnih potih;
- 14 ki se veselijo zlega dejanja,
se radujejo hudih napak,
- 15 katerih poti so krivo usmerjene
in so zabredli na svojih stezah.
- 16 Obvarovala te bo inozemske ženske⁴,
tujke, ki govori priliznjeno,
- 17 ki zapušča tovariša svoje mladosti
in pozablja na zavezo⁵ svojega Boga;
- 18 kajti njena hiša se nagiblje v smrt

- in njene steze proti umrlim.
- 19 Nihče, ki k njej hodi, se ne vrne
in ne doseže potov življenja.
 - 20 Zato hodi po potih dobrih
in se drži potov pravičnih!
 - 21 Kajti pošteni bodo prebivali v deželi⁶
in brezmadežni ostali v njej,
 - 22 hudobne pa bodo iztrebili iz dežele
in nezveste izpulili iz nje.

-
1. Od tod govori zopet modrec, kakor 1,8.
 2. Kdor se trudi za modrost, bo vedno bolj razumel bogoljubno življenje, strah Gospodov.
 3. Bog je izvir vse modrosti.
 4. Inozemko in tujko imenuje pisatelj žensko, ki se ali vda-ja drugemu, ne svojemu možu ali pa, ker so take razuzdane ženske navadno bile inozemke.
 5. Zakonska zveza se imenuje zaveza z Bogom, kateremu se je obljubila zvestoba /Mal 2,14/.
 6. V SZ se obljublja Palestina; misli pa se tudi na nebesa, ker je obljubljena dežela podoba nebes /Mt 5,4/.

Blagoslov modrosti.

- 3 Moj sin, ne pozabi mojega nauka
in moje zapovedi naj drži tvoje srce!
- 2 Kajti dodelé ti dolge dni
in mnogoletno življenje in srečo.
- 3 Dobrota in zvestoba naj te ne zapustita,
priveži si ju na vrat, zapiši ju na tablo svojega srca¹!
- 4 In našel boš milost in dobro razumnost
pri Bogu in pri ljudeh.
- 5 Zaupaj v Gospoda z vsem svojim srcem
in na svojo razumnost se ne zanašaj!
- 6 Na vseh svojih potih misli nanj
in on bo ravnal tvoje steze!
- 7 Ne imej sam sebe za modrega,
boj se Gospoda in varuj se hudega!
- 8 To bo zdravilo za tvoje telo
in krepilo za tvoje kosti².

- 9 Časti Gospoda s svojim premoženjem
in s prvinami vseh svojih pridelkov!
10 In tvoje žitnice se bodo polnile z obilnostjo
in mošt bo prekipeval iz tvojih kadi.
11 Ne zametuj, moj sin, Gospodovega pouka
in njegovo karanje naj ti ne mrzi!
12 Kajti kogar Gospod ljubi, tega tepe
in ga ima rad kakor oče sina.
13 Blager človeku, ki najde modrost,
in možu, ki dobi razumnost!
14 Kajti nje pridobitev je boljša ko pridobitev srebra
in njen sad boljši ko zlato.
15 Dragocenejša je kakor biseri
in vse dragocenosti niso enakovredne z njo.
16 Dolgo življenje je v njeni desnici
in v njeni levici je bogastvo in čast³.
17 Vsa njena pota so prijetna pota
in vse njene steze so mirne.
18 Drevo življenja⁴ je onim, ki se je oprimejo,
in kdor jo obdrži, je srečen.
19 Gospod je z modrostjo ustanovil zemljo,
z razumnostjo utrdil nebesa.
20 Z njegovo vednostjo se izbruhnili brezdanja vodovja
in oblaki kapljajo roso.
21 Moj sin, to naj ti ne zgine izpred oči,
ohrani pamet in preudarnost!
22 In bosta življenje tvoji duši
in tvojemu vratu okras.
23 Tedaj boš varno hodil po svoji poti
in tvoja noga se ne bo spotikala.
24 Če ležeš spat, se ne boš bal
in ko boš spal, bo sladko tvoje spanje.
25 Ne bo se ti bati nenadnega strahu
ne uničenja hudobnih, kadar pride.
26 Kajti Gospod bo tvoje zaupanje
in bo varoval tvojo nogo zanke.

Ljubezen do bližnjega.

- 27 Ne odklanjaj dobrote onemu, ki jo potrebuje,
če je v tvoji moči, da jo izkažeš.
28 Ne govori svojemu bližnjemu: "Pojdi in zopet pridi,
jutri ti bom dal", če to že imaš!
29 Ne smuj zla zoper svojega bližnjega,
ko zaupno pri tebi prebiva!
30 Ne prepiraj se z nikomer brez vzroka,

- ako ti ni nič žalega storil!
- 31 Ne zavidaj nasilnega človeka
in ne izbiraj nobenih njegovih potov!
- 32 Kajti gnusoba je Gospodu brezbožnež,
s pravičnimi pa je zaupen.
- 33 Prekletstvo Gospodovo je v brezbožneževi hiši,
bivališče pravičnih pa blagoslavlja.
- 34 Zasmehovalce zasmehuje,
ponižnim pa daje milost.
- 35 Čast je dediščina modrih,
neapametne pa čaka sramota.
-

1. Prim. 2 Mojz 13,9; 5 Mojz 6,8
2. Spolnjevanje božjih zapovedi pospešuje tudi zdravje.
3. Modrost deli tudi časne dobrote z obema rokama.
4. Prim. drevo življenja v raju /2 Mojz 2,9/.
-

Očetovski opomini.

- 1/ Poslušajte, otroci, očetov opomin
in pazite, da spoznate razumnost!
- 2 Kajti dober pouk vam dajem,
mojega nauka ne zapuščajte!
- 3 Kajti tudi jaz sem bil sin pri svojem očetu,
nežen in edinec pod varstvom svoje matere.
- 4 Učil me je in mi rekel: "Tvoje srce naj obdrži moje besede!
Spolnuj moje zapovedi in boš živel!
- 5 Pridobivaj si modrost, pridobivaj si razumnost,
ne pozabi in ne kreni od besed mojih ust!
- 6 Ne zapusti je in te bo ohranila,
ljubi jo in te bo obvarovala!
- 7 Začetek modrosti je: pridobivaj si modrost
in z vsem svojim premoženjem si preskrbi razumnost!
- 8 Visoko jo ceni in te bo povišala,
v čast te spravi, če jo boš objemal.
- 9 Na glavo ti dene ljubek venec,
krasno krono ti podari."
- 10 Poslušaj, moj sin, in sprejmi moje besede¹
in pomnožila se ti bodo leta življenja!
- 11 Pot modrosti ti bom pokazal,
te vodil po pravih stezah.
- 12 Če boš hodil, ne bo utasnjen tvoj korak

- in če boš hitel, se ne boš spotaknil.
- 13 Drži se pouka, ne zapuščaj ga,
ohrani ga, ker je tvoje življenje²!
- 14 Po stezi brezbožnih ne hodi
in ne stopaj po poti hudobnih!
- 15 Ognj se je, ne hodi po njej,
kreni od nje in pojdi mimo!
- 16 Kajti ne zaspe, če niso storili kaj hudega,
in spanje jim je vzeto, če niso koga zapeljali.
- 17 Kajti kruh brezbožnosti jedo
in pijejo vino nasilja³.
- 18 Toda steza pravičnih je kakor luč zore,
ki sveti bolj in bolj do polnega dne.
- 19 Pot brezbožnih je kakor tema,
nič ne vedo, ob kaj se spotaknejo.
- 20 Moj sin, pazi na moje besede,
nagni svoje uho k mojim govorom!
- 21 Naj ti ne zginejo izpred oči,
hrani jih sredi svojega srca!
- 22 Kajti življenje so njim, ki jih najdejo,
in zdravje za vse njih telo.
- 23 Z vso skrbjo čuvaj svoje srce,
kajti iz njega izvira življenje!
- 24 Odpravi od sebe hinavska usta
in varljive ustnice odstrani od sebe!
- 25 Tvoje oči naj gledajo naravnost
in tvoje trepalnice naj zro ravno pred tebe!
- 26 Uravnaj stezo svojih nog
in vsa tvoja pota naj bodo pravilna⁴!
- 27 Ne kreni ne na desno ne na levo,
odvrni od hudega svojo nogo!
-

1. Tu začne govoriti zopet pisatelj.
 2. To ti daje srečo dolgega življenja.
 3. Brezbožnost in nasilje jim je potreba kakor jed in pijača.
 4. Bodi resničen, odkritosrčen, značajan.
- - - - -

Modrost kot učiteljica.

- 8 Ali ne kliče modrost¹
 in ne dviga li razumnost svojega glasu?
 2 Na vrhu višav, ob cesti,
 na razpotjih stoji,
 3 pri vratih, ob izhodu iz mesta,
 pri vhodu k vratom kliče:
 4 "Možje, vas kličem
 in svoj glas obračam za človeške otroke.
 5 Spoznajte, preprosti, modrost
 in spametujte se, neumni!
 6 Poslušajte, ker govorim o vzvišenih rečeh,
 in svoje ustnice odpiram za prave izreke!
 7 Kajti moja usta govoré resnico
 in krivica je mojim ustnicam gnusoba.
 8 Vse besede mojih ust so pravične,
 nič ni v njih hinavskega in zahrbtnega.
 9 Vse so jasne razumnemu
 in prave njim, ki najdejo spoznanje.
 10 Sprejmite moj pouk rajši ko srebro
 in spoznanje rajši ko čisto zlato!
 11 Kajti modrost je boljša od biserov
 in nobena dragocenost se ne da primerjati z njo.
 12 Jaz, modrost, prebivam s pametjo
 in imam spoznanje dobrih sklepov.
 13 Strah Gospodov sovraži zlo;
 prevzetnost, napuh, hudobno pot
 in hinavska usta mrzim.
 14 Pri meni² je svēt in pamet,
 pri meni je razumnost in moč.
 15 Po meni kraljujejo kralji
 in vladarji določajo pravico.
 16 Po meni gospodujejo knezi
 in plemiči, vsi sodniki na zemlji.
 17 Jaz ljubim nje, ki me ljubijo,
 in kateri me iščejo, me najdejo.
 18 Pri meni je bogastvo in čast,
 trajno premoženje in pravičnost.
 19 Moj sad je boljši ko zlato in čisto zlato
 in moj pridelek boljši ko prečiščeno srebro.
 20 Po poti pravičnosti hodim,
 sredi stezá pravice,
 21 da obdarim nje, ki me ljubijo,
 in njih zaklade napolnim.

Modrost pri stvarjenju.

- 22 Gospod me je imel v začetku svojih potov,
pred svojimi deli³ izdavná.
- 23 Od vekomaj sem postavljena,
od začetka, pred početkom zemlje.
- 24 Ko še ni bilo brezdanjega vodovja, sem bila spočeta,
ko še ni bilo studencev, polnih vodá;
- 25 ko se še niso gore pogreznile,
pred hribi sem bila rojena;
- 26 ko še ni naredil zemlje in polja
in prvih grud zemeljskega kroga.
- 27 Ko je urejal nebo, sem bila tam,
ko je meril oblok nad brezdanjim vodovjem;
- 28 ko je zgoraj kopičil oblake,
ke so izbruhnili studenci brezdanjega vodovja;
- 29 ke je določal morju njegovo mejo,
da vode ne prestopijo njegovega ukaza,
ko je postavljaj temelje zemlji:
- 30 tedaj sem bila pri njem kot stavbenica⁴
in sem se veselila dan na dan,
se igrala pred njim ves čas;
- 31 igrala sem se na njegovem zemeljskem krogu
in moje veselje je pri človeških otrocih.
- 32 Zdaj torej, sinovi, poslušajte me,
blagor njim, ki se drže mojih potov!
- 33 Poslušajte pouk, da boste modri,
in nikar ga ne zametujte!
- 34 Blagor človeku, ki me posluša,
ki čuje pri mojih vratih dan na dan,
ki čuva podboje mojih duri!
- 35 Kajti kdor najde mene, najde življenje
in prejme milost od Gospoda.
- 36 Kdor pa mene zgreši, rani svojo dušo;
vsi, ki me sovražijo, ljubijo smrt."

-
1. Modrost nastopa zopet kot oseba, kakor 1,20-33.
2. Kar tukaj modrost sebi pripisuje, se pravi o Bogu v Job 12, 13-16.
3. Bog je imel modrost ne le v začetku, ko je svet ustvaril, ampak že, preden je kaj ustvaril, od vekomaj.
4. Bog je stvarnik, a modrost mu daje načrt, po katerem dela; ta pa se veseli svojega sodelovanja in stvarjenih reči.
- - - - -

Modrost vabi h gostiji.

- 9 Modrost¹ si je sezidala hišo,
izklesala si je sedem stebrov.
2 Zaklala je svoje živine, zmešala svoje vino,
tudi je pogrnila svoje mizo.
3 Poslala je svoje dekline vabit
na visokih krajih mesta.
4 "Kdor je preprost, naj pride sem!
Kdor je nespameten, tega poučim!
5 Pridite, jejte mojega kruha
in pijte vina, ki sem ga zmešala!
6 Pustite nespametnost, da boste živeli²,
in korakajte po poti razumnosti!
7 Kdor svari³ zasmehovalca, si nakopava sramoto
in kdor kara brezbožnika, se onečaščuje.
8 Ne svari zasmehovalca, da te ne bo sovražil,
karaj modrega in te bo ljubil!
9 Pouči modrega in bo še modrejši,
pouči pravičnega in bo napredeval v spoznanju!
10 Začetek modrosti je strah Gospodov
in spoznanje Presvetega⁴ je razumnost.
11 Kajti po meni se ti bodo pomnožili dnevi
in se ti bodo pridejala leta življenja.
12 Ako si moder, si sebi moder,
ako pa si zasmehovalec, boš sam trpel."

Obed pri neumnosti.

- 13 Neumnost⁵ je nemirna ženska,
mora je in ničesar ne ve.
14 Sedi pri durih svoje hiše,
na stolu, na višinah mesta,
15 da vabi mimoideče,
ki ravno stopajo po svojih potih:
16 "Kdor je preprost, naj pride sem!
In kdor je nespameten, tega poučim!
17 Ukradena⁶ voda je slajša
in skrit⁶ kruh je slastnejši."
18 In ne ve, da so tam mrtvi
in njeni gosti v globočini podzemlja⁷.
-

1. Modrost se predstavlja kot bogata in častitljiva žena, ki si je sezidala hišo na sedmih stebrih in vabi na gostijo. Jedi in pijača so vzvišeni nauki, ki jih daje.
2. Sad modrosti je srečno življenje.
3. Verzi 7 - 12 so nauki o svarjenju, podobni kakor 22,17-24.
4. T. j. Boga.
5. Nasproti modrosti je tu posebljena neumnost, ki se predstavlja, kakor 7,10 sl. pod podobo prešuštnice.
6. Prepevedane reči.
7. Hiša neumnosti je kakor grob.

- - - - -

10 Pregovori Salomonovi.

- Moder sin razveseljuje očeta,
neumen sin pa je žalost svoje matere.
- 2 Krivični zakladi nič ne koristijo,
pravičnost pa rešuje smrti.
 - 3 Gospod ne da stradati pravičnemu,
pohlep brezbožnih pa zavrača.
 - 4 Lena roka dela uboštvo,
roka pridnih pa bogati.
 - 5 Kdor po leti spravlja, je previden sin,
kdor ob žetvi spi, je sin sramote.
 - 6 Blagoslovi se na glavi pravičnega,
usta brezbožnih pa skrivajo krivico.
 - 7 Spomin na pravičnega je blagoslovljen,
ime brezbožnih se preklinja¹.
 - 8 Kdor je modrega srca, sprejema zapovedi,
kdor pa bedaste govori, propade.
 - 9 Kdor hodi brezmadežno, hodi varno,
kdor pa svoja pota krivi, gre v pogubo.
 - 10 Kdor mežika s očmi, povzroča žalitev,
kdor pa bedaste govori, propade².

Modro govorjenje.

- 11 Vir življenja so usta pravičnega,
usta brezbožnih pa skrivajo krivico.
- 12 Sovraštvo vzbuja prepire,
ljubezen pa vse pregreške pokriva.
- 13 Na ustnicah razumnega se najde modrost,
šiba pa je za hrbet neumnega.

- 14 Modri prikrivajo znanje³,
usta neumneža se blizu pogube.
- 15 Premoženje bogatinovo mu je trdno mesto,
strah siromakov je njih uboštvo⁴.
- 16 Zaslužek pravičnega služi za življenje⁵,
pridelek brezbožnega gre za greh.
- 17 Kder se drži pouka, je na potu življenja,
kder pa svarjenje odklanja, zablodi.
- 18 Lažnive ustnice zakrivajo sovraštvo,
kder pa obrekovanje raznaša, je bedak.
- 19 Pri mnogem govorjenju ni brez greha,
kder pa brzda svoje ustnice, je pameten.
- 20 Jezik pravičnega je izbrano srebro,
srce brezbožnih malo velja.
- 21 Ustnice pravičnega⁶ jih hranijo veliko,
neumni pa mrje, ker jim manjka razumnost.

Pravičnež in brezbožnež.

- 22 Gospodov blagoslov bogati,
naš trud pa ničesar ne pridene.
- 23 Počenjati hudobijo je bedaku zabava,
a razumnemu možu biti moder⁷.
- 24 Česar se boji brezbožnež, to se mu zgodi,
kar si želé pravični, se jim bo spolnilo.
- 25 Kakor pridrvi vihar, ni več brezbožneža,
pravični pa stoji trdno na večnem temelju.
- 26 Kar je kis zobem in kar je dim očem,
to je lemu⁸ njemu, ki ga naroči.
- 27 Strah Gospodov podaljšuje dneve življenja,
leta brezbožnih pa se skrajšajo.
- 28 Pričakovanje pravičnih bo veselje,
upanje brezbožnih pa izgine.
- 29 Pot Gospodova je obramba brezmadežnemu,
a groza njim, ki delajo slo.
- 30 Pravični vekomaj ne omahne,
brezbožni pa ne bodo prebivali v deželi.
- 31 Usta pravičnega izražajo modrost,
hinavski jezik⁹ pa bo iztrebljen.
- 32 Ustnice pravičnega so navajene na ljubke reči,
usta brezbožnih pa na spačenost.

1. V hebr. pisavi je tu glagol v pomenu: strohni, zgnije; če se v glagolu ena črka spremeni, pa je pomen: se preklinja, kar bolje odgovarja paralelizmu.

2. Pol verza 10 b je ponavljanje 8 b. V grški septuaginti se glasi 10 b: kdor pa odkrito graja, dela mir.
3. Modri v pravem času molči, neumnež pa povzroči s svojim govorjenjem škodo.
4. Bogatino pomaga denar; siromaku pa ljudje ne pomagajo, ker nima s čim povrniti.
5. Pravični rabi svoje dobrine za svojo in drugih korist, brezbožnež pa za greh.
6. Pravični pomaga sam sebi in drugim.
7. Modri je z lahkoto kreposten, kakor bedak hudoben.
8. Lenuh samo škoduje gospodarju.
9. Brezbožnež se s svojimi besedami pogubi.

- - - - -

Sreča pravičnih, nesreča brezbožnih.

- 11 Goljufiva tehtnica je Gospodu gmusoba natančna teža pa mu je po godu.
- 2 Če pride napuh, pride tudi sramota¹, s ponižnimi pa je modrost.
 - 3 Nedolžnost varno vodi poštene, nezveste pa ugonablja lastna zloba.
 - 4 Bogastvo ne koristi na dan jeze², pravičnost pa rešuje smrti.
 - 5 Pravičnost ravna poštenemu njegovo pot, brezbožnež pa propade v svoji zlobi.
 - 6 Poštene rešuje njihova pravičnost, nezvesti pa se ujamejo v svoji hudobiji.
 - 7 Ko umre brezbožnež, izgine njegovo upanje in pričakovanje hudobnih propade.
 - 8 Pravični se reši iz stiske in brezbožni pride na njegovo mesto³.
 - 9 Brezbožnež z usti pogublja svojega bližnjega, pravični pa se z znanjem rešuje jo.
 - 10 Sreče pravičnih se raduje mesto in nad pogubo brezbožnih se vriska⁴.
 - 11 Po blagoslovu poštenih se dviga mesto, po ustih brezbožnih se podira.
 - 12 Kdor svojega bližnjega zaničuje, je nespameten, razumen mož pa molči.
 - 13 Kdor hodi kot obrekovalec, izdaja skrivnost, zanesljiv človek pa skriva zaupano reč.
 - 14 Kjer ni pametnega vodstva, propade ljudstvo,

- blaginja pa je, kjer je mnogo svetovalcev.
- 15 Hudo se mu bo godilo, če je kdo perok za tujca,
kdor pa ne mara poročstva, varno živi.
- 16 Ljubezniva žena dobi čast,
nasilneži pa dobijo bogastvo.
- 17 Usmiljen človek sam sebi dobro stori,
krut človek pa sam sebe muči⁵.
- 18 Brezbožnež si pridobi goljufiv dobiček,
kdor pa se je pravičnost, resnično plačilo.
- 19 Kdor se drži pravičnosti, gre v življenje,
kdor pa se žene za hudim, hiti v smrt.
- 20 Kdor je hinavskega srca, je gnusoba Gospodu,
kdor pa brezgrajno hodi, mu je po godu.
- 21 Hudobnež gotovo ne ostane brez kazni,
rod pravičnih pa se reši.
- 22 Zlat obroček svinji na rilcu
je lepa, a bedasta ženska.
- 23 Želja pravičnih ima dober uspeh,
brezbožne čaka srd.
- 24 Nekateri obilno razdaja in še bogati,
drugi varčuje čez mero, pa obuboža.
- 25 Kdor je radodaren, se okrepi
in kdor druge napaja, bo tudi sam napojen.
- 26 Kdor zadržuje žito, tega preklinja ljudstvo,
blagoslov pa je na glavi tega, ki ga prodaja.
- 27 Kdor si prizadeva za dobro, si pridobi naklonjenost,
kdor pa išče zlo, ga bo zadelo.
- 28 Kdor zaupa na svoje bogastvo, propade,
pravični pa poganjajo kakor listje.
- 29 Kdor zanemarija svojo hišo, žanje veter⁶
in neumnež bo suženj modremu.
- 30 Sad pravičnega je drevo življenja
in modri pridobiva srca.
- 31 Ako pravični dobi plačilo na zemlji,
koliko bolj brezbožni in grešnik!

-
1. Prevzetnež nima uspeha, ampak le zaničevanje in sramoto;
ponižnost pa je modra svetovalka.
 2. T. j. na dan božje sodbe.
 3. Prim. Mardohej in Aman /Est 7,10/; Danijel /Dn 14,40/;
Suzana /Dn 13,42-64/.
 4. Delovanje pravičnih koristi mestu, brezbožni pa mu škodu-
jejo.
 5. Kar kdo bližnjemu dobrega ali slabega stori, končno ko-
risti ali škoduje temu, ki to stori.

6. Nima osnove za napredek.

Ravnanje modrih in nespametnih.

- 12 Kdor ljubi opomin, ljubi spoznanje,
kdor pa svarjenje sovraži, je neumen.
- 2 Dobri dobi milost od Gospoda,
spletkarja pa obsodi.
- 3 Človek se ne utrdi z brezbožnostjo,
korenina pravičnih pa se ne omaje.
- 4 Vrla žena je krona svojemu možu,
sramotna pa je kakor gniloba v njegovih kosteh.
- 5 Misli pravičnih grede za pravico,
načrti brezbožnih za prevaro.
- 6 Besede brezbožnih zalezujejo življenje¹,
usta pravičnih pa ga rešujejo.
- 7 Prevrni brezbožne in jih ni več,
hiša pravičnih pa ostane.
- 8 Po meri njegovega razuma se hvali človek,
kdor pa je spačenega srca, bo zaničevan.
- 9 Bolje je, da je kdo malo cenjen in svoje potrebe krije,
kakor da se veliča in kruha strada.
- 10 Pravični skrbi za svojo živino,
srce brezbožnih pa je kruto.
- 11 Kdor obdeluje svojo zemljo, se siti s kruhom,
kdor pa se poganja za prazne reči, je neumen.
- 12 Želja brezbožnega je mreža za hudobne²,
korenina pravičnih pa uspeva.

Greh z jezikom.

- 13 Z grehom svojih ustnic se zaplete hudobnež,
pravični pa izide iz stiske.
- 14 Od sadu svojih ust se mož siti z dobrim
in po delu njegovih rok se človeku povrača³.
- 15 Bedaku se njegova pot zdi prava,
modri pa posluša svet.
- 16 Bedak takoj kaže svojo nevoljo,
pameten pa prikriva žalitev.
- 17 Kdor reče resnico, pove, kar je zanesljivo,
lažniva priča pa prevaro.
- 18 Kdor nepremišljeno govori, prebada kakor meč,

- jezik modrih pa ozdravlja rane.
- 19 Resnične ustnice so stanovitne za vedno,
lažniv jezik pa le za trenutek⁴.
- 20 Prevara je v srcu teh, ki smujejo zlo,
kateri pa svetujejo mir, dožive veselje.
- 21 Pravičnega ne zadene nobena nesreča,
brezbožni pa so polni nezgod.
- 22 Lažnive ustne so gnusoba Gospodu,
kateri pa ravnajo pošteno, so mu po godu.
- 23 Pameten človek skriva svoje znanje,
srce bedakov pa oklicuje svojo neumnost.
- 24 Roka pridnih bo gospodovala,
malomarni pa bo tlako delal.
- 25 Skrb v srcu tare človeka,
dobra beseda pa ga razveseli.
- 26 Pravični prav vodi svojega bližnjega,
pot brezbožnih pa jih zapeljuje.
- 27 Nemarnež ne speče svoje divjačine⁵,
marljivemu človeku pa pripade dragoceno imetje.
- 28 Na poti pravičnosti je življenje,
steza hudobije pa pelje v smrt.

-
1. Brezbožni spravlja s svojim obrekovanjem življenje bližnjega v nevarnost, pravični pa skuša bližnjega, ki je v nevarnosti, rešiti.
 2. Brezbožnost je izvir in vzrok padca hudobnih.
 3. Človeku se povrača po njegovih besedah in delih.
 4. Kakor pregovor: laž ima kratke noge.
 5. Lenuh ne porabi prilike, da bi si kaj pridobil.

Usoda pobožnega in hudobnega.

- 13 Moder sin ljubi opomin,
zasmehovalec pa ne posluša ukora.
- 2 Od sadu svojih ust uživa človek dobro,
želja nezvestih pa je nasilje¹.
- 3 Kdor varuje svoja usta, ohrani svoje življenje,
kdor svoje ustne nepremišljeno odpira, mu grozi poguba.
- 4 Lenuh želi, a brez uspeha,
želja pridnih pa se spolni.
- 5 Lažnivo besedo črti pravični,
brezbožni pa si dela nečast in sramoto.

- 6 Pravičnost varuje pot nedolžnega,
brezbožnega pa ugonablja greh.
- 7 Nekateri se dela bogatega, ko nič nima,
nekateri se dela siromašnega in ima veliko premoženje.
- 8 Odkupnina za življenje je človeku njegovo bogastvo,
siromak pa ne čuje pretenja².
- 9 Luč³ pravičnih veselo gori,
svetilka brezbožnih pa ugasne.
- 10 V napuhu je le prepir,
pri njih, ki sprejemajo svet, pa je modrost.
- 11 Naglo nabrano imetje zgine,
kdor pa ga po malem zbira, ga množi.
- 12 Dolgo odlašano upanje dela srce bolno,
spolnjena želja pa je drevo življenja.
- 13 Kdor prezira opomin, se pogubi,
kdor pa spoštuje zapoved, dobi povračilo.
- 14 Nauk modrega je vrelec življenja,
da se človek izogne zadrgani smrti.
- 15 Dobrotna pamet pridobiva naklonjenost⁴,
pot nezvestih pa je hrapav.
- 16 Razumni dela vse s preudarkom,
bedak pa razkazuje svojo neumnost.
- 17 Brezbožen poslanec pade v nesrečo,
zvest sel pa je zdravilo.
- 18 Uboštvo in sramota ima, kdor zavrača pouk,
kdor pa pazi na opomin, pride v čast.
- 19 Spolnjena želja je prijetna duši,
ogibati se zla pa je bedakom gnusoba.
- 20 Kdor hodi z modrimi, bo moder,
kdor pa se druži z bedaki, postane slab.
- 21 Grešnike zasleduje nesreča,
pravične pa poplača sreča.
- 22 Dobri zapušča dediščino sinov sinovom,
grešnikovo premoženje pa je shranjeno za pravičnega.
- 23 Mnogo živeža daje krčevina ubogih,
krivica pa marsikaterega ugonobi⁵.
- 24 Kdor prizanaša šibi, sovraži svojega sina,
kdor pa ga ljubi, ga zgodaj strahuje.
- 25 Pravični já, da se nasiti,
trebuh brezbožnih pa strada.

-
1. Nepošteni se hočejo okoristiti z nesrečo bližnjega.
 2. Z denarjem se bogati lahko odkupi tudi življenje, siromaku pa ne preti nevarnost.
 3. Luč je simbol sreče.

4. Z modrimi in prijaznimi besedami si človek pridobi ugled in naklonjenost.
5. Ubogi ima s trdim delom na novi njivi obilno žetev. Kdor pa krivično zbira premoženje, ga zadene nesreča in poguba.

- - - - -

Prednost modrosti.

- 14 Modrost ženã si zida hišo,
neumnost pa jo podira s svojimi rokami.
- 2 Kdor hodi v svoji poštenosti, se boji Gospoda,
Kdor pa je zablodil na svojih potih, ga zaničuje.
- 3 V ustih bedaka je šiba za napuh¹,
modre pa njih ustnice varujejo.
- 4 Kjer ni volov, so jasli prazne,
veliko pridelkov pa je v volovi moči².
- 5 Zvesta priča ne laže,
kriva priča pa izreka laži.
- 6 Zasmehovalec išče modrosti, pa je ni³,
razumnemu pa je spoznanje lahko.
- 7 Pojdi proč od bedaka,
ker ne boš zaznal pametnega govora!
- 8 Modrost pametnega je, da pazi na svojo pot,
neumnost bedakov je zmota.
- 9 Bedak zasmehuje greh,
med pravičnimi pa je dobrohotnost.
- 10 Srce pozna svojo lastno bridkost
in v njegovo veselje se ne meša tujec.
- 11 Hiša brezbožnih se poruši,
šotor pravičnih pa se razcvete.
- 12 Marsikatera pot se zdi človeku prava,
a njen konec so steze smrti.
- 13 Tudi med smehom trpi srce⁴,
in konec veselja je žalost.
- 14 Odpadnik prejme plačilo za svoje vedenje
in dober človek za svoja dobra dela.
- 15 Preprosti verjame vsako besedo,
pametni pa pazi na svoje korake.
- 16 Modri se boji in se ogiblje hudega,
bedak je malomaren in se čuti varnega.
- 17 Mož nagle jese dela neumnost,
preudaren mož pa potrpi.

- 18 Nespanetni imajo za dediščino neumnost,
modri pa se z znanjem venčajo.
- 19 Hudobni se morajo klanjati pred dobrimi
in brezbožneži pri vratih pravičnega.
- 20 Ubožca sovraži celo njegov prijatelj,
mnogo pa jih je, ki ljubijo bogatina.
- 21 Kdor zaničuje svojega bližnjega, greši,
kdor pa ima usmiljenje z bednimi, bo srečen.
- 22 Ali se ne motijo, kateri delajo hudo?
Naklonjenost in zvestobo žanjejo tisti, ki delajo dobro.
- 23 Pri vsakem trudu je dobiček,
prazno besedičenje vodi le k pomanjkanju.
- 24 Krona modrih je njih bogastvo,
neumnost bedakov ostane neumnost.
- 25 Rešitelj življenja je resnična priča,
kdor pa izreka laži, je slepar.
- 26 V strahu Gospodovem je zaupanje močnega,
tudi njegovim otrokom je pribežališče.
- 27 Strah Gospodov je vir življenja,
da se izognemo zadrgam smrti.
- 28 V obilici ljudstva je ponos kralja,
v pomanjkanju ljudstva je padec kneza.
- 29 Kdor je počasen za jezo, ima veliko razumnost,
kdor pa se hitro razserdi, zvišuje neumnost.
- 30 Mirno srce je življenje telesa,
strast pa je gniloba v kosteh.
- 31 Kdor zatira siromaka, zasramuje njegovega stvarnika⁵,
časti pa ga, kdor ima usmiljenje z ubogim.
- 32 V svoji hudobiji bo brezbožni zavržen,
pravični pa ima pribežališče v svoji nedolžnosti.
- 33 V srcu razumnega počiva modrost,
kar pa je v notranjosti bedakov, se pokaže⁶.
- 34 Pravičnost dviga narod,
greh pa je sramota za ljudstva.
- 35 Kraljevo naklonjenost ima razumen služabnik,
njegov srd pa zadene tega, ki dela sramoto.

-
1. Puhlo govorjenje škoduje ošabnežu, je kakor šiba, ki ga kaznuje.
 2. Brez potrebnih pripomočkov ni uspeha.
 3. Brez božjega strahu ni modrosti.
 4. Med veseljem je večkrat notranja bol.
 5. Ki je ubogim obljubil svojo posebno pomoč.
 6. Pomanjkanje modrosti se ne more dolgo skrivati.

Modrost koristi, neumnost škoduje.

- 15 Mil odgovor pomirja togoto,
žaljiva beseda pa vzbuja jezo.
- 2 Jezik modrih dela znanje prijetno,
usta bedakov pa bruhajo neumnost.
- 3 Na vsakem kraju so Gospodove oči,
ki gledajo na hudobne in dobre.
- 4 Miren jezik je drevo življenja,
njegova izprijenost pa rani duha¹.
- 5 Bedak zaničuje pouk svojega očeta,
kdor pa pazi na svarjenje, je pameten.
- 6 V hiši pravičnega je velik zaklad,
v prihodkih brezbožnega pa je zmeda.
- 7 Ustnice modrih trosijo znanje,
srce bedakov pa ne tako.
- 8 Daritev brezbožnih je gnusoba Gospodu,
molitev poštenih pa mu je po godu².
- 9 Pot brezbožnega je gnusoba Gospodu,
kdor pa se poganja za pravičnost, njega ljubi.
- 10 Huda kazen zadene njega, ki zapusti pravo pot,
kdor pa sovraži svarjenje, bo umrl.
- 11 Kraj mrtvih in brezno sta pred Gospodom odprta³,
tolikanj bolj srca človeških otrok.
- 12 Zasmehovalec ne ljubi njega, ki ga svari,
zato ne hodi k modrim.
- 13 Veselo srce razvedruje obličje,
žalost srca pa stiska duha.
- 14 Srce razumnega išče znanja,
usta bedakov pa se pasejo z neumnostjo.
- 15 Dnevi bednega so vsi žalostni,
veselo srce pa ima stalno gostijo⁴.
- 16 Bolje je malo v strahu Gospodovem
nego velik zaklad z nemirom.
- 17 Boljša je zelenjavna jed, kjer je ljubezen,
kakor pitan vol, kjer je sovraštvo.
- 18 Togoten človek povzroča zdražbo,
potrpežljiv pa pomiri prepir.
- 19 Lemhova pot je kakor trnjev plot⁵,
steza poštenih pa je uglajena.
- 20 Moder sin razveseljuje očeta,
nespameten človek pa zaničuje svojo mater.
- 21 Neumnost je brezumnemu veselje,
razumen človek pa hodi ravno pot.
- 22 Kjer ni posvetovanja, se izjalovijo načrti,
kjer pa je mnogo svetovalcev, uspejo.
- 23 Človek ima veselje nad odgovorom svojih ust,

- a beseda o pravem času, kako je to dobro!
- 24 Pot življenja gre razumnemu navzgor⁶,
da se izogne kraju mrtvih spodaj.
- 25 Hišo prevzetnih podira Gospod,
vdovi pa utrjuje mejo⁷.
- 26 Hudobni naklepi so gnusoba Gospodu,
dobrotne besede pa so mu po godu.
- 27 Kdor si pridobiva nepravičen dobiček, podira svojo hišo,
kdor pa sovraži podkupnine, bo imel življenje.
- 28 Srce pravičnega premišlja, kaj naj odgovori,
usta brezbožnih pa bruhajo hudobijske.
- 29 Gospod je daleč proč od brezbožnih,
molitev pravičnih pa usliši.
- 30 Dobrohoten pogled razveseljuje srce,
vesela novica oživi kosti.
- 31 Uho, ki posluša zveličavne opomine,
biva med modrimi.
- 32 Kdor zametuje pouk, zaničuje svojo dušo,
kdor pa posluša svarjenje, pridobiva razsodnost.
- 33 Strah Gospodov je šola modrosti,
pred častjo pa hodi ponižnost.
-

1. Mirna beseda tolaži in osrečuje, hudobna beseda pa dela žalost in bolečino.
2. Vnanja božja služba brez notranje pobožnosti ni nič vredna.
3. Bog pozna najbolj skrite reči, tem bolj človeška srca.
4. Človek vesele narave je v vsakem položaju življenja srečen.
5. Lemuh najde povsod težave, ki jih priden človek ne pozna.
6. Življenjska modrost vodi v večno življenje.
7. Bog ne pusti, da bi se vdovi krivica godila, kakor s prestavljanjem mejnikov.

Božja previdnost.

- 16 Človek dela načrte v srcu,
od Gospoda pa pride, kar jezik izgovarja¹.
- 2 Človeku se zde vse njegove poti čiste,
a Gospod je, ki skuša duhove².
- 3 Priporočaj Gospodu svoja dela
in tvoji naklepi uspejo!
- 4 Vse je Gospod naredil za svoj namen
in tudi brezbožnega za huđi dan.

- 5 Gnusoba je Gospodu vsak prevzetnež,
gotovo ne ostane brez kazni.
- 6 Z dobroto in zvestobo se očiščuje krivda³
in v strahu Gospodovem se človek izogne zlu.
- 7 Če so pota človekova Gospodu po godu,
pomiri z njim tudi njegove sovražnike.
- 8 Bolje je malo po pravici
kakor veliko dohodkov po krivici.
- 9 Srce človekovo si izmišlja svoje pot,
Gospod pa vodi njegove korake.
- 10 Božji izrek⁴ je na kraljevih ustnih,
v sodbi se ne smejo motiti njegova usta.
- 11 Tehnica in utežnice so od Gospoda⁵,
njegovo delo so vse uteži v mošnji.
- 12 Brezbožno delati je za kralje gnusoba,
kajti s pravičnostjo se utrjuje prestol.
- 13 Pravične ustnice so kraljem všeč
in kdor odkritosrčno govori, njega ljubijo.
- 14 Kraljeva jeza je glasnik smrti⁶,
a moder mož jo pomiri.
- 15 V kraljevem jasnem obličju je življenje
in njegova milost je kakor oblak poznega dežja⁷.
- 16 Pridobiti si modrost je boljše ko zlato
in pridobiti si razumnost je dragocenejše ko srebro.
- 17 Poštenih cesta je: ogibati se zla,
kdor pazi na svoje pot, ohrani svoje življenje.
- 18 Napuh gre pred polomom
in prevzetnost duha pred padcem.
- 19 Boljše je ponižen biti s krotkimi
kakor plen deliti s prevzetnimi.
- 20 Kdor pazi na besedo⁸, najde srečo
in kdor zaupa v Gospoda, blagor mu!
- 21 Kdor je modrega srca, se imenuje razumen
in milina v govorjenju pospešuje pouk.
- 22 Vir življenja je modrost za njega, ki jo ima,
a kaznen bedakov je njih neumnost.
- 23 Srce modrega daje pamet njegovim ustom
in na njegovih ustnicah množi pouk.
- 24 Satovje medu so prijazne besede,
sladke za dušo in zdrave za telo.
- 25 Marsikatera pot se zdi človeku prava,
a njen konec so steze smrti.
- 26 Glad delavca dela zanj⁹,
kajti njegova usta ga spodbadajo.
- 27 Ničvreden človek koplje nesrečo¹⁰
in na ustnih mu je kakor paleč ogenj.
- 28 Spletkarski človek dela zdražbo
in obrekovalec razdvaja prijatelje.

- 29 Nesilen človek zapeljuje svojega bližnjega in ga vodi po poti, ki ni dobra.
- 30 Kdor zapira oči, misli na spletke, kdor stiska ustnice, je izvršil hudobijo¹¹.
- 31 Sivi lasje so krasna krona, doseže se po pravični poti¹².
- 32 Boljši je potrpežljiv človek ko junak in tisti, ki nad svojim srcem gospoduje, ko osvojevalec mesta.
- 33 V naročje¹³ se meče žreb, od Gospoda pa prihaja vsa njegova odločitev.

-
- 1. Človek nima uspeha, če Bog ne da blagoslova.
 - 2. Bog razsodi, kaj je čisto, človek pa se lahko moti.
 - 3. Dela usmiljenja nagibljejo Boga k odpuščanju grehov.
 - 4. Kralj je kot sodnik božji namestnik.
 - 5. Tudi v trgovini velja božji zakon.
 - 6. Kralj ima oblast čez življenje in smrt, zato je njegova jeza nevarna.
 - 7. Pozni dež v Palestini /v marcu - aprilu/ je potreben za dobro žetev.
 - 8. "Beseda" je tu posebno božja beseda z zapovedmi in opomini.
 - 9. Glad priganja človeka k delu.
 - 10. Ničvrednež dela škodo s svojim jezikom.
 - 11. Zapiranje oči in stiskanje ustnic so znamenja zahrbtnosti in nepoštenosti.
 - 12. Pravični lahko upa, da bo dočakal starost.
 - 13. V dolbino obleke na prsih, v krilo obleke, v naročje so metali žrebe. Tudi to je bilo pod božjim vodstvom.

- - - - -

Ljubezen do bližnjega.

- 17 Boljši je kos suhega kruha z mirom kakor hiša, polna daritvenega mesa¹, s preprirom.
- 2 Razumen hlapec bo gospodoval nad ničvrednim sinom in delil z brati dediščino.
- 3 Topelnik je za srebro in peč za zlato, srca pa skuša² Gospod.
- 4 Hudobnež pazi na zlobne ustne, lažnivec pa posluša hudoben jezik.
- 5 Kdor zasmehuje ubožca, zasramuje njegovega stvarnika, kdor se veseli nesreče, ne ostane brez kazni.
- 6 Krona starih so otrok otroci,

slava otrok pa so njih očetje.

- 7 Bedaku ne pristaja odličen govor,
še manj lažniv govor plemenitemu človeku.
- 8 Dragocen kamen je podkupninski dar njega, ki ga ima,
kamor koli se obrne, ima uspeh.
- 9 Kdor pregrešek zakriva, išče ljubezni,
kdor ga dalje pripoveduje, razdvaja prijatelje³.
- 10 Ukor bolj gane razumnega
kakor sto udarcev bedaka.
- 11 Zlobnež išče le upora,
a krut⁴ sel bo poslan zoper njega.
- 12 Medvedka, ki so ji mladiče vzeli, naj sreča človeka,
a ne bedak v svoji neumnosti.
- 13 Kdor vrača hudo za dobro,
iz njegove hiše se ne umakne nesreča.
- 14 Začeti zdražbo je kakor vodo odjeziti,
opusti torej prepir, preden izbruhne!
- 15 Kdor oprasča krivega in kdor obsoja pravičnega,
sta oba gnusoba Gospodu.
- 16 Čemu naj bo denar v bedakovi roki?
Da kupi modrost, ko nima razuma?
- 17 Prijatelj vselej ljubi,
a v stiski postane brat.
- 18 Neumen je človek, ki roko daje
in jamči za svojega bližnjega⁵.
- 19 Kdor ljubi prepir, ljubi greh,
kdor visoko zida svoja vrata, išče podrtja⁶.
- 20 Kdor je spačenega srca, ne doseže sreče,
kdor pa je lažnivega jezika, pade v nesrečo.
- 21 Kdor ima neumnega sina, ima žalost
in bedakov oče nima veselja.
- 22 Veselo srce pospešuje zdravljenje,
potrč duh pa kosti suši.
- 23 Darilo izza nedrij prejema brezbožnik,
da izprevrača pota pravice.
- 24 Razumnež ima modrost pred očmi,
bedakove oči pa švigajo do konca zemlje.
- 25 Neumen sin je žalost svojemu očetu
in bridkost svoji materi.
- 26 Ni dobro pravičnega denarno kaznovati,
plemenite ljudi tepsti pa je protipravno.
- 27 Kdor brzda svoje besede, ima znanje
in kdor je hladnega duha, je razumen mož.
- 28 Tudi bedak, ko molči, velja za modrega,
ko zapre svoje ustnice, za razumnega.

1. Meso mirovni daritev so jedli darovalec in njegovi svojci.

2. Kakor se kovine preskušajo v ognju, tako skuša Bog človeka z različnimi usodami.
3. Prijatelji si odpuščajo pogrške in jih ne nosijo v javnost.
4. Upornika zadene huda kazen.
5. Svarilo pred nepremišljenim poročtvom je tudi v 6, 1-6 in 11,15.
6. "Kdor visoko leta, nizko obsedi."

- - - - -

Spravljljivost in prepir.

- 18 Kdor se hoče ločiti, išče pretveze,
z vso prekanjenostjo začne prepir.
- 2 Bedak nima veselja nad pametjo,
ampak le nad razodevanjem svojih misli.
- 3 Kjer pride brezbožnost, pride tudi prezir
in s sramoto pride zaničevanje.
- 4 Globoke vode se besede iz ust moža,
vrvrajoč potok, vrelec modrosti.
- 5 Ni dobro se potegniti za brezbožnega,
da bi se delala pravičnemu krivica pri sodbi.
- 6 Bedakove ustnice prinašajo prepir
in njegova usta izzivajo tepež.
- 7 Bedakova usta so mu v pogubo
in njegove ustnice so past za njegovo življenje.
- 8 Podpihovalčeve besede so kakor slaščice,
ki grede do notranjosti telesa¹.
- 9 Tudi kdor se kaže malomarnega pri svojem delu,
je brat zapravljljivcu.
- 10 Ime Gospodovo je močen stolp,
vanj se zateka pravični in je na varnem².
- 11 Premoženje je bogatino njegovo trdno mesto
in kakor visok zid v njegovi demišljiji.
- 12 Pred padcem se povzdiguje človeško srce,
ponižnost pa gre pred častjo³.
- 13 Kdor odgovarja, preden je slišal,
je to zanj neumnost in sramota.
- 14 Duh moža prenese svojo bol,
a potrtega duha - kdo ga more dvigniti?
- 15 Razumno srce si pridobiva znanje
in uho modrih išče znanja.
- 16 Darilo človeku pripravljaja pot
in ga vodi pred mogočne.
- 17 V svoji pravdi ima prvi prav,

- potem pa pride njegov nasprotnik in ga preizkuša⁴.
- 18 Prepire poravnava žreb,
tudi med mogočnimi odločuje.
- 19 Užaljen brat je močnejši ko trdno mesto⁵
in prepiri so kakor grajski zapah.
- 20 Od sadu človekovih ust se siti njegovo telo,
s sadom svojih ustnic se nasičuje⁶.
- 21 Smrt in življenje sta jeziku v oblasti
in kdor ga rad rabi, bo njegov sad užival.
- 22 Kdor najde dobro ženo, je našel nekaj dobrega
in prejel milost od Gospoda.
- 23 Ponižno prosi ubožec,
bogatin pa trdo odgovarja.
- 24 So prijatelji, ki so v pogubo,
in je prijatelj, ko je bolj vdan ko brat.
-

1. Podpihovalca ljudje radi poslušajo in njegove besede si dobro zapomnijo.
 2. Kdor v Boga zaupa, je na varnem.
 3. Kdor se povišuje, bo ponižan in nasprotno.
 4. "Da se resnica spozna, treba čuti oba zvona".
 5. Lažje je zavzeti utrjeno mesto kakor umiriti užaljenega brata; prepiri se težko odpravijo kakor močan zapah pri vratih v grad.
 6. Vsak žanje sadove svojih govorov.
-

Uboštvo, krivo pričevanje, lenoba.

- 19 Siromak, ki hodi v svoji nedolžnosti, je boljši kakor tisti, ki napačno in bedasto govori.
- 2 Ako je duša brez spoznanja, že ni dobro, kdor pa se prenehlj z nogami, zgreši¹.
- 3 Neumnost človeku sprevrča njegovo pot, vendar se nad Gospodom jezi njegovo srce².
- 4 Bogastvo pridobiva mnogo prijateljev, siromaka pa zapušča njegov prijatelj.
- 5 Kriva priča ne ostane brez kazni in kdor govori laži, ne uide.
- 6 Mnogi se potegujejo za naklonjenost mogočnega in vsak je prijatelj radodarnega moža.
- 7 Ubožca sovražijo vsi njegovi bratje, koliko bolj se oddaljujejo od njega njegovi prijatelji. Žene se za besedami, ki nič ne pomenijo³.

- 8 Kdor pridobiva razumnost, ljubi svoje življenje,
kdor pazi na pamet, najde srečo.
- 9 Kriva priča ne ostane brez kazni
in kdor govori laži, se pogubi.
- 10 Ne pristoji bedaku razkošno življenje,
še manj hlapcu gospodovanje nad knezi.
- 11 Razumnost dela človeka potrpežljivega
in njegova čast je spregledati pregrešek.
- 12 Kakor levovo rjojenje je kraljeva jeza,
a kakor rosa na travi je njegova naklonjenost.
- 13 Neumen sin je nesreča za njegovega očeta
in neprestano kapljajoč dež so prepiri ženske⁴.
- 14 Hiša in premoženje je dediščina po očetih,
razumna žena pa je od Gospoda.
- 15 Lenoba potaplja v trdno spanje
in nemaren človek bo stradal.
- 16 Kdor drži zapoved, varuje svoje življenje,
kdor pa ne pazi na svoja pota, umre.
- 17 Kdor ima s siromakom usmiljenje, daje Gospodu posojilo,
ki mu bo povrnil njegovo dobro delo⁵.
- 18 Strahuj svojega sina, ker je še upanje⁶,
le ubiti ga ne misli!
- 19 Kdor je hude jeze, bo trpel kazen,
kajti če hočeš pomagati, še huje narediš⁷.
- 20 Poslušaj svet in sprejmi pouk,
da boš moder v prihodnosti.
- 21 V človekovem srcu je mnogo načrtov,
a sklep Gospodov uspe.
- 22 Veselje je za človeka njegova milosrčnost
in boljši je ubožec nego lažnivec.
- 23 Strah Gospodov vodi k življenju
in kdor v tem mirno živi, ga ne obišče nesreča.
- 24 Lemuh spusti svojo roko v skledo,
k svojim ustom je že več ne prinese⁸.
- 25 Če udariš zasmehovalca, se preprosti spametuje⁹
in če posvariš razumnega, si pridobi znanje.
- 26 Kdor slabo ravna z očetom in mater zapodi,
je sin, ki dela nečastno in sramotno.
- 27 Nehaj, moj sin, poslušati pouk
in zablodiš od besed znanja!
- 28 Ničvredna priča zasmehuje pravico
in usta brezbožnih požirajo krivico.
- 29 Za zasmehovalce so pripravljene kazenske sodbe
in udarci za hrbet bedakov.

1. Nepremišljeno in v slepi vnemi delati ni dobro.

2. Človek je večkrat sam kriv svoje nesreče, zato ne sme godrnjati zoper Boga.
3. V hebr. besedilu manjka en stavek, smisel se ne more ugotoviti.
4. Prepirljiva ženska je neprestan križ.
5. Bog varuje uboge, prim. Mt 25, 34-40.
6. T. j. upanje, da se bo poboljšal.
7. Kdor jezljivega človeka hoče pomiriti, ga še bolj razdraži.
8. Lemuh je še prelen, da bi jedel.
9. Zasmehovalcu pobožnega življenja ne pomagajo več kazni, pač pa so drugim spodbuda za kaj dobrega.

- - - - -

Pijančevanje, prevara, zaobljuba.

- 20 Zasmehovalec je vino, razgrajač opojna pijača in kdor koli se z njo omamlja, ni moder.
- 2 Kakor levovo rjojenje je kraljeva groznja, kdor ga razjezi, greši zoper svoje življenje¹.
 - 3 V čast je možu, ki se odteguje prepiru, vsak bedak pa išče prepir.
 - 4 Lemuh v jeseni noče orati, ob žetvi išče, pa nič ni.
 - 5 Globoka voda je načrt v človekovem srcu in razumen mož ga more zajeti².
 - 6 Mnogo ljudi se ponaša s svojo dobrotljivostjo, a zvestega moža, kdo ga najde?
 - 7 Pravični hodi v svoji neomadeževanosti, blagor njegovim otrokom za njim³!
 - 8 Kralj, ki sedi na sodnem stolu, razžene s svojimi očmi vse hudo⁴.
 - 9 Kdo more reči: "Imam čisto srce, prost sem svojega greha?"
 - 10 Dvojna utež in dvojna mera, oboje je gnusoba Gospodu.
 - 11 Že deček se da spoznati po svojih dejanjih, je li čisto in pošteno njegovo delo.
 - 12 Uho, ki sliši, in oko, ki vidi, Gospod je oboje naredil⁵.
 - 13 Ne ljubi spanja, da ne obubožaš, odpri svoje oči in se nasitiš kruha!
 - 14 "Slabo, slabo", pravi kupec, ko pa odide, tedaj se hvali⁶.
 - 15 Če je tudi zlato in biserov obilo, a najdragocenejši okras so razumne ustne.

- 16 Vzemi njegovo obleko, ker je bil porok za tujca,
in rubi ga namesto tujcev⁷.
- 17 Sladek je človeku prisleparjen kruh,
a pozneje so njegova usta polna kremenca.
- 18 Načrti se utrjujejo s posvetovanjem
in z modrim premislekom se vojskuj!
- 19 Kdor hodi obrekevat, razodeva skrivnost,
zato se ne ukvarjaj z njim, ki bedasto odpira svoje
- 20 Kdor preklinja svojega očeta in svojo mater, ustne!
mu bo njegova svetilka⁸ ugasnila v črni temi.
- 21 Posest, v začetku v naglici pridobljena,
ob svojem koncu nima blagoslova.
- 22 Ne reci: "Povrnil bom zlo!"
Čakaj Gospoda in ti bo pomagal!
- 23 Dvojna utež je gmusoba Gospodu
in prevarljiva tehtnica ni dobra.
- 24 Od Gospoda so določeni možu koraki,
človek pa, kaj razume o svoji poti?
- 25 Past je za človeka nepremišljeno reči: "Posvečeno!"
in šele nato preudarjati, kaj je obljubil⁹.
- 26 Moder kralj razveja brezbožne¹⁰
in pelje čeznje mlatilno kolo.
- 27 Človeški duh je Gospodova svetilka,
ki preiskuje vso notranjost srca.
- 28 Ljubezen in zvestoba varujeta kralja
in z dobrotljivostjo podpira svoj prestol.
- 29 Slava mladeničev je njihova moč
in okras starčkov je siva glava.
- 30 Modrice od ran očiščujojejo zlo
in udarci notranjost srca.

-
1. Če kdo razjezi vladarja, spravljaja v nevarnost svoje življenje.
2. Razumen mož izvleče iz ust drugega najskrivnejše misli.
3. Otroci pravičnega očeta imajo srečno bodočnost po njem.
4. Kralj mora kot vrhovni sodnik vse hudo hitro spoznati in odpraviti.
5. Uho in oko, ves človek mora spoelnjevati zapovedi Boga, ki jih je ustvaril.
6. Kupec graja blago, da bi ga za nižjo ceno dobil; ko ga dobi, ga hvali.
7. Upnik, ki od dolžnika ne dobi svojega denarja, se naj obrne na poroka. Sme mu vzeti tudi obleko; porok nima ugodnosti kakor siromaki po 2 Mojz 23, 25.26. O poročtvu prim. 6, 1-5.
8. Svetilka je podoba sreče.

9. Zaobljube naj ne bodo nepremišljene, ker je nevarnost, da se ne spolnijo.
10. Moder kralj loči hudobne od dobrih, kakor se pri vejanju loči žito od plev. Hudobne potem kaznuje. Kazen se slika s podobo, kako se mlatilni voz vozi čez žito, da se zmlati.

- - - - -

Božja previdnost, razni nauki.

- 21 Kakor vodotoči je kraljevo srce v Gospodovi roki, kamor koli hoče, ga vodi.¹
- 2 Človeku se vsaka njegova pot prava zdi, a Gospod je, ki skuša srca.
- 3 Po pravičnosti in pravici ravnati je ljubše Gospodu ko klavna daritev.
- 4 Prevzetne oči in ošabno srce, svetilka brezbožnih, je greh².
- 5 Misli pridnega prinesejo dobiček, vsak prenaglež pa pride le v pomanjkanje.
- 6 Zakladi, nabrani s lažnivim jezikom, so dih, ki se razpihne, zanke smrti.
- 7 Nasilje brezbožnih pograbi njih same, ker nočejo delati, kar je prav.
- 8 Zamotana je pot pregrešnega človeka, delo nedolžnega pa je pravo.
- 9 Boljše je prebivati v kotu na strehi kakor s prepirljivo žensko skupaj v hiši.
- 10 Brezbožnikova duša želi zlo, njegov bližnji ne najde pri njem usmiljenja.
- 11 Če se zasmehovalec kaznuje, se preprosti spametuje in če se pouči modri, si pridobi znanje³.
- 12 Na hišo brezbožnega pazi Pravični⁴, brezbožna zvrča v nesrečo.
- 13 Kdor si maši uho pred siromakovim vpitjem, bo tudi sam vpil, pa ne bo uslišan.
- 14 Skriven dar pomiri jezo in darilo v naročje hud srd.
- 15 Pravičnemu je veselje delati pravico, a strah hudodelcem.
- 16 Človek, ki zaide s pota razuma, bo počival v zboru krtvih.
- 17 Kdor ljubi veselje, bo obubožal, kdor ljubi vino in mazilno olje, ne bo obogatel.
- 18 Odkupnina za pravične je brezbožni in na mesto poštenih pride nepošteni⁵.

- 19 Boljše je prebivati v puščavi
kakor s prepirljivo in jezljivo žensko.
- 20 Dragocen zaklad in olje je v stanovanju modrega,
nespameten človek pa jih zapravi.
- 21 Kdor se poganja za pravičnost in usmiljenje,
najde življenje, pravičnost in čast.
- 22 Modri se povzpne v mesto junakov
in poruši trdnjavo, ki je vanjo zaupalo.
- 23 Kdor čuva svoja usta in svoj jezik,
obvaruje stiske svoje življenje.
- 24 Ošaben, nadut človek, zasmehovalec mu je ime,
ravna s predrzno objestnostjo.
- 25 Lenuha ubija želja⁶,
ker se njegove roke branijo dela.
- 26 Ves dan se želi in želi,
pravični pa daje in ne stiska⁷.
- 27 Daritev brezbožnih je gnusoba,
zlasti če darujejo s slabim namenom.
- 28 Kriva priča propade,
mož pa, ki posluša, sme vedno govoriti.
- 29 Brezbožen človek kaže predrznost v obličju,
kdor pa je pošten, pazi na svojo pot⁸.
- 30 Ni modrosti ne razumnosti
ne sveta proti Gospodu.
- 31 Konja pripravljajo za dan boja,
a zmaga pride od Gospoda.

-
1. V orientu polja umetno namakajo. Poljedelec poljubno vodi vodo po strugah in jarkih na polja. Tako vodi Bog kraljevo srce po svoje.
 2. Prevzetnost je njih svetilka, t.j. sreča; ta prevzetnost je greh in vodi v pogubo.
 3. Prim. 19,25.
 4. T.j. Bog.
 5. Kazen, ki jo nameni hudobni pravičnemu, pade na hudobnega samega.
 6. Lenuh ima samo želje, volje pa ne, da bi kaj delal; zato strada in propada.
 7. Kljub mnogim prošnjam pravični vedno obilno daje.
 8. Brezbožnej samozavestno nastopa, pošten človek je previden in oprezen.

Dobro ime, prava vzgoja, dobrotljivost.

- 22 Boljše je dobro ime ko obilno bogastvo,
priljubljenost je več vredna ko srebro in zlato.
- 2 Bogati in ubogi se srečavajo,
Gospod jih je vse ustvaril.
- 3 Razumni opazi slo in se skrije,
preprosti pa gredo naprej in trpe škodo.
- 4 Plačilo ponižnosti, strahu Gospodovega
je bogastvo, čast in življenje.
- 5 Trnje in sadrge so na potu izprijenega,
kdor hoče svoje življenje obvarovati, se jim daleč ogne.
- 6 Vzgajaj dečka primerno njegovi poti,
tudi ko se postara, ne krene od nje.
- 7 Bogatin gospoduje ubogim
in kdor jemlje na posodo, je suženj upniku.
- 8 Kdor krivico seje, žanje nesrečo
in ves njegov trud je zanič.
- 9 Kdor je dobrotljiv, bo blagoslovljen,
ker daje od svojega kruha siromaku.
- 10 Spodi zasmehovalca in z njim odide prepir
in pravdanja in zmerjanja bo konec!
- 11 Kdor ljubi čistost srca,
čigar ustne prijetno govoré, ima kralja za prijatelja.
- 12 Gospodove oči varujejo modrega,
načrte nezvestega pa podira.
- 13 Lenuh pravi: "Lev je zunaj;
sredi trga bi bil ubiti!"
- 14 Usta tujk¹ se globoka jama,
na kogar se Gospod jezi, pade vanjo.
- 15 Neumnost je ukoreninjena v dečkovem srcu,
poboljševalna šiba pa jo odpravi² od njega.
- 16 Kdor stiska siromaka, ga obogati²,
kdor daje bogatimu, ga osiromaši.

Besede modrih³.

- 17 Nagni svoje uho in poslušaj besede modrih
in vzemi si k srcu moj pouk!
- 18 Kajti prijetno ti bo, če jih ohraniš v svojem srcu;
o da bi bile vse pripravljene na tvojih ustnih!
- 19 Da bo tvoje zaupanje v Gospodu,
te danes poučim o njegovih potih.
- 20 Da, trideset⁴ sem ti jih napisal
s sveti in nauki,

- 21 da ti pokažem resnico, zanesljive besede,
da boš prav odgovoril temu, ki te vpraša.
- 22 Ne pleni siromaku, ker je siromak,
in ne stiskaj ubožca pred sodiščem;
- 23 kajti Gospod bo branil njihovo pravdo
in vzame življenje tem, ki jih plenijo!
- 24 Ne druží se s jesljivim človekom
in s togotnim možem ne hodi,
- 25 da se ne navadiš njegovih potov
in ne pripraviš zadrge za svoje življenje!
- 26 Ne bodi izmed njih, ko v roko segajo,
izmed njih, ki prevzemajo poročstvo za dolgove;
- 27 če nimaš s čim plačati,
zakaj naj bi se jemala tvoja postelja izpod tebe?
- 28 Ne premikaj starega mejnika,
ki so ga postavili tvoji očetje!
- 29 Če vidiš moža, ki je spreten pri svojem delu:
pred kralji bo še stal⁵, ne bo ostal pri niskih.
-

1. Bog dopusti, da nečistnik pade kakor v globoko jamo, iz katere se težko reši.
 2. Bog siromaka, ki ga stiskajo, bogato blagoslavlja, bogataš pa izgubi blago, ki ga je krivično pridobil.
 3. To je prvi dodatek /22, 17-24, 22/, ki vsebuje manjšo zbirko modrih izrekov; v. 17-21 je uvod.
 4. Trideset je teh izrekov ali nauk v tem dodatku.
 5. Bo napredoval v službi.
-

Lamuelove besede.

- 31 Besede Lamuela, kralja v Masi¹,
s katerimi ga je učila njegova mati².
- 2 Kaj naj ti povem, moj sin? Kaj, sin mojega telesa?
Kaj, sin mojih obljub?
- 3 Ne dajaj ženskam svoje moči
ne svojih potov pegubnicam kraljevi!
- 4 Ne spodobi se kraljem, o Lamuel,
ne spodobi se kraljem, da bi pili vino,
ne oblastnikom poželenje po opojni pijači.
- 5 Sicer bi pili in pozabljali postavo
in prevračali pravico vseh ubogih.

- 6 Dajajte opojno pijačo bednemu
in vino potrtilim!
- 7 Naj pije in pozabi svoje uboštvo
in se več ne spominja svoje nadloge.
- 8 Odpri svoja usta za mutca³,
za pravdo vseh zapuščenih!
- 9 Odpri svoja usta, sodi pravično
in prisojaj pravico bednemu in siromaku!

Hvala vrle žene⁴.

- 10 Vrlo ženo, kdo jo najde?
Visoko presega bisere njena cena.
- 11 Zaupa ji srce njenega moža
in dobička mu ne zmanjka.
- 12 Ona mu izkazuje dobro in ničesar hudega
vse dni svojega življenja.
- 13 Skrbi za volno in lan
in veselo dela s svojimi rokami.
- 14 Je kakor trgovska ladja,
od daleč si prinaša živež.
- 15 Vstaja, ko je še noč,
in daje jed svoji družini
in delo svojim deklam.
- 16 Ogleda si njivo in jo kupi
in z zaslužkom svojih rok zasaadi vinograd.
- 17 Z močjo opasuje svoje ledje
in svoje roke krepko giblje.
- 18 Čuti, da je dober njen zaslužek,
ponoči ne ugasne nje svetilka⁵.
- 19 Svoje roke steguje po preslici
in vretene prijemljejo njeni prsti.
- 20 Svojo dlan odpira ubogemu
in potrebnemu podaja roke.
- 21 Ne boji se snega za svojo družino,
kajti vsi njeni domači imajo dvojno oblačilo.
- 22 Odeje si napravlja,
tančiča in škrlat je njeno oblačilo.
- 23 Sloveč je njen mož pri vratih⁶,
ko sboruje s starešini dežele.
- 24 Srajce dela in prodaja
in pasove izroča trgovcu.
- 25 Moč in milina sta njen okras
in se smeji prihodnjemu dnevu⁷.
- 26 Svoja usta odpira modro
in na njenem jeziku so ljubke besede.

- 27 Nadzira pota svoje družine
in kruha lenobe ne uživa.
- 28 Njeni sinovi se dvigajo ter jo blagrujejo,
tudi njen mož jo hvali:
- 29 "Veliko hčerá je vrlo ravvalo,
ti pa jih vse presegaš."
- 30 Varljiva je ljubkost in minljiva je lepota;
žena, ki se boji Gospoda, ta je hvale vredna.
- 31 Dajte ji uživati sad njenih rok
in naj jo hvalijo pri vratih njena dela!
-

1. Gl. 31,1 op. 1.
 2. Kraljeva mati je imela pri vzhodnih vladarjih odličen ugled /prim. 3 Kralj 2,19/.
 3. Naj skrbi kot sodnik zlasti za uboge.
 4. Verzi 10 - 31 so abecedni, naštevajo lastnosti vrle, krepostne žene.
 5. Tudi pomoči dela; duhovno: njena sreča ne ugasne v času stiske.
 6. Ker je njeno gospodarstvo tako dobro, ima mož ugled pri mestnih vratih, kjer so se vršila javna posvetovanja o javnih zadevah.
 7. Ne skrbi je prihodnjost.
- - - - -

Dr. Anton Strle

Nekaj pripomb o razvoju dogem.

/Ob stoletnici razglasitve dogme o brezmad.spočetju/.

Na mariološkem kongresu l. 1950 je p. Jan Diamond S.J., profesor na jezuitskem bogoslovnem učilišču v Chipping Norton v Angliji, govoril o temi "De connexione inter mariologiam et ceteras theologiae partes". Med drugim pravi, da opredelitev obeh zadnjih marijanskih resnic vabi teologe, da bolj preiščejo vprašanje o teološkem napredku in o razvoju dogem¹. Naj torej podamo glede tega vprašanja nekaj opomb. Dotaknemo naj se tehle vprašanj: I. teološke konkluzije in razodetje, II. nekatere podobe in analogije za razvoj dogem, III. pomen razvoja dogem za versko življenje.

I. Teološke konkluzije in razodetje

Da se razodetje samo v sebi po smrti apostolov ne množi, o tem med katoliškimi teologi ni nikakega dvoma². Množi in jasni se le spoznanje vsebine tistega zaklada resnic, ki ga je Cerkev prejela od svojega Ustanovitelja in od apostolov. Tudi ni med teologi nobenega prepjira o tem, ali se dogemski razvoj vrši ali ne. Dogemski razvoj zanikajo janzenisti, starokatoličani in nezedinjeni Grki, katoliški teologi pa ga vsi priznavajo³. Kontroverza se začne pri vprašanju, ali se dogemski razvoj vrši tudi na črti teoloških sklepov, z drugimi besedami, ali more Cerkev opredeliti kot razodeto resnico kak pravi teološki sklep, kako tako resnico, ki je sicer virtualno razodeta, ne nahaja pa se v razodetju na formalen način.

Skušajmo najprej nekoliko določiti posamezne pojme, potem pa bomo ugotovili stanje kontroverze.

1. Pojem teološkega sklepa pri nekaterih teologih. - Diekamp deli teološke sklepe v dve vrsti: 1. Tiste, pri katerih sta obe premisi vzeti iz razodetja; v tem primeru je neposredno razodeta tudi resnica, ki jo izraža teološki sklep - verovati jo mora tisti, ki jo spozna. 2. Takšne, pri katerih je le ena premisa vzeta iz razodetja - ti sklepi so le mediate et virtualiter v razodetju in jih po Diekampovem mnenju C. ne more opredeliti za dogme, čeprav

jih lahko opredeli za izvestne in jih moramo potem verovati s tako zvano fides ecclesiastica⁴. - Podobno opredeljuje teološki sklep Tanqueray, le da pristavlja, da mora teološki sklep v strogem smislu biti izveden iz ene razodete in ene razumske premise "per syllogismum vere discursivum, non autem mere expositivum, ita ut conceptus in conclusionis enuntiatus sit vere distinctus a conceptu in revelatione contentus et veluti sequela doctrinae revelatae⁵. - Schmaus se glede teoloških sklepov z Diekampom docela uje-
ma⁶.

Nekoliko drugače pojmujeta teološke sklepe Schultes in Garrigou-Lagrange. - Schultes deli teološke sklepe v dve vrsti, izhajajoč iz drugačnega kriterija kakor Diekamp. Conclusio theologica quoad se seu propria "dicitur doctrina quae obiective, ex parte ipsius revelationis est virtualiter tantum revelata, i.e. revelatum est tantum principium ex quo illa doctrina per discursum cognosci possit. Conclusio impropria seu quoad nos tantum est doctrina quae obiective, ex parte revelationis, est formaliter revelata, sive expresse sive aequivalenter, quae tamen ex parte nostra per deductionem ex revelatione est cognita... quae obiective est tantum expositio, praecisa expressio vel determinatio ipsius doctrinae revelatae... non deest vera argumentatio, sed ex parte obiecti vel ex parte doctrinae cognitae non habetur sequela vel consequentia revelationis, sed ipsa doctrina revelata, magis exposita vel determinata."⁷ - Podobno tudi Garrigou-Lagrange izraža že v delitvi teoloških sklepov nekoliko drugačno mnenje kakor Diekamp. Diekamp misli, da v razodetju ni formalno vsebovan in da zato tudi ne more biti opredeljen kot od Boga razodeta resnica noben teološki sklep, ako je bila pri njem ena premisa vzeta s področja naravnega umovanja. G.-Lagrange pa je mnenja, da more cerkveno učiteljstvo opredeliti kot versko resnico tudi take teološke sklepe, ki so bili dobljeni iz ene razodete in ene razumske premise, samo da je bil pri tem le "discursus explicativus", ne pa "discursus illativus". V tem primeru sklepanje ni prineslo nobenega novega pojma, ki bi ne bil pođan že v razodeti premisi, marveč je le razčlenilo subjekt in predikat razodetega stavka. To je conclusio impropria. Vsebina takega sklepa je v razodetju formalno ali neposredno, čeprav le implicite. Conclusio theologica stricte uicta pa je tedaj, če je vsebina tega sklepa "solum virtualiter connexive" v razodetju /n.pr. omnis homo est risibilis, atqui Christus est verus homo, ergo est risibilis/. Tak sklep izvedemo iz premis per discursum illativum, pri čemer "in praemissa naturaliter nota affertur nova notio et non solum ex-

plicatio subiecti aut praedicati propositionis expressae revelatae", kar je posebno tedaj, če je maior s področja naravnega umovanja, minor pa de fide. Kriterij za razlikovanje teoloških sklepov v pristne in nepristne je pri G.-Lagrangeu in pri Schultesu ne ravno dejstvo, da je bila pri sklepanju udeležena tudi ena naravna premisa, marveč to, ali je Bog imel namen razodeti ono resnico ali ne. Sicer pa oba pritegneta mnenja, ki je tudi Diekampovo, da namreč teoloških sklepov v pravem smislu Cerkev ne more proglasiti za versko resnico, medtem ko je nepristni teološki sklep za tistega človeka, ki ga jasno spozna kot vsebovanega v razodetju, že po sebi predmet vere.

S spekulativnega in pozitivnega stališča priznano monografijo o razvoju dogem je napisal španski dominikanec Marin-Sola, mimo katerega ne more danes pri tozadevnem vprašanju iti noben teolog. Ta loči teološke sklepe najprej v dve skupini: v nepristne /conclusio impropria/ in pristne /c. propria/. Pristni sklepi pa se zopet dele v pojmovne ali inkluzivne na eni ter v realne ali konektivne na drugi. Tako bi torej imeli nominalne sklepe, ki spadajo k nepristnim in ki s ozirom na spoznanje ne prinesejo nobenega napredka; dalje konceptualne, kjer je pravi napredek, ker iz enega ali iz dveh pojmov izluščimo nov pojem; končno pa realne, kjer je novi pojem sicer v zvezi s že poznanim pojmom oziroma resnico, a ne v taki zvezi, da bi ga mogli iz njega izvesti s metafizično gotovostjo. Kot primer za tretje vrste sklep navaja med drugim prav istega, kakor G.-Lagrange za zgled teološkega sklepa v strogem pomenu: Omnis homo est risibilis, atqui Christus est verus homo, ergo est risibilis. Pri tem pa M.-Sola opozarja, da bi se ta sklep takoj spremenil v inkluzivnega, čim bi rekli: Omnis homo est risibilis aptitudinaliter...ergo Christus est aptitudinaliter risibilis⁹. - Z M.-Solom se v razdelitvi oziroma pojmovanju teoloških sklepov v bistvu sklada Brinktrine. Teološki sklep v pristnem smislu je tak, ki je izveden iz dveh premis, od katerih sta ali obe razodeti resnici, ali pa ena razodeta in druga razumska. Teološki sklep v nepristnem smislu pa imamo tedaj, ako gre le za razčlenbo /Explication/ verske resnice, kakor je n.pr. v stavku, da ima Kristus resnično človeško dušo. Razodeto je, da je Kristus pravi Bog in pravi človek. Treba je razčleniti pojem "pravi človek" in pridemo do gornjega stavka. Pristni teološki sklepi pa se dalje dele v take, pri katerih sta obe premisi vzeti iz razodetja - to je conclusio theologica propria late dicta; in v take, pri katerih je ena premisa vzeta s področja naravnega umovanja - conclusio theologica propria stricte dicta. Nepristni teo-

loški sklep /c.impropria/ prav za prav ni sklep, marveč le analiza razodetega stavka¹⁰. Vendar pa se Brinktrine nekoliko razlikuje od M.-Sola. Za kriterij razlikovanja med pristnimi sklepi v ožjem in širšem pomenu nemreč ne vzame - vsaj ne izrečno - način sklepanja per inclusionem oziroma per explicationem, marveč podobno kakor Diekamp, razodetost ene ali pa obeh premis. Mnenja pa je z M.-Solom, da more Cerkev opredeliti za versko resnico ne samo nepristne, marveč tudi pristne sklepe - od teh tudi tiste, pri katerih je ena premisa vzeta iz narave. Prav tako z M.-Solom meni, da se je pri kontroverznem vprašanju, ali je kdo dolžan verovati z božjo vero /fide immediate divina/ nepristne in pristne sklepe v širšem pomenu pred opredelitvijo Cerkve, bolje odločiti za negativno mnenje; saj se posameznik more motiti ali omahovati, kar pa je z božjo vero nezdrumljivo¹¹.

2. "Virtualno" razodetje. - Še preden je M.-Sola začel z veliko monografijo o razvoju dogem, je njegov učitelj p. Gardeil opazil, da večina modernih teologov zanika, da bi mogla biti v razvoju dogem homogenost, ako se kak nauk izvaja iz razodetega počela s pomočjo konkluzije, s pomočjo resničnega sklepa; homogen je razvoj kake dogme le tedaj, ako je bila vsebovana v jasno razodeti resnici na formalen način; kar pa je v razodetju na virtualen način, ne more postati verska resnica¹². M.-Sola je po natančnem študiju dožgal, da do 17.stol. med teologi ni bilo nikakih dvomov, da se dogme razvijajo tudi po poti pravega teološkega sklepa, da more Cerkev opredeliti kot versko resnico tudi vse, karkoli se na virtualen način nahaja v zakladu razodetja, da je prav v virtualnosti podana možnost za resnični dogmatski razvoj¹³. Zmedo je napravil Suarez, ki je uvedel novost z izrazom "revelatio formalis confusae". Ta pojem pomeni pri Suarezu isto, kar je do tedaj splošno pri teologih pomenil izraz "virtualiter implicite" razodetje, kjer so sklepi le pojmovno, ne pa realno različni od razodete premise. Pod izrazom "virtualno razodete" pa je Suarez razumel samo sklepe, ki izražajo od razodete resnice različno realnost, takšno, da je ločljiva od razodete premise, iz katere je izvajamo, torej to, kar moderni označujejo z "virtuale tantum", kar pa M.-Sola imenuje "virtualiter non implicitum" ali pa "virtualiter physico-connexum"¹⁴. Novost pri Suarezu je bila dvojná: 1. za virtualno v svejskem pomenu je označil samo to, kar je virtualno non-implicite ali fizično-koneksno /v nasprotju z metafizično-inkluzivno/, strogo ločljivo od formalnega; 2. da je imel za formalno, čeprav s pristavkom "confuse", to, kar je v razodetju virtualno implicite, torej sklepe, ki so realno

identični z razodeto premiso, čeprav pojmovno različni. Tako je v področje formalno razodetega nauka uvedel vse tisto, kar je v razodetju virtualno vsebovano, z drugimi besedami, vso teologijo. Pred Suarezom noben pomemben teolog ni zanikal definibilnosti tega, kar so imenovali "virtualiter revelatum". Edina izjema je bil Molina. Ker se iz zmede, ki jo je napravilo Suarezovo izražanje, ni bilo mogoče izmotati, so Salmantski teologi v svoji Sumi zanikali, da bi bilo dogmatično opredeljivo kaj takega, kar se ne nahaja v razodetju na formalen način, čeprav se na virtualen način nahaja¹⁵. - Suarezu je bilo virtualno vsebovano v razodetju nekaj takega, kar je realno različno od razodete vsebine. To pa pomeni, da "virtualno razodeto" sploh ni razodeto. Ker je Suarez vendarle veliko dal na tradicijo in ker je bogoslovna tradicija učila, da more biti definirano za versko resnico vse to, kar je virtualno v razodetju, se je moral zateči k nevarni in čudni trditvi o novih razodetjih, ki jih je Cerkev deležna, ko opredeljuje dogme. Postavil je torej že tedaj nezaslišano tezo o novem razodetju, da je lahko zagovarjal definibilnost virtualno razodetih naukov - virtualno v njegovem smislu. Saj tudi ni mogel zanikati zgodovinskega dejstva, da se je razvoj dogem vršil po konkluzijah. Tako postane resnica, ki prej ni bila razodeta, po Suarezovem mnenju razodeta, ko jo Cerkev kot tako opredeli. Bog nam po Cerkvi znova govori¹⁶. Salmantski teologi so pa enostavno zanikali, da bi kdaj Cerkev mogla opredeliti za versko resnico nekaj, kar je v razodetju virtualno, a ne formalno obseženo. Imeli so popolnoma prav, pravi M.-Sola, kajti takšnega v razodetju virtualnega - virtualno vsebovanega stavka, kakor nanj mislita Suarez in za njim lugo Cerkev res ne more nikoli opredeliti kot versko resnico. Prav pa niso imeli, ker so vseli izrazoslovje, ki ga je uvedel Suarez in napravil z njim zmedo¹⁷.

Tako vidimo, da je izraz "virtualno" razodetje dvo-umen. Schultes, ki dokazuje, da virtualno v razodetju vsebovanih naukov ali teoloških sklepev ni mogoče definirati za dogme, pripominja, da se mnogi moderni izognejo dvo-umju s tem, da opuščajo izraz "virtualno razodetje" in sajši govore o "revelata" in o "connexa cum revelatis"¹⁸. Z mnogimi drugimi trdi Schultes, da virtualno razodeta resnica ni razodeta v svojskem smislu. Svojske razodetost smemo pripisovati le temu, kar se v virih razodetja nahaja formalno¹⁹. Nasproti temu pa M.-Sola poudarja, da razodetja v svojskem pomenu vendar ne smemo identificirati s formalnim razodetjem. Saj je res med teologi splošno prepričanje, da more biti predmet božje in katoliške vere sa-

mo to, kar je razodeto v svojskem smislu; glede tega pa, ali spada k svojskemu razodetju in torej, ali more biti opredeljeno za versko resnico to, kar je razodeto na virtualen način, pa je danes kontroverza, medtem ko je do Suareza ni bilo²⁰. Če vzamemo skupaj sholastiko in moderne teologe, moramo reči, da so po večini mnenja, da tudi "virtualno razodeta" vsebina spada k resničnemu razodetju in da torej more biti opredeljeno kot verska resnica to, kar je v razodetih virih "virtualiter inclusivum"²¹.

Marin-Sola loči kakor pri teoloških sklepih tudi pri virtualnosti tri vrste. Kjer sploh ni pravega sklepanja, marveč samo razčlemba razodetega pojma, tam imamo nominalno virtualnost, ki je virtualnost v nesvojskem smislu.

Pristna virtualnost pa je dvojna: 1. Konceptualna, pojmovna virtualnost - če je sklep vključen v razodeti premisi in je bila razumska premisa le sredstvo za spoznanje sklepa; tu imamo virtualnost, ki spada k svojsko razodetim resnicam - po sebi so takšne resnice neposredno razodete in po sebi neposredno slede iz določno razodetih resnic, posredno razodete so le z ozirom na naše spoznanje. 2. Realna virtualnost, kjer iz premis pridemo do sklepa ne "per inclusionem", marveč "per connexionem mere physicam" - ta druga virtualnost ne more biti definirana kot verska resnica²².

3. Stanje kontroverze glede opredeljivosti teoloških sklepov za dogme. - Odgovor na vprašanje, ali je teološki sklep opredeljiv kot verska resnica ali ne, je odvisen od odgovora na vprašanje, ali se tista resnica, ki jo teološki sklep izraža, nahaja v virih razodetja ali ne, ali jo je Bog hotel razodeti ali ne. Če se nahaja, če jo je Bog hotel razodeti, potem more seveda biti tak sklep definiran, sicer ne.

Če se brez predsodkov vglobimo v naravo sklepanja, se zdi, da je treba odgovoriti pritrdilno, ne sicer v Suarezovem smislu, pač pa v M.-Solovem, ki se v tem pogledu pač sklada s sholastiko. Logika nam pove, da se sklep vsebinsko nahaja že v samih premisah oziroma v eni izmed premis, iz katerih oziroma iz katere izhaja z metafizično nujnostjo. Vzemimo n.pr. sklepanje: "Kontingentno bitje biva; torej biva Bog". Gornja premisa v silogizmu vsebuje dve realnosti: eno izrečno, drugo vsebljeno /implicite/ - nujno bitje. Če bi naš razum bil dovolj močan, bi minor sploh ne bil potreben. Pri tem sklepanju ne preidemo od realnosti bitja, ki je le v možnosti do realnosti božje eksistence, marveč od realnosti kontingentnega bitja, ki se v major nahaja izrečno, in realnosti božje eksistence /ki se v major nahaja implicite/ - do realnosti božje

eksistence, ki postane v sklepu izrečno obsežena. Terminus sklepanja je torej realnost božje eksistence, ki je zdaj postala explicite, ko je bila prej že bistveno implicirana v gornji premisi. V bistvu kontingentnega bitja samem odkrijemo, da nujno bitje mora bivati; to ne pomeni, kakor da je Bog istoveten s kontingentnim bitjem, pač pa da ga kontingentno bitje zahteva in da se v njem nahaja implicite. Vsako metafizično in matematično sklepanje je delo razumske eksplikacije, prehod "de uno in aliud secundum rationem"²³. - Ali ni torej že vnaprej verjetno, da pri teološkem sklepanju najdemo primere, kjer je naravna premisa samo sredstvo, s katerim odkrijemo to, kar se v razodeti premisi že dejansko nahaja, dasi pred sklepanjem tega nismo vedeli? Dejstvo, da je zaključek vsebovan v premisah, gre tako globoko, da so nekateri filozofi prišli do tega, da so sploh začeli tajiti znanstveno pomembnost silogizma. In res, pravi A. Ušeničnik, samo po sebi je resnično, da je zaključek obsežen v premisah, samo da s sklepanjem vprav spoznamo, da je²⁴. "Zaključek je obsežen kot posamezno v splošnem, a mi se ne zavedamo, da je; za nas je torej zaključek nova spoznava"²⁵. "Ali je to, kar človek po sklepanju spozna, nekaj resnično novega, kar mu je bilo prej nepoznano?" se sprašuje Schopenhauer. In odgovarja: "Novo v vsakem oziru to sicer ni, vendarle pa je v nekem oziru res novo. Kar zve, je ležalo že v tem, kar je vedel: zato je na nek način res že vedel. A ni vedel, da je to že vedel; to pa je nekako podobno, kakor če kdo kaj ima, pa ne ve, da ima - tu je tako, kakor da bi ne imel. Vedel je namreč le implicite, kar sedaj ve explicite: ta razlika pa more biti tako velika, da se mu zdi zaključek kakor nova resnica... Spoznanje, ki ga daje zaključek, je bilo latentno"²⁶. Sklepanje večkrat definirajo kot "discursus secundum causalitatem". A če rečemo, da sklep sledi iz premis kot učinek iz vzroka, ne smemo misliti, da to pomeni prehod iz vsebine, ki je v premisi, na nekaj, kar je njej nekaj zunanjega. Reči hočemo le, da so premise vzrok za spoznanje tega, kar je potem izraženo v sklepu²⁷.

Narava sklepanja in dejanska zgodovina dogemskega razvoja, ki ga pravo sklepanje vedno spremlja, tako močno govori za M.-Solovo mnenje, da tudi nasprotnik tega mnenja Schultes priznava: "Prima sententia /mnenje, da more C. definirati conclusiones vel virtualiter revelata/ videtur facilius et magis apta ad plures difficultates solvendas"²⁸.

Za M.-Solovo mnenje se vneto zavzema med drugimi priznani mariolog Em. Campana, ki pravi, da tako mislijo tudi mnogi moderni teologi, ki jih M.-Sola ni vseh navedel²⁹. Sprejema ga tudi Brinktrine. V svojem jasno pisanem Uvodu

v dogmatiko pravi, da "morda danes večina teologov", tudi mnogi tomisti /med drugimi G.-Lagrange in Reg.Schultes/, stoje na istem stališču kakor Salmantski teologi, ki zani- kajo dogmatično opredeljivost teoloških sklepov ali virtu- alno razodetih nauk. Toda njihov razlog, na katerega se navadno opirajo, ne drži. Res uporabljamo pri teološkem sklepanju eno od premis, ki je zgolj razumskega značaja. Toda s tem ni rečeno, da bi konkluzija ne mogla "biti & osvetljena z lučjo, ki prihaja edinole z nebes"³⁰. # Aksi- omu, ki je znan iz logike, "peiores semper sequitur cōn- clusio partem", dajejo nasprotniki zgoraj omenjene oprede- ljivosti prevelik obseg. Ta aksiom pove samo to, da se sklep ravna po "slabši" premisi z ozirom na kvantiteto in kvaliteto: kot "slabše" velja partikularno nasproti sploš- nemu, negativno nasproti pozitivnemu /n.pr.: vse živali imajo čutne zaznave, nekatera živa bitja so živali, torej imajo nekatera živa bitja čutne zaznave - partikularno in splošno; vsako živo bitje negativno je "slabše" od pozitiv- nega/³¹. Zastopniki mnenja, da Cerkev ne more opredeliti za dogmo to, kar izvede iz določno razodetih resnic s po- močjo pravega sklepanja - tako Brinktrine - pojmujejo raz- merje med razodetimi resnicami in med tistimi sklepi, ki jih iz njih izvajamo z metafizično nujnostjo, preveč po zunanje-mehanično, kakor da bi ti sklepi ne bili v notra- nji zvezi z izrečno razodetimi resnicami in vsebovani v njih; nasproti takšnemu pojmovanju je dejal Gonet: "Sola praemissa de fide continet totam veritatem et cōtitudi- nem conclusionis, et altera lumine naturali nota, assumi- tur tantum per accidens, et propter imperfectionem subiec- ti...In demonstratione theologica sola praemissa de fide est per se causa conclusionis, et in eam solam conclusio ultimo resolvitur: praemissa vero naturalis est solum con- ditio applicativa et explicativa principii supernaturalis propter defectum intellectus nostri requisita"³².

Stvarna razlika med M.-Solovim in nasprotnim mnenjem v resnici ni tako velika, kakor bi se na prvi pogled zde- lo. Razlika je skoraj le v izražanju, pri čemer pa se zdi, da lažje pritegnemo M.-Solu. O primerih, ki jih M.-Sola na- vaja kot primere definicij teoloških sklepov /I n.54,55, 62/, pravi Schultes, da so to s strani objekta in nauka samo formulacije, eksplikacije ali ekvivalentne interpre- tacije formalno razodete resnice. Radi priznamo, pravi Schultes, da so te dogme spoznali teologi po sklepanju in da so bile deducirane kot virtualno razodete iz virov raz- odetja - kakor n.pr. Marijina brezgrešnost iz božjega ma- terinstva; toda tak način spoznanja ne ovira, da bi dedu-

cirani nauk s strani objekta ne bil formalno razodet. Tiste dogme so res razodete v drugih, toda ne zgolj virtualno, marveč implicite; spoznamo jih ne po pristnem, marveč po nepristnem silogizmu³³. Da bi pa Schultes spraval svoje mnenje v sklad z dejstvi dogemskega razvoja, pri katerem pravega sklepanja ni mogoče tajiti, loči "inter conclusiones theologicas quoad se, i.e. doctrinas virtualiter tantum revelatas, et conclusiones theologicas quoad nos tantum, i.e. doctrinas quae obiective vel ex parte revelationis sunt formaliter /explicite vel implicite/ revelatae, ex parte tamen nostra vel quoad nostrum modum cognoscendi ex revelatione per discursum cognoscuntur"³⁴. S tem pa pride končno do istega kakor M.-Sola, ki neprestano opozarja, da je teološko sklepanje samo sredstvo za spoznanje, ne pa nagib za vero ali nagib za definicijo samo - saj Cerkev definira samo to, kar je resnično razodeto, kar je res vsebovano v razodetju in sicer vsebovano quoad se immediate, čeprav quoad nos mediate; Cerkev z dogmatično opredelitvijo napravi, da je določen nauk, ki je bil sicer po sebi neposredno razodet, tudi za nas neposredno razodet, to se pravi explicite predmet verovanja, medtem ko je bil prej le implicite³⁵, saj je Cerkev od Boga postavljena prav zato, da človeštvu posreduje razodetje, ki so ga bili apostoli deležni neposredno³⁶.

O M.-Solovih sklepih per inclusionem meni Schultes, da so samo ena vrsta nepristnega silogizma, ki ga teologi od tridentskega koncila dalje imenujejo "discursus vel syllogismus improprius /explicativus/", da ga ločijo od "~~A~~proprius /illativus/". Tako bi bili po Schultesovem pristni sklepi samo tisti, ki jih imenuje M.-Sola "per connexionem", torej to, kar imenuje Schultes virtualno razodetje, M.-Sola pa "tantum virtuale" ali "virtuale non implicite", medtem ko je nauk, ki ga izvajamo s sklepanjem "per inclusionem", "implicitum virtuale" ali pa preprosto "virtuale"³⁷.

Tudi G.-Lagrange se prav za prav stvarno ne razlikuje od M.-Sola; le da je M.-Solovo izražanje po vsem sodeč bolj logično³⁸, z zgodovinskega stališča mu je pa tudi težko oporekati. Suarezovemu mnenju pa nasprotuje tudi M.-Sola. Po njegovem mnenju ni mogoče definirati kot versko resnico to, kar je virtualiter non implicite v razodetju, marveč samo to, kar je virtualiter implicite³⁹.

H kateremu mnenju se nagibljejo dokumenti cerkvenega učiteljstva? Balić se mimogrede dotakne tega vprašanja v razpravi o apoštolski konstituciji "Munificentissimus Deus" in pravi, da ne v buli "Ineffabilis" ne v konstituciji o Marijinem vnebovzetju ne najdemo nobenega sledu, iz česar bi bilo mogoče dokazovati, da so resnično in v pravem po-

menu od Boga razodete le tiste resnice, ki so v razodetju formalno vsebovane, ne pa morda tudi tiste, ki so v razodetju samo na virtualen način. Tudi ni v teh dveh odlokih nobene trditve, iz česar bi mogli sklepati, da mora biti resnica, ki je le vsebljeno /implicito/ razodeta, metafizično ali fizično povezana z izrečno /explicito/ razodetimi⁴⁰. Nikakršnega dvoma pa ni, da je Kristus svoji Cerkvi obljubil pomoč, da ohranja in nezmotljivo uči ter razlaga zaklad razodetih resnic; zato pa svetih tekstov ne smemo razlagati kakor kake profane tekste, marveč je treba vedno imeti oči odprte za tisto luč, ki nam prihaja iz nauka cerkvenega učiteljstva⁴¹.

II. Nekateri podobe in analogije za razvoj dogem.

Za razumevanje razvoja dogem ne bo brez pomena, če navedemo nekatere podobe ali analogije, ki nam ga morejo napraviti nazornejšega. Lahko jih razdelimo v tri vrste: s področja življenja, spoznavanja, tehnike⁴².

1. S področja življenja. - Tradicionalna podoba razvoja rastline, ki jo je na klasičen način uporabljal že Vincencij Lerinski /Commonitorium 23, po drugih 30, **RDJ** 21747, nam ponazarja predvsem zunanjo, v nekem smislu objektivno rast dogem, to se pravi zunanji izraz, ki ga da Cerkev v določeni dobi tistim resnicam, ki jih je imela že od vsega početka. Rastlina ostane ista, vendar pa res "zraste", se poveča. Tako se poveča tudi sistem spoznane in opredeljene razodete resnice. - Popolnejša kakor iz rastlinskega življenja je tista podoba, pravi M.-Sola, ki jo je Vincencij Lerinski vzel iz rasti človeškega telesa. Zakaj? Zato, ker je v rastlini ves njen poznejši razvoj, čeprav je homogen, vsebovan na virtualni način, medtem ko so v otrokovem telesu udje, ki virtualno vsebujejo bodoči razvoj v doraslega moža, na aktualni način in že od začetka oblikovani. Glede razodetja bi bilo namreč zmotno trditi, da je v njegovem zakladu ves sistem pozneje opredeljenih dogem na virtualni način; saj se osnovni členi ali osnovne dogme po mnenju teološke tradicije nahajajo v virih razodetja ne samo virtualno, marveč aktualno in formalno, vsebujoč seveda s svoje strani na virtualni in inkluzivni način pozneje razvite dogmatične resnice⁴³. - Za obe podobi pravi M.-Sola, da sta točni, kolikor gre za istovetnost narave razvite dogme s prvotno razodeto resnico. Moti pa nas to, da organizem absorbira in asimilira elemente, ki so mu tuji. Res razvije drevo svoj notranji sok v

veje, cvetje in sad. Toda drevo se mora zateči za to rast k tujim elementom, medtem ko naš razum s pomočjo analitičnega in zgolj notranjega procesa tega ne potrebuje. Pri njem je samo razvoj tega, kar je objektivno in realno vsebovano v razodetju⁴⁴. Vendar pa bi v nasprotju z M.-Solom, čeprav v smislu njegovih načel o dogemskem razvoju, lahko rekli, da se neka absorbcija in asimilacija tujih elementov vrši tudi pri dogemskem razvoju in bi bila analogija iz rasti organizmov tudi s te strani vsaj deloma uporabna: Razvoj dogem uporabi človeške pojme in izraze, ki so sami po sebi različni od razodetja; saj so dogme prav človeška formulacija tiste vsebine, ki je v zakladu razodetja. Sicer pa se nam je že Bog sam razodel v pojmi in besedah, ki imajo človeški izvor in je razodeto resnico odel v obleko človeških predstav in besed, ker je bilo to nujno potrebno, ako naj jo ljudje razumemo⁴⁵. Tukaj bi mogli navesti tisto načelo sv. Tomaža, ki more postati tako plodovito v razlagi navdihnjene božje besede: "V sv. pismu se nam božje stvari podajajo na način, ki se ga navadno drže ljudje" /Comment. ad Hebr. cap. I, lect. 4/, in ki k njemu pristavlja Pij XII: "Kakor je namreč bistvena božja Beseda postala podobna ljudem glede vsega "razen greha", tako so tudi božje besede, izražene s človeškimi jeziki, postale podobne človeški govorici glede vsega razen zmote"⁴⁶. Pri razvoju dogem uporablja Cerkev jasne, stroge razumske pojme, ki jih jemlje s področja naravnega umovanja, tako da vsebina dogem ostane nespremenljiva, jezikovna formulacija pa se spreminja in izpopolnjuje v skladu s kulturno stopnjo vsakokratnega časa. Tako je tridentski koncil svoje odloke oblekel v pojme in izraze aristotelske filozofije, ki je vladala v tedanjem času⁴⁷. Toda s temi izrazi je izrazil to, kar je v razodetju vsebljeno; izrazi in v zvezi z njimi pojmi so bili le gradivo za oblikovanje misli, podobno kakor živi organizem asimilira sicer tuje elemente, a jih res "prilijči", da spadajo k njemu; dá jim svoj "lik", dá njega grade⁴⁸. Kajpada analogija ostane analogija.

2. 3 področja spoznavanja. - Sv. Tomaž uporablja analogijo z umsko spoznavnega področja, ki jo pa naobrača direktno le na razvoj razodetja, ne pa na razvoj dogem, ki pomeni razvoj spoznanja razodetja. V resnici o bivanju božjem in o božji nadnaravni previdnosti so vsebovane vse druge razodete resnice, kakor so v prvem načelu /načelo protislovja/ vsebovana ostala prva načela, iz katerih potem prihajamo do drugih resnic, kakor prihajamo iz členov veroizpovedi do sklepov, ki iz njih slede⁴⁹. Če hočemo

uporabiti to analogijo na razvoj dogem, moramo obseg našega predovanja zožiti. Vzeti je treba ne pojem bitja, ki ga vedno bolj določujemo, marveč posamezen pojem, ki ga najprej le nejasno spoznamo, pozneje pa ga omejimo z ozirom na druge pojme ter določimo elemente, ki ga tvorijo. Tako n. pr. določno spoznamo, kaj je svobodna volja, ko opredelimo ljudski pojem podrobneje in pridemo do tega, da je svobodna volja aktivna indiferentnost v pogledu na partikularno dobroto⁵⁰.

Balić omenja analogijo, ki je vzeta predvsem s področja čutnega zaznavanja, ki se mu pridružuje še umsko spoznanje. Pri dogemskem razvoju se vrši nekaj takega kakor pri dojemanju vsebine in lepote slik pri gotških katedralah. Oko najprej zagleda samo splošno shemo, ne da bi razločeval postave oseb; ko pa pride luč, se pokažejo posameznosti, osebe stoje razločno pred nami, vse, kar je naslikanega na steklu, se razjasni, tudi v podrobnostih. Ko naša zaznava napreduje, se prav ničesar na poslikanem steklu ne spremeni, le oko je deležno bogatejše luči in pomoči od zunaj, da jasneje zre podobe, ki so bile prej zastrite v polmračju⁵¹. Ta podoba nam ponazori tudi to, kako iz sinteze, iz motrenja medsebojne povezanosti posameznih resnic pridemo do globljega umevanja razodetja. Ko je jasno osvetljen en del slike, spoznamo tudi smiselnost sosednjih predelov. V tem smislu pravi Schultes, da je vsaka opredeljena dogma kakor luč, v kateri bolje spoznamo druge razodete resnice⁵². Razmišljanje poznejših krščanskih stoletij privede do tega, da začne Cerkve gledati določeno resnico v luči, ki je Sv. Duh nekdanjim dobam ni podelil⁵³. Ko skozi poslikana okna prihaja luč, odseva s slike tudi njena "notranja, inkluzivna realnost", kakor bi se izrazil M. Sola, žarki prihajajo iz nje in se spajajo s sončno lučjo ter pomagajo tudi s svoje strani, da se naša oko ob napredujoči svetlobi vedno bolj raduje polnosti barv in vsebine, ki je prej nekako tičala vključena v steklo. Podobno postaja polagoma celotna podoba dogem bogatejša na nek način tudi objektivno, čeprav vedno v bistveni istovetnosti s prvotno danostjo. - Slično analogijo nam nudi razkroj čistega sončnega žarka skozi prizmo; to je bilo sredstvo, da smo ga spoznali v njegovi vsebini. Sončni žarek je ostal istoveten, nič mu ni dodanega, nič odvzetega, vendar se je tudi v njem izvršila neka sprememba, da je dobil drugačno zunanjo podobo. Tako je tudi potrebno, da neizmerno bogastvo razodetih resnic nekako razkrojimo in motrimo s različnih strani, da spoznamo, kaj vse se v njih nahaja⁵⁴.

11

✓ po bržjem razodevanju, moramo dobro loviti od čistega
razvoja, hi se je vrtil

Za obojne primere, z biološkega in s spoznavnega področja, velja pripomniti sledeče. Zmotno bi bilo naziranje, kakor da evangelij vsebuje samo nekaj splošnih idej, iz katerih bi se po človeškem umovanju pozneje kakor iz majhnega semena ali kali in z zunanjim priraščanjem razvil cel sistem resnic /prim. Denz 2054/55. Tudi si vsebljenosti pozneje opredeljenih dogem ne smemo predstavljati tako, kakor se je vršil razvoj razodetja, kjer lahko rečemo, da so bile vse resnice, ki jih je Bog pozneje razodel, vsebovane v prvih dveh resnicah kakor v nekakšni kali. Razvoj razodete resnice, ki se je vršil s tem, da je cerkveno učiteljstvo vzporedno z bogoslovnim napredkom vedno točneje določalo, kaj je vsebovano v zakladu, ki so ga apostoli izročili svojim naslednikom v varstvo in razlago. Božje razodetje more iz najvišjih, prvotno razodetih resnic izvajati tudi take, ki so spoznatne samo za božji razum. Cerkveno učiteljstvo pa more iz tistih resnic, ki spadajo k zakladu razodetja, izvajati samo tiste resnice, ki se v tem zakladu nahajajo tako, da so spoznatne tudi za človeški razum. Saj cerkveno učiteljstvo ni organ razodetja, da bi se mu podeljevalo novo razodetje, marveč je samo deležno božjega varstva, tako da se pri svojem učiteljskem in sodnem delovanju, vezanem na zakone vernega mišljenja in raziskovanja, ne more motiti⁵⁶.

3. Podobe za razvoj dogem s področja tehnike. - Z ozirom na razmerje do določene dobe in njene kulturne stopnje, zlasti v pogledu na osnovna filozofska vprašanja, ki zadevajo odnos med dušo in Bogom, primerja Mgr. Duchesne razvoj katoliške dogme potovanju tovarne ladje, ki odpluje brez tovara in ki se polagoma obkłada z blagom. "Črta na ladjijskem trupu, do katere se ladja pogreza, se dviga; z drugimi besedami, ladja se pogreza v morje. Kaka razpoklina, ki bi od začetka ne prišla do vode, bi sedaj, ko se je vodna gladina z ozirom na ladjo dvignila, dosegla vodo in ladja bi prišla v nevarnost zaradi poškodbe, ki bi od začetka poti bila brez posledic... Na svoji dolgi poti je ladja tradicije obilneje segla v ocean; površina, ki je prišla pod vodo, je večja kakor spočetja, dasi je nauk še vedno isti, ladja ista. V drugem, tretjem stoletju bi se mogli brez škode zadeti vanjo na nekaterih krajih, ki so sedaj pod vodo in ki jih je treba pustiti nedotaknjene, če nočemo uničiti vsega"⁵⁷. Ta analogija nam daje bolj razumeti, zakaj je cerkveno učiteljstvo tolikokrat nastopalo, ko je samo po sebi šlo le za filozofske zmote, zlasti od druge polovice prejšnjega stoletja dalje. - Istovetnost in hkrati neko relativno različnost pri dogemskem razvoju

bi si mogli ponazoriti tudi s tem, kar je Schopenhauer navedel v prilog spoznavne vrednosti silogizma. Spoznava, ki nam jo nudi sklepni stavek, tako pravi, je bila latentno v premisah. Dve premisi moreta v glavi imeti dolgo časa izolirano bit, dokler ju kak povod ne spravi skupaj; tedaj nenadoma pride na dan sklep - kakor iskra skoči iz jekla in kremenca šele tedaj, ko sta udarila drug ob drugega⁵⁸. Tako so bile mnogokrat herezije povod za točnejšo opredelitev razodetih resnic. Pa tudi kontroverze med teologi. - Le pomislimo samo na razvoj dogme o brezmadežnem Marijinem spočetju! Jasna je bila sholastičnim teologom resnica, da mora biti Mati božja čista in sveta bolj ko vse druge stvari. Jasna jim je bila tudi druga resnica - da je bila tudi Marija odrešena. Toda kako odrešena? Tu se je začela močna kontroverza. Blizu je bila pri tem misel, da je Mati božja morala biti odrešena na popolnejši način kakor drugi ljudje. Ko so teologi iskali poti do resnice, ki jim je že bila jasna, ko so se spraševali, kako je Marija morala biti odrešena, so našli rešitev in našli tudi novo sestavino v skrivnosti božjega materinstva - Marijino brezmadežno spočetje. Tu se je izvršilo nekaj podobnega, kakor se kdaj zgodi v naravnem redu. Krištof Kolumb ni iskal nič drugega kakor samo varno in kratko pot do dela zemeljske površine, ki je bil že poznan, pa je pri tem odkril nov del zemlje⁵⁹. - Tu pa smo prišli do analogij, ki nam predvsem kažejo način, kako se razvoj dogem vrši. Pri vseh analogijah za dogemski razvoj moramo pomniti to, na kar opozarja M. Schmaus: "Razodete resnice, ki jih je oznanjal Kristus in po njegovem naročilu apostoli, tvorijo organsko celoto. Zraščene so druga z drugo in druga v drugo in se medsebojno prepletajo. Tu more biti ena resnica prekrita z drugo, kakor so pri cvetlici cvetni listi zakriti s krovnim perjem, dokler ne doraste do ostro začrtane posebnosti. To se pravi: Resnica, ki smo jo prej verovali samo vključno, v zvezi s kako drugo versko resnico, more priti pozneje določno in jasno v zavest. Iz implicite priznane resnice postane explicite priznana"⁶⁰;

Ker dogme tvorijo organsko celoto, zato je pač tudi njih razvoj nekako organski in nikakor ne tako hiter, kakor bi se nekateri bali. "Število onih /tako zvanih/ novih naukov nas ne bo tako zelo obremenjevalo, ako vsak potrebuje za svojo opredelitev 8 stoletij. Toliko je namreč potrebovala priprava za definicijo brezmadežnega Marijinega spočetja"⁶¹. Ko je Newman razmišljal še kot anglikanec posebej o razvoju marioloških resnic, je s predsodki vzel v roke pridige sv. Alfonza Ligvorijškega, ki glede Matere

božje nikakor ni kak minimalist. A ob branju je dobil jasen vtis: Vidijo se sledovi sedanjega nauka v stari Cerkvi, čeprav ne v taki jasnosti. "Podoba prebl. Device je v rimski Cerkvi sčasoma stopala vedno jasneje v ospredje - a to je bilo pri vseh krščanskih pojmih, n.pr. pri presv. Evharistiji. Celotno stanje bledega, medlega, še ne oblikovanega nauka apostolskega krščanstva je v Rimu videti kakor v teleskopu ali povečevalnem steklu. Harmonija je seveda ostala ista. Torej je nepošteno kak rimski nauk, n.pr. o prebl. Devici, vzeti iz njegove zveze..."⁶² V veliki meri je prav študij razvoja dogem tega velikega, čudovitega iskrenega misleca potegnil v pravo Kristusovo Cerkev⁶³.

III. Pomen razvoja dogem za versko življenje.

Odlični dogmatik Heinrich pravi, da nič tako ne nasprotuje duhu resnice kakor mnenje, da je krščanstvu in krščanski znanosti tem bolj pomagano, čim manj Cerkev opredeljuje krščansko resnico in čim večje področje je prepuščeno subjektivni samovoljnosti⁶⁴. In res je treba priznati, da razvoj dogem, kakor ga pojmuje katoliška teologija in kakor se dejansko v Cerkvi vrši, nikakor ni v škodo religioznemu življenju, marveč mu je bistveno v prid. Poglejmo pod tem vidikom razvoj dogem v odnosu do navdihnjene božje besede sv. pisma, v odnosu do učlovečene božje Besede Jezusa Kristusa in v razmerju do Boga, ki je s svojim razodetjem edini motiv vere.

1. Priznati razvoj dogem je prav za prav isto kakor priznati potrebnost živega cerkvenega učiteljstva. Če bi bilo v virih razodetja vsebovano vse na tako jasen način, da bi ne bila potrebna nikaka razlaga, nikakršno natančnejše določanje vsebine, bi lahko vsak posameznik, da le zna brati, iz sv. pisma in morda še kakih drugih zapiskov prvotnega izročila doznal, kaj naj veruje. A dejansko je razodetje z ene strani tako bogato po svoji vsebini, z druge strani pa položeno v posodo človeške govorice in pojmov tistega časa in tistega naroda, v katerem se je izvršilo, da je že naravno gledano bil potreben nek organ, ki bi ljudem vsakokratnega časa in njegove kulturne stopnje posredoval razodeto božjo besedo in apliciral njeno bistveno nespremenljivo vsebino na vedno nova področja človeškega spoznanja.

In dejansko se pokaže, da tisti, ki ne priznavajo razvoja dogem, tudi nimajo pravega pojmovanja o živem učiteljstvu Cerkve. Le pomislimo na janzenizem. Izšel je prav za

prav iz arhaistične ali fiksistične tendence v pogledu na dogemski razvoj. Aleksander VIII. je moral obsoditi stavek, po katerem naj bi se kristjan lahko držal nauka, ki je jasno izražen pri sv. Avguštinu, ne da bi se mu bilo treba ozirati na kak dokument cerkvenega učiteljstva⁶⁵. Tudi zmote galikanizma, ki se nanašajo na cerkveno učiteljstvo, slove na neumevanju razvoja dogem⁶⁶. Podobno kakor za janzeniste velja za starokatoličane⁶⁷. Kaj pa pomeni tajitev živega cerkvenega učiteljstva, ki naj v vseh časih in v skladu s potrebami posreduje človeštvu vedno polneje nespremenljivo razodeto božjo resnico, to lahko vidimo zlasti pri protestantskih ločinah. Paradokсно, a resnično je: Tisti, ki so se sklicevali samo na sv. pismo, kakor da bi bilo samo to božja beseda, ki ne potrebuje nikakega službenega razlagalca, postavljenega od Kristusa, se končno zavrgli sv. pismo kot božjo besedo. Sicer pa je bil začetek oddaljevanja od sv. pisma storjen že s tem, ker so se oddaljili od živega učiteljstva Cerkve, h kateremu nas navaja sv. pismo z nedvoumnimi besedami, medtem ko je sv. pismo samo po sebi v mnogih točkah nejasno⁶⁸. Kam je privedla protestantska teorija o "pričevanju Sv. Duha" vsakemu posamezniku? To pričevanje je "razodelo" Lutru, da pismo sv. Jakoba ni inspirirano, Kalvinu, da je prava božja beseda; Lutru, Kalvina in Zvinglija je dovedlo do tega, da so v zelo različnem smislu umevali besede Kristusove pri zadnji večerji⁶⁹. Ta teorija je napravila žalostne izkušnje, kakor pravi Pinarđ de la Boulaye. Ko je navajala posameznike ali skupine, da so pripisovali vsak svoji eksegezi nadnaravno luč, je podpirala fantazijo in pripravljala zapustitev dogem, ki so bile prvim reformatorjem zelo drage, uvajala anarhijo mnenj in pripravljala prihod racionalizma, kajti kmalu se je opazilo, da je Sv. Duh "navdihnil" preveč nasprotujočih si razlag, saj to pričevanje, tako pojmovano, ni bilo končno nič drugega kakor pobožno ime za "svobodno raziskovanje"⁷⁰. Govore o tem, da je treba sv. pismo demitologizirati; postalo jim je gola človeška beseda, ki jo naj človeški razum prečisti skozi svoje rešeto, da bo našel kaj resnične vsebine⁷¹. Medtem pa katoliška Cerkve z vrhovnim nezmotljivim učiteljstvom ob razvoju dogem ne samo da sv. pisma ne zapostavlja, marveč mu zagotavlja veljavo. Vzemimo n. pr. konstitucijo "Munificentissimus Deus", kjer je definirana verska resnica o Marijinem tudi telesnem poveličanju. Komu ni znano, da je tukaj pri obrazložitvi sicer dan poseben naglas soglasju vernikov oziroma vse Cerkve, a to soglasje o Marijinem poveličanju, pravi konstitucija, ima svojo poslednjo osnovo v sv. pismu. Navdihnjena božja beseda je tako polna vsebine,

da ne bo nikoli izčrpana. Izraz tega bogastva je prav razvoj dogem, ki nas opozarja na dragocenost božje besede in s tem pospešuje versko življenje⁷².

2. Razvoj dogem pa nas ne privablja samo k božji besedi, kolikor je obsežena v virih razodetja, marveč nas tudi vedno zopet vodi bliže k učlovečeni božji Besedi, h Kristusu. - Pri rasti dogem ne gre za nekak naravni proces. Dogme ne rastejo tako kakor drevo ali cvetlica, njihovo rast moremo le primerjati rasti organizmov, a ne smemo pozabiti na razliko. Dogme nastajajo v odgovornostnem boju Cerkve zoper zmoto in so učinek dejavne vere v Kristusa; to so dejanja, s katerimi Cerkve vedno zopet izrazi svojo predanost Kristusu. Ko Cerkve opredeli kako dogmo, pomeni, da izpove vere v Kristusa, in sicer na tak način, da morejo to slišati in doznati ljudje tistega časa. Njeno versko zavest vodi po cerkvenem učiteljstvu Sv.Duh, razglasitev dogme pa je dejanje prav za prav vsega cerkvenega občestva. Na ta način je tudi mogoče razumeti, kako more biti verska resnica opredeljena po "glasovanju" na cerkvenem zboru. Saj končno niti ne gre za resnico, ki bi naj jo odkrili, marveč gre za to, da Cerkve v verni vdanosti Kristusu ugotovi ter jasno označi resnico, ki je bila v Kristusu že razodeta⁷³. Kar pomislimo na zgodovino razvoja dogem, tudi na opredelitev zadnjih dveh marijanskih verskih resnic, in bomo videli, kako so v resnici z ozirom na svoj notranji namen in z ozirom na praktični učinek ponovna izpoved vere v Kristusa in nov izraz predanosti Kristusu s strani celotne Cerkve. - Sicer pa je razvoj dogem že sam po sebi izraz tistega življenja, ki ga Kristus nadaljuje v Cerkvi in ki se uresničuje na dva načina: v oznanjevanju božje besede in v zakramentih, ki sta dve sredstvi, po katerih kakor pravi M. Schmaus - preteklost postaja sedanost, in sicer zveličavna sedanost. Cerkve ima nalogo in moč, da postavlja v vsakokratni čas delo Jezusa Kristusa do konca časov. Po zunanjem znamenju nas spravlja v stik z nadnaravno stvarnostjo, ki jo je uresničil Kristus in jo v Cerkvi nadaljuje. V tem smislu je tudi oznanjevanje božje besede in v zvezi z njim opredeljevanje dogem v svojem bistvu nekaj zakramentalnega⁷⁴. Kakor sv. Pavlu tako gre tudi Cerkvi pri oznanjevanju in razlaganju božje besede le zato, "da podvržemo vsak razum pokorščini do Kristusa" /2 Kor 10,5/. - Kam pa je privedlo protestantsko načelo o "sola scriptura" in o navdihovanju Sv.Duha pri vsakem posamezniku zase? Ali ni tragično, da je bilo n.pr. v Amsterdamu l. 1948 na veliki konferenci ekumeničnega gibanja skoraj 160 krščanskih skupin, ki bi si vse rade imenovala z velikim imenom Kristusove Cerkve, ki pa mnoge od

njih niti več ne verujejo v Kristusovo božanstvo?⁷⁵

3. Še več. Vzemimo, da bi bilo razodetje človeštvu podano zgolj v obliki mrtve črke, brez možnosti, da bi se celotno, od Kristusa ustanovljeno občestvo Cerkve vedno globlje vživljalo v vsebino tega razodetja, in sicer tako vživljalo, da bi vsak član tega občestva imel mirno in jasno zavest, da gre pri njegovem verovanju res za sprejem božje, ne pa zgolj človeške besede /prim. 1 Tes 2,13/. Ali ne bi bilo v tem primeru resnično verovanje zelo težko? Saj bi se človek pri sprejemanju zgolj pisane božje besede moral uklanjati prav za prav samo svojemu uvidu ali pa uvidu učenjakov in genialnih osebnosti in tako hitro bi prišel do tega, da bi po lastni samovolji določal, kaj naj bi veroval in kaj ne, namesto da bi bila nagib njegove vere božja avtoriteta. Tako bi že s tem bila vsaj oslABLJENA, če ne popolnoma uničena, že sama osnova vse religioznosti, katere jedro je v tem, da se podredimo Bogu s svojim razumom, voljo in z vsem bitjem, da se uresničuje božje kraljevanje, katero je bilo zanikano že s prvim grehom, s prvo samovoljnostjo⁷⁶. Če bi ne bilo nikakega razvoja dogem in ne nezmotljivega cerkvenega učiteljstva, ki je organ tega razvoja, potem bi se tako rado uresničevalo to, kar graja sv. Avguštín: "Vi, ki verujete iz evangelija to, kar hočete, tega pa, česar počete, ne verujete, bolj sebi verujete kakor evangeliju"⁷⁷. Podobno pravi sv. Tomaž: "Tisti, ki se ne drži nauka Cerkve kot nezmotljivega pravca vere...pravca, ki izhaja iz prve Resnice in ki je razodet v sv. pismu, tisti nima kreposti vere...Če se izmed resnic, ki jih Cerkev predlaga, drži samo tega, kar sam hoče, tega pa, česar noče, ne, se že ne drži nauka Cerkve kot nezmotljivega pravca, marveč svoje volje"⁷⁸. Učiteljstvo Cerkve, ki nam postane res umljivo samo če priznamo razvoj dogem, kakor ga uči katoliška teologija, nikakor ni samo sebi namen, marveč je postavljeno zato, da "se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove...da bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rastle k njemu, ki je glava, Kristus" /Ef 4,12-15/. Ko nam to učiteljstvo božjo besedo razlaga, se ne postavlja kakor zaslon med nas in Boga, marveč nas ravno privaja k Bogu, da se njemu podrejamo, da bi "rastle v spoznanju božjem" /Kol 1,10/ in zoreli za božje kraljestvo. Cerkev je tudi v pogledu na svoje dogme res religija Duha, ne religija našega lastnega duha, ki je sposoben ločiti se od Boga, marveč religija Duha Kristusovega - pravi Pinard de la Boulaye. Živo delo Cerkve, svetost, ki jo pospešuje, vidno in notranje

združenje človeka s Kristusom, učlovečenim Bogom - to je dokaz. Kako so se motili Fr. Heiler in njemu podobni, ki so hoteli videti in hočejo videti v "papizmu" samo despotično podjarmljenje "vesoljnega katolicizma"!⁷⁹ Razvoj dogem izhaja iz življenja vere in zopet pospešuje versko življenje. Herezija pa, kolikor nima katoliških elementov, pravi kardinal Newman, je nerodovitna, nima teologije, marveč le polemiko, razlage in proteste⁸⁰ ter nujno slabi versko življenje in končno v svojih posledicah vodi v nevero⁸¹.

Priznati je treba, da je razvoj dogem po svojem notranjem namenu in po dejanskem učinku v božjo čast in v zveličanje duš. Saj je že notranji smisel globljega oziroma točnejšega umevanja razodetih resnic ta, da pomnožuje in utrjuje ter točneje določuje vero v prvi vrsti v samih vernikih, potem pa tudi v tistih, ki še ne verujejo.⁸²

Opombe.

1. Acta congressus Mariologici-Mariani Romae 1950, vol. I. Congressus ordo ac summarium. Romae, Academia Mariana 1951, str. 129. - Sicer je pa že J. Höfer pripomnil, ko omenja kontroverzo med Marin-Solom z ene strani in Schultesom ter G.-Lagrangeom z druge: "Man darf zu diesem Problem sagen: Mit Gewissheit kann nur eine Folgerung aus zwei sicher als offenbarte Wahrheiten erkennbaren Sätzen als Glaubensgut gelten. Die theologische Erkenntnislehre steht an einem neuen Beginn der Einsichtnahme in das theologische Verfahren, seine Methode, seine Bedingungen und Tragweite." V pripombi k Scheebnovim "Mysterien des Christentums" /Frbg-Herder 1941/ str. 43.
2. Prim. Brinktrine Johannes, Einleitung in die Dogmatik. Als Manuskript gedr. Verlag F. Schöning-Paderborn 1951, 38 s. - Tudi Marin-Sola, L'Évolution homogène du Dogme catholique² II /Fribourg, Suisse 1924/ n. 508, str. 307 s.
3. Gl. Brinktrine, Einleitung 45. - Heinrich pravi: Zanikati resnični dogmatični razvoj v Cerkvi in v teološkem poglobljanju je ravno tako napačno in heretično, kakor trditi, da je tak razvoj, ki prinaša s seboj spremembo vsebine. W.u.W. 3, 1909. - Roger Aubert opozarja na nekatere napačne pojave tudi med katoliškimi teologi v pogledu na razvoj dogem. Nekateri - pravi - vidijo v resnicah krščanstva tako malo možnosti razvoja, kakor je to v matematičnih abstrakcijah. Drugi pa so šli v tem tudi predaleč. Gl. "La théologie catholique au milieu du XX^e siècle". Asterman-Tornay / Paris 1954 / V zbirki

Cahiers de l'actualité religieuse/, str. 51. - Dr. O. Schröder je pod naslovom "Eine verwirrende Situation. Der Laie und das Dogma", v "Michael", Kath.Wochenzeitung-Düsseldorf, Nr.32 15. 8. 1954, str. 4. kritiziral nekatere stavke iz Köstersove knjige, "Magd des Herrn" in na splošno pripomnil, da poedini teologi v zadnjem času cerkveno učitelstvo postavljajo kot samosvojni pravec vere poleg sv.pisma in ustnega izročila, ali celo nad ta dva pravca, in sicer v smislu neke neodvisnosti od dosedanjih virov vere. Zaradi tega so laiki v zmedenem položaju, čim gre za apologetično in misionarično delo. -

4. Theologiae dogmaticae manuale I 1933, § 6,1, str.24 s.
5. Synopsis theol.dogmaticae tom.II,ed.24,n.188, 26 izdaja enako. To izražanje je v nasprotju z običajnim pojmovanjem, saj učbeniki logike govore o "silogismus expositivus" le tedaj, ako srednji pojem izraža nekaj poedinega /singulare/; n.pr. Rim je od vseh mest najslavnejši - a nahaja se v Italiji - torej je najslavnejše mesto v Italiji. Gl. Dr.Fr. Egger, Propedeutica philosophica-theologica⁷, Brixinae 1912, n.50.
6. Katholische Dogmatik I³⁻⁴, Hueber-München,1948, § 9, str. 81 s. Paziti pa moramo na to, da vprašanje obravnava samo mimogrede v skladu z namenom dela, ki hoče biti učbenik bolj v smislu kerigmatične smeri v teologiji. - Math.Premm v svojem učbeniku, ki je sicer temeljit, vprašanja teoloških konkluzij sploh ne obravnava posebej, marveč jih le mimogrede omeni pri teoloških cenzurah, ne da bi omenil kontroverzno glede njih definibilnosti. Kakor Diekamp pravi tudi on, da imamo teološki sklep v pravem pomenu tedaj, ako je ena premisa iz razodetja, druga iz naravnega umovanja. Katholische Glaubenskunde I /Wien 1951-Herder Verl./str.15. - Isto opredelitev teoloških konkluzij ima Heinrich v W.- W.12,264, kjer teološke konkluzije omenja pri razpravljanju o nezmožljivosti Cerkve. - Enako A.Michel v DThC XV/2, 3097 in V/2, 1869.
7. Schultes Reg.OP, Introductio in historiam dogmatum /Parisiiis Lethielleux 1922/, str.194 s.
8. De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita I³ /Romae 1929/ 18 s.
9. L'Evolution homogène I n.pr. n.26 s., str.27 s.
10. Einleitung 27 s.
11. Einleitung 28 s.
12. Gl. Marin-Sola, Evolution I n.10, str.10-12.
13. Evolution I n.11; n.59.

14. Evolution I n.72 s.
15. I n. 75-77.
16. I n. 77-78.
17. I n. 78, n.79, n.99.
18. Gl. Schultes, Introductio 198. - Tudi Premm izraza "virtualno" sploh ne omenja; govori le o "implicito". Nav.d.
19. Schultes, Introd.161. Sicer pa tudi Schultes priznava, da so sholastični teologi tja do Suareza prištevali k pravemu razodetju tudi to, kar je v njem vsebovano na virtualen, ne pa na formalen način; pa tudi še po Suarezu ni manjkalo teologov, ki so bili mnenja, da je res razodeto in da more zato Cerkev opredeliti kot dogmo, kar je v razodetju virtualno vsebovano, vendar virtualno v drugem smislu kakor pa misli Suarez. Gl. Introductio 89 in 92.
20. M.-Sola, Evolution II n.508, str.307 s. - "Virtualno" je z "implicitum" istovetil Cajetan, Opusc.de Conc.B.Virg. Cap.1, pa tudi vsi teologi pred Molinom se tako izražajo in večina teh, ki so živelj po Molinovem času. Gl. Marin-Sola, Evolution I n.134, str.200.
21. M.-Sola, Evol.II n.508, str. 308 s. - M.-Sola pravi, da so za to mnenje "immense majorité des théologiens, anciens et modernes, quand il s'agit de virtualité inclusive. Le révéle formel est-il seul définissable, ou le revele virtuel l'est-il aussi, c'est là une question libre, après comme avant le Concile du Vatican", prav tam str.308. - Že prej je L.Kösters zapisal, da se večina teologov drži mnenja, da za možnost definicije ~~zadostuje~~ zadostuje, da stavek sledi z ene strani iz izvestnega stavka vere, z druge strani pa iz umsko razvidnega stavka; in to celo tedaj, ko nekateri katoličani dvomijo o taki izvestnosti ter o taki notranji in nujni zvezi z izrečno razodetimi resnicami. Kösters gre torej še dalje kakor M.-Sola. Gl.Maria die unbeflekt Empfangene, Regensburg 1904, 179 s.
22. Evolution I nn.28,27,32;n.167, str.243 s.
23. Gl.M.-Sola, Evolution I n.106, str. 141-145.
24. Izbr.spisi VII,200.
25. Pr.tam, 198.
26. Navaja AU, Izbr.sp.VII,197 in sicer v nemškem izvorniku. - V tem smislu pravi Newman: "Wenn auch das, was im Laufe der Zeit zu Dogmen wird, an sich nichts Neues ist, so kann es dennoch der Kirche jener Zeiten neu sein, in denen es nach und nach entwickelt wird; denn das ist einem neu, was zwar in dem, was er schon hat, enthalten ist, von dem er aber bisher noch nicht bemerkt hat, dass

- es es darin war. "Briefwechsel Newman-Perrone über Entwicklung des katholischen Dogmas". Prevod Maxa Hoffmana v J.H. kard.Newman Ausgewählte Werke III Bd.Grüne-wald-Mainz 1940, str.170.
27. Gl. Egger, Propedeutica n.48. Egger loči sklepe v ilativne in eksplikativne takole: "Dicitur illativa, quae in praemissa virtualiter tantum continetur, atque ex iis vere deducitur; puta cum ex essentia alicuius rei eius proprietates, vel ex effectibus causam deducis. Dicitur conclusio explicativa, quae in praemissis iam formaliter continetur et tantummodo per terminorum explicationem clarius proponitur. Prim. A.Ušeničnik, Logica, Scripta, c.III, §1,2. - Izraz "tamquam effectus ex causa" je mogoče vzeti v dveh pomenih. Če bi pri sklepanju mislili na vzrok v svojskem smislu, namreč na realni ali fizični vzrok, tedaj bi zaključek ne mogel biti definiran, ker bi to ne bila conclusio inclusiva, marveč zgolj connexa; to bi ne bil teološki ali nujni, marveč fizični, kontingentni sklep. Drugače je, ako vzamemo "vzrok" v nepristnem smislu - kot virtualni ali metafizični vzrok, kakor je n.pr. integralno ali popolno bistvo vzrok lastnosti tega bistva. Tedaj bi s sklepanjem izvajali iz razodetih premis to, kar je v njih res vsebovano. Zamenjevanje teh dveh pomenov "vzroka", pravi Marin-Šola, je pri mnogih razlog, da zametajo definibilnost teoloških konkluzij. Gl. Evolution n.504, str.298 s. Razlikovanje teh dveh pomenov "vzroka" poudarja tudi A.Ušeničnik na pravkar nav.mestu Skriptov.
28. Reg.Schultes, Introd.210. Isti tudi priznava, da je bil Suarez s svojim izražanjem v resnici vzrok za to, da se je vprašanje o razvoju dogem zapletlo. Gl.Introd. 101. Poudarja pa, da je nauk teologov o razvoju dogem pozneje napredoval in iz tega razloga zameta M.-Solovo mnenje, da si mu ne očita ravno zmotnosti. Introductio 185.
29. Campana, Maria nel dogma cattolico. Torino-Roma 1936 /IV.ed./ 907-912. - Da more Cerkev definirati tudi virtualno razodete resnice v M.-Solovem smislu, to trdi tudi A.Štolz O.S.B. Gl. Manuale Theologiae dogmaticae. Fasc.VII, De Ecclesia. Fr.Brisgoviae 1939, str.49 s.
30. Prim. Campana, n. 908. - Tudi A.Štolz n.m. pojasnjuje, kako moremo tudi pri tistih sklepih, kjer je ena premisa umska, odkriti nekaj kar je vsebljeno le v razodeti resnici. Silogizem je le pomoček, da popolneje vidimo, resnico, ki je naravnost razodeta.
31. Brinktrine, Einleitung 29. Tu navaja Lehmanovo, Hugonovo

in Stöcklovo Logiko. Pri rokah nam je že omenjena dobra knjiga Egger, Propedeutica, kjer je rečeno: "Appellatur in syllogismo pars peior particularis respectu universalis, et negativa respectu affirmativae. Unde sensus regulae est: si una praemissarum est affirmativa, altera negativa, conclusio quoque negans esse debet; pariter si una praemissa universalis, altera particularis habetur, etiam consequens necessario est particulare." N.50. - Gl. tudi A. Ušeničnik, Skripta o logiki c.III § 3,4 str. 31. A. Ušeničnik, Logica c.III § 2,2 navaja pravilo o logičnem sklepanju, iz katerega se vidi, kako ne smemo onega pravila o "slabšem" delu v premisah razširjevati: "Ex necessario non sequitur nisi necessarium, ex contingenti sequi potest et contingens et necessarium, at non impossibile; ex impossibili potest sequi quodlibet".

32. Clypeus theol. thomist., disput. prooemial., art.1 n.38 et art. n.58. - Nav. Brinktrine, Einleitung 30. - Prim. Egger, Propedeutica n.48: "Una praemissarum conclusionem implicite contineat, altera eam contineri declaret. Totum enim ratiocinii artificium in eo consistit, ut una propositio ex duabus aliis deducatur. Quomodo autem deduces, quod non est inclusum in alio, vel nescis esse inclusum?" - Marin-Sola navaja med drugim tudi dominikanca Poulpigueta, ki pravi: "Toutefois - et cette remarque est capitale - la conclusion théologique n'est pas contenue virtuellement dans la mineure philosophique - elle lui est absolument extrinsèque - mais dans la majeure révélée seule" - /L'objet integral de l'Apologetique, pag. 523-524/. M.-Sola, Evolution II n.503, str.298. - Brinktrine v svojem delu "Offenbarung und Kirche. Fundamental - Theologie" I.Bd. Schönningh-Paderborn 1947² § 1, str.10sl. še trdi, da Cerkev ne more definirati za razodete takih resnic, ki so izvedene iz ene razodete in ene umske resnice; v tem zadnjem primeru bi namreč nastopil tak "~~o~~biectum formale quo", ki ga sestavljata hkrati luč razodetja in luč naravnega umovanja. Brinktrine je torej svoje mnenje v tem pogledu spremenil.
33. Schultes, Introd.196. s. + prim. tudi 191 s., 203, 205.
34. Introd.194. Schultes zahaja v nelogičnost, ko mora z ene strani pri razvoju dogem priznati pristno sklepanje, z druge strani pa taji, da bi se dogme razvijale tudi na podlagi pristnega sklepanja. Njegovo razlikovanje konkluzij "quoad se" ter "quoad nos" ni posrečeno, ker gre pri vsakem sklepanju za naše spoznanje, ne pa za

- božji namen pri razodetju določenih resnic. Če pa to razlikovanje vzamemo v podobnem smislu kot Marin-Solovo distinkcijo med resnicami, ki so razodete "mediate quoad nos" ter "immediate quoad se", in med tistimi resnicami, ki "razodete" v nepristnem pomenu /mediate quoad se et quoad nos v razodetju, medtem ko so "formalno" razodete resnice immediate quoad se et quoad nos vsebovane v razodetju/, potem se zdi, da pomeni to priznanje dogmatičnega razvoja s pomočjo teoloških sklepov. Za M.-Solovo razlikovanje gl. nj. delo Evolution I n.168, str. 244 s.
35. Evolution II n.501, str. 295; gl. tudi I n.164, str. 239; I n.168, str. 244 s.
36. Evolution I n.156, str. 228. - Pozabiti tudi ne smemo, da je mogoče govoriti o razliki med posrednim in neposrednim razodetjem v dveh pomenih: a. "ex parte obiecti", kar pride v poštev predvsem pri vprašanju o teoloških sklepih; b. "ex parte personae" - v tem pomenu so imeli apostoli neposredno razodetje, mi pa imamo posrednega, ker so ga nam posredovali drugi ljudje, namreč učiteljstvo Cerkve. Gl. M.-Sola, Evolution I n.137, str. 205.
37. Schultes, Introductio 184-186. Glede M.-Solovega razlikovanja dveh vrst silogizmov pravi Schultes: "Distinctio proposita ut talis sine dubio est legitima. Tamen distinctionem historicam inter syllogismum proprium et improprium non attingit...Distinctio igitur P.Marin-Sola...est subdistinctio syllogismi improprii vel explicativi, secundum quod sc.doctrina explicite revelata determinatur: vel conceptibus ipsius revelationis vel aliis conceptibus aequivalentibus". N.d.185.
38. Zgledi za discursus explicativus, ki jih navaja Garri-gou-Lagrange / v De revelatione I str.18 s., so istovetni s tistimi, ki jih M.-Sola šteje za sklepe "per inclusionem". Kot primer pristnega sklepanja /discursus illativus/ navaja G.-L. isto, kar imenuje M.-Sola "discursus per connexionem physicam tantum". Če bi sprejeli G.-Lagrangeovo in Schultesovo izražanje, se zdi, da bi res ne bilo več mesta za pristno sklepanje pri razvoju dogem, saj ima v teologiji polno veljavo, kakor pravi M.-Sola, samo metafizično nujno sklepanje. Gl.M.-Sola, Evolution I n.211, str.335-39. - Balić je razpravljal pred leti o tem, kako more imeti v zvezi z drugimi načeli prepričljivo dokazno moč tudi argument, ki gradi na "decet".
39. Evolution II n.506, str. 301.

40. Balič, De constitutione apostolica "Manificentissimus Deus". Disquisitio dogmatico-apologetica. Romae /Via Merulana 124/ 1951, str.32.
41. Prim. Balić, n.đ. 31. - Balić je že v razpravi "De definibilitate Assumptionis B.V.M. in coelum, Romae 1945, trdil, da je pretirano in proti tradiciji, ako zahtevamo, da mora biti resnica, ako naj bo definirana biti formalno razodeta. Gl.Gregorianum 27 /1946/ 156 s. Zanimivo je, da se na svoj način pridružuje M.-Solovemu mnenju tudi M. Jugie, ki je "znan po strogo katoliškem mišljenju in po tankovestnem odklanjanju kompromisov ali dvoumnosti" /kakor pravi prelat dr.Grivec v ZTF I, 1951, 168/. V svoji knjigi "La mort et l'Assumption de la sainte Vierge", Studi e testi 14, Citta del Vaticano 1944; str.622, pravi, da je razlikovanje med "virtualiter et formaliter implicite" zelo subtilno; v vsakem primeru je treba reči: z bistvom, ki je explicite razodeto, je implicite, in sicer formalno razodeto vse, kar je neločljivo od tega bistva; ne moremo namreč imeti bistva, ne da bi imeli tudi dele. - Navaja C.Boyer, S.J. v recenziji tega dela, v "Gregorianum" 28 /1947/ 410-413. - Razlikovanju med virtualno in formalno razodetimi resnicami se izogne tudi Edward Dhanis S.J. Razodete resnice deli v take, ki so razodete explicite, in v implicite razodete. Te druge pa so ali "immediate implicitly", ali pa "mediate implicitly", kar je isto kakor "formaliter implicite" in pa "virtualiter implicite" - kakor sam pravi. Izrazu "virtualno razodeto" pa se rajši izogne zato, ker bi lahko kdo sklepal, kakor da Bog s svojim razodetjem za te resnice nima namena dati jamstva, da so resnične. Dhanis dokazuje, da morejo biti definirane tudi posredno vsebljene resnice, in sicer tudi tedaj, ko jih iz virov razodetja abstraktno ne moremo dokazati "by a demonstrative inference, but only by a persuasive one". Članek "Explicit and Implicit Revelation" v "Theology Digest". Vol.II /1954/163-167. - Če se v tem pogledu pridružujemo Marin-Šolu, pa ni še rečeno, da se mu je treba pridružiti tudi v tem, da zanikamo pojem o "fides ecclesiastica".
42. Brinktrine /Einleitung 46/ jih deli v podobe iz vegetativnega, senzitivnega in duhovnega /razvoj znanosti iz načel/ življenja.
43. M.-Sola, Evolution I n.223, str.396. - Vincencij Lerinski primerja razvoj dogem tudi napredovanju umetnine, ki jo umetnik kleše in boljša. Gl.M.-Sola, Evol.II n. 506, str.306 s; tudi str.304.

44. M.-Sola, Evolution II n.503, str. 297. - Kako tudi napredek naravoslovnih znanosti pomaga odkrivati to, kar je v razodetju, gl. Matth. Premm, Kath. Glaubenskunde I, str. 393. Kajpada je Bog svetopisemskega avtorja inspiriral za religiozne, ne pa za svetne naravoslovne namene.
45. Prim. M. Schmaus, Kath. Dogm. I, 65 in Scheeben, Mysterien de Christentums /Fr. Herder 1941/ 624, kjer pravi, da ne moremo o presv. Trojici izreči ničesar, ako nimamo izdelanih pojmov iz naravnega področja.
46. Okrožnica Pija XII. "Divino afflante Spiritu", Ljubljanski šk.l. 1944, str. 29.
47. Prim. Schmaus, n.d. 66; Premm, n.d. 264, Gl. Denz. 432. - Zanimivo piše Premm I str. 278: "Der johanneische Logos war die feierliche Erklärung des jungen Christentums, sich vor keiner Philosophie zu fürchten... Es war der Auftakt zu den kommenden grossartigen Entfaltungen des trinitarisch-christologischen Dogmas, die durch die Fürsten unter den Vätern, durch Athanasius, Gregor von Nazianz, in der lateinischen Welt durch Augustinus, in der des Mittelalters dann durch Thomas vollzogen wurden..." - v tej zvezi je zanimivo in tudi za praktično življenje važno to, na kar opozarja članek redakcije "Wort u. Wahrheit" v aprilskem zvezku 1952 pod naslovom "Der Schlaf der Jünger", ki vsebuje 20 tez o slabosti in nalogah katoličanov. V prvi tezi pravi: "Die Katholiken beginnen das rationale Element im Glaubensleben zu vernachlässigen. Es wird mehr und mehr vergessen, dass mit dem geöffneten Glauben eine Fülle von philosophischen und ethischen Wahrheiten nicht in zufälliger, sondern in notwendiger Verbindung steht, sei es als Voraussetzungen, sei es als Folgerungen. So löst sich die Einheit von Glauben und natürlichem Denken auf; der Glaube wird isoliert, aus seiner organischen Verwachsenheit mit dem Ganzen des geistigen Lebens herausgeschnitten. Das Bedürfnis, Glaube und philosophische Erkenntnis oder politische Weltanschauung in Uebereinstimmung zu bringen, besteht oft kaum mehr. So kann es zu der grotesken Randerscheinung kommen, dass der katholische Glaube in ein und derselben Person zusammen mit dem Bekenntnis zu einem Lehrsystem auftritt, das erklärtermassen oder in seinen notwendigen Konsequenzen wesentliche Präliminarien oder sogar Kernsätze des Credo ausschliesst... Eine intellektuelle Schizophrenie bedroht die Einheit des Geisteslebens der Katholiken." Navaja Herder-Korrespondenz 6 /1952/ 422. V celoti od 422-427.
48. Tudi Brinktrine omenja nepopolnost analogije iz anorgan-

- skega življenja, vendar pa pripominja, da pojmuje našnja biologija nastanek organizmov mnogo bolj kot razvoj od znotraj, kakor pa so to pojmovali nekoč. V tem pogledu navaja Alb. Mittererja. Brinktrine, Einleitung 48.
49. 2 II, 1, 7.
50. Prim. Garrigou-Lagrange, Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Paris 1922, 3, 280-283. - Brinktrine, Einleitung 55 sl.; 47.
51. Balić, De constitutione sp. "Munif. Beus" str. 30. - M. Šola navaja nekoliko podobno primero o gledanju na polje, kjer najprej vidimo samo nekatere stvari, potem vedno več /Evolution I n. 222, str. 394/.
52. Schultes, Introductio 212.
53. Prim. Campana, Maria 323.
54. Prim. Scheeben, Mysterien 38; tudi 615 opomba.
55. Gl. Schultes, Intr. 94, op. 1; Brinktrine, Einleitung 48.
56. Gl. Heinrich v W. u. W. 3, 1905.
57. Mgr. Duchesne, Les Témoins anténicéens du dogme de la Trinité /Revue des sciences eccl., V^e. série, t. VI, déc. 1882/, navaja G.-Lagrange, Le sens commun 376.
58. "Die Welt als Wille u. Vorstellung" /Reclam/ II 125-127; nav. AU VII 197 s.
59. Tako Newman v Essay on the development of christian doctrine Nav. v Höferjevi izdaji Scheebnovih "Mysterien" 42, op. 1.
60. Katholische Dogmatik I § 8, str. 74.
61. Newman, Apologia pro vita sua. Grunewald-Mainz 1922. Ausgew. Werke I 273.
62. Newman, n. d. 214 s.
63. Gl. Newman-Knöpfler, Briefe aus der katholischen Zeit. Ausgew. Werke X, 133 /pismo Newmana Hen. Wilberforceu z dne 21. 6. 1867/. Prim. tudi Newman-Hofmann, Ausgew. W. II, 224-252. - O. Kayser v op. k Newmanovim tekstom o Cerkvi pravi, da je bil pogled na razvoj dogem v zgodovini krščanstva naravnost odločilen za njegovo konverzijo. Kirche I, 850. Delo izšlo v zbirki "Menschen der Kirche". Benzinger Einsiedeln.
64. Heinrich v W. - W. 3, 1915.
65. Denz. 1320. Gl. Roussetot, Christus. La religion chrétienne. Nouv. éd. Paris - 1932, 250-257. - 66. (Tudi drugače tako dobro mislečemu Bossuetu je arhaizem glede dogemskega razvoja zatemnjeval pravilnost pogleda na cerkveno učiteljstvo. Gl. Roussetot, n. d. 254.)
66. Tudi drugače tako dobro mislečemu Bossuetu je arhaizem glede dogemskega razvoja zatemnjeval pravilnost pogleda na cerkveno učiteljstvo. Gl. Roussetot, n. d. 254.

67. Prim. Diekamp, Theologiae dogm. manuale I 5 5, 21. - Ker je Döllinger pozabil, pravi E. Adam, da Cerkev ni neka mrtva ustanova, je zanikal razvoj dogem. "Wesen d. Kath." 1931⁶, 170 - Aubert pravi, da je za današnjo teologijo značilno dvoje: povratek k virom in pa odprtost za moderni svet... Oboje mora biti podano v nekem pravem sorazmerju. Nevarnost bi bila, ako bi se zadovoljili samo za to z eno analogo in padli bodisi v arheologizem, ko bi se menili samo za to, da se obračamo k virom, in bi pozabili na življenje Cerkve, ki se razvija že 19 stoletij pod vodstvom učiteljstva in pod vplivom Sv. Duha; bodisi v modernizem /v preprostem etimološkem smislu, brez ozira na začetek tega stol./, ko bi se tako zelo trudili za prilagoditev gibanju življenja, da bi izgubili iz vida zahtevo, ohraniti zvestobo tradiciji, ki nam prihaja od Boga samega. "La théologie catholique", 97 s.
68. Gl. sv. Avguštín, Contra Cresconium /P.L., t. 43, col. 466/: "Čeprav ne moremo tu navesti pričevanja iz kanoničnega sv. pisma, se vendar držimo tudi v tej točki pravega nauka samega sv. pisma, ko svoje mišljenje spravljamo v sklad s tem, kar misli vsa Cerkev, ki nam je priporočena sama veljava sv. pisma - ker sv. pismo ne more zavesti v zmoto, naj vsakdo, ki se v tem temnem vprašanju boji, da bi se zmotil, vpraša to Cerkev, ki ga k njej vodi z nedvornimi izrazi /sine ulla ambiguitate/ sv. pismo". Gl. o tem članek, ki ga je napisal Pinard de la Boulaye v Nouv. Rev. th. 1936, 839 ss; zlasti str. 866.
69. Pinard de la Boulaye, pr. t. 847.
70. Pr. t. 865. - Seveda pa je imelo protestantsko načelo o zasebni sodbi zelo omejeno veljavo: vsak posebni voditelj protestantske skupine ~~ni~~ je to pravico neomejeno prisvajal sebi, a jo hkrati odrekal vsem drugim. Zato pa je bila neprestana borba med zastopniki reformnega gibanja in ostri medsebojni napadi v disputacijah. Gl. Bernard J. Otten S. J., A manual of the history of Dogmas. Vol. II, str. 551 /St. Louis / London 1918/.
71. Prim. poročilo o generalni sinodi "Združenih evangeljsko-luteranskih cerkva v Nemčiji", na kateri so obravnavali vprašanje, ki je zvezano predvsem z imenom Rolfa Bultmanna, namreč glede "Entmythologisierung Neuen Testaments: Herder-Korrespondenz 6 /1952/ 406 s. - Znamenja je Harnackova beseda: "Česar /v evangelijih/ ne moremo razložiti, to kar izpustimo" /Wesen des Christentums, navaja A. Ušeničnik KO VII, 1903, 328./ - Medtem ko se je starejši protestantizem še držal na nek način cerkvenega oznanjevanja in se torej naslanjal na prin-

cip dogme, pa novoprotentantizem odklanja vsakršno dogmatično vezanost - pravi Brinktrine, Einleitung 24. - V zadnjem času pa je v protestantizmu močna tendenca za priznanje neke službene avtoritete Cerkve. Gl. n.pr. Herder-Korrespondenz 6 /1952/ 452- 457. Otto Kuss lepo pravi: "Es ist gut, sich daran zu erinnern, dass nur die Kirche Roms, der Stadt, in der Petrus starb, niemals auch nur einen Augenblick die Wahrheit von Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn Gottes, verleugnet hat, wo das protestierende Christentum bei all seiner Liebe zu den heiligen Büchern, von der auch katholische Gläubigkeit lernen darf, das Wort Gottes schließlich der Willkür der Professoren und Philologen auslieferte. Wenn dieser schmerzliche Prozess Jahrhunderte brauchte, dann mag das wohl die Tragweite der reformatorischen Entscheidung vor dem oberflächlichen Blick ein wenig verbergen, aber wer wolle im Ernst leugnen, dass das Christentum der Reformatoren in seinen - wie wir heute sehen - wesentlichen Stücken noch von der katholischen Kirche und Theologie geprägt war und dass die Lebenskraft reformatorischen Christentums aus der Kraft der allgemeinen Kirche lebte, wie ein abgeschnittener Zweig noch aus dem grünt, was ihm die Wurzel gespendet hat?" Die Theologie des Neuen Testaments. Pustet-Regensburg 1937³, 387.

72. Prim. Newman, Ausgew. Werke II, 228. O evangeliju pravi: "Seine halben Sätze und seine überströmende Sprache lassen eine Entwicklung zu. Sie haben ein Leben in sich, das sich im Fortschritt äussert; eine Wahrheit, die das Zeichen der Unveränderlichkeit an sich trägt; eine Wirklichkeit, die fruchtbar an Hilfsmitteln ist; eine Tiefe, die in Geheimnisse reicht..." - Lepo razlaga, kako modro je božja previdnost ukrenila, ko je hotela, da je marsikaj v razodeti božji besedi samo nejasno - vsebovano, Perrone v knjigi "De immaculato B.V. Mariae conceptu. Mediolani 1852, 108 s. Prim. Franzelin, De traditione th. 23, str. 261. - Gl. tudi K. Rahner, "Theologisches zum Monogenismus": ZkTh 76 /1954/ 1-18, zlasti str. 18. - Pred nedavnim je anglikanski teolog Austin Farrer pisal: Kakor se mora spekulativna teologija vedno ohranjati v stiku s svetopisemsko danostjo, tako je tudi resnično, da biblična teologija potrebuje preciznosti, ki jo prinašajo dogmatične formule. S tem pa je nakazana vloga dogmatičnega razvoja in cerkvenega učiteljstva za pravi odnos do sv. pisma in verskega življenja, ki naj iz nje poteka. V knjigi "The Glass of the Vision" /Westminster 1948/ 76. Navaja J. Daniélou S. J., "Christologie et

- eschatologie", v Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, str. 286.
73. Gl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik I 75. - A. Möhler lepo razlaga, kako se s podrejanjem Cerkev vedno podrejamo Kristusu, ki v Cerkev nadaljuje svoj prihod med nas v ponižanju človeške narave. Zveza s Cerkvijo, ki se pri opredeljevanju dogem tako močno javlja, je hkrati zveza s Kristusom. "Symbolik" § 36.
74. M. Schmaus, Kath. Dogmatik IV¹. Bd. Hueber-München 1952 / 1-4.
75. Gl. Herder-Korrespondenz 6/1952/ 463 s. Ob študiju dogemskega razvoja, zlasti še z ozirom na kalcedonski koncil je kardinal Newman prišel do spoznanja: "Nisem mogel braniti naše ločitve od Rima in njegove vere, ne da bi uporabljal argumente, ki so ogrožali velike nauke o našem Gospodu, pravo podlago krščanske religije" Apologia, pogl. 4 § 1, 166. Glej H. Fries razpravo v Chalkedon III, 439 s. - V Development II n. 12, pg. 87/8 pravi: "Die Idee einer Offenbarung impliziert einen gegenwärtigen Belehrer und Führer, und zwar einen unfehlbaren; nicht eine bloss abstrakte Erklärung von zuvor dem Menschen unbekanntem Wahrheiten, oder eine historische Urkunde, oder das Resultat einer Altertumsforschung, sondern eine Botschaft und Lektion, die zu diesem Menschen reden und zu jenem... Die einleuchtendste Antwort also auf die Frage, warum wir uns der Autorität der Kirche / fügen in den Fragen und Entwicklungen des Glaubens, ist, dass irgendeine Autorität da sein muss, wenn da eine Offenbarung gegeben ist, und dass eine andere Autorität als sie nicht da ist. Eine Offenbarung ist nicht gegeben, wenn da nicht eine Autorität ist, die entscheidet, was das ist, das gegeben ist." Nav. H. Fries v Chalkedon III, 442 s. Nezmotljiva učiteljska avtoriteta je torej naravnost znamenje in lastnost razodete vere. za razliko od naravne. V tem je vključen že tudi nek razvoj razodetega nauka, to se pravi vedno globlje prodiranje človeškega duha v razodetje. Gl. Chalkedon III, 445 s.
76. Misel o božjem kraljestvu oziroma kraljevanju, ki se uresničuje najprej v zvezi z verovanjem, s podreditvijo razuma Bogu, močno poudarja M. Schmaus. Gl. nav. d. I. Bd. 152, 162, 167 s. - II. Bd. / Hueber-München 1949/11, 21-23, 97, 99; 447 s., 479. - Kako je pokorščina Bogu in odpoved lastni volji in lastnim pogledom nekaj bistvenega za verovanje, lepo razlaga Newman še kot anglikanec, Ausgew. Werke II, 32 s.
77. - Rouet de Journal, Enchir. patr. 1598. // - Ob Rim 10, 17

pravi Newman: Ali ni podrejeni se nekaj čisto drugega kakor pa presojeti sam? In ali ni gotovo, da je vera ob času apostolov obstajala v podrejanju, ne pa v presojanju po lastnem uvidu?...Bistvena je razlika med podreditvijo živemu oznanjevalcu in podreditvijo njegovi pisani besedi. V drugem primeru ostane končna odločitev pri bralcu. Morem si predstavljati, da nekdo mojstrsko razlaga sv.Pavla pismo Galačanom ali Efežanom in pri tem vendar rajši vidi, da je pisatelj odsoten, kakor pa da bi se nenadno zopet pojavil: sicer bi apostol svojemu razlagalcu mogel pasti v besedo in hoteti sam razložiti, kaj je mislil. Skratka, čeprav pravi, da verjame pismom sv.Pavla, verjame očividno prav za prav ne sv.Pavlu, ampak sebi. Nihče ne more dvomiti, da beseda, ki jo Bog govori, zahteva vero... In ker dandanes ljudje vero izvajajo iz sv.pisma, namesto da bi verjeli učitelju, lahko pričakuješ, da jih boš videl, kako omahujejo sem in tja. Moč svojih izvajanj bodo danes čutili večjo, jutri manjšo; spreminjali bodo o tem svoje mnenje, ali pa bodo vse skupaj zanikali - kar pa bi v osnovi bilo nemogoče, ako bi človek imel vero, namreč vero, da to, kar mu pravi oznanjevalec, prihaja od Boga. L. 1849 v Mix.Congr. 10; navaja v nem.prevodu Otto Karrer v Kardinal J.H. Newman: Die Kirche. I.Bd.Benzinger-Einsiedeln /Köln 1945, 213 s. - Še v svoji anglikanski dobi je Newman rad poudarjal, da je racionalistični duh, ako hoče kdo sprejemati samo to, kar se ujema z njegovimi merili; to pa je naravnost nasprotje veri, saj je vera po svojem bistvu sprejem nečesa, kar naša pamet ne more doseči, sprejem, ki se izvrši preprosto in brezpogojno zaradi pričevanja. L.1836, Ess.crit., v Kirche I.Bd., 274. - Prim. tudi navedek iz l. 1833 Kirche Bd.I, 347.- L.1841 Newman razlaga, kako sv.pismo vzpodbuja tudi k samostojnemu raziskovanju, a to v tem smilu, da si človek pride na jasno, kdo je učitelj in kakšni so znaki, po katerih ga je mogoče spoznati kot pravega učitelja - ne pa, da naj bi s to zasebno sodbo prišel človek do tega ali onega verskega nazora. Ess.crit.II, 14; v nav.delu Bd.I, 208 s. - L. 1834 je N. razpravljal o tem, kako protestantizem z načelom o "sola scriptura" spravlja v nevarnost duha vere, ko se človek oklene samo tistega, kar mu je popolnoma jasno in ko se zdi, "kakor da bi on izkazal neko milost Bogu, da sploh sprejme sv. pismo". Kirche Bd.I, 191 s.

78. 2 II, 5, 3 c. - /Herder-Korrespondenz/ 6 /1952/ poročila

o francoskem protestantskem župniku Maxu Thuriam, ki je l. 1952. objavil razpravo o mariologiji, kjer med drugim pravi: "Die Seele, die Christus nur im Herzen der Heiligen Dreifaltigkeit und in biblischer Geschichte sucht und nicht in der Kirche und dem Zeugnis aller Jahrhunderte, wird nur eine individualistische und verkrampfte Frömmigkeit kennen..." Str. 506. - Vincencij Lerinski pravi: "Tisti je resnični in pravi katoličan, ki božjo besedo - resnico -, ki Cerkev, ki Kristusovo telo ljubi; ki ne daje nobeni stvari prednosti pred božjo, pred katoliško vero - ne veljavi kakega človeka, ne ljubezni, ne genialnosti, ne zgovornosti, ne modroslovju, marveč gre mimo vsega tega in ostaja trden in stanoviten v veri..." RdJ 2173. - Ko človek izbere svoje lastno gledanje namesto tega, kar Kristus hoče, postane krivoveren, pravi sv. Tomaž. 2 II, 11, 1.

79. Že zg. nav. članek v NRTh /1936/ 919.
80. Ausgew. Werke II, 228. - Glede teologije v shizmatični vzhodni Cerkvi pravi J. Otten: "Cut off by its own suicidal act from the source of ecclesiastical life, it became absolutely sterile. Its theology is today where it was left by John Damascens". Nav. d. II, 1.
81. Newman pravi, da je prišel do prepričanja, da sredi med ateizmom in katolicizmom navsezadnje ni ničesar. Konsekventen duh se mora odločiti ali za eno ali za drugo. Apologia pro vita sua. 215 s. - Newman se je odločil za katoliško vero, ker je veroval v Boga, kakor pravi v Apologia 216. In ker je videl, da bi moral tajiti bivanje božje, ako bi ne priznal, da je katoliška Cerkev božja ustanova, in sicer kot tista Cerkev, ki je stalno rastla in raste v spoznavanju božjega razodetja, a vendar vedno ostane bistveno istovetna s Cerkvijo prvih časov. Ausgew. Werke X 133. - O starokatoliškem gibanju je zapisal dne 6.6.1872, da ne bo prineslo nič dobrega, razen če imenujemo okrepitev nevere nekaj dobrega. Ausgew. Werke X, 231. O protestantizmu pravi: "Duh nezakovitosti je prišel s protestantizmom, in liberalizem /ki vodi v ateizem/ je njegov naslednik". Apologia 209. /Navedki iz Apol. so po nemški izd. Ausgew. Werke I, ker angleški izvirnik ni pri roki/. - Ob študiju razvoja dogem, posebno ob študiju vprašanj, ki se našajo na kalcedonski koncil v zvezi z dogemskim razvojem, je Newmanu prišlo jasno spoznanje, da Cerkev nima samo to funkcijo, da bi pričevala o preteklosti - o prvotnem krščanstvu, marveč ima moč, da odloča na osnovi pričevanj preteklosti. Takšno odločanje pa je mogo-

če le, če more odločati nezmotljivo. Tako se je v eno samo spoznanje strnilo Newmanu dvoje: homogeni, a resnični razvoj dogem - nezmotljivost Cerkev; in sicer more ta nezmotljiva Kristusova Cerkev biti le tista, za katero priča s svojimi načeli prav krščanska starodavnost, to je pa rimsko-katoliška Cerkev. - Glej o tem zlasti Apologia, 3. pogl., 132 s. Prim. H. Fries, "Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im theologischen Werdegang von John Henry Newman", V Chalkedon III, 438 s. /Celotna razprava 421 - 454/.

82. Prim. Schultes, Introd. 217.

Dr. Jakob Aleksič

Judejska puščava je spregovorila.

Uvod.

Ako bi potegnili ravno črto od Jeruzalema in Betlehema proti vzhodu, do Mrtvega morja, bi na zapadnem obrežju Mrtvega morja očrtali tisti del Judejske puščave, ki je v letih po drugi svetovni vojni zbudil veliko pozornost svetovne znanstvene javnosti. Na tem majhnem ozemlju se vleče v dolžino kakih osem kilometrov, med višino Ras Feška na jugu in Hadjar el-Asba na severu, okrog dve sto metrov visoko skalnato višavje, ki pada strmo v obrežno planoto. Ta strma in raztrgana veriga od sonca ožganega skalovja, ki pri Ras Feški stopa čisto do morja, skriva v sebi mnogo malih, včasih komaj po nekaj metrov dolgih votlin.

V eni teh votlin, nekako v sredi pečinaste črte, so spomladi 1947 beduinski ovčji in kozji pastirji po naključju odkrili stare hebrejske rokopise.

Od tistih dob še ni preteklo deset let. In vendar se je v tem kratkem času biblična znanost obogatila bolj kakor poprej v mnogih stoletjih. Cela reka novih najdb je v teh letih stekla iz Judejske puščave, in nastala je o tem do danes že kar nepregledna literatura. H.H. Rowley, eden vodilnih angleških bibličnih strokovnjakov, piše novembra lanskega leta, da je prejel pismo iz Palestine, v katerem mu nekdo, ki ima opravka z novimi rokopisnimi najdbami v Judejski puščavi, piše, da se je doslej nabralo toliko zadevnega gradiva, da bodo učenjaki imeli z njim petdeset let dela¹.

V naslednjem bom podal kratek historiat dosedanjih najdb, nato bi želel kratko opisati vsebino in značaj najdenih rokopisov, in končno nakazati nekaj glavnih vprašanj in dognanj v tej zvezi.

I. Historiat najdenj.

1. Meseca maja 1947 je v ameriški reviji "The Biblical Archaeologist" izšel članek "The Purchase of the Jerusalem Scrolls", ki ga je napisal Mar A. Samuel, sirski

/jakobitski/ škof v Jeruzalemu. V njem poroča, da so beduini plemena Ta'amire spomladi 1947 našli starohebrejske rokopise v votlini, ki leži 12 km južno od Jerihe in 2 km zahodno od Mrtvega morja.

Kako je škof A. Samuel zvedel za to novico? Beduini so odšli z najdenimi rokopisi v Betlehem, da bi jih tam spravili v denar. Pokazali so jih najprej predstojništvu mohamedanske mošeje, kjer pa se niso zanimali zanje. Nato so šli k nekemu starinarju v Betlehemu, ki je bil Sirec in član jakobitske verske občine; ta je obvestil jeruzalemskega jakobitskega škofa, ki ima svoj sedež v samostanu Mar Markos /evangelist Marko/, v starem mestnem delu, blizu kraja zadnje večerje.

Škof Samuel se je zelo zanimal za stare rokopise. Naročil je betlehenskemu starinarju, naj pošlje beduine k njemu. Toda, ko so ti prišli, jih škofov tajnik, ki ni bil o stvari poučen, ni sprejel. Nato so se napotili k nekemu judovskemu starinarju v Jeruzalemu. Ta je postal takoj pozoren na zvitke, saj je videl, da so hebrejsko pisani. Vendar se zdaj beduini niso mogli zediniti - bili so trije - komu naj rokopise prodajo: ali sirskega starinarju v Betlehemu, ali temu judovskemu v Jeruzalemu. Slednjič so si po salomonsko plemen razdelili: dva sta svoje deleže dala shraniti sirskega starinarju, eden pa svojega judovskemu.

Ker so takrat vladale med Judi in Arabci napete vojne razmere, in je bil promet in gibanje za civilne ljudi zelo otežkočen, se je nadaljni potek z rokopisi odvijal zelo počasi. Šele novembra 1947 je zvedel zanje E. Sukenik, znameniti arheolog in profesor na hebrejski univerzi v Jeruzalemu. Kajpada je poskrbel, da je prigel tisti del rokopisov, ki so bili na judovskem ozemlju, v last hebrejske univerze. Tudi s sirskega starinarjem v Betlehemu je dobil stike. Toda Sirci so 18. aprila 1948 ponudili "svoj del" Amerikancem, se pravi, "Ameriški orientalski šoli" v Jeruzalemu /American School of Oriental Research/. Ti so rokopise takoj kupili. Ko je znameniti ameriški orientalist, W.F. Albright, zvedel za to, je čestital dr. J.C. Treverju, ravnatelju Ameriške šole v Jeruzalemu, poudarjajoč, da ti zvitki pomenijo "največje rokopisno odkritje modernega časa" /the greatest manuscript discovery of modern times/². Ta skupina rokopisov je seveda romala v Ameriko.

Prvo izčrpno poročilo je izšlo isto leto, 1. 1948, v septemberski številki revije "The Biblical Archaeologist", izpod peresa J.C. Treverja in M. Burrows-a³. Tudi

profesor E. Sukenik je kmalu objavil preliminarno poročilo o zvitkih, ki jih je pridobila hebrejska univerza⁴.

Iz teh poročil zvemo, kaj je prišlo v last hebrejske univerze in kaj v last Amerikancev. Hebrejska univerza je pridobila štiri zvitke: apokrifni spis /doslej nepoznan/ "Boj otrok luči proti otrokom teme", in zbirko starohebrejskih hvalnic in psalmov. Druga dva zvitka dotlej še niso razvili; pozneje se je zvedelo, da vsebuje tretji zvitok del Izaijeve knjige, četrti pa odlomek apokrifne knjige Jubilejev. - Ameriška pridobitev je mnogo dragocenejša. To je najprej več ko 7 m dolg zvitok, ki vsebuje celo knjigo preroka Izaija, potem Komentar in besedilo preroka Habakuka, dalje disciplinski Pravilnik nepoznane judovske verske ločine, in del apokrifne Henohove knjige.

Zvitki so iz kože, pisava je kvadratna, se pravi, po-ujetniška. Več o tem bomo slišali v drugem delu razprave.

2. Objavljena poročila o najdbah so zbudila v znanstvenem svetu kajpada veliko pozornost. Toda učenjaki so se razdelili. Nekateri so izrekli dvome in sumnje, če so rokopisi sploh pristni, drugi so menili, da izvirajo najbrž iz srednjega veka, tretji pa so jih stavili v 2. ali 3. stoletje pred Kristusom.

Da bi dobili popolno izvestnost o tem, ali so res avtentični, in ali morda ne gre zopet za kak rafiniran falzifikat, kakor je bil na primer prosluli Schapiro v predzadnjem desetletju preteklega stoletja, je bilo treba raziskati samo najdišče rokopisov.

Toda beduini so - v lastnem interesu - neradi izdajali skrivnosti o tem. Starinar Sirec je sicer nekaj malega izvlekel iz njih, a je bilo premalo. Tu je storil znanosti veliko uslugo belgijski poročnik Philippe Lippens, ki je vršil v tistih letih službo zveznega oficirja Združenih narodov pri Arabski legiji v državi Jordanu. S pomočjo beduinov iz plemena Ta'amire, ki so služili v Arabski legiji, se mu je posrečilo izslediti votlino, kjer so beduinski pastirji našli prve rokopise. Dal je postaviti pred votlino vojaško stražo, da jo je zavaroval pred "klan-destinarji", t. j. pred skrivnimi beduinskimi izkopavalci, ki so stikali in brskali po votlinah Judejske puščave, v upanju, da najdejo nove stvari, dobro vedoč, da bi jih mogli prodati kot suho zlato.

Lippens je o svojem izsledku obvestil "Department of Antiquities" pri jordanski vladi v Amanu. Ravnatelj tega oddelka, Anglež G.L. Harding, je stopil v stik s p.R.de Vaux-jem, rektorjem francoske dominikanske arheološke in biblične šole v Jeruzalemu, in oba arheologa sta meseca

februarja in marca 1949, v tri tedne trajajoči strokovni odpravi, votlino temeljito raziskala. Dne 8. aprila 1949 je prof. G. Ryckman iz Lovanja prečital na pariški Akademiji "Des Inscriptions et Belles Lettres" strokovno poročilo R. de Vaux-a o doseženih izsledkih tega raziskovanja⁵. L. Harding-ovo poročilo pa je izšlo 1. oktobra 1949 v londonski ilustrirani reviji "The Illustrated London News", obenem s 13 fotografskimi posnetki. -

Hardingovo in De Vaux-jevo raziskovanje votline ni prineslo tako senzacionalnih rezultatov, kakor so bile najdbe beduinskih pastirjev. Vendar so bili njihovi izsledki v mnogih ozirih izredno važni. Ugotovila sta najprej, da so beduini svoje zvitke našli res v tej votlini, in da torej njihova najdba ni nikaka fabula, za kar so jo hoteli proglasiti nekateri učenjaki, n. pr. S. Zeitlin in G. R. Driver. Našla sta mnogo drobnih fragmentov od zvitkov, ki so jih beduini prinesli, dalje koščke rokopisov iz drugih knjig sv. pisma stare zaveze, tako iz Geneze, iz Devteronomija, iz knjige Sodnikov. Med odlomki so bili tudi teksti v arhaični, t. j. starofeničanski pisavi, iz 3. Mojzesove knjige.

Posebej je treba omeniti številne koščke razbitih lončenih vrčev, v katerih so bili zvitki shranjeni. Celo platnene koščke, v katere so bili zvitki rokopisov zaviti, sta našla. Arheologa sta vse te ostanke skrbno zbrala in vzela s seboj. Iz lončenih razbitin sta zopet sestavila vrče. Pri tem se je izkazalo, da je vsega skupaj moralo biti v votlini okrog 40 velikih vrčev ali žar. Za večji del njih sta sodila, da so iz pozne helenistične dobe, se pravi, iz konca drugega ali začetka prvega stoletja pred Kristusom, druge pa, ki so imeli rimske oblike, sta stavila v 3. stoletje po Kr.

Ta časovna presoja, na podlagi arheoloških keramičnih kriterijev, je zbudila med učenjaki zopet mnogo prahu in polemik, saj so šla njihova mnenja o starosti rokopisov daleč narazen, od 3. stol. pred Kristusom do 9. stol. po Kristusom. Videli pa bomo, kako bo R. de Vaux svojo gornjo oceno, na podlagi novih najdb, kmalu preklical in popravil.

3. Dejstvo, da je bilo nekoč v votlini toliko število vrčev, je dalo učenjakom misliti. L. Harding opozarja v zgoraj omenjenem poročilu, da je Origen /c. 185 - 254 po Kr./ na nekem mestu zapisal, da so okrog l. 217 po Kr., torej v njegovem času, bili na nekem mestu nedaleč od Jerihe najdeni, v platno zaviti in v lončene vrče spravljani, zvitki knjig sv. pisma stare zaveze. Kaj, če je to bilo v tej votlini? Veliko število lončenih razbitin bi kazalo na to.

Zaradi tega sta Harding in De Vaux že takrat, ko sta

februarja - marca raziskovala votlino, vrgla svoje poglede na bližnje razvaline, takozvani Chirbet Qumrân, ki leži komaj 1 km vzhodno od votline, na obrežni planoti proti Mrtvemu morju.

Chirbet Qumrân je bil arheologom že dolgo znan. Že l. 1851 ga omenja francoski arheolog F. de Saulcy, ki je videl v teh ruševinah nič manj ko ostanke Gomore. Tu je hodil mimo Guillaume Rey l. 1858, omenja in opisuje ga l. 1873 Clermont - Ganneau, za njim Conder, Masterman, Abel. Dalman je označil Chirbet Qumrân kot rimsko utrdbo, prav tako M. Avi - Jonah.⁶ Okrog teh razvalin so številni stari grobovi; o njih vedo domačini povedati, da so grobovi "nevernikov" /Kuffâr/, t. j. nemuslimanov⁷.

Harding in De Vaux sta mogla tedaj samo površno pregledati razvaline; tudi dva grobova sta odprla, a brez posebnih izsledkov. Ta "negativni izvid" pa ju ni zadovoljil. V jeseni l. 1951 sta se odločila - na srečo - da bosta izvršila tu "majhno izkopavanje" /"de faire une petite fouille sur le site"/. Udeležila so se tega izkopavanja tri znanstvene ustanove: Jordanski oddelek za starožitnosti /Service Jordanien des Antiquités/, dominikanska biblična šola v Jeruzalemu /Ecole Archeologique Française/ in Palestinski arheološki muzej /Musée Archeologique Palestinien/. Najeli so 15 delavcev, in dela so trajala od 24. nov. do 12. dec. 1951. -

To prvo izkopavanje v Qumrânu - sledilo mu jih je še več - ni bilo brez uspeha.

Lotili so se ruševine, ki je v sklopu celote največ obetala; to je bila 30 m široka in 37 m dolga stavba, razdeljena v sedem prostorov in sob. Skoro v vseh so našli bakrene novce, De Vaux jih našteva 23. Ti novci so seveda važni za datiranje naselbine. So iz začetka našega štetja in prve judovske vstaje /66 - 70 po Kr./. Iz tega se je moglo zaključiti, da je bila stavba naseljena v začetku naše ere, opuščena pa za časa judovsko - rimske vojne 66 - 70 po Kr.

Najdena keramika se strinja s temi navedki. O njej pravi R. de Vaux, da je zelo slična posodi iz judovskih grobov Herodove dobe in posodi jeruzalemske okolice iz prvega stoletja po našem štetju.

Razni stekleni drobcji in kovinasti predmeti, ki pa jih ni veliko, so manj važni. Bolj zanimivi so kameni izdelki: vaze, fragmenti velikih skled ali kotličev, potem ostanki več stebrov, ki pričajo, da je tu stala dokaj monumentalna stavba.

Vzhodno od razvalin leži obširno pokopališče, z okrog tisoč grobovi. De Vaux je l. 1949 preiskal dva, sedaj

pa devet. Nekaj lobanj so parafirali in poslali v Pariz, profesorju H.V. Vallois-u, ravnatelju antropološkega muzeja, v preiskavo. Ta je ugotovil, da je med 9 lobanjami, ki so mu bile poslane, več ženskih, potem, da sta dve osebi bili stari 20 do 25 let, štiri okrog 40, in dve nad 50. V rasnem pogledu so to alpski, oziroma še bolj armenoidni tipi.

Najbolj je značilno za te grobove, da so lepo urejeni, v smeri sever - jug, in da v njih ni nikakih mrtvaških darov, nakitja ali obleke.

Na podlagi teh izsledkov je R.de Vaux napravil sledeče zaključke:

a. Glavno razdobje, v katerem je bil Chirbet Qumrân naseljen, treba staviti med začetek našega štetja in leto 70 po Kr. Stratifikacija nekaterih prostorov daje misliti na neko prejšnjo naselitev, katere pomen se ni mogoče določiti. Arabska reokupacija v srednjem veku se omejuje na postranske predelave in naprave.

b. Mnogo težje je določiti datum pokopališča. Zdi se gotovo, da se je uporabljalo v istem času ko velika zgradba, nekateri znaki pa kažejo, da morda tudi že prej.

c. Gornji datum za zgradbo zabranjuje podmeno, da bi to bila rimska utrdba, kakor je mislil Dalman in za njim drugi. Tudi ni bila to zasebna hiša. Chirbet in pokopališče sta bila središči za zbiranje živih in za počitek mrtvih. To se pravi, da je bil tu sedež družbe ali skupnosti ljudi, katere člani so živeli raztreseni po okolici, ki so bili organizirani in strogo disciplinirani, o čemer priča ureditev pokopališča.

d. Keramika v Qumrânu sili izkopavalce, da revidirajo svojo sodbo o starosti vrčev v votlini, v kateri so bili najdeni rokopisi. Zaradi tega je R.de Vaux prekllical glede keramike nekatere zaključke, ki jih je navedel v poročilu na francosko Akademijo 4. aprila 1951. Lojalno priznava, da se je tedaj motil, ko je pripisoval vrče, v katerih so bili rokopisi, predrimski dobi, in da so bili izdelani nalašč za deponiranje rokopisov. Prav tako se je motil, ko je pripisoval rimske fragmente, najdene v votlini, poznejšim poškodbam.

e. Izkopanine v Qumrânu narekujejo nek določen datum za rokopise v votlini, in osvetljujejo njihov izvor. Pripadali so skupnosti, ki se je zbirala v Qumrânu in tukaj pokopavala svoje mrličke. Nekateri učenjaki, n.pr. Dupont - Sommer iz pariške Sorbone, so že prej domnevali, da je ta skupnost bila verska ločina Esenov. Izkopavanja v Qumrânu govore tehtno v prilog te hipoteze. Rimski pisatelj Plinij starejši poroča, da so Eseni živeli na zapadnem obrežju Mrtvega morja, nekoliko oddaljeni od obale /Hist.Nat.V.17/.

Zato je verjetno, da je zgradba v Chirbet Qumrânu bila samostanska zgradba, morda sedež glavne skupine Esenov, in da je bilo pokopališče kraj, kjer so pokopavali svoje mrtve⁸.

4. Proti koncu poletja 1951 so beduini prinesli v Jeruzalem dva nova kožna fragmenta z nekaj hebrejskimi in grškimi besedami, neki starinar iz Betlehema pa je proti koncu novembra istega leta, ko so še trajala izkopavanja v Qumrânu, ponudil francoski Biblično - arheološki šoli v Jeruzalemu nekaj rokopisnih fragmentov iz kože in papirusa.

Najprej so beduini in starinar trdili, da so ti fragmenti iz votline pri Qumrânu, kjer so bili l. 1947 najdeni znameniti rokopisi. To pa ni moglo biti res, saj sta Harding in De Vaux votlino temeljito preiskala. Po dolgih in tipično orientalskih pogajanjih je R. de Vaux-u uspelo, pripraviti beduine do tega, da so mu izdali skrivnost in bili pripravljeni, da mu pokažejo kraj, kjer so te fragmente našli. Da, še več, pristali so celo na to, da sodelujejo pri izkopavanju.

Takoj je bila organizirana nova odprava. L. Harding, R. de Vaux, dva specialista iz Palestinskega muzeja, nek arabski polir, dva beduina in policijski častnik z dvema vojakoma za varstvo so se napotili v pučavo. Prišli so v Murabba'at, 25 km zračne črte jugovzhodno od Jeruzalema in 18 km južno od Chirbet Qumrâna. R. de Vaux piše, da je to eden najtežje dostopnih krajev v Palestini: divji, skalovit, od sveta odrezan kraj, sedem ur hoda od najbližjega kulturnega centra, t. j. Betlehema, in dve uri do Mrtvega morja⁹.

Ko so se približali Murabba'atu, ki sestoji iz štirih votlin v skalovju, so videli, kako iz njih, drug za drugim, kakor čebele iz panja, odhajajo "klandestinarji", 34 po številu, ki so tu že nekaj dni "raziskovali" votlino. Harding in De Vaux sta jih polovico najela kot "zakonite" delavce, poleg osmih drugih, ki sta jih že imela s seboj.

Dela so trajala šest tednov, januarja in februarja 1952, in so bila izredno naporna in zamudna, zaradi obsežnosti votlin ter njihove nedostopnosti in oddaljenosti od kulturnega sveta.

A trud ni bil zaman. Stratigrafija je pokazala, da so bile votline obljudene v raznih dobah, od kalkolitske dobe v 4. tisočletju pr. Kr. do arabske dobe v srednjem veku.

Iz kalkolitske dobe /c. 4.500 - 3.200 pr. Kr./ navedja De Vaux seznam 24 keramičnih predmetov, nekaj orodja

iz kamna in kosti, in celo iz lesa. Slednje je bilo mogoče zato, ker vlada v teh votlinah izredno suh zrak, zaradi česar so se mogli ohraniti tudi leseni predmeti, ki jih v drugih palestinskih najdiščih ni najti.

Te kalkolitske najdbe pričajo, da je bivala v murabba'atskih votlinah v 4. tisočletju skupina ljudi, ki se je hranila od lova, živinoreje in skromnega poljedelstva na bližnjih planotah.

Naslednja višja plast je kazala na srednjo bronasto dobo, ki je na Bližnjem vzhodu vladala v prvi polovici drugega tisočletja pr. Kr. /2.100 - 1.600/. Najden skarabejs s svojimi krivuljami je moral nastati v hiksoški dobi. Iz drugih najdenin sklepa De Vaux, da ta bronasta naselbina ni trajala dolgo, ampak se je v tej dobi tukaj mudila nekaj časa manjša skupina ljudi. Podobno je najbrž bilo tudi v železni dobi, t. j. v 8. in 7. stol. pr. Kristusom. Pač pa je morala biti okupacija zelo intenzivna v rimski dobi. O tem priča številna keramična posoda, orodje in novci. In sicer je bilo najdenih 9 komadov iz druge judovske vstaje /132 - 135 po Kr./, nekaj pa iz dobe cesarjev Nerona, Domicijana in dva bronasta z emblemom X. rimske legije /Legio Decima Fretensis/.

Toda pomembnejši ko vse to so najdeni pisani dokumenti. Skoro vsi izvirajo iz votline št. 2.

R. de Vaux deli najdene rokopise v dve glavni skupini: takozvane "eratične" ali blodne, in vse druge. K prvim šteje več arabskih fragmentov, in palimpsest na papirusu s feničansko pisavo v obeh tekstih, spodnjem in zgornjem. Pisava je zelo slična oni na ostrakih v Lakišu, torej še iz dobe hebrejske monarhije, malo pred babilonskim izgnanstvom.

Vsi drugi teksti, ki tvorijo nekako celoto, pa so iz 1. in 2. stol. po Kr., in se nanašajo na okolje in dogodke druge judovske vstaje. So to ostraka, potem fragmenti, pisani na kožo in na papirus, v grškem, latinskem, hebrejskem in aramejskem jeziku.

Ostraka, petnajst komadov, so vsa hebrejsko pisana, z eno izjemo v grščini. Vsebujejo pa komaj po nekaj črk in kako ime.

Grški teksti obsegajo: dve pogodbi zakonskega /bračnega/ značaja, datirani: 7. leto cesarja Hadrijana /t. j. 124 po Kr./, dalje dolžno pismo iz l. 171 po Kr., drugi tekst iz časa cesarja Komoda /180 - 192/ in dva fragmenta v lepi pisavi, najbrž religiozne vsebine.

Latinski tekst je samo eden, fragment z nekaj imeni.

Semitski teksti se dele v svetopisemske in profane. Biblični teksti niso številni, in zelo fragmentarni. Vsi

so napisani na koži. To so številni fragmenti iz 1., iz 2. in iz 5. Mojzesove knjige. Pozna se jim, da so bili nasilno in brutalno raztrgani. Omeniti je še odlomek iz preroka Izaija /1,4-14/, in dva filakterija, s teksti iz druge in pete Mojzesove knjige.

De Vaux naglaša, da so vsi ti biblični teksti popolnoma skladni z masoretskim tekstom, celo, kar zadeva pravo-pis.

Drugi semitski teksti so zasebnega ali administrativnega značaja: razne pogodbe, pisma in slično. Posebno zanimiva je med temi skupina papirusov, ki so datirani z "osvoboditvijo Izraela po prizadevanju Šim'eona ben Kozeba, voditelja Izraelovega". Ni dvoma, da gre tu za drugo judovsko vstajo 132 - 135 po Kr., in voditelja te vstaje, ki ga poznejši viri imenujejo včasih Bar Kokeba, včasih Bar /ali Ben/ Kozeba. Med spisi sta tudi dve njegovi pismi, ki jih je pisal nekemu Ješu'a ben Gilgola, ki ima na drugih listinah naslov "armadnega poveljnika". -

Razen teh, dobro ohranjenih tekstov, so našli še veliko drugih fragmentov, ki še niso razvozlan.

Toda že to, kar nam je dostopno, pomeni izredno mnogo. Ti dokumenti odgrinjajo zaveso o najbolj tragičnem razdobju judovske zgodovine, o katerem pa smo bili doslej iz judovskih virov le malo ali skoro nič poučeni. Razen par novcev, ki so jih borci te judovske vstaje dali kovati, nismo imeli drugega ko nekaj povsem nezanesljivih rabinskih legendarnih izročil.

In vendar druga judovska vstaja ni bila malenkost. Trajala je tri in pol leta in terjala potoke krvi. Prizadela je rimskim legijam občutne izgube, celo mornarica je stopila v akcijo. Cesar Hadrijan je osebno prišel v Palestino, in iz Britanije je poklical najboljšega rimskega generala, Julija Severa, da je vodil operacije. To je bila zares uničevalna vojna. Rimski zgodovinar Dio Cassius poroča, da so Rimljani zavzeli in razdejali 50 utrjenih krajev, opustošili 985 odprtih krajev, masakrirali 580.000 ljudi; pri tem niso všteti oni, ki so pomrli vsled gladu, ognja in bolezni /Dio Cassios, LXXIX, 14/.

Judje so se borili na partizanski način, iz zasede, hrabro in strastno. In njihov vrhovni poveljnik je bil Šimeon ben Kokeba, /t.j. "sin zvezde"/ kakor so ga nazivali krščanski viri, ali Ben Kozeba /t.j. "sin laži"/ kakor ga navajajo judovski viri. Imel se je za Mesija, in je preganjal kristjane. J.T. Milik je priobčil eno izmed njegovih pisem iz gornje najdbe, ki ga je Ben Kozeba pisal svojemu podrejenemu častniku Ješui ben Gilgola in njegovim ljudem. Pismo se v prevodu glasi: "Šimeon ben Kozeba Ješui ben Gil-

gola, in ljudem tvoje čete - pozdrav! Kličem za pričo nebesa zoper sebe: prelomi z Galilejci, ki si jih vse rešil. Če ne, bom nadel verige na vaše noge, kakor sem storil z Ben Aflulom. Šimeon ben Kozeba, knez Izraelski"10.

Ni dvoma, da so "Galilejci" kristjani judovskega porekla. Tu prvičrat zremo, kako se jim je godilo v času druge judovske vstaje. Da jih je Ben Kozeba preganjal, poročata že Justin in Evzebij. To je bilo razumljivo, saj se je proglašal sam za Mesija, zato kristjani niso mogli z njim iti. Ker pa se v času druge vstaje niso mogli pravočasno rešiti čez Jordan, kakor ob prvi vstaji l. 66-70 po Kr., jih je druga judovsko-rimska vojna zajela v deželi. Očividno pa je Ješua ben Gilgola v začetku ščitil tiste, ki so bili na ozemlju njegovega poveljstva. Toda z gornjim pismom mu vrhovni poveljnik Ben Kozeba zapoveduje, da pretrga zveze z njimi. -

V ostalem je glede murabba'atskih rokopisov treba poudariti, da nimajo nikake zveze z onimi v Qumrânu. Različna je vsebina, različno je okolje in različni so datumi. Pisava murabba'atskih tekstov je bolj razvita, njihovi biblični teksti bliže masoretskemu besedilu. Torej so rokopisi iz qumrânske votline - starejši. In to je važna ugotovitev. -

5. Komaj je bilo izkopavanje v Murabba'atu koncem februarja 1952 končano, že so beduini izzvali arheologe z novimi vabami. V Jeruzalemu se je zvedelo, da so blizu Qumrâna odkrili novo jamo in v njej fragmente rokopisov. Poslana sta bila dva izvidnika, ki sta to vest potrdila, neki betlehanski starinar pa je že ponudil dva komada fragmentov iz nove najdbe francoski Biblični šoli in Palestinskemu muzeju.

Takoj je bila organizirana nova ekspedicija. Sestavila sta jo imenovani inštituciji in pridružila se je še Ameriška šola v Jeruzalemu. Vodstvo sta prevzela R. de Vaux in W. Reed, direktor Ameriške šole. S seboj sta vzela kot asistente več članov Biblične šole /P.D.Barthélemy, J.T.Milik, H.de Contenson/ in tri arabske delovodje.

Ta ekspedicija je trajala od 10.do 29.marca 1952.Za nalogo si je postavila ne samo, da preveri ležišče novih rokopisov in preišče votlino; šlo ji je predvsem za to, da preišče celo bližnjo okolico Chirbet Qumrâna, z namenom, da ugotovi obseg ozemlja, na katerem je živel sekta ali ločina, kateri so rokopisi pripadali, in po možnosti odkrije vse ostanke ali skrivališča njene biblioteke. Sestavili so sedem "letečih" skupin, v vsaki skupini so bili 3 - 4 beduini, vodil pa jo je eden izmed članov ekspedicijell.

Okolico Qumrâna so razdelili na sedem sektorjev in preiskali so pokrajino od Hadjar el - Asbe do Ras Feške in še kak kilometer dalje. Izvršili so 230 sondaž. V 37 jamah in skalnatih luknjah so našli lončene razbitine in druge ostanke. V 25 ih izmed teh jam je bila lončevina ista kakor v prvi votlini in v Chirbet Qumrânu. Odkrili so tudi sledove dveh starih poti; razne izboljšave, kakor tlakovanje z debelimi kamni ponekod, so jih razlikovale od navadnih beduinskih steza. Vsaj eno, ki se dviga v vijugah pred Qumrânom in ki je nudila najlažji dostop k Chirbet Qumrânu, je brez dvoma zgradila komuniteta, ki je imela tu svoj sedež.

Jame ali votline, v katerih so našli črepinje, so zelo različne oblike in velikosti. Nekatere so široko odprte in imajo visok strop; gotovo so jih včasih uporabljali tudi pastirji s svojimi čredami. Druge so sicer velike, a tako nizke ali tako ozke, tako neenake, da ni verjetno, da bi bile kedaj naseljene. Pač pa so bile uporabne za skladišča in shrambe.

Arheologi so iz vsega tega zaključili: nekateri člani skupnosti ali družbe, ki se je tož zadrževala, so stanovali v večjih votlinah ali jamah, drugi pa so prebivali zunaj, pod šotori ali v kočah. To ni samo hipoteza, saj so bili pod nekim previsom najdeni, razen namizne posode, tudi leseni roglji ali kavlji, ki ne morejo biti nič drugega ko koli za šotore.

Toda pojdemo k najdbam v teh votlinah qumrânske okolice. Med keramičnimi izdelki so razbitine vrčev, pokrovov od vrčev, skled, svetilk in podobno. Najdene črepinje sestavljajo več ko sto velikih vrčev, in okrog 70 pokrovov, pa samo dvajset drugih posod.

Posamezne votline so dobile v znanosti vsaka svojo številko, od 1 do 37. V dveh izmed njih, to je v votlini št. 19 in št. 8, so našli številne fragmente rokopisov.

V Jami št. 19 je med bibličnimi teksti najbolj zanimiva skupina drobnih fragmentov, ki potekajo iz rokopisa knjige preroka Jeremija, tako 43,9-11; 44,1-3;12-14; 46,27-47,7; 48,7.25-39. 43-45; 49,10. Teksti kažejo, vkljub mnogim pravopisnim in slovniškim napakam, tradicijo, ki so ji sledili masoreti, in ne ono, ki je bila za podlago septuaginti. Pisava se približuje oni, ki je lastna najmlajšim spisom iz prve votline pri Qumrânu.

Inventar drugih bibličnih tekstov: drobci ali koščki dveh različnih rokopisov 2.Mojzesove knjige; iz 3.Mojzesove knjige en fragment v feničanski pisavi /11,22-28/; iz 4.Mojzesove knjige dva fragmenta dveh različnih rokopisov /3,51-4,3; 23,49-52/; iz 5.Mojzesove knjige /1,7-9;

17, 12-15/; iz Rutine knjige /2,13-3,8; 3,14-18/; iz psal-
mov /Ps 104,6-11; Ps 103,6-8/. -

Od nebibličnih tekstov omenimo nek aramejski spis li-
turgične vsebine, vsi drugi pa so pisani v hebrejskem je-
ziku. Med temi je posebno zanimiv fragment iz knjige Jubi-
lejev /4, 1-2/: že v prvi votlini, pri Qumrânu, smo naleteli
na to knjigo, znamenje, da je bila v qumrânski družbi
zelo v čislih. Zakaj, bomo videli pozneje, v tretjem delu
naše razprave.

Drugače pa je treba reči, da so hebrejski fragmenti
iz te votline sicer številni, a po obsegu tako majhni, da
je včasih bilo težavno pogoditi vsebino in smisel. So zelo
različne pisave in pričajo, da je moralo biti v tej votli-
ni shranjeno veliko število manuskrptov. R. de Vaux sodi,
da jih je bilo vsaj 40, ne všteti pri tem biblične tekste.
Ta velika množina izvenbibličnih fragmentov dokazuje, da
so qumrânci imeli v svoji knjižnici mnogovrstno in obsežno
literaturo, od katere pa se nam je rešilo komaj nekaj drob-
cev, in še ti so včasih skoraj nečitljivi. -

V jami št. 8, v kateri se je nekoč zrušil strop in za-
sul večji del njenih tal, so arheologi zbrali okrog 40 ve-
likih vrčev, 26 pokrovov in eno svetilko. Ko so naleteli na
prve pisane fragmente, so votlino temeljito preiskali. Žal,
da so vlaga, podgane in črvi uničili skoro vse rokopise, ki
so bili tu shranjeni. Našli so le malo koščkov, med njimi
enega večjega, ki obsega v celem 13 besed iz prvega poglav-
ja knjige preroka Izaija.

Vendar pa je ta votlina pripravila arheologom drugo,
prijetno presenečenje: našli so dva bakrena zvitka. Nekoč so
to bile tri plošče, pritrjene skupaj, tako, da so tvorile
en sam bakren plakat, dolg 2 m 40 cm in visok 30 cm. Bil je
seve popisane. Vtisnjene hebrejske črke so visoke 1 cm.

Žal sta oba zvitka močno oksidirana, in nastalo je tež-
ko tehnično vprašanje, kako ju odviti, če je sploh to mogo-
če. Prof. A.H. Corwin iz univerze v Baltimoru, je prevzel
nalogo, da bo skušal najti ustrezno metodo¹².

Toliko je mogel R. de Vaux že v začetku iz nekaterih
vidnih in čitljivih besed razbrati, da zvitka ne vsebujeta
bibličnih tekstov, ampak imata profano vsebino. R. de Vaux
je domneval, da je bila na plošči morda na kratko povzeta
"regula" samostanske družine v Qumrânu, ki so jo imeli pri-
trjeno kje na steni v dvorani, kjer so se zbirali¹³. Toda
K.G. Kuhn je v zanimivi študiji, ki jo je posvetil tema zvit-
koma, postavil hipotezo - na podlagi nekaterih besed iz ka-
kih 32 vrst zvitka, ki se nahaja v Palestinskem arheološkem
muzeju v Jeruzalemu, - da gre tu za nekak inventarni seznam
ali katalog qumrânske skupnosti. Ker so danes mnogi prepri-

čani, da je to bila skupnost Esenov, misli K.G. Kuhn, da so Eseni v Qumrânu malo pred l. 66 po Kr., na predvečer prve judovske vstaje in krvave judovsko-rimske vojne 66-70, spravili na varno svojo veliko knjižnico in druge dragocenosti, s tem, da so jih poskrili in skrbno spravili po raznih votlinah v okolici. Računali so pač s tem, da bodo Rimljani uničili Qumrân, in da bo našel smrt marsikateri član njihove družbe. Da bi mogli, po končani vojni, zopet obnoviti svoj sedež v Qumrânu, so napravili seznam najvažnejših spisov in drugih stvari, in ta seznam napisali na kolikor toliko neuničljivo bakreno ploščo, in jo shranili v eni izmed votlin. Preživeli člani bi tako mogli zopet zbrati shranjene in skrite stvari¹⁴.

V ostalem pa je R. de Vaux na podlagi teh raziskovanj in izkopavanj mogel napraviti nekaj važnih zaključkov. Qumrân je bil sedež in središče komunitete, ki je živela raztreseno po bližnjih votlinah, pod šotori in v kočah. Število članov te družbe ni dosegalo tisoč, na to kaže pokopališče. Ker v votlinah ni bilo najti nikakih novcev, medtem ko so jih v Chirbet Qumrânu našli 250 komadov, smemo reči, da so qumrânci imeli skupno blagajno in skupno imetje. Res to naglašajo o Esenih vsi trije najstarejši pisci: Plinij, Filon in Fl. Jožef.

6. Toda povesti še ni konec. Ekspedicija v qumrânski okolici ni utegnila izčrpati vseh možnosti izkopavanja. Proti koncu marca je pritislila v puščavi taka vročina, da so morali narazen. Člani misije so bili izčrpani, beduini pa bolani in so zapustili delo.

Toda beduini so se kmalu zopet vrnili in sami iskali, podobni lovskim psom, ki vohajo za divjačino, da jo priženejo lovcem pred puško. Šest mesecev potem, ko se je izvršilo spomladi 1952 preiskovanje qumrânske okolice, so beduini odkrili v lapornatem predelu qumrânskega ozemlja "umetno izklesano sobo z mnogimi fragmenti"¹⁵.

Kakor hitro so v Jeruzalemu o tem zvedeli, so ustavili oziroma ukrenili, da so beduini ustavili svoje delo. Ustanove, ki so vodile prejšnja raziskavanja, t.j. Department za starine v Jordanu, Francoska arheološka šola in Palestinski muzej, so se lotile, v dneh od 22. do 29. sept. 1952, izkopavanja v tej votlini, ki je beduini ~~na~~ srečb še niso do kraja prebrskali.

O tem izkopavanju še do tega trenutka, ko so bile pisane te vrste, ni izšlo - kolikor mi je znano - izčrpno strokovno poročilo. R. de Vaux je samo na kratko, aprila 1953, povzel rezultate v Biblični reviji. In sicer ugotavlja, da je plen iz te jame, ki nosi v znanosti številko 4, skupaj s tem, kar so v njej izkopali klandestinarji, d'un

interêt considerable qui depasse probablement celui de la grande trouvaille de 1947." ¹⁶ H.H. Rowley pa piše, da je ta votlina dala doslej najbogatejši plén. Rokopisi iz te votline sicer niso tako obsežni, kakor v prvi votlini, iz l. 1947, a so mnogoštevilni. To so fragmenti kakih 100 različnih rokopisov, med njimi najmanj 60 bibličnih, ki vsebujejo dele skoraj vsake knjige sv. pisma stare zaveze ¹⁷.

Žal, da so med temi odlomki nekateri po obsegu zelo majhni. Vendar je treba vedeti, piše H.H. Rowley v isti zvezi, da so tudi mali fragmenti važni, tako v paleografskem kakor v tekstnem oziru.

Med svetopisemskimi knjigami so tudi hebrejski in aramejski fragmenti Tobijeve knjige. Drugi biblični fragmenti so napisani v hebrejskem, aramejskem in grškem jeziku. Hebrejski rokopisi so pisani deloma v starosemitski pisavi. Na posebnem listu so zbrane nekatere mesijanske prerokbe ¹⁸. R. de Vaux omenja kot posebnost, da so pri tem izkopavanju naleteli prvič v tej pokrajini na biblične tekste v grškem jeziku.

Izvenbiblični rokopisi obsegajo apokrifne spise, potem sektine knjige /"de livres de la secte"/, filakterije i. t. d. Med temi spisi so nekateri že znani, drugi nepoznani apokrifi in "parafraze" k bibličnim knjigam. Kot posebno važno najdbo pa smatra R. de Vaux, in za njim drugi učenjaki, fragment iz takozvanega "Damaščanskega dokumenta" /Document de Damas, Zadokite Work/. Pa o tem pozneje.

7. Ko smo govorili o prvem izkopavanju v Chirbet Qumrânu, smo ugotovili, da je bila ta stavba naseljena v istem času kakor votline rokopisov, da pa je stratigrafija kazala tudi na neko starejšo naselitev v Qumrânu.

To je bil več ko zadosten razlog za arheologe, da so sklenili izkopavanja v Chirbet Qumrânu nadaljevati. Tako je prišlo do drugega izkopavanja, v času od 9. februarja do 24. aprila 1953. Vodila sta ga G.L. Harding in R. de Vaux, kot asistenti pa so sodelovali mladi znanstveniki J.T. Milik, p. Du Buit in Henri de Contenson. Najeli so preko 50 delavcev.

Rezultati tega izkopavanja so bili odlični. Odkrili so več novih poslopij z mnogimi prostori, stopnišči, cisternami, shrambami, delavnicami. Iz lesenih razbitin v neki sobi so mogli zopet sestaviti 5 m dolgo mizo, okrog katere je bila napravljena klop iz opeke. Čelo dva črnilnika, v enem še nekaj posušenega metalnega črnila, so tu našli. Ali ni bil ta prostor študijska soba, scriptorium, kjer so pisali in prepisovali knjige?

Razen mnogoštevilnih lončarskih delcev so nabrali

okrog 250 komadov novcev, datiranih od selevkidskega kralja Antioha VII. /139 - 129 pr.Kr./ preko Janeza Hirkana /135 - 104/ in drugih hasmonejskih kraljev, rimskih cesarjev in prokuratorjev do druge judovske vstaje /132 - 135 po Kr./.

Obilno keramično in numizmatično gradivo, v zvezi z arhitekturo, je dalo arheologom solidno osnovo, da so si mogli napraviti precej jasno sliko o nastanku in zgodovinskem razvoju Chirbet Qumrâna. R. de Vaux deli ta razvoj v tri razdobja:¹⁹

a. Prvo razdobje: Stavba v Qumrânu je bila prvič sezidana za časa Janeza Hirkana /135 - 104 pr.Kr./. Na vsak način je bila pod Aleksandrom Janejem /103 - 76 pr.Kr./ dobršno naseljena, saj je iz te dobe največ novcev. Trajalo je to naselje vsaj do zadnjega hasmonejskega kralja, Antigona Matatija /40 - 37 pr.Kr./. Končalo se je ob velikem potresu splomladi l. 31 pr.Kr. Ta potres je terjal v Judeji 30.000 človeških žrtev, o njem poročajo stari zgodovinarji, tako Fl. Jožef²⁰.

b. Drugo razdobje: Stavba je bila obnovljena pod Herodovim sinom in naslednikom v Judeji, Arhelajem /4 pr.Kr. - 6 po Kr./. Zanimivo je, da po sodbi arheologov Qumrân za časa kralja Heroda /37 - 4 pr.Kr./ ni bil naseljen; iz tega časa ni bil najden več ko l. novc, o katerem misli De Vaux, da je zašel slučajno v Qumrân, ker ga je nekdo zgubil. Toda pod Arhelajem je zgradbo zasedla in obnovila ista komuniteta, ki je prebivala tu pred potresom. To kažejo načrti stavbe. -

Ta druga perioda naselitve je trajala do prve judovske vstaje l. 66 - 70 po Kr. V tej vojni je bila stavba opustošena, požgana in porušena. Prebivalci Qumrâna so pravočasno poskrili svoje knjige in spise po bližnjih votlinah. Sani so v tej vojni od Rimljanov mnogo trpeli. Meseca junija l. 68 je cesar Vespazijan krenil z rimskimi legijami od Cezareje v Jordansko dolino in prišel do Mrtvega morja. -

c. Tretje razdobje: V Qumrânu se je l. 68 nastanila rimska vojaška posadka in ostala tu do konca prvega stoletja. Nato je bil kraj zapuščen. V začetku druge judovske vstaje /l. 132 - 135 po Kr./ so judovski partizani uporabljali Qumrân, kakor Masado in druge točke v Judejski puščavi, kot svojo postojanko odpora. Ko so Rimljani zadušili to judovsko vstajo, se konča tudi zgodovina Qumrâna.

8. Vendar pa arheologi niso smatrali, da je bilo z drugim izkopavanjem njihovo delo v Qumrânu končano. Zato so organizirali - iste ustanove in iste osebnosti - tretje izkopavanje, ki se je vršilo od 15. febr. do 15. aprila 1954.

Zopet so znatno razširili qumrânsko stavbišče. Odkrili so nove prostore, n.pr. veliko, 22 m dolgo dvorano, ki so jo stanovalci uporabljali, brez dvoma, za svoje sestanke. R. de Vaux domneva, da so v tej dvorani morda obhajali svoje religiozne obede /repas religieux/, kajti dvorana je zvezana z manjšim prostorom, v katerem so imeli shranjeno svojo namizno posodo: velike in male vrče, sklede, krožnike, skodele /bols/ in čaše. Arheologi so zbrali več ko 1000 posod in 700 čaš. To posodje so si qumrânci sami izdelovali, kar doma, na mestu. Odkrili so naprave za izdelovanje in peko lončarskih posod, ki so najbolj popolne in najbolj ohranjene v Palestini. Prav tako mlin.

Arheologi pa so ugotovili, da je bil ta del qumrânskih poslopij zgrajen na prostoru, ki je bil naseljen že v izraelski dobi. Nabrali so mnogo črepinj iz 8. - 7.stol. pr.Kr., med njimi 1 popisan ostrakon s feničanskimi črkami.

Pri tem izkopavanju so našli več ko 150 novcev, ki pa še niso očiščeni in identificirani.

V ostalem pa je to tretje izkopavanje v Qumrânu potrdilo arheološke zaključke drugega izkopavanja glede treh razdobjij v razvoju Qumrâna. Seveda, opozarja R. de Vaux, to so le začasni zaključki, ker izkopavanja še niso do kraja končana. Šele po četrtem izkopavanju v Qumrânu, v letu 1955, upajo arheologi, da bo to doseženo²¹.

9. Leta 1952 so beduini prinesli v Jeruzalem rokopisne fragmente, o katerih so trdili, da so iz neke votline v vadiju en - Nâr; ta vadi je podaljšek Cedronske doline. Toda belgijska arheološka misija, ki je spomladi 1953 raziskovala v Judejski puščavi, je dooznala, da navedba beduinov ni točna, ampak da fragmenti, ki so jih prinesli, izhajajo iz Chirbet Mird-a. Tako se imenuje višina z ruševinami nekdanje Hyrkanije, trdnjave Janeza Hirkana v Judejski puščavi, nekako sredi med Qumrânom in Muraba'atom.

Najdba rokopisnih fragmentov, ki jih je imenovana belgijska odprava pod vodstvom prof. R. de Langhe-ja še pomnožila, obsega odlomke iz starozaveznih knjig /Jozue, Modrost/, nove zaveze /iz evangelijev, Apostolskih del in lista Kološanom/, deloma v grškem, deloma v sirskega jeziku. Razen tega nekaj nebibličnih tekstov v arabskem jeziku, in grški odlomek Evripidove Andromahe. Evangeljski teksti iz sv. Mar-ka in Janeza so fragmenti grškega uncialnega kodeksa iz 5. do 8.stol. po Kr. -

II. Rokopisi iz prve votline.

1. Po načrtu, ki sem ga nakazal v uvodu, bi naj v tem poglavju obdelal vrste in značaj rokopisov, najdenih v votlinah ob Mrtvem morju. Iz ravnokar predloženega kratkega zgodovinskega pregleda najdenj pa smo lahko razvideli, da je to mogoče storiti le v zelo omejenem in nepopolnem obsegu in smislu. Omejiti se moram za sedaj le na rokopise iz prve votline, ki so prišli na dan leta 1947.

Prej pa nekoliko besed o vprašanju nomenklature. Ko so bili znani le še rokopisi iz prve votline, so jih razni učenjaki različno označevali. Najbolj običajno je bilo skupno ime, ki so ga uvedli anglo-ameriški pisci, namreč "Rokopisi ali zvitki Mrtvega morja" /Dead Sea Scrolls/²², dasiravno bi bilo pravilneje "Rokopisi Judejske puščave", kajti v "Mrtvem morju" ni nihče iskal in našel takih rokopisov. Dosledno tej skupni označbi so imenovali tudi posamezne rokopise, n. pr. kratica DSH pomeni komentar Habakuka, ali dobesedno "mrtvomorskega Habakuka" /Dead Sea Habakkuk/, ali: DSD = apokrifni spis "Priročnik discipline" /Dead Sea Discipline/, t. t. d.

Ko pa je naraslo število najdenih rokopisov odnosno njihovih fragmentov, je nastal problem, kako vse te mnogobrojne tekste v znanstvenih publikacijah navajati. Zato je R. de Vaux predložil sledeči sistem. Razdelil je najprej vse tekste po njihovi pisalni tvarini, kraju najdenja in naslovu vsebine. Po tvarini se dele teksti v tekste iz kože, kar naj ostane neoznačeno, potem papiruse /kratica: p/ in ostraka / o /. Kraj izvora, n. pr. 1 Q, če je tekst iz prve votline pri Qumrânu, ali M, če je iz votline v Murabba'atu. Po naslovu se delijo teksti v kanonične /svetopisemske/, nekanonične in apokrifne. Kjer več rokopisov iste knjige izhaja iz iste votline, se to označi s tem, da se dodajo po vrsti črke abecede, n. pr. 1 Q Iz a pomeni: prvi zvitok Izaija iz prve votline pri Qumrânu. Nekanonična dela /komentarji ali midraši/ se označijo s črko p /pešer = interpretatio/, n. pr. 1 Q p Hab = komentar knjige preroka Habakuka iz prve votline pri Qumrânu. Za znane velike rokopise predlaga R. de Vaux uporabo prve črke hebrejskega naslova, ki ga ima dotični rokopis, tako: 1 Q Š = Serek hajjuhâd /Priročnik discipline, Manuel de Discipline/, 1 Q H = Hôdājôt /Hvalnice, Hymnes/, 1 Q M = Milhamat Bue 'Or /Boj otrok luči/. Komadi tekstov, ki nimajo naslova, bodo opremljeni z mastno arabsko številko; če gre za skupino fragmentov, bo številka fragmenta sledila za tem, in če treba, bo zadnja številka označevala vrsto, n. pr. 1 Q 35 f 7, 2

pomeni: tekst št. 35 iz prve votline, fragment sedmi, vrsta druga²³.

2. Prvi zvitok Izaija /1 Q Iz a/. - Slišali smo že, da se nahaja v Ameriki.

Na splošno je boljše ohranjen ko drugi zvitok Izaija, ki je bil istočasno najden v prvi votlini. Vendar tudi ta prvi zvitok ni brez poškodb. Votlina, v kateri je bil toliko stoletij shranjen, je zelo suha. Zato se je koža zvitka močno posušila in postala krhka, drobljiva. Tudi so beduini, ki so votlino odkrili, zvitok baje odvili, in pri tem so nastale poškodbe na nekaterih stolpcih. Razen tega se zdi, da je bil zvitok že v starih časih nasilno poškodovan. Na dveh mestih je bila koža pretrgana, in pozneje zopet spretno skupaj sešita in podlepljena. Podobno je bilo popravljenih več manjših razporkov.

Zvitok je iz kože, ne iz pergamenta. Sicer je tudi pergament iz kože, vendar sta to dve različni pisalni tvari. Proizvodni postopek pri obeh je različen. Za pergament se koža cepi v več plasti. Naš zvitok pa je nerazklan in samo na eni strani za pisanje prepariran.

Zvitok je sešit iz 17 kož različne velikosti. Njegova dolžina znaša 7 m 40 cm, višina pa 27 cm.

Tekst je razdeljen v stolpce /kolumne/. Ti stolpci imajo različno širino: najširši meri 16*3 cm, najožji 8*8 cm. V celem je 54 stolpcev teksta. Kake numeracije ni opaziti. Tudi število vrst ni v vsakem stolpcu isto, ampak niha med 29 in 32. Ta razlika v širini stolpcev, v številu vrst v stolpcih in različna razdalja med stolpci dokazuje, kakor misli H. Bardtke, da se pisar tega zvitka ni držal masoretske prepisovalne tradicije, ki je imela v tem oziru stroge in natančne predpise, in da je torej ta zvitok nastal pred nastankom in uveljavljenjem masoretske tradicije²⁴.

Rokopis kajpada ne pozna razčlenitve teksta v poglavja in vrste, pač pa je tekst razdeljen v takozvane paraše. To so odlomki po smislu; nakažejo se s tem, da pisar pušči med eno in drugo parašo krajši ali daljši del vrste nenapisan. Qumrânski tekst Izaija ima 217 paraš, medtem ko jih je v leningrajskem kodeksu 209. -

Pisava 1 Q Iz a je ponekod zbledela že v stari dobi; drugi pisar jo je pozneje zopet osvežil. Oblika posameznih črk ni vedno enaka, kakor to zahteva na primer srednjeveška prepisovalna tradicija. Na koncu vrst besed niso delili, ampak so tisti del besede, ki ni šla v vrsto, napisali bolj stisnjeno ali na levem robu stolpca navzven, ali nad zadnjo besedo. Feničanski spisi ali znani hebrejski napis v Siloi deli besede na robu vrstice.

Razume se, da so se pri prepisovanju tako dolgega teksta vrinile tudi pisne napake. Toda na tem tekstu opazimo, da so bile take napake vedno skrbno popravljenе, bodisi da je to napravil pisar sam ali korektor za njim. In takih pogrеškov je v 1 Q Iz a precej, iz česar sklepamo, da tega rokopisa ni delal poklicni pisar, ampak nekdo, ki mu je bilo več do vsebine, kakor do oblike. Sicer pa se zdi, da sta ta rokopis oskrbela dva pisarja, vsak polovico. Na 27. stolpcu so namreč začrtane tri črte, torej še tri vrste, ki pa niso bile izpisane. Ta stolpec ima tekst 33,16-24. Če pogledamo naše sedanje kritične izdaje izvirnika, najdemo pri Iz 33,20 masoretsko notico: "Polovica knjige". S stolpcem 28 se na qumrânskem zvitku začenja nova paraša. -

Na besedilu ni sledu o punktaciji ali vokalizaciji. Pisar uporablja vseh 22 črk hebrejske abecede, a brez znakov za vokale.

1 Q Iz a podaja neprekinjeno ves tekst Izaijeve knjige, vseh 66 poglavij, kakor jih ima današnji kritični tekst. Tisti biblični kritiki, ki so prepričani, da prerok Izaija ni avtor cele knjige, ampak da je poglavja 40 - 66 napisal pozneje, v dobi eksila, drug, nepoznan velikan, takozvani "Deutero-Izaija", oziroma poglavja 56 - 66 celo "Trito-Izaija", so nekoliko razočarani, ker pisar qumrânskega rokopisa ni z ničemer podprl te hipoteze. Niti z novim stolpcem ne začenja 40. poglavja, ampak z navadno parašo.

Drugače pa se qumrânski tekst v marsičem razlikuje od masoretskega. Masoretski tekst imenujemo tisto tekstno obliko svetopisemskega hebrejskega izvirnika, ki temelji na tradiciji, kakor jo je avtoritativno ugotovila in uradno kanonično potrdila učena šola judovskih blicistov v Jamniji okrog l. 100 po Kr, in katero so pozneje, v času od 7. do 10. stol. po Kristusu, judovski učenjaki v Babilonu in Palestini, takozvani masoreti, opremili s sistemom znakov za vokale, se pravi, so hebrejski konsonantski tekst vokalizirali ali "punktirali". -

Med tem masoretskim tekstom in qumrânskimi besedilom Izaija, smo rekli, obstajajo razlike. Najprej slovniške in pravopisne. Na primer razlike v rabi zaimkov. Kazalni zaimek hû' in hî' se glasita hû'ah in hî'ah, ali partikula kî se glasi kî'a. Mnogo češče ko v masoretskem tekstu se uporablja tkzv. plene-pisava pri vokalih e, i, o in u, celo za kratki o in e-glas. Razlika je tudi v rabi pošjegega imena Jahve, veznika "in" ter pripon osebnih zaimkov i. t. d.

Te razlike nam postanejo razumljive, če pomislimo,

da je qumrânski tekst, kakor se računa, kakih dve sto let starejši od jammijske kanonizacije hebrejskega besedila.

Razlike so tudi v vsebinskem oziru, tu in tam take, da posegajo tudi na teološko področje. Vendar jih v ozkem okvirju pričujoče splošno informativne razpravice ne moremo obravnavati, ker zanimajo le ožjo eksegezo. -

3. Drugi zvitok Izaija /1 Q Iz b/. - Omenil sem že, da je izraelski arheolog E.L. Sukenik pridobil štiri rokopise iz prve votline za hebrejsko univerzo v Jeruzalemu. Med temi zvitki je tudi drugi zvitok Izaija. Vendar ta rokopis na koži ni ohranjen v polnem obsegu kakor tekst prvega zvitka, ampak samo v nekaterih daljših odlomkih. Tudi je v mnogo slabšem stanju. Ima pa lepšo pisavo, kakor je razvidno iz nekaterih vzorcev, ki jih je prof. Sukenik objavil²⁵. Žal da je E.L. Sukenik med tem umrl /l. 1953 /, kar bo objavo in znanstveno obdelavo tekstov, ki jih poseduje hebrejska univerza, verjetno zakasnilo.

Tudi tekst drugega zvitka je razdeljen v paraše. Strokovnjaki so na njem opazili prav tako razlike glede na masoretski tekst, kakor pri prvem zvitku. Zanimivo pa je, da se v svojih inačicah razlikuje tudi od besedila v prvem zvitku. Torej so imeli qumrânci v svojih rokah tekste z neenakimi inačicami. Vendar bi bilo preuranjeno, izrekat v tem oziru kako sodbo o vrednosti tekstov v enem ali drugem rokopisu, dokler ne bo vse gradivo objavljeno in preštudirano.

Tudi samo dejstvo, da je imela družba v Qumrânu dva zvitka knjige preroka Izaija, še nič ne pove, odkar vemo, da so bili v njeni knjižnici tudi dvojniki drugih knjig. Vkljub temu se zdi, da je sekta v Qumrânu posebno cenila preroka Izaija. D. Flusser je v zanimivi študiji "Apokrifna knjiga 'Vnebohod Izaija' in sekta ob Mrtvem morju" pokazal na tesne idejne zveze med navedeno apokrifno knjigo in apokrifnimi spisi judovske ločine v Qumrânu²⁶. "Vnebohod Izaija" je v osnovi judovski "esenski" spis, od katerega vodijo niti k spisom qumrânske ločine in drugim apokrifnim spisom, ki se že dolgo pripisujejo Esenom, tako h Knjigi jubilejev, Testamentu dvanajst očakov in Henohovi knjigi. Toda o tem več v tretjem delu.

4. Zvitok Habakuka /1 Q H /. - Ta zvitok zbuja pozornost najprej zaradi svojega majhnega formata. Dolg je 1 m 60 cm, visok pa komaj 13 do 15 cm. Gotovo, to ni najmanjši format med starimi svetopisemskimi zvitki. Iz rabinskih spisov vemo, da so verni Judje imeli zvitke knjig sv. pisma, katerih format ni presegal velikosti amuletov. Da je morala biti pisava v takih rokopisih silno majhna, si lahko mislimo. Zato se ne moremo čuditi, če se bibličisti

sv. Hieronim pritožuje, da "nikakor ne more pri luči svetilke brati hebrejskih knjig, ki že ob sončni in dnevni svetlobi zaradi svojih majhnih črk oči kvarijo" /Koment. Ez VII, 239/40, Migne XXV, 199/. -

Zvitek Habakuka je slabo ohranjen. Računajo, da je zaradi okvar skoraj tretina teksta izgubljena; pri tem so imeli svoj delež tudi črvi.

Tudi ta zvitek je iz kože; porabili so zanj dva koda. Popisan je seveda le po eni strani. Tekst je razdeljen v 13 stolpcev, v vsakem stolpcu je 15 ali 16 vrstic.

V paleografskem pogledu je treba reči, da bo pisava mlajšega datuma, kakor pri prvem Izaijevem zvitku. Črke so večje in zelo lepo izpisane. Vse kaže, da je rokopis napravil poklicni pisar, ki je gledal na obliko. Pisnih napak ni mnogo zagrešil, kakor priča majhno število korektur.

Knjiga preroka Habakuka ima v današnjih izdajah sv. pisma tri poglavja. V tem zvitku manjka tretje poglavje. S tem ni rečeno, da ga prireditelji qumrânskega zvitka niso poznali. Saj je znano, da je bil kanon starozaveznih preroških knjig določen že 200 let pred Kristusom. O tem rokopisu pa vsi znaki govore za to, da je nastal po l. 200 pr. Kr.

Kaj bi bil torej vzrok, da tretjega poglavja ni? Habakukov zvitek namreč ne vsebuje samo svetopisemskega teksta, ampak tudi njegovo razlago. Za posameznimi vrsticami svetega teksta sledi vedno razlaga, in sicer neposredno, tako, da se biblični tekst nič ne loči od komentarja. Samo formula, s katero se razlaga začenja, n. pr. "Pomen besed je", ali "Pomen se nanaša na", ta prehod nakazuje. Razlaga Habakuka pa je čisto svojevrstna. V njej razlagalec primenuje svetopisemski tekst povsem določeni zgodovinski situaciji, v kateri se je takrat nahajala qumrânska ločina. Očividno je razlaga zanj in za njegovo versko skupnost važnejša kakor svetopisemski tekst, ob katerem iznaša svoje misli. In ker je ob prvih dveh poglavjih Habakuka povedal vse, kar mu je bilo na srcu, tretjega poglavja, ki ima povsem drugo vsebino, ni več potreboval, in ga je verjetno zaradi tega izpustil.

Drugače pa treba ugotoviti, da je v tem zvitku svetopisemsko besedilo podano verno in v celoti, kakor v septuaginti ali jamnijskem tekstu. Seveda so v njem tudi pravopisne in smiselne inačice, ki pa ne spremenijo bistva vsebine. -

5. Drugi biblični teksti. - V svojem poročilu o rezultatih raziskavanja prve votline pri Qumrân l. 1949 je

G.L. Harding med bibličnimi teksti, ki sta jih z R. de Vaux-jem takrat našla, imenoval koščke iz prve, tretje in pete Mojzesove knjige, iz knjige Sodnikov in iz Daniela. Pri tem pripominja, da so ti fragmenti sicer majhni, vendar zanimivi in pomembni²⁷.

Pozneje je P. Kahle posvetil pozornost zlasti koščkom 3. Mojzesove knjige iz te skupine. To so odlomki: 19,31-34; 20,20-23; 21,24; 22,3; 22,4-5. Pisani so namreč v starohebrejski pisavi, kakor božje ime v Habakukovem zvitku.

Paleografska študija teh odlomkov je dognala, da so oblike te pisave mlajše kakor doslej znani starohebrejski tekstni primeri na lakiških ostrakih iz 6. stol. pr. Kr. Ker se ta starohebrejska pisava opaža tudi na makabejskih novicah, mislijo nekateri, da so starohebrejsko pisavo namesto kvadratne uporabljali v nekaterih judovskih krogih tudi po vrnitvi iz izgnanstva. To mišljenje je že l. 1894 zastopal prof. Ludwig Blau v svoji knjigi "Zur Einleitung in die Hl. Schrift" /str. 80/. Qumrânske fragmente 3. Mojzesove knjige stavijo razni raziskovalci v 5. ali 4. stol. pr. Kr. Na vsak način je razveseljivo dognanje, da je verska ločina v Qumrânu imela v svoji knjižnici zvitke Mojzesove postave /Tōrā/ v starohebrejski pisavi. Prof. P. Kahle je dokazal, da ti fragmenti niso morda prepisi iz samarijanskega pentatevha, kajti našel je inačico v 3 Mo 20,20, s katero se tekst teh fragmentov razlikuje od samarijanskega²⁸.

Zelo zanimive poglede na razna vprašanja odpira dalje dejstvo, da se med temi bibličnimi fragmenti nahajajo tudi odlomki iz preroka Daniela. Baje obstoja 17 fragmentov iz te knjige; nekateri ima v svoji lasti sirski škof v Jeruzalemu. V paleografskem oziru stoje blizu prvemu zvitku Izaija. Ker biblična kritika domneva, da je Danielova knjiga dobila svojo sedanjo obliko v letih vladave kralja Antioha IV. Epifana /175 - 164 pr. Kr./, je razumljivo, da ti fragmenti bibličiste v posebni meri zanimajo. -

Danes seveda še ne moremo prav oceniti pomena opisanih bibličnih tekstov. Pomislimo pa samo, da smo z njimi prišli v posest starozaveznih svetopisemskih rokopisov, ki so okrog devet sto do tisoč let starejši, kakor doslej znani rokopisi stare zaveze. Pomislimo dalje, da se tekst teh rokopisov bistveno sklada s tekstom, ki ga imamo v današnjih izdajah sv. pisma. Ne glede na njihovo biblično-znanstveno pomembnost jih moramo biti veseli že zaradi tega, ker tako sijajno potrjujejo sv. pismo kot zanesljiv in zvesto ohranjen vir božjega razodetja. Po pravici pravi H. Bardtke, da pomenijo v tem smislu "senzacijo vere"²⁹.

6. Disciplinski priročnik /1 QS /. - V prvi votlini

so beduinski pastirji našli, razen navedenih bibličnih tekstov, tudi štiri doslej nepoznane spise nebiblične vsebine. To so: "Disciplinski priročnik", "Midraš Habakuka", "Hvalnice" in "Boj otrok luči". Najobširnejši je prvi spis, zato se bomo z njim najprej seznanili.

Začnimo z njegovim naslovom. Kako se je imenoval v izvorniku, ne vemo, ker začetek spisa manjka. Ameriški izdajatelji so ga najprej imenovali "Listina sekte" /Secretarian Document/, pozneje "Disciplinski priročnik" /Manual of Discipline/. Tega imena so se oprijeli tudi Francozi /Manuel de Discipline/. R. de Vaux predlaga, kakor že rečeno, kot strokovno označbo za spis kratico 1 Q^s, ker se izvornik spisa začneja z besedami "Serek haj'jahad", kar bi se reklo "Pravilo skupnosti", in kar bi morda tudi stvarno najbolje odgovarjalo njegovi vsebini. Ime "Priročnik" pa je primeren zaradi tega, ker hoče povedati, da je spis praktična knjiga, ki vsebuje navodila in pravila, po katerih je verska skupnost v Qumrânu urejala in oblikovala življenje svojega naraščaja in članstva.

Zvitek tega rokopisa je dolg 1 m 86 cm, visok 24 cm, in sešit iz pet komadov usnja. Tekst je napisan v 11 stolpcih ali kolumnah in razdeljen na 30 paraš. Pisava je čedna, slog pisave pa je nekoliko drugačen ko v dosedaj opisanih rokopisih.

Rokopis seveda nima nikakih naslovov in podnaslovov, iz katerih bi hitro dobili pregled čez njegovo vsebino in razdelitev. Vendar ni težko opaziti, da sestoji iz različnih literarnih prispevkov, in da ni delo enega avtorja. Razlikovati smemo v njem pet glavnih delov:

a. Obredno - sprejemna pravila. Na prvi, drugi in polovici tretje kolumne so opisani obredi, po katerih so sprejeti v družbo novi člani oziroma po katerih naj stari člani vsako leto obnove zavezo z Bogom. Namen te zaveze in s tem namen družbe je: "Boga iskati z vsem srcem in z vso dušo /cf. Kron. 15,12/, delati, kar je dobro in prav, kakor je Bog ukazal po Mojzesu, in vseh svojih služabnikih, prerokih; ljubiti vse, ki jih je izvolil, a sovražiti vse, ki jih je zavrzel; ogibati se vsega hudega, a držati se dobrih del; resnico, pravičnost in pravico gojiti v deželi, a ne trdovraten ostati s krivičnim srcem in poželjivimi očmi; vse, ki bi hoteli izpolniti božje zapovedi, privedi k zavezi zvestobe, da se združijo v božjem sklepu; pobožno pred Bogom živeti, kakor jim je razodeto na zborih pričevanja; vse otroke luči ljubiti, vsakega po njegovem deležu v božjem sklepu, a vse otroke teme sovražiti, vsakega po njegovem deležu krivde na božjem maščevanju".

Vsi, ki vstopijo v družbo, prinese v skupnost svoje znanje, svoje moči in svoje premoženje, in sklenejo zavezo z Bogom. Pri vstopu oziroma obnovitvenem obredu navzoči duhovniki in leviti blagoslovljajo "vse može božjega žreba", izrekajo pa prekletstvo nad "vsemi možmi Belialovega žreba". Ta obred naj ponove vsako leto, dokler bo trajalo "Gospodstvo Belialovo".

b. Prvi del modrostnih pravil. Na drugi polovici tretjega in na četrtem stolpcu so pravila za "modre". Tu so izražene osnove nauka o "dveh potih":

Bog je določil človeka za vladarja na zemlji. Stoji pa pod oblastjo dveh duhov, kneza luči in angela teme. To sta "duh resnice" in "duh pokvarjenosti". "Na kraju luči so izvori resnice in iz vira teme prihajajo rodovi hudobije". Angel luči gospoduje nad otroci pravičnosti, angel teme nad otroci pokvarjenosti. V rokah kneza luči je vladarstvo nad vsemi otroci pravičnosti, ki hodijo po poti luči; a v rokah angela teme je gospodstvo nad otroci pokvarjenosti, ki hodijo po poti teme" /III, 18-21/. Med obema je večno sovraštvo.

Bog ljubi angela luči in sovraži angela teme. Otroke resnice je izvolil za večno zavezo, angela teme in njegove pa bo "v času obiskanja" pokončal. Tedaj bo očistil vsa človeška dela.

Dotlej pa se borita duh resnice in duh pokvarjenosti v srcu človekovem. Človek se odloča za resnico in za sovraštvo hudobije, oziroma za pokvarjenost in za sovraštvo resnice, kakršen je pač njegov delež dediščine na resnici in pokvarjenosti.

Ta boj v človeku ima, po božjem načrtu, namen, da človek spozna dobro in hudo, se pravi, da spozna duha resnice in duha zlobe. Vendar končna odločitev pravzaprav ni v njegovih rokah. Ta zavisi od spoznanja, ki si ga človek ne more pridobiti po racionalno - razumski poti ali po notranji naravni zmagi nad samim seboj, ampak mu to spoznanje posreduje skupnost zaveze, katere član je, iz svoje skrivnostne posesti nadnaravnega spoznavnega zaklada.

Zanimive so paralele tega nauka o "dveh potih", če jih primerjamo z naukom o "dveh potih", ki je razvit v "Barnabovem pismu" in "Nauku dvanajstih apostolov", dveh starokršćanskih spisih. Na te paralele je opozoril P. J. Audet³⁰.

c. Pravila za življenje. Peta in šesta kolona nam dajeta vpogled v odnose članov qumrânske občine do "mož pokvarjenosti", potem do lastnih sočlanov in novincev.

Iz nauka o dveh potih sledi najprej zahteva po ločitvi od "mož pokvarjenosti". "Ločiti se od množice mož

pokvarjenosti in se držati občine v postavi in premoženju, kakor so določili Sadokovi sinovi, duhovniki, ki so ohranili zavezo, in množica občine, ki se drži zaveze". Zato se možje resnice naj ne družijo z možmi pokvarjenosti, ne pri delu, ne glede premoženja; naj ne sprejemajo od njih zastoj, ne da bi plačali, ne hrane, ne pijače, ne česa drugega. Zakaj vsi, "ki se ne prištevajo k zavezi, morajo biti ločeni, oni sami, in vse, kar je njihovo".

Naslednje določbe govore o tem, da je treba vsakogar, ki stopi "v zavezo in se zedini s svetim občestvom", preizkusiti glede na njegovega duha. Ta preiskava ali eksamen naj se vsako leto ponovi, in po meri njegovega spoznanja naj se pomakne višje v občestvu, ali "po meri njegove napačnosti zadrži". Dalje je rečeno, kako naj se vedejo člani drug do drugega: brez jeze in godrnjanja, brez sovraštva in tožb. "Skupaj naj jedo, skupaj se zahvaljujejo, skupaj posvetujejo".

Glede organizacije. Najmanjša skupina družbe šteje deset mož. V njej ne sme manjkati duhovnik. Sploh zavzemajo duhovniki Aron - Sadokove vrste v družbi odlično, vodilno mesto. Duhovniki imajo odločilno besedo v najmanjših krajevnih skupinah, na zborovanjih, v upravi in sodstvu družbe. Poleg duhovnikov se omenjajo starešine, pazniki in ostalo ljudstvo. Družba je očitno strogo hierarhično urejena v razne stopnje. Vendar ta razporedba iz pravil Priročnika ni dovolj jasna. Fl. Jožef poroča v svoji "Judovski vojni", da so se Eseni delili v štiri razrede, glede na čas, ki ga je kdo preživel pod discipline skupnosti, in da je med temi stopnjami vladala ločenost /B J II, 8, 10/. Podobno qumrânci.

V začetku in na koncu tretjega dela je govor o noviciatu. Pri vstopu mora novinec priseči, da bo zvest Mojzesovi postavi, kakor jo avtoritativno razlaga družba; odpove se zvezi z "možmi pokvarjenosti", in preišče se njegovo mišljenje in življenje. Doba noviciata traja v celem tri leta. Tako poroča Fl. Jožef tudi o triletnem noviciatu pri Esenih /B J II, 8, 7/. -

d. Kazenska določila. - Od 6. do 9. stolpca je nanizanih preko trideset kazenskih paragrafov za prekrške. Te določbe pričajo, da je bila "družba zaveze" v Qumrânu urejena z nenavadno strogimi predpisi. Vendar je težko izreči tukaj neko določeno vrednostno sodbo o celoti teh redovnih pravil. Med njimi so take sankcije, ki suponirajo in terjajo visoko moralno zavest in ascetično utrjenost, na drugi strani pa so tudi paragrafi, ki se nam zde prestrogi in ozkosrčni. Nekaj primerov: "Kdor v imenu, Huha'

/Boga/ kaj reče zoper koga, naj se usmrti". - "Kdor je izustil kletev, n.pr. če ga je v času preganjanja premagal strah, naj ga /paznik/ izključi, in se ne sme več vrniti v občestvo družbe". - "Kdor bližnjemu sredi govora seže v besedo, naj se pokori tri mesece". - "Kdor gre pred svojim bližnjim gol, pa ni bil k temu prisiljen, naj se šest mesecev pokori". - "Kdor se po nespameti glasno krohota, naj se pokori trideset dni". - -

V začetku 8. stolpca je govor o nekem zboru ali gremiju petnajstih mož, sestoječem iz dvanajstih članov in treh duhovnikov, od katerih se terja, da so "popolni v vsem, kar je bilo na osnovi "thore" /postave/ razodeto". Vendar je vse zavito v nejasnost, in ni mogoče prav reči, v čem naj bi bila pravzaprav naloga te petnajstovice. Morda so bili nekak nadzorni organ, ki je imel skrb, da se postava natančno izpolnjuje. Vsekako se zdi, da je bila poleg juridične funkcije važnejša njihova moralna, duhovna naloga. Na to morda kaže skrivnostni stavek: "Ko bodo vsa ta dela za občino v Izraelu po teh določbah dosežena, tedaj se naj oddelijo sredi bivališča mož pokvarjenosti in gredo v puščavo, da tam pripravijo pot Gospodu, kakor je pisano: "V puščavi pripravite pot Gospodovo, in nasujte v puščavski nasip za našega Boga" /Iz 40, 3/31.

e. Drugi del modrostnih pravil. - V zadnjih dva in pol stolpcih se Priročnik obrača zopet na "modrega".

Ta del se mi zdi še bolj zagonetno nejasen, kakor nekatera mesta v prejšnjih odstavkih. Nekateri misli, ki smo jih srečali že poprej, se tu ponavljajo, n.pr. navodilo o novincih in o razmerju do "mož pokvarjenosti". Novi pa sta v tej zvezi dve navodili. Prvič, da se člani družbe, torej otroci resnice, ne smejo spuščati v besedne prepire in zavračevanja z "možmi jame", ampak je treba pred njimi skrivati nasvete, ki jih zajemajo iz Postave. Drugič, do mož pokvarjenosti zabičuje "večno sovraštvo - v prikriti obliki", kakor to dela suženj nasproti svojemu gospodarju in nasproti tistemu, ki po njem hodi, toda pri tem biti poln gorečnosti do postave - za dan maščevanja, in vrčiti vse, kar je Bogu prijetno in od Boga zapovedano.

Deseta in enajsta kolumna je napisana poetično, v vezani besedi. To je strnjena vrsta spevov, podobnih psalmom. V njih zveni mnogo pristnih, globokih religioznih čustev in se vrsti mnogo vzvišenih misli o Bogu in pesnikovem odnosu do njega.

Treba bo še mnogo podrobnega študija in razprav, predno bo mogoče povsem dojeti in spoznati literarno obliko, pomen in miselne zveze teh spevov in celega Disciplinskega priročnika. -

7. Midraš Habakuka / 1 Q H /. - Omenil sem že, da zvitik Habakuka prinaša tekst prvih dveh poglavij svetopisemskega preroka, ne pa tudi tekst tretjega poglavja. Posamezne vrste in misli svetega besedila spremlja vedno kratka "razlaga". To je midraš, ki tolmači Habakukova prerokovanja v alegoričnem smislu: dogodke in osebe njegove vsebine uporablja kot simbole, s katerimi skuša prikazati "izvoljeni" značaj qumrânske ločine in obračunati z njenimi nasprotniki.

Kakor znano, spada Habakuk med takozvane "male" preroke. Deloval je v zadnjih letih judovskega kraljestva, ko je vladal kralj Joakim /608 - 597 pr.Kr./. V tistih letih je novobabilonski ali kaldejski imperij, pod slavnim Nabuhodonosorjem, stegoval svoje roke preko Sirije in Palestine do Egipta. Judovsko kraljestvo je bilo v veliki nevarnosti, tembolj, ker so bili nasledniki nesrečno umrlega kralja Jozija slabi in nesposobni vladarji, in so deželo pretresali huđi strankarski boji.

Knjiga preroka Habakuka je napisana v obliki dvogovora med prerokom in Jahvejem. V prvem dvogovora prerok toži Bogu o brezpravnosti, ki vlada v Judeji, in Bog mu v odgovoru naznanja, da bo izvoljeno ljudstvo zadela huda kazen božja, namreč kaldejski vojni napad. V drugem dvogovora prerok vprašuje Boga, ali bo mar s hudobnimi vred pokončal tudi pravične. Jahve odgovarja: "Justus in fide sua vivet" /2,4/. Zatem sledi petkratni "gorje!" nad kaldejskimi sovražniki izvoljenega ljudstva. V tretjem poglavju prerok slika teofanijo sodbe nad svetom, in končuje z zaupno molitvijo k Bogu.

V Habakukovi knjigi si torej stojita nasproti dva svetova: na eni strani peščica pravičnih, ki se drže Jahveja, pravega Boga, izpolnjujejo njegove zapovedi in zaupajo vanj, na drugi strani pa je svet brezbožnih in sem spadajo tako Judje, ki so se izneverili Jahveju in zatirajo pravične enako kot poganski Kaldejci, ki groze z uničenjem vsemu izraelskemu ljudstvu.

Ta etični dualizem v Habakukovi knjigi, ki je lasten vsemu svetemu pismu stare zaveze, uporablja qumrânski razlagalec v svojem midrašu, da nam predstavi "otroke luči" in "otroke teme" svojega časa, seveda tako, kakor se to njemu dozdeva. Doba, v kateri živi, je po njegovem prepričanju "poslednja doba", v eshatološkem pomenu besede. Bogosovražne sile teh poslednjih časov so najprej "Kitijci" /Kittim/, ki so na pohodu namesto Kaldejcev, o katerih govori prerok Habakuk za svoj čas. Zato razlaga n.pr. Hab 1, 6 a: "Glejte, obudim Kaldejce, trdo in hitro ljudstvo", tako: "Pomen teh besed se nanaša na Kitijce, ki so nagli in

junaški v boju, da mnoge uničijo". Ali: Hab 1,10: "Zasmehuje /ljudstvo Kitijcev/ vsako trdnjavo, ker nanosi zemlje in jo vzame", razlaga tako: "Pomen tega se nanaša na gospostvo Kitijcev, ki trdnjave narodov prezirajo in porogljivo zasmehujejo; z veliko vojsko jih obkolijo, da bi jih zavzeli, in s strahom in trepetom se bodo v njihove roke predale, oni pa jih porušijo pred njihovimi očmi".

V tem smislu in slogu tolmači vse, kar je prerok Habakuk zapisal o Kaldejcih. Toda kdo so "Kitijci" v očeh našega razlagalca, ki so stopili namesto Kaldejcev: ali so to Selevkidi, ki so gospodarili nad Palestino od 198 pr.Kr. do makabejske osvoboditve, ali pa Rimljani, ki so se usidrili v Palestini l. 63 pr.Kr., o tem so mišljenja med učenjaki deljena že vsa ta leta.

Vendar važnejše mesto kakor Kitijci zavzemajo v tem midrašu tri individualne osebnosti. To je na eni strani skrivnostni "učitelj pravičnosti", na drugi pa "brezbožni duhovnik" in "mož laži" ali "lažni prerok". Ni dvoma, da je "učitelj pravičnosti" član qumrânske sekte in njen veliki voditelj, "brezbožni duhovnik" pa mora biti kateri izmed judovskih velikih duhovnikov v Jeruzalemu. Ta je preganjal qumrânsko ločino in zlasti "učitelja pravičnosti".

Ti dve osebnosti zavzemata osrednje mesto v tem spisu. Njun pojav in njuna vloga v zgodovini ločine porajata največ problemov v sklopu celotnega vprašanja o rokopisih iz votlin pri Chirbet Qumrânu. K njima se bomo morali vrniti v tretjem delu te študije.

8. Boj otrok luči proti otrokom teme / 1 Q M /. - To je rokopis, ki ga je prof. Sukenik pridobil za hebrejsko univerzo. Zaradi njegove vsebine ga je imenoval "Boj otrok luči zoper otroke teme" ali kratko "Boj otrok luči" /Milhamat Bnê 'Or/.

Zvitek je dolg 2 m 90 cm in 16 cm visok; razdeljen je v 19 stolpcev po 16 do 18 vrst.

Prof. Sukenik je v svojem prvem delu "Megillôt Genûzôt, l. 1948, objavil nekatere odlomke iz tega rokopisa, in opisal v glavnih potezah njegovo vsebino, v celoti pa še ni bil, kolikor znano, objavljen, kar je zaradi smrti prof. Sukenika umljivo.

Kot "otroke luči" naziva avtor tega doslej nepoznanega apokrifnega spisa Levijev, Judov in Benjaminov rod, "otroci teme" pa so mu Edomci, Moabci, Amonci, Filistejci in esirski Kitijci. Čeprav so nam vsa ta imena znana iz sv.pisma stare zaveze, vendar ne moremo trditi, da stvarno pomenijo navedene rodove in ljudstva; verjetno so to le psevdonimi za pristaše oziroma protivnike qumrânske ločine.

Po svoji celotni vsebini je spis nekak vojaški pravilnik o vojni taktiki in organizaciji otrok luči v njihovem boju zoper otroke teme. Naštevajo se razne vrste orožja; tu je razdelitev in razvrstitev vojske v skupine po deset, petdeset, sto in tisoč mož. Opisujejo se gesla in dajejo navodila za boj, ki pa so bolj teološkega in psihološkega kakor vojaško-taktičnega značaja. Važnost se pripisuje različnim geslom, ki jih imajo posamezni oddelki na svojih praporih. Tisočnjica na primer nosi napis: "Božja jeza in srd proti Belialu in možem njegovega žreba do kraja", ali stotnjica: "Od Boga je vojna moč proti pregrešnemu mesu", i. t. d. Velik pomen se daje signalnim napravam v boju, tako rogom in trebantam; ti instrumenti so poverjeni duhovnikom in levitom.

Boj otrok luči ima liturgični okvir. Pred začetkom boja se veliki duhovnik obrne k borcem, jim govori vzpodbudne besede in zmoli prošnjo molitev, po končanem boju pa opravi zahvalno molitev.

Nekateri mislijo, da ta spis najbrž nima opravka s stvarnimi vojnimi spoprijemi, ampak slika borbo bodočnosti; to bo obračun med otroci luči in otroci teme v eshatološki perspektivi.

Zgodovinsko ozadje spisa je po mnenju nekaterih čas med kraljem Selevkom IV. /187 - 175 pr.Kr./ in Antijohom Epifanom /175 - 164 pr.Kr./³²

9. Hvalnice /Hōdājōt/. - V zbirki rokopisov, ki so prišli v last hebrejske univerze v Jeruzalemu, se nahaja tudi zvitok hebrejskih pesmi, dvajset po številu. Zvitok tega rokopisa je sešit iz štirih kož in je bil prvotno 2 m dolg. Vsak komad kože ima približno štiri kolumne, ki štejejo vsaka po 35 vrst.

Po vsebini so to psalmi, verske pesmi, po njihovi literarni obliki in vrsti pa jih moramo šteti med hvalnice ali himne.

Strokovnjaki se strinjajo v sodbi, da te hvalnice razodevajo globoko in pristno religiozno občutje. Na pa v njih posebnega bogastva misli, in pesnikova oblikovalna sposobnost ni velika. Na dnu pesmi se čuti gnostično-mistične usedlina, ki je bila lastna qumrânski ločini. Jezikovno se močno naslanjajo na hebrejščino sv. pisma stare zaveze.

Vsaj o nekaterih pesmih iz te zbirke sodijo strokovnjaki, da jih je zložil "učitelj pravičnosti", ki smo ga srečali v midrašu Habakuka³³.

III. Vprašanja in dognanja.

1. Vprašanj je veliko, dognanj bolj malo. Tako bi mogli na kratko opisati današnje stanje v proučevanju rokopisov iz prve votline pri Qumrânu. Čeprav je letos minilo že osem let, odkar so bili najdeni ti rokopisi, čeprav je v tem času nastala o tem že obširna literatura, vendar moramo reči, da je razmeroma malo stvari iz celotnega obsega vprašanj, ki so med učenjaki splošno sprejete kot dognani izsledki.

Kaj je vzrok temu? Najprej okoliščina, da so ti rokopisi postali že od vsega začetka, brž ko so bili objavljeni in kolikor so spleh bili objavljeni, "predmet strastnih diskusij, ki niso bile vedno prežeta z resnobo in objektivnostjo, kakršno terja zgolj znanstveno gradivo, ampak so se odvijala v ozračju propagande"³⁴. Dunajski orientalist K. Schubert se pritožuje na nekem mestu l. 1951, da novoodkritih apokrifnih tekstov celo priznani "strokovnjaki dotlej niso obravnavali s potrebno resnobo"³⁵. Res, kaj naj rečemo, če n.pr. A. Dupont - Sommer, bivši dominikanec, sedaj profesor na pariški Sorboni in "Directeur d'études à l'École des Hautes Études", v eni izmed svojih številnih publikacij o mrtvomorskih rokopisih, opravičuje samega sebe pred tem očitkom takole: "Želel sem zbuditi pozornost za nepričakovano dejstvo, ki so mi ga, tako se mi zdi, novi teksti odkrili; zato sem na hitro sestavil skico vzporednosti, ki naj zbudi bralčevo radovednost"³⁶. Na kake "vzporednosti" je pri tem mislil? Na vzporednosti med "Učiteljem pravičnosti" v teh apokrifnih spisih in Jezusom Kristusom v evangelijih. Te paralele so po njegovem mnenju tako presenetljive, da so ga nagnile do sledečega zaključka: "Galilejski učitelj, kakor nam ga slikajo spisi Nove zaveze, se v mnogih ozirih kaže kot čudovita reinkarnacija Učitelja pravičnosti" /O. c. str. 207/.

Taki in podobni "zaključki" sorbonskega učenjaka so seveda tudi prišli do ušes mnogih, za senzacijami hlatajočih ljudi. Kmalu so se pojavile v revijah in dnevnem časopisju širom sveta krilatice, kakor "Krščanstvo je bilo pred Kristusom", ali "Stari pergamenti pričajo, da je imelo krščanstvo dva ustanovitelja". Pod slednjim naslovom smo na primer tudi pri nas brali med drugim takele stavke: "Najvažnejši med njimi /namreč rokopisi/ je komentar preroka Habakuka, enega tako imenovanih "manjših" prerokov. Ta zvitek rokopisov bi utegnil omajati vso dosedanjo

zgodovino krščanstva. V rokopisih je namreč rečeno, da je živel sto let pred Kristusom ali bolje rečeno pred zgodovinskim ustanoviteljem krščanstva prerok, ki so ga imenovali njegovi pristaši "Pravični". Njegovi učenci so se strnili okrog njega v nauku, ki ga je imenoval Nova zaveza in v katerem je oznanjal ljubezen do bližnjega, ponižnost in skromnost. Zato ga je dal jeruzalemski državni namestnik aretirati in obsojen je bil na smrt na križu: Na križu je tudi umrl in pred smrtjo je obljubil svojim učencem vstajenje in odrešenje.

Zato se ne smemo čuditi, da je zbudila objava tega besedila v znanstvenih, zlasti pa v katoliških krogih veliko pozornost in presenečenje. Vatikan je seveda takoj odločno nastopil proti trditvi, da ima krščanstvo pravzaprav dva ustanovitelja. Toda dokaz je neovrgljiv. Znanost stoji spet pred vprašanjem, ali je ta predkrščanska sekta res neposredno vplivala na nastanek krščanstva³⁷.

Zares, "ne smemo se čuditi", da veri nasprotno časopis je prepričuje svoje bralce s takimi "neovrgljivimi dokazi", ko pa se pri tem lahko sklicuje na učenega orientalista pariške Sorbone. Toda mimogrede naj bo povedano, da osebnost "Učitelja pravičnosti" doslej še sploh ni nesporno ugotovljena, da ni dognano, kakšne smrti je umrl, naravne ali nasilne, in da o njegovi "smrti na križu" v najdenih rokopisih vobče ni govora, prav tako ne o neki njegovi obljubi učencem, da bo od mrtvih vstal in koga odrešil.

Drugi razlog učenemu prerivanju okrog rokopisov iz Judejske puščave je ta, ker so problemi, ki so z njimi nastali, v resnici mnogovrstni in zapleteni ter jih ni mogoče razvozlati samo z arheološkimi ali samo s paleografskimi ali literarnimi znanstvenimi pripomočki. Razen tega večji del najdenega rokopisnega gradiva sploh še ni bil objavljen. R. de Vaux poziva učenjake k potrpežljivosti /"Ayons la sagesse d'attendre"/, češ, doslej objavljeni rokopisi sekte so "namerno zagonetni". Nekega dne bodo postali jasni, ko bo v celoti pojasnjena zgodovina sekte, kar pa zavisi od tega, kaj nam bodo razodeli še ne objavljeni rokopisi in arheologija³⁸.

Toda, kdo bo čakal ne vem kako dolgo na to? In tudi ne bi bilo prav, saj tudi gradivo, ki je že objavljeno, daje osnovo za koristne čeprav ne dokončne znanstvene zaključke. Seveda pa se je pri tem treba zavedati, prvič, da ti zaključki ne smejo služiti tej ali oni propagandni svrhi, že zaradi tega ne, ker so, drugič, le "etape na poti, še dolgi poti, ki jo odpira znanosti eno izmed najbolj senzacionalnih odkritij, ki so se dogodila na področju

sv. pisma³⁹.

2. V čem je prvo in glavno vprašanje ali problem, ki so ga sprožili doslej objavljeni rokopisi iz votlin v Judejski puščavi? To je vprašanje njihove starosti. Takoj od začetka so nastala glede tega ostra nasprotja. Postavljene so bile hipoteze, ki so se gibale iz razhajale v širokem razdobju od 3. stol. pr. kr. do 10. in 12. stol. po Kristusu. -

Še pred dvemi ali tremi leti se je zdelo, da gredo predlagani datumi nespravljivo vsaksebi. V zadnjem času pa je opaziti znaten napredek. Najprej je postalo jasno, da se pri tem ne smejo zamešavati in zamenjavati tri stvari, kar se je doslej redno dogajalo, namreč: datum, kdaj so najdeni apokrifni teksti nastali, drugič, datum, kdaj so bili morda prepisani ali kopirani, in tretjič, datum, kdaj so bili v votlini pri Qumrânu shranjeni. Vse to so povsem različna vprašanja⁴⁰.

Učenjaki so se po različnih potih skušali približati rešitvi teh treh vprašanj. Nekateri so bolj zaupali arheološkim indicijam, drugi paleografskim, tretji tako imenovanemu notranjemu datiranju /internal dating/, ki išče v judovski zgodovini in v že znanih apokrifih in bibličnih spisih osnove za morebitno miselno zvezo s spisi sekte v Qumrânu, posebno z njenim komentarjem preroka Habakuka. V teku mnogih in čisto ostrih razprav se je izkristaliziralo prepričanje, da je treba primerno upoštevati vse tri dokazne postopke: arheološkega, paleografskega in notranje-primerjalnega. Vendar pa je tudi res, da so arheološki dokazi odločilni zlasti za ugotovitev datuma, kdaj so bili rokopisi v votline spravljani, med tem ko paleografija preiskuje pisavo rokopisov in pomaga določiti datum, kdaj so bili kopirani, in da slednjič literarni dokazi odločajo pri ugotovitvi datuma, kdaj so ti spisi utegnili vobče nastati.

Z razvojem in rezultati arheološkega raziskovanja smo se seznanili že v prvem poglavju naše študije. Ko sta Harding in R. de Vaux l. 1949 raziskala prvo votlino pri Qumrânu, je De Vaux na podlagi arheoloških indicij, t. j. predvsem keramike, napravil tale zaključek: "Noben rokopis v tej votlini ni iz poznejše dobe kakor je začetek prvega stoletja pred Kristusom, in nekateri bi utegnili biti mnogo starejši"⁴¹, to se pravi, terminus ad quem za shranitev rokopisov je prvo stoletje pred Kristusom. Toda poznejše keramične najdbe, pri izkopavanju Chirbet Qumrâna, so ga prisilile, da je to svojo domnevo modificiral. Novi arheološki izsledki so narekovali hipotezo, po kateri so bili qumrânski rokopisi deponirani približno sto let pozneje, v prvem stoletju po Kr., vendar pred izbruhom judovsko-rimske vojne l. 66 - 70 po Kr.

Poznejša izkopavanja so to domnevo utrdila. Glede mo-

rebitnega prepisa ali kopij pa se je bilo treba obrniti za mnenje k paleografom. Tu pa je stvar mnogo težavnejša. Hebrejska paleografija ima za razdobje, ki tu prihaja v poštev, razmeroma zelo malo primerjalnega gradiva. To je nekaj hebrejskih napisov na kostnicah ali osuarijih, nekaj papirusov in ostrakonov v Egiptu iz 3. stol. pr. Kr., nekaj liturgičnih fragmentov v Dura-Europos iz 3. stol. po Kr., ter znani papirus Nash, ki ga različno datirajo: med 2. stol. pr. Kr. in 2. stol. po Kr. Zaradi tega ni bilo lahko spoznati in dognati, iz katerega časa naj bi datirala pisava qumrânskih rokopisov.

Vkljub temu so odlični strokovnjaki na tem področju, tako J.C. Trever, W.F. Albright, S. Birnbaum in E. Suke-nik, svoje delo dobro opravili. Prišli so do precej skladnih zaključkov, ki so se izkazali kot zanesljivi. Po njihovi cenitvi spada pisava qumrânskih rokopisov v razdobje med 2. stol. pr. Kr. in prvo polovico prvega stol. po Kr.

Na podlagi teh rezultatov arheologije in paleografije ni dvoma, da je treba sporno razdobje za določitev absolutne starosti rokopisov močno skrajšati, kajti oba skrajna mejnika, to je gornji ali terminus a quo, in spodnji ali terminus ad quem, sta se znatno približala. G. Vermès računa njuno razdaljo samo na poldrugo stoletje, se pravi, od začetka prvega stol. pr. Kr. do približno sredine prvega stol. po Kr. Vendar R. de Vaux upravičeno sodi, da je ta okvir vsekako preozek, in da je treba njegov gornji datum ali terminus a quo pomakniti za celo stoletje višje / R B, 1954, str. 630/. Tako bi dobili kronološki okvir kakih 250 let: terminus a quo je začetek selevkidskega gospostva v Palestini /198. pr. Kr./, terminus ad quem pa judovsko-rimska vojna l. 66.-70. po Kr. V to razdobje moramo torej postaviti nastanek, kopiranje in shranitev rokopisov v prvo votlino pri Qumrânu. -

3. In v tem časovnem okviru, ki je še vedno širok, se res bijejo tudi poglobilne hipoteze. Gre predvsem za to, da se dožene natančno zgodovinsko ozadje sekte, ki je bila avtorica teh rokopisov in jih je shranila v votlinah pri Qumrânu. Naštujemo jih nekaj.

Prva postavlja dogodke in osebe, ki nastopajo v mid-rašu Habakuka, v čas vlade selevkidskega kralja Antioha IV. Epifana /175 - 164 pr. Kr./, ki nam je dobro znan iz prve in druge knjige Makabejcev. Z njegovo vlado se začneja v poujetniški dobi judaizma tako imenovana "helenistična kriza", v kateri je šlo za biti ali ne biti judovske vere in judovske narodne individualnosti.

V tej hipotezi so "Kittimi" Habakukovega komentarja istovetni s selevkidskimi vojskami, "brezbožni duhovnik"

je eden izmed helenofilskih režimskih velikih duhovnikov, Jazona, Menelaja ali Alcima, v "učitelju pravičnosti" vidijo mnogi častitljivega zakonitega velikega duhovnika Onija III., katerega je Kralj Antijoh Epifan spletkarsko odstavil in ki je bil pozneje, po naročilu režimskega velikega duhovnika Menelaja, umorjen v Antijohiji oziroma v njeni okolici. Verska skupnost okrog "učitelja pravičnosti" bi pa bili Hasidejci, "pobožni možje" iz Izraela, ki so bili iz srca vneti za postavbo / 1 Mak 1,42/, in ki so se pridružili makabejskemu osvobodilnemu gibanju, a se pozneje razšli z Makabejci, in deloma zašli v esenizem.

To hipotezo zagovarjajo, v različnih niansah, učejaki kakor B. Reicke, H. Bardtke, J. Trinquet, E. Dhorme, H.H. Rowley, A. Michel, A. Rabinowitz i.t.d.⁴²

Druga hipoteza domneva, da je pravo zgodovinsko ozadje rokopisov vladavina hasmonejskega kralja in velikega duhovnika Aleksandra Janeja /103 - 76 pr.Kr./, o katerem pravijo zgodovinarji, da je bil eden najslabših Hasmonejcev. O "Kittimih" gredo mnenja med zastopniki te hipoteze narazen: nekateri jih istovetijo s selevkidi, drugi pa mislijo, da je pri tem komentator Habakuka mislil na Rimljane. "Brezbožni duhovnik" je seveda Aleksander Janej, "učitelj pravičnosti" pa ni znan; tudi glede sekte rokopisov ni enotnih pogledov. R. de Vaux je najprej domneval v njej farizeje, pozneje je "farizejsko etiketo" z nje snel, drugi večinoma mislijo na Esene.

Pristaši te hipoteze, ki jih je mnogo, seveda tudi nimajo v vsem enotnih nazorov. Sem spadajo n.pr. R. de Vaux, J. van der Ploeg, M. Delcor, D. Barthelemy, K. Schubert, W.H. Brownlee i.t.d.⁴³

Tretja hipoteza je pomaknila težišče rokopisnih dogodkov še nižje, v začetek rimske oblasti v Palestini, t.j. v čas rimskega vojskovođa Pompeja, okrog l. 63 pr.Kr. "Kittimi" v Habakukovem midrašu bi torej bili Rimljani, "brezbožna duhovnika" pa sta Aristotel II. in Hirkan II., v-tem ko je "učitelj pravičnosti", tako misli R.Goossens, Onija "Pravični", ki so ga l. 65 kamenjali. Sekta rokopisov bi naj bili Eseni.

Za to hipotezo se z veliko vnemo zalagata zlasti A. Dupont-Sommer in R.Goossens⁴⁴.

Dalje bi še omenil sledeče, manj ugledne podmene. R. Eisler⁴⁵ in J.L. Teicher⁴⁶ iščeta gumnance pri judovsko-krščanski sekti Ebionitov, ki so bili hudi nasprotniki apostola Pavla. R.Eisler je mnenja, da je bil "učitelj pravičnosti" Janez Krstnik, L. Teicher pa misli pri tem na Jezusa, medtem ko bi naj bil "človek laži" - sv.Pavel. Drugi zopet skušajo najti jedro dogodkov in glavne osebe

v prvi judovski vstaji l. 66 - 70 po Kr., ko je bila sekta ali stranka Zelotov zapletena v nasprotja z velikimi duhovniki. P.R. Weis in S. Zeitlin sta iskala celo v srednjem veku tal za svoje domneve, za "Kittime" med križarji in seldžuki, za sekto pa med srednjeveško judovsko ločeno Karaitov⁴⁷.

Iz teh nekaterih podatkov vidimo, da vprašanje še ni pregledno in da so zaključki še v mnogih ozirih zgolj hipotetični.

4. Jasno je, da se znanost ne more zadovoljiti s tem stanjem. To tem manj, ker ima poleg arheoloških in paleografskih pripomočkov na razpolago tudi tretjo, še malo izhojeno pot do cilja, to je pot "notranjega datiranja" ali notranje-primerjalni postopek, ki se naslanja na judovsko zgodovino zadnjih dveh stoletij pred našim štetjem, oziroma razdobje od makabejskega gibanja do judovsko-rimske vojne l. 66 - 70.

Nobeno drugo razdobje judovske zgodovine nima toliko "neuradnega" ali apokrifnega dokumentarnega gradiva kakor ravno ti dve in pol stoletji. Poleg sv. pisma, t. j. obeh knjig Makabejcev in spisov judovskega zgodovinarja Jožefa ter manjših omemb tujih avtorjev imamo celo vrsto del, ki so znana kot "apokrifno" ali pseudoepigrafsko judovsko slovstvo⁴⁸. To slovstvo, ki se povečini naslanja na sv. pismo in uporablja apokaliptično literarno obliko, postaja v zvezi s proučevanjem qumrânskih apokrifnih tekstov vedno bolj važno. Že samo dejstvo, da razodevajo qumrânski apokrifni spisi iste apokaliptične literarne značilnosti, na primer anonimnost in uporabo simboličnih literarnih sredstev, izziva znanstvenike k delu, in jih sili, da soočijo qumrânske spise z doslej že znano apokrifno literaturo tega razdobja. -

Omenimo tri strokovnjake, pomembne v tej zvezi. To so: A. Dupont - Sommer, H.H. Rowley in A. Michel.

a. A. Dupont - Sommer, ki sem ga omenil že v začetku tega poglavja, se je z veliko vnemo vrgel na proučevanje qumrânskih tekstov in še z večjo vnemo sproti objavljaj svoje izsledke, vtise in domneve. Seveda njegovi zaključki niso mogli biti dokončni, že zato ne, ker niso temeljili na pregledu celotnega gradiva, ki je le postopoma prihajalo na dan in še do danes ni bilo v celoti objavljeno. Vkljub temu je Dupont - Sommer kar kmalu zavzel svoje "stališče", ki ga poslej uporno in ostro brani proti vsem drugačnim domnevam in naziranjem.

Podoba je, da A. Dupont - Sommer želi s svojim "stališčem" pokazati in dokazati "revolucionarni" značaj qumrânskih apokrifnih spisov. Njegova osnovna teza je ta:

qumrânska sekta ima presenetljive sličnosti s prvim krščanstvom. Ker je sto let starejša od krščanstva, izvori teh sličnosti ne morejo biti v krščanstvu, marveč v njej. Iz tega sledi, da je krščanstvo v mnogočem le posnetek ali plagiat qumrânske sekte. "Povsod, kjer nas kaka sličnost sili ali vabi, da mislimo na kako izposoditev, je to izposoditev napravilo krščanstvo". Zaradi tega Dupont - Sommer zahteva, da znova preiščemo vprašanja, ki se nanašajo na začetke krščanstva. Prepričan je, da bo sledila iz tega cela "kaskada revolucij" /"une cascade de revolutions"/.

To svojo tezo, ki jo je Dupont - Sommer leta 1950 predložil⁴⁹ znanstveni javnosti, "na zapeljiv način, z navdušenjem, ki privlačuje", kakor mu priznava R. de Vaux⁵⁰, je pozneje sicer ublažil, vendar ni v nobeni bistveni točki spremenil, kakor sam naglašča, svojega prvotnega mnenja⁵¹.

Ni v načrtu te študije, da bi podrobneje razpravljali o gornji Dupont - Sommerovi tezi. Omenim naj le, da v strokovnih krogih ni našla odziva in odobravanja. Tako piše n.pr. dr. K. Schubert: "Da der Professor der Sorbonne, Dupont - Sommer, in seiner neuesten Veröffentlichung, "Nouveaux Apocryphes sur les Manuscrits de la Mer Morte", Paris 1953, weiterhin an seiner These festhält, dass der Lehrer der Gerechtigkeit mit dem Messias der Sekte identisch sei und ein quasi-Christus vor Christus gewesen sein soll, so muss hier neuerdings darauf hingewiesen werden, dass kein anderer der zahlreichen Forscher, die sich mit dem Funde beschäftigen, dieser Anschauung zustimmt"⁵². Že prej pa je označil njegovo dokazovanje o sličnosti med Učiteljem pravičnosti in Kristusom kot "äusserst verdächtig"⁵³.

Vzemimo le en zgled, ki ga navaja R. de Vaux. Glavni tekst, iz katerega Dupont - Sommer izvaja nekatere svojih senzacionalnih zaključkov, je mesto v Habakukovem midrašu, Kolumna XI, vrsta 2-7. Tu midrašist razlaga Habakukov stavek /2,15/, ki se v prevodu po masoretskem tekstu glasi: "Gorje mu, kdor dà svojemu bližnjemu pijačo iz čaše svojega srda, in ga upijani, da bi gledal njegovo nagoto". Dupont - Sommer prevaja po qumrânskem tekstu tako: "Malheur à celui qui fait boire son prochain, rependant sa fureur, et aussi les boissons enivrantes, pour que Dieu regarde leurs fêtes". Za poslednji del stavka ima namreč masoretski rokopis - tekst - sledeče besedilo: **למען הביט אל מוע** qumrânski rokopis pa: **למען הביט אל מוע** **על מעוריהם** **בדיהם** V zadnji besedi te rečenice se seveda dalet /ד/ in reš /ר/ lahko zamenjata, in tako utegnemo čitati: "njihovo nagoto" ali "njihove praznike". Toda, če Dupont - Sommer prevaja **לאל** z "Dieu" /Bog/, to ne bo držalo v tej zve-

zi, ker 4x v qumrânskem tekstu stoji namesto masoretskega 4y, in pomeni isto, namreč predlog "na", pri katerem se rabi včasih alef, včasih ajin. Vendar to ni važno, važnejše je naslednje.

Midraš daje k navedenemu Habakukovemu stavku razlago, ki se v prevodu Dupont - Sommera glasi: "L'explication de ceci concerne le Prêtre impie, qui a persécuté le Maître de justice, afin de l'engloutir dans l'emportement de sa fureur. Tu as osé le dévêtir; mais, au moment de la fête chômée du Jour des Expiations, il leur est apparu tout resplendissant pour les engloutir et pour qu'ils trébuchassent au Jour de Jeûne, qui est pour eux un sabbat chômé".

Iz te midraševe razlage izvaja Dupont - Sommer sledeče tri zaključke: a. Datum nastanka komentarja, njegov terminus a quo, kajti to preganjanje bi se naj bilo zgodilo na praznik Kipurima ali spravnega dne, l. 63 pr.Kr., ko je Pompej zavzel Jeruzalem /Aperçus, str.38; Observations, str. 5/; - b. Trpljenje Učitelja pravičnosti, ko so ga slekli, z namenom, da ga usarte /"sans doute pour le supplicier", Aperçus, str.45; Observations, str.15/; - c. Božji značaj Učitelja pravičnosti, kajti besede midraša "il leur est apparu tout resplendissant" / י' הוה / je po mnenju Dupont - Sommer-a razumeti le o razodetju Boga, Jahveja⁵⁴.

Namesto protidokazov hočem navesti nekaj drugih prevodov istega odlomka iz Habakukovega midraša:

R. de Vaux: "L'explication de ceci concerne le Prêtre impie, qui a persécuté le Maître de justice, afin de l'engloutir dans l'emportement de sa fureur, et a voulu son exil /ou: le démuner/. Au temps de la fête chômée du Jour des Expiations, il s'est decouvert à eux /t.j. "brezbožni duhovnik", ne "učitelj pravičnosti!/, pour les engloutir /scil. somišljenike "Učitelja pravičnosti"/ et les faire trébucher, au Jour de Jeûne qui est pour eux un sabbat chômée."

G. Vermès: "Son explication concerne le Prêtre impie qui s'est mis à la poursuite du Docteur de justice afin de l'égarer, dans l'emportement de sa fureur, sur le lieu de son exil. Et c'est au moment de la fête chômée du Jour Kippurim, qu'il les fait trébucher au jour du jeûne, leur sabbat chômé".

A. Michel: "L'interprétation de ceci concerne le prêtre impie qui a persécuté le Maître de Justice pour l'engloutir dans l'emportement de sa fureur dans la maison de son exil; et, à la fin du temps du repos du jour des Kippourim, il s'est manifesté /t.j. "brezbožni duhovnik"/ à eux pour les engloutir et pour qu'ils trébuchassent au jour du jeûne, le Sabbat de leur repos".

s'est présenté (t.j. "brezbožni duhovnik") à eux pour les égarer

H. Bardtke: "Seine Deutung /bezieht sich/ auf den gottlosen Priester, der den Lehrer^{den} der Gerechtigkeit verfolgt hat, um ihn in seinem ungestümen Zorn zu verderben, inden er ihn verraten wollte, und zur Zeit des Ruhetages /nählich/ des Versöhnungstages, erschien er /t. j. "brezbožni duhovnik"!/ prächtig vor ihnen, um sie zu vernichten, und dass sie am Festtage, dem Sabbat ihrer Ruhe, zu Fall kämen."

K. Schubert: "Das geht auf den Frevelpriester, welcher verfolgt hat den Lehrer der Gerechtigkeit, ihn zu verschlingen in der Wut seines Zornes, in dem er ihn vertreiben wollte. Und am Ende des Festes der Ruhezeit des Versöhnungstages erschien er /t. j. "brezbožni duhovnik"!/ ihnen im vollen Ornat, um sie straucheln zu machen am Tage des Festens, des Sabbats ihrer Ruhe."

Navedeni prevodi nekaterih kompetentnih strokovnjakov pričajo dovolj, na kako slabih nogah stoji Dupont - Sommer-ova teza. Njegov prevod ni pravilen, še manj zaključki, ki jih iz njega izvaja. Pač govori tekst midraša o tem, da je "brezbožni duhovnik" preganjal "učitelja pravičnosti" in njegove somišljenike, ni pa mogoče sklepati iz njega kaj o datumu preganjanja oziroma zavzetju Jeruzalema, ne o tem, da bi bil učitelj pravičnosti na smrt obsojen in križan, najmanj pa, da bi od mrtvih vstal, v nebesa šel in se poveličan prikazal.

Dasi pa je teza Dupont - Sommera o razmerju med "učiteljem pravičnosti" in Kristusom v bistvu zgrešena in napačna, vendar je treba priznati, da je bilo njegovo raziskovanje in njegova vnema za znanost v marsičem koristna. Tako je med drugim opozoril na idejne zveze med qumrânskimi teksti in drugimi apokrifnimi spisi. To so zlasti: "Testament dvanaajst očakov", "Henohova knjiga", "Knjiga jubilejev" in "Salomonovi psalmi"; posebno važno mesto pa v tem krogu zavzema tako imenovani "Damaščanski dokument". Dupont - Sommer je pokazal, da so odnosi med temi apokrifnimi spisi in qumrânskimi rokopisi zelo mnogostranski in zapleteni, in da se odpira v tej smeri učenjakom široko polje študija in raziskovanja. -

b. H. H. Rowley, angleški strokovnjak v našem vprašanju, je v svoji knjigi, "The Zadokite Fragments and Dead Sea Scrolls" /1952/, zbral in pretresel vso dotedanjo pomembnejšo literaturo o qumrânskih rokopisih, ocenil vse predlagane hipoteze, in razložil svoje poglede o nastanku qumrânske sekte in njenih rokopisov. Pri tem je posvetil posebno pažnjo odnosu med qumrânskimi rokopisi in "Damaščanskim fragmentom" [= Zadokite Fragments/.

Kaj je s tem "Damaščanskim fragmentom"? To je star

rokopis v hebrejskem jeziku, ki so ga l. 1910 našli v Ka-
 iru, v neki genizi /t. j. shrambi ali arhivu, kamor Judje
 odlagajo stare, izrabljene izvode bibličnega slovstva/. S.
 Schechter ga je izdal pod naslovom: "Fragments of a Zač^o-
 k^o Work. Document of Jewish Sectaries /Cambridge, 1910/.⁵⁵

Učenjaki se niso mogli zediniti, kdaj bi naj bilo to
 delo, ki je ohranjeno v dveh različnih recenzijah, nastalo.
 Mnenja so se razhajala v razdobju med 2. stol. pr. kr. in
 11. stol. po Kr. Šele danes je jasno, da je bil najbliže
 resnici P. Lagrange, ki je že l. 1912 v spisu "La secte ju-
 ive de la Nouvelle Alliance, au pays de Damas" postavljaj
 njen nastanek v makabejsko dobo. Odlomke tega spisa so
 namreč našli, kakor je bilo že v prvem delu omenjeno, tu-
 di pri raziskovanju qumrânskih votlin l. 1952, n. pr. v
 votlini št. 4.

Damaščanski dokument je delo člana neke judovske sek-
 te ali stranke, ki se je izselila v Damask. Prireditelji
 so spis razdelili v 20 poglavij, po vsebini pa moramo v
 njem ločiti dva dela: zgodovinskega in pravnega ali disci-
 plinskega.

Prvi del se začinja z mislijo, da je Bog zakril svo-
 je obličje pred Izraelom in njegovim templjem in ga izro-
 čil meču zaradi njegovih grehov. Toda prihranil si je "osta-
 nek" /cf. Iz 1,9/, ker ni pozabil zaveze, ki jo je sklenil
 z izvoljenim ljudstvom pred Sinajem /3 Mo 26,45/. Nato sle-
 dijo odlomki, ki so kaj neurejeni in se prepletajo med se-
 boj, tako, da jih ni lahko zajeti v pregledno miselno ce-
 loto. Morda bi jo na kratko opisali tako: Tristo devetde-
 set let po vrnitvi iz babilonskega ujetništva /cf. Ezek
 4,5/, v času, ko je zavládala splošna nezvestoba do Boga
 med Judi, je Bog obiskal svoje ljudstvo, in pognala je mla-
 dika iz korenine Izraela in Arona, ki naj obseže zemljo.
 Tako je nastala, po božji milosti, skupina ali družba Bo-
 gu zvestih mož, ki jim je Bog, po 20 letih tavanja, obudil
 "učitelja pravičnosti". To je bila družba "Sadokovih sinov",
 zakaj njeno jedro so tvorili Bogu zvesti duhovniki iz Sado-
 kove vrste. Ti so postali deležni božjih razodetij, se pra-
 vi, obnovili so se v spokornem, poglobljenem verskem živ-
 ljenju po Mojzesovi postavi.

Toda v času, ko je nastajala in se oblikovala družba
 "Sadokovih sinov", je zorela v višek tudi hudobija večine
 Izraelovih sinov, ki se je izneverila Bogu. Značilni za ta
 odpad so bili zlasti trije grehi: razuzdanost, lov za denar-
 jem in skranjenje svetišča. In ta opozicija večine, ki je
 obrnila hrbet Bogu in veri očetov, je bila tudi glavni so-
 vražnik družbe "Sadokovih sinov".

Doba brezbožnosti teh odpadnikov se je zavlekla, zakaj

prva kazen ni izmodrila pokvarjencev, in število odpadnikov je naraščalo. Tedaj je skupina Izraelcev, ki so ostali Bogu zvesti, emigrirala v Damask, da tam počaka boljših dni. To je bila družba "nove zaveze", in njeno jedro so bili Bogu zvesti duhovniki, Šadokovi sinovi.

V drugem delu Damaščanskega fragmenta je nekak pravilnik ali zbirka zakonov in običajev, po katerih se je družba "nove zaveze" v Damasku ravnala, slično, kakor je za gumarânsko občino vseboval taka pravila njihov "Disciplinski priročnik". -

Kakor hitro so bili objavljeni gumarânski rokopisi, so učenjaki opazili in opozorili na veliko sorodnost med gumarânskimi apokrifi in tem Damaščanskim fragmentom⁵⁶. To velja posebno za 1 Q S /Disciplinski priročnik/ in 1 Q p H /midraš Habakuka/. Med obojimi teksti je toliko paralel, ne samo glede idej, ampak tudi izrazov in rečenic, da moramo reči: gumarânska družba je istovetna s sekto "nove zaveze" v Damaščanskem fragmentu. H.H. Rowley je lani o tem kratko ugotovil: "That belief is now confirmed by the latest finds".⁵⁷ Vprašanje je samo v tem, kateri gre časovna prednost.

Ali vsebuje Damaščanski fragment kako osnovo, da bi mogli določiti njegovo zgodovinsko ozadje? Navedba o 390 letih ni povsem zanesljiva, ker nekateri učenjaki osporavajo njen realni značaj. Pač pa je tu drug navedek, ki je izredno važen. Na nekem mestu /9,20, po Riesslerju/ naveda avtor fragmenta citat iz 5 Mojzesove knjige /32,33/: "Njihovo vino je strup zmajev, in grozen strup gadov", nato pa dodaja tole razlago: "Zmaji, to so kralji peganov; njihovo vino je njihovo obnašanje. Gadji strup je poglavar kraljev Javana, ki je prišel, da izvrši maščevanje nad njimi" /t.j. odpadniki/.

Izraz "Javan" srečamo večkrat v sv. pismu, in vedno pomeni Grčijo in Macedonijo. Tudi ni dvoma, da so bili grški selevkidi izvrševalci božjega maščevanja nad nevernimi Judi, o katerih govori razlaga. Razen tega je opaziti, da obzorje Damaščanskega fragmenta ne sega preko selevkidev, kakor pripominja E. Cavuignac. Zato smemo sklepati, da se Damaščanski fragment nanaša na "helenistično krizo", se pravi, na dobo tik pred Hasmonejci, torej prvo polovico drugega stoletja pred Kristusom.

Razlike med Damaščanskim fragmentom in Disciplinskim priročnikom pa kažejo na neke razvojne stopnje v zgodovini gumarânske občine; zdi se, da sega ta razvojna nit od začetka drugega stoletja pr.Kr. do prve judovske vstaje v drugi polovici prvega stoletja po Kristusu. D. Barthélemy razlikuje tri periode: razdobje "pietističnega" gibanja,

drugič, razdobje "hasidejske vstaje", in tretjič, razdobje "esenske skupnosti"⁵⁸. Vendar je vse to še precej v megli. Gotovo je le, da smo prišli na prvo zanesljivo "notranjo" sled k pravemu zgodovinskemu ozadju gumrânskîh rokopisov. V njegovi bližini se nahaja še več drugih, pomembnejših, ki jih je krasno osvetlil in uporabil:

c. J. Michel v svoji knjigi "Le maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique" /Paris, 1954/. -

Ta knjiga pomeni dogodek in mejnik v notranje-primerjalnem proučevanju gumrânskega apokrifnega slovstva. Znameniti orientalist M. Dhorme jo je lansko leto, v svojem porečilu francoski Akademiji, takole predstavil: "Avtor, M.A. Michel, zelo izveden v poznanju judovskih spisov, ki jih nazivajo apokrifne ali pseudepigrfske..., obravnava z redko erudicijo in s strogo dialektiko vprašanje Kitijcev, Moža laži, brezbožnega duhovnika in končno Učitelja pravičnosti. Njegovi zaključki nosijo pečat zelo objektivne znanosti in se skladajo, dasiravno je prišel do njih po drugih potih, z zaključki profesorja H. Rowley-a, enega izmed eksegetov, ki so največ in najboljše stvari napisali o tej sporni tvarini"⁵⁹. H. Rowley sam pa priznava ob koncu lanskega leta, v decemberski številki revije "The Listener", da abbé Michel zagovarja isto hipotezo, kakor on, in po kateri je "Učitelj pravičnosti" živel v prvi polovici 2. stol. pr. Kr., "v obsežni študiji" /in a substantial study/ in "bolj izčrpno" ko on, /with greater fullness than J/.

Nedvomno je Michelova knjiga zelo tehten doprinos k ugotovitvi zgodovinskega ozadja gumrânske družbe, ki ga ni mogoče prezreti. Razlog za njeno tehtnost in pomembnost je v tem, ker se je avtor lotil vprašanja na pravem koncu in ga obdelal s pravilno, odlično metodo. Sam razlaga v predgovoru, da se mu je pri prvem pazljivem preiskovanju Habakukovega komentarja zbudila misel - ne smemo pozabiti, da je Michel specialist za judovsko apokrifno in rabinsko slovstvo -, da zgodovinski okvir dogodkov, ki jih pripoveduje midrašist Habakuka, ne more biti drugega kot helenistična kriza.

Zato se mu je sama po sebi vrnila hipoteza. Lotil se je dela, da jo preizkusi in primerja z drugimi, že obstoječimi hipotezami. Vedel je, da bo mogel svojo hipotezo objasniti in morda potrditi le s primerjalnim študijem gumrânskîh in drugih že znanih apokrifnih spisov ter rabinskega slovstva. V tem komparativnem študiju mora posebno pazljivo proučiti gumrânski Disciplinski priročnik /I QS / na eni, in Damasčanski dokument na drugi strani, da se tako

najde mesto, ki ga zavzema gumrânska sekta med velikimi, klasičnimi sektami predkrščanskega judovstva, t. j. Saduceji, Farizeji in Eseni. Subsidiarnega značaja pri tem pa je vprašanje o mesijanizmu Učitelja pravičnosti⁶⁰.

Knjiga ima sedem poglavij. V prvem prinaša avtor svoj francoski prevod Habakukovega komentarja in razpravlja o njegovi literarni obliki, virih in vprašanju enotnosti.

V drugem in tretjem poglavju skuša določiti zgodovinsko ozadje midraša s sredstvi apokrifnega slovstva. Problem, kakor ga gleda Michel pred seboj, je ta: Situacija Habakukovega komentarja ima sledeče značilnosti: V judovskem narodnem občestvu vladajo hudi moralni neredi. Družba je razklana na dva dela. En del, po številu večji, drvi v pravo apostazijo ali odpad od Mojzesove postave in vere očetov. Ta odpad se vrši pod vodstvom in s prizadevanjem dveh osebnosti, katerih eno midrašist imenuje "moža laži", drugo pa "brezbožnega duhovnika". Ta apostazija sovpađa z invazijo tujcev, t. j. "Kitijcev", kar je kazen božja nad pregrešnim judovskim ljudstvom /5,3/. Drugi del narodnega občestva, nasproten tem odpadnikom, so verni, preprosti in ubogi ljudje, obenem s tistimi duhovniki, ki so ostali zvesti Bogu. Tudi ti imajo svojega voditelja, tako imenovanega "učitelja pravičnosti". - Med obema stranikama je huđ boj. "Brezbožni duhovnik" s svojimi pristaši preganja "učitelja pravičnosti" in njegove somišljenike. Ta boj se bo končal z božjo sodbo, ko bo Gospod posegel vmes in kaznoval brezbožne, verni pa bodo rešeni. Tedaj se bo božje spoznanje v obilju razlilo po deželi /11,1/.

Michel se vprašuje: ali se najdejo v sorodnem apokrifnem slovstvu teksti, iz katerih odseva podobna situacija kakor je pravkar opisana? In če se najdejo, na katere dogodke merijo?

S tega vidika Michel preiskuje, analitično, najprej tekste treh apokrifnih spisov, t. j. Sibilsko prerokbo, Mojzesovo vnebovzetje in Knjigo jubilejev /str. 38-44/, nato pa Testament dvanajst apostolov, Henohovo knjigo in 4. knjigo Makabejcev /str. 44-54/. Analiza teh spisov ga ~~ved~~ ^{ved} do zaključka, da je v njih ohranjen živ spomin na "helenistični odpad"; zvestoba in heroizem skupine gorečih vernikov je preprečila, da ni ves narod zabredel vanj.

Nato Michel preišče apokrifni spis Salomonovih psalmov⁶¹, ki ga je Dupont - Sommer skušal uporabiti kot oslon za svojo hipotezo. Toda situacija in ideje Salomonovih psalmov, ugotavlja Michel, sicer kažejo po večini na čas Aristotela in nekoliko na Janejá, ni pa o tem sledu v komentarju Habakuka. Zato Salomonovi psalmi le potrjujejo,

kot *contre-épreuve*, Michelovo hipotezo.

Za tem posveča Michel veliko pažnjo Damaščanski fragmentu /str.75-102/, nakar izvede primerjavo med kaničnimi knjigami sv. pisma, t. j. prerokom Danielom in obema knjigama Makabejcev na eni strani ter Damaščanskim fragmentom in Habakukovim komentarjem na drugi strani /102 - 114/. Zaključki so sledeči: 1. Glede odnosov med Damašč. fragm. in midrašem Habakuka: dogodki v obeh se nanašajo na isto dobo, vendar je midraš bliže tem dogodkom kakor Damašč. fragment, oba pa imata pred očmi isto versko krizo makabejskih časov. 2. Ista helenistična kriza je tudi predmet četrte Danielove prerokbe /pogl.11!/, medtem ko obe knjigi Makabejcev opisujeta zgodovino te krize.

Ti zaključki so zares pomembni. Odgrinjajo nam zgodovinski okvir quaranske sekte in njenih rokopisov v njeni prvi razvojni fazi.

Četrto poglavje Michelove knjige /str.123-162/ obravnava vprašanje Kitijcev. Apokrifni spisi grozijo, da bo kaznen za moralni nered v Izraelu - sovražna invazija, ne povedo pa, kdo so ti sovražniki. Midraš Habakuka jih naziva "Kitijce" /Kittim/. Rekli smo že, da si stojita glede Kitijcev nasproti dve hipotezi: nekateri učenjaki jih istovetijo z Rimljani, drugi s Selevkidi. Michel se izreka za drugo hipotezo: Kitijci, na katere misli avtor Habakukovega midraša, so Selevkidi, za časa kralja Antijoha IV. Epifanesa.

V petem poglavju /162-190/ avtor tehta in primerja med seboj tekste iz Damašč. fragmenta, Habakukovega komentarja in preroka Daniela, da bi dognal, kdo je "mož laži" /iš hakkezeb/, ki nastopa v teh tekstih. Michel je prepričan, da je mišljen kralj Antijoh Epifanes: "Vsi podatki Damaščanskega fragmenta in Habakukovega komentarja, če jih združimo s podatki iz Daniela /11,21-35/ in soočimo z zgodovino makabejskih časov, nam dajo solidne razloge za istovetnost "moža laži" in Antijoha Epifanesa" /str.119/.

Predmet šestega poglavja /str.190-263/ je težavno vprašanje, kdo bi bil "brezbožni duhovnik" /Kohen harraša/. To vprašanje je tudi važno. Od njega zavisi v glavnem tudi vprašanje o "učitelju pravičnosti", saj je ta bil žrtev njegovega preganjanja.

Toda kandidatov za ta nelaskavi naslov je bilo v zadnjih dveh stoletjih pred Kristusom mnogo, od "helenističnih" do "hasmonejskih" velikih duhovnikov. Malone vsak izmed njih ima na sebi znake in poteze, ki bi utegnile upravičiti sum, da je bil preganjalec "Učitelja pravičnosti". Zato se različni učenjaki odločajo za tega ali onega izmed njih, kakor se pač sklada s splošno hipotezo o zgodovinskem

ozadju qumrânskih rokopisov, ki jo zagovarjajo.

Michel po vrsti premotri kandidate med hasmonejskimi velikimi duhovniki. V poštevi bi prišli: Aristobul II. /67-63 pr.Kr./, Hirkan II. /63-40/, Aleksander Janej /103-76/, Simon /143-135/ in Jonatan /161-143/. Michel jih drugega za drugim odkloni. Zato mu ostanejo trije "helenistični" veliki duhovniki: Alcim, Menelaj in Jazon. Vsi so bili "kolaboracionisti" Antijoha Epifana, ki je preganjal Jude in hotel zatreti njihovo vero, vsi so se dokopali do veliko-duhovniške časti po nepošteni poti, s spletkarenjem in podkupovanjem. Sodeč po "karakteristiki", ki jim jo daje sv.pismo v knjigah Makabejcev, se nobeden izmed njih ne bi mogel pritožiti, če bi mu prisodili naslov "brezbožnega duhovnika", v smislu Habakukovega komentarja.

Vendar Michel iz te trojice kmalu izloči, iz tehtnih razlogov, prvega, t.j. Jazona, čeprav ga pisatelj 2.makabejske knjige naravnost imenuje "brezbožnega in neduhovnika" /4,13/. Tako mu ostaneta le še Menelaj in Alcim. Oba imata vse pogoje za nelepi naslov. Toda težko se je odločiti za tega ali onega. Michel je mnenja, da je komentator Habakuka imel pred očmi v prvi vrsti Menelaja, vendar je tudi meril na njegovega naslednika Alcima /str.258/.

V zadnjem poglavju /str.265-329/ je na vrsti "učitelj pravičnosti" /moreh haccedeq/. To poglavje pomeni, kakor pravi Michel sam, "vrhno točko" njegove knjige. Kakor v prejšnjih poglavjih, se drži tudi v tem poglavju svoje preizkušene metode: najprej predloži zadevne tekste, nato kritično pretrese različne hipoteze in njihove predloge, in končno zavzame svoje stališče.

Med kandidati različnih hipotez omenimo najprej "Onija pravičnega". O njem poroča judovski zgodovinar Jožef /Ant. XIV,2,1/, da je bil "pravičen in Bogu ljub človek". L. 65 pr.Kr. je kralj Aretas, zaveznik Hirkana proti Aristobulu, oblegal Jeruzalem. Oblegovalci so ujeli duhovnika Onija in ga silili, da prekolne oblegane. Ker je to odklonil, ga je množica kamenjala. Drug kandidat je Juda ben Gedidija, pristaš esenske sekte, ki je živel za časa Aleksandra Janeja. Tretji je Menahem, v času kralja Agripa II. /53-100 po Kr./. Vendar nobeden izmed njih, in še raznih drugih, ne ustreza pogojem in navedkom apokrifnih, oziroma bibličnih tekstov.

Že H. Rowley pa je v prej navedeni knjigi /str.67/ istovetil "brezbožnega duhovnika" z Menelajem, "učitelja pravičnosti" pa z velikim duhovnikom Onijem III. Do tega zaključka prihaja tudi A.Michel.

Onija III. je bil veliki duhovnik v času, ko se je začela helenistična kriza. L. 175. pr.Kr. ga je spodrinil

njegov brat Jazon (= Jezus ali Jozue/, ki je ponudil Antijohu Epifanu večjo vsoto denarja, da odstavi Onija in postavi njega za velikega duhovnika. Onija je iskal zavečja v Dafni pri Antijohiji. Tudi komentar Habakuka pravi o "učitelju pravičnosti", da je bil izgnan. In v tej "hiši izgnanstva" ga je preganjal Menelaj, ki je prišel za Jazonom do veliko-duhovniške oblasti prav tako nepošteno, kakor Jazon. Končno ga je dal po Androniku zvijačno in izdajalsko umoriti /2 Mak 4,33-34/.

Lik Onijeve osebnosti značilno očrtuje avtor druge knjige Makabejcev: "V svetem mestu je bil popoln mir, in tudi postave so se natančno izpolnjevale, zaveljo pobožnosti in pravičnosti velikega duhovnika Onija" /3,1/. Na njega misli prerok Daniel; imenuje ga "voditelja zaveze" /dux foederis/, katerega bo uničil "zavrženi človek, ki mu ni bila namenjena kraljevska čast", ki pa si bo vendar "z goljufijo pridobil kraljestvo" /Dan 11,21-22/. To je Antijoh Epifanes. Onija, kot veliki duhovnik, je stal na čelu "Sadokovih sinov". Okrog njega in njegovega imena so se najbrž zbirali tisti duhovniki, ki so, v nasprotju s helenističnimi velikimi duhovniki in njihovimi privrženci, ostali zvesti Mojzesovi postavi. Pa ne samo duhovniki, ampak tudi verniki. Saj je bil Onija sin velikega duhovnika Simona II., katerega slavi Jezus Sirah, da je "ob svojem času popravil hišo božjo in utržil v svojih dneh svetišče...Skrbel je za svoje ljudstvo, in ga rešil pogina... Kako krasen je bil, ko ga je obdajalo ljudstvo, kadar se je pojavil izza tempeljskega zastora..." /50,1 sl./. Tak je bil tudi njegov sin, veliki duhovnik Onija III., kakor priča sv.pismo. -

Kakšen je bil поблиže njegov odnos do Hasidejcev, oziroma odnos Hasidejcev do Sadokovih sinov, in obojih do Esenov, Farizejev in Saducejev, za to bo treba še natančnejšega raziskovanja. To pa smemo reči, da Michelova knjiga, izmed vseh doslej znanih razlag in hipotez, najbolje odkriva niti, ki nas vodijo do razjasnitve zgodovinskega ozadja qumrânskih rokopisov. -

Sklep.

V uvodu sem omenil mnenje H.Rowley-a oziroma njegovega dopisnika iz Palestine, da bodo učenjaki imeli z vso obilico rokopisnega gradiva, ki nam ga je Judejska puščava podarila v zadnjem desetletju, "petdeset let dela". To ni pretiravanje. Pomislimo, da rokopisni teksti iz votlin pri Qumrânu, v Muraba'atu in El Mirdu niso samo

mногоštevilni, ampak tudi mnogovrstni in že zaradi tega zbujaajo nešteto problemov, ki v začetku in na prvi pogled niso bili vidni, temveč stopajo na plan šele na pisalnih mizah učenjakov, da se tako izrazim. Zato je v prvih letih po objavi teh rokopisov, kolikor so sploh bili objavljeni, nastal pravi kaos mnenj in hipotez o njih. Ni dvoma, da se ta kaos polagoma ureja in povodenj mnenj razteka v posamezne struge vprašanj in problemov. Vendar bodo tudi te struge za dolgo časa zaposlile učenjake in jim povzročale novih skrbi in vprašanj.

V pričujočem pregledu, ki ima le bolj splošno uveden značaj, mi je šlo predvsem za to, da osvetlim vprašanje zgodovinskega okvira qumrânske ločine in njenih rokopisov iz prve votline. Videli smo, da se je ta okvir, v začetku zelo širok, v teku let zožil in obvisel na steni zadnjih dveh stoletij pred Kristusom in prvega stoletja po Kristusu.

S tem smo našli samo široki časovni okvir nastanka qumrânskih tekstov; v tem okviru smo se odločili za hipotezo, ki postavlja dogodke, o katerih govori Habakukov komentar, v dobo helenistične krize, v prvi polovici 2.stol. pred Kristusom. V zvezi s tem smo opazili neke niti, ki prepletajo odnose med qumrânskimi apokrifnimi spisi in drugim, že znanim apokrifnim ter svetopisemskim kanoničnim oziroma deuterokanoničnim slovstvom.

To so gotovo pomembne stvari. In vendar, koliko je še tu, samo v tej strugi, odprtih vprašanj! Pri tem pa se vobče nisem dotaknil pomena najdenih rokopisov za vprašanja, kakor so n.pr. tekstna kritika sv.pisma, paleografija, zgodovina in slovnica hebrejskega jezika, zgodovina judovstva v zadnjih dveh stoletjih pred našim štetjem in prvih dveh stoletjih po Kristusu, in slednjič izredno važno vprašanje zgodovine prvega krščanskega stoletja. Mnogi n.pr. so prepričani, da bo tekstna in literarna kritika ter splošno proučevanje rokopisov prineslo za eksegezo novozaveznih bibličnih knjig več luči kakor za eksegezo stare zaveze⁶². Basiravno namreč moramo odkloniti pretiravanja M. Dupont - Sommer-a glede odnosov med qumrânsko ločino in prvim krščanstvom, je vendar izven dvoma, piše H. Rowley, da obstaja "nešteto idejnih in praktičnih zveznih členov med qumrânsko sekto in zgodnjo Cerkvijo; jasno postaja, da se je krščanstvo oprijelo misli in praktik, ki so bile že splošno sprejete" /took up ideas and practices already current/. To je povsem razumljivo. Šaj je ta tok misli in navad pritekal, kakor smo z Michelom opazili, iz vrelcev stare zaveze, o kateri je Kristus že takoj v začetku svoje evangeljske pridige priznal in naglasil: "Nisem prišel razvezovat

postavo in preroke...marveč dopolnit sem jih prišel"/Mt. 5,17/. -

Zato utegne biti ravno v tem velik pomen novoodkritih rokopisov v Judejski puščavi, da nam bodo ne samo izpopolnili in poglobili, ampak tudi v marsičem popravili naše dosedanje poznanje in ocenjevanje dediščine, ki jo je stara zaveza zapustila novi zavezi. -

Opombe.

1. H.H. Rowley, Discoveries about the Old Testament. V: The Listener, Nov. 25, 1954. Vol. LII. No 1343, str. 898.
2. The Biblical Archaeologist, XI, 1948 /sept./, str. 55.
3. J.C. Trever, The Discovery of the Scrolls, str. 46-56; M. Burrows, The Contents and Significance of the Manuscripts, str. 57-61: The Bibl. Archaeol., XI, 1948.
4. E.L. Sukenik, Megillôt Genûzôt. Scrolls found hidden in an Ancient Storage Place in the Désert of Juda. Jeruzalem 1948.
5. R. de Vaux, La grotte des manuscrits hebreux. Rev. Bibl. 1949, str. 586-609. -
6. R. de Vaux, Fouille au Khirbet Qumrân. Rev. Bibl. 1953, str. 83-106.
7. A. Dupont - Sommer, Nouveau aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte. Paris 1953, str. 16.
8. R. de Vaux, Fouille...etc. ibid.
9. R. de Vaux, Les grottes de Murabba'at. Rev. Bibl. 1953, str. 246.
10. Prim. Rev. Bibl. 1953, str. 276. - W. Baumgartner, v: Archiv, für Orientforschung, Graz 1953, XVI/2, str. 381. - V Rev. Bibl. 1954, str. 192-193 predlaga J.J. Rabinovitz, profesor na hebrejski univerzi v Jeruzalemu, nekoliško drugačen prevod. Po njegovem mnenju bi se mogel v pismu Milikov stavek: "Prelomi z Galilejci, ki si jih vse rešil"...glasiti takole: "Če od Galilejcev, ki si jih rešil, kdo manjka" /"Si des Galiléens que tu as sauvés manque un homme quelconque". - "If of the Galileans that you have saved any man is missing".../. Smisel bi naj bil: Bar Kokeba dela Ješu'a odgovornega za varnost slehernega Galilejca /"Bar Kokheba rend Jeshu'a responsable de l'assûreté des Galiléens sous peine de mise aux fers". - Toda težko je pritrditi Rabinovitzevemu prevodu in razlagi. -
11. R. de Vaux, Exploration de la région de Qumrân. Rev. Bibl. 1954, str. 540-561. -

12. H.H. Rowley poroča v novembru 1954, vsaj glede enega izmed bakrenih zvitkov, da ga po vsej verjetnosti ne bo mogoče odviti, ne da bi pri tem uničili pisavo na njem. - The Listener, Nov.1954, str.899.
13. Prim. Rev.Bibl.1953, str. 557-558.
14. Rev.Bibl.1954, str. 193-205.
15. Rev.Bibl.1953, str. 86.
16. Rev.Bibl.1953, str. 86.
17. The Listener, Nov.25, 1954, str.898-899.
18. Prim. Dr.K. Schubert, In der Schreibstube von Chirbet Qamrân. Die österr.Furche, 28.II.1953.
19. R. de Vaux, Fouilles au Khirbet Qamrân. Rapport préliminaire sur la Deuxième campagne. Rev.Bibl.1954, 206-236.
20. Ant. I. XV, 15, 121-147; Bell.Jud. I, 370-380; cf. Schürer, "Geschichte des jüd.Volkes". I, str.383.
21. R. de Vaux, Chronique archeologique: Khirbet Qamrân. Rev.Bibl.1954, str. 567-568.
22. Prim. M.Burrows, The Dead Sea Scrolls of St.Mark's Monastery, I. New Haven, 1950.
23. Prim. R. de Vaux, Fouille an Khirbet Qamrân, R B,1953, str. 230.
24. Hans Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Berlin, 1953, str.59.
25. E.L. Sukenik, Megillôt Genûzôt, Jerusalem 1948, 1950. Prim. Ex Oriente lux. Jaar bericht No 11 van het vooraziatisch-egyptisch - genootschap, Leiden, 1948-1950, Pl XI.
26. D. Flusser, The apocryphal Book of 'Ascensio Isaiæ' and the Dead Sea Sect. V: Israel Exploration Journal, Jerusalem 1953. Vol. 3. No 1, str.30-47.
27. G.L.Harding, The Dead Sea Scrolls. The Illustrated London News, Oct.1949, str.494.
28. P.Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, 1951, str. 80.
29. H. Bardtke, o.c. str. 83.
30. Prim. P.J. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de Discipline". Rev.Bibl.1952, str. 219-238; in Rev.Bibl., 1953, str. 41-82.
31. Prim. k temu: D. Flusser, l.c. str. 36-37.
32. Prim. J. van der Ploeg O.P., De in 1947 bij de Dode Zee gevonden oude Handschriften. Ex Oriente lux, Leiden, 1951!1952, str. 242.
33. Prim. H. Bardtke, o.c. str. 164.
34. A. Michel, Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique. Paris 1954, str. X.

35. K. Schubert, Christentum vor Christus? "Die österr. .
Furche", 7. Jahrg. N.17, 1951, str.5.
36. Nouveau aperçus... str. 206.
37. "Borba - Ljudska pravica", 7.sept.1954, str.5.
38. Prim. R B, 1954, str. 631.
39. A. Michel, Le Maître de Justice... str. XIV.
40. Prim. H.H. Rowley, Fresh Light on the New Testament.
The second of two talks on the Dead Sea Scrolls. The
Listener, Dec.2. 1954, str. 955.
41. R B, 1949, str. 236.
42. Najvažnejši spisi v tej smeri so: H.H. Rowley, The Za-
dokite Fragments and the Dead Sea Scrolls, Oxford 1952,
str. 62-88. - H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am
Toten Meer, Berlin 1952, str.143-150. - E. Dhorme, Com-
ptes rendus de l' Acad.des Inscr. et-B.Lett., 1951, str.
192 - 200. A. Michel, Le maître de justice, Paris 1954,
passim. -
43. R. de Vaux, A propos des manuscrits de la Mer Morte,
R B, 1950, str. 428-429; R B, 1951, str.442-443; - J.
van der Ploeg, Les Rouleaux de la Mer Morte, Bi.Or.1951,
str. 10; - M. Delcor, Le Midrash d'Habacuc, R B, 1951,
str. 521-549; - D. Barthélemy, Notes en marge de publi-
cations récentes sur les manuscrits de Qumrân, R B, 1952,
207-218.
44. A. Dupont - Sommer, Nouveaux aperçus sur les manuscrits
de la Mer Morte, Paris 1953. - R. Goossens, Onias le
Juste, Messie de la Nouvelle Alliance, La Nouvelle Clio,
1950, str.336-353; Les Kittim du Commentaire d'Habacuc,
ibid. 1952, str. 137-170.
45. R. Eisler, Letters to The Times, 8-9-1949.
46. J. L. Teicher, The Teaching of the pre-Pauline Church
in the Dead Sea Scrolls, J.J.S., 1953, str.49-58; 93-103;
139-153.
47. S. Zeitlin, The Hebrew Scrolls: a Challenge to Scho-
larship, J.Q.R., t.41, 1950, str.264-265.
48. P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der
Bibel. Augsburg, 1928.
49. Observations sur les Commentaire d'Habacuc découvert
près de la Mer Morte /Communications lue devant l' Aca-
demie des Inscriptions et Belles-Lettres le 26 mai 1950/
Paris 1950; - Aperçus préliminaires sur les Manuscrits
de la Mer Morte, Paris, 1950.
50. Rev. Bibl., 1951, str. 438.
51. Nouveau aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte, Pa-
ris 1953, str. 11.
52. L. c., glej opombo 18.

53. "Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von ‚En Fešcha‘, v: Zeitschrift für kath.Theologie, B. 74/1, 1952, str. 21.
54. Prim. R. B. 1951, str. 439-440.
55. V nemškem prevedu gl. L.Rost, Die Damaskusschrift, Berlin 1953; in P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg, 1928, str. 920 - 941.
56. N.pr. L.E. Sukenik, o.c. str.21-24.
57. The Listener, November 24, 1954, str.899.
58. R. B. 1953, str. 423.
59. Comptes rendus de l'Academie, avril-juin 1954, str. 193- 194.
60. Prim. o.c. str. VII.
61. Ta in vse v prejšnjem odstavku navedene apokrifne spi-se gl.: P.Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg, 1928.
62. H. Rowley, Fresh Light on the New Testament /The Li-stener, Dec. 2, 1954, str. 756/: "Far more important than any significance for the textual criticism of the Old Testament is the light the texts will shed on the background of the New Testament. New Testament scholars are turning more and more to their study, and are realizing that they are of primary importance to them".

Dr. Anton Strle

Vprašanje kerigmatične teologije

Študija o tem vprašanju že zaradi pomanjkanja literature ne bo popolna; kljub temu pa bo koristno, če se nam izbistrijo vsaj nekateri pogledi o tem. Videli bomo, 1. zakaj je sploh prišlo do tega vprašanja, 2. kaj mislijo o njem razni teologi, in 3. kako se je v teologiji kerigmatična usmerjenost praktično uveljavila.

I.

Nastanek vprašanja

Krščanstvo ni neka resnica poleg drugih resnic, tudi ne neka vrednota, ki naj jo postavimo na vrh vseh drugih vrednot, marveč stopa pred nas kot sinteza vseh resnic in vrednot, izvršena z vidika poslednje resnice in zadnjega smisla vseh stvari. Takšno krščanstvo, ki bi se izkazalo za nesposobno, da izvrši sintezo vere z delnimi resnicami in z vsemi resničnimi vrednotami, ki jih sreča v svetu, na katerega se obrača, bi bilo že vnaprej obsojeno na neuspeh. Že iz tega je razvidna važnost take filozofije in zlasti še teologije, ki živo računa s težnjami in usmerjenostjo svojega časa in govori v njegovem jeziku¹. V okrožnici "Humani generis" papež ni le opozoril na nevarnost vdora krivih modernih miselnih tokov v zgradbo katoliške filozofije in teologije, marveč je dal tudi vzpodbudo za to, da se katoliški filozof in teolog zanimata s polno zavzetostjo zanje, ker bi sicer ne mogla izvrševati važne naloge, da čuvata božjo in človeško resnico ter jo posredujeta drugim; saj je celo v zmotah skrite nekaj resnice, saj bi ne mogla ozdravljati bolezni, ako je ne poznata².

Imejmo tu pred očmi le teologijo. Ta, ki jo imamo, je nastala ob času, ko je bilo krščanstvo že ustaljeno. Kdor pa ima kaj stikov s svetom nevernih ljudi - pravi R. Girault - za njega postavlja neprestano prilagojevanje teologije z ene strani nespremenljivi dogmi, z druge strani pa stalno se menjajočemu gledanju sedanjega človeka na svet, prav vznemirljiv in včasih naravnost boleč problem,

ki ga mora teologija čim prej in čim boljše rešiti³. Če pogledamo v zgodovino, bomo videli, da v trenutku velikega misijonskega zagona prvih krščanskih stoletij teologije v smislu zaključanega sistema sploh ni bilo. Ko je ta našla svoje zgradbe in svoje pojme ter metodo, je bilo vse to oblikovano v skladu s tedanjim pogledom na svet, ko je bilo okolje že v celoti evangelizirano⁴, ko se je krščanska vera zdela kakor nekaj najbolj naravnega, že po sebi umevnega, ko je moral človek tako rekoč imeti v sebi nekaj uporniškega, da ni veroval tega, kar so vsi verovali⁵. Danes je položaj bistveno spremenjen, danes ne gre le za približno ohranitev pridobljene duhovne dediščine, marveč gre za pokristjanjenje razkristjanjenih ali sploh poganskih množic, pri katerih je treba računati z zelo različnimi pogledi na svet in življenje, kakor pa je bil tedaj, ko se je gradila tradicionalna teologija⁶. S tem dejstvom mora nujno računati tudi teologija, ki ima velik pomen pri ustvarjanju zunanjih pogojev za sprejem krščanstva, katerega naj neposredno oznanja misijonar oziroma dušni pastir. Pri veri namreč ne gre le za milost, razum in voljo, marveč tudi za zunanje pogoje, pod katerimi se krščanstvo predstavi - tudi to je važno, kakor nam že razodetje samo kaže⁷. Tako so mnogi teologi v našem stoletju zlasti pred začetkom druge svetovne vojne posebno močno začutili: teologija se ne sme zapreti vase, v golo "znanstveno" koncepcijo - biti mora marveč kakor Bog sam, o katerem govori, navdana z željo, razdajati se⁸, postati res pripravno "orodje evangelizacije"⁹.

Iz tega občutja so pred dobrimi petnajstimi leti nastali poskusi, poleg znanstvene teologije osnovati samostojno, pastoralnim namenom prikrojeno teologijo, ki naj bi se imenovala "kerigmatična" teologija ali teologija oznanjevanja¹⁰;

Zakaj "kerigmatična" teologija? "Kerygma" je prvotno pomenilo prvo oznanjevanje evangelija tistim, ki še niso bili kristjani. Ločiti moramo "kerygma" od "catechesis" /ali didache/ in od "didaskalia". Prvo oznanja božje kraljestvo; drugo je uvajanje v osnovni, zlasti v moralni nauk razodetja; tretje pa je še nadaljnji pouk z uporabo dokazovanja in sv. pisma. Vendar pa dajejo nekateri cerkveni očetje, n.pr. sv. Bazilij, besedi "kerygma" širši pomen.¹¹ - Kerygma je v vsakem primeru oznanilo božjega kraljestva, oznanilo zveličanja in Zveličarja. Pomeniti mora oznanjevanje prihoda, pa tudi prihod sam, predmet oznanjevanja. Obsega tri stvari: 1. trditve, da je to oznanjevanje oziroma njegov predmet izpolnitev prerokb sta-

re zaveze; 2. zgodovinsko pripoved o življenju in smrti, o vstajenju in povišanju Jezusovem; 3. vabilo k pokori in k sprejemu sv. krsta v odpuščanje grehov po Jezusu Kristusu¹². - Pridiga apostolov je bila predvsem oznanjevanje Jezusovega vstajenja, ki je sledilo za odrešilnim trpljenjem. Saj se je tudi Kristus sam predstavljal kot objekt in središče vse novozavezne religije; iz ljubezni do njega je treba zapustiti vse, večna človekova usoda se bo odločila po njegovem odnosu do Kristusa /Mt 10,32 s. 37-39; 25, 31-46/. Kristus, v katerem se izpolnjujejo starozavezne mesijanske napovedi in božje kraljestvo samo, je bil v središču vsega oznanjevanja. Sv. Pavel je na ta način predstavljal krščanstvo kot "skrivnost Kristusovo" /Kol 4,2/, kot veselo oznanilo Kristusovo /n.pr. 2 Kor 2,12; 9,13; 10,14/. Od vseh strani gredo vedno zopet povezujoče linije h Kristusu kot središču. Podobno je bilo pri cerkvenih očetih¹³. Nastop arianizma in borba zoper njega, hkrati pa tudi prepad globlje kulture ob preseljevanju narodov, to je bilo povod za to, da se je zabrisala dosledna kristocentričnost, ki je dajala preko vsega nauka jasen pregled in obenem značaj veselega oznanila. Danes, ko so se razmere temeljito spremenile, ko vera ni več zavarovana z javnimi ustanovami, kakor je bilo to v srednjem veku, se je zopet začutila, vedno bolj živa potreba po "kerygma", po tonu veselega oznanila in po bolj jasni kristocentričnosti, ki je v bistveni zvezi s pojmom kerigmatičnosti verskega pouka in teologije¹⁴. Potrebno je, da pridiga in kateheza, cerkvena umetnost in oblikovanje božje službe delaje z združenimi močmi pri tem, da v vernikih zgrade urejeno versko zavest, na kateri naj sloni liturgično-zakramentalno življenje in iz katere naj vzcvete veselo, zavestno krščanstvo. Ne gre tu le za posamezna dušnopastirska sredstva in peta, marveč za to, da celokupno dušno pastirstvo na podlagi idealne podobe svetle vere dobi velik in enoten ter vsega človeka osvajajoč program. To pa bo mogoče tečaj, ako bo Kristus spet prišel do veljave kot središče oznanjevanja¹⁵. Tako je bilo vprašanje kerigmatične teologije do malega istovetno z vprašanjem kristocentričnosti v teologiji, ki naj bo navsezadnje le sredstvo za čim bolj uspešno oznanjevanje krščanstva.

Kako odgovarjajo razni teologi na vprašanje kerigmatičnosti teologije? O tem v naslednjem odstavku.

II.

Teoretična rešitev vprašanja

Prvi, ki so razpravljali o kerigmatiki, n.pr. F.Lakner,

H. Rahner, F. Dander, so imeli pred očmi posebno vrsto teologije, ki naj bi se uveljavila poleg tradicionalne znanstvene teologije. Na ta način bi imeli dvojno, to je dogmatično, znanstveno teologijo, ki naj spravlja verske resnice v sistem, in pa kerigmatično teologijo, ki naj pripravlja na oznanjevanje božje besede, ker da je med običajno šolsko teologijo, slično subtilni filozofski spekulaciji o razodetih resnicah, in neposrednimi potrebami oznanjevanja kar največji prepad¹⁶. Za premostitev tega prepada je treba ostvariti posebno teologijo oznanjevanja, ki se ne bo v glavnem snovala na odlečbah izrednega cerkvenega učiteljstva, kakor to velja za znanstveno dogmatično teologijo, marveč bo svojo metodo izvajala iz naloge oznanjevanja ter postopala pedebno kakor Kristus in po njegovem naročilu cerkveno učiteljstvo pri stalnem pedajanju božje besede¹⁷. - Že tu vidimo napačno podstavo, kakor da znanstveni teologiji ni treba, da bi rednemu cerkvenemu učiteljstvu pripisevala kake važnost. - Nekateri, kakor n.pr. J.B. Lertz, ki se prav tako zavzema za uvedbo posebne kerigmatične teologije, skušajo razlikovanje med dvema vrstama teologije utemeljiti filozofsko s tem, da pravijo: naloga znanstvene teologije je - spoznati "verum"; naloga kerigmatične pa je, pripraviti ljudi za sprejem vere kot "bonum"¹⁸. Tudi ta filozofski razlog za razlikovanje dveh teologij je pač brez dokazne moči. Ali ne velja tukaj tisto načelo, ki ga pozna skolastična filozofija: "verum et bonum convertuntur", in še: "bonum et verum se mutuo includunt"¹⁹. Vera, ki sprejema razodetje, ne ostane pri povedi o svojem predmetu, marveč na nek način prodre prav do bitnosti same v smislu stavka sv. Tomaža: "Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem"²⁰. Bna in ista bitnost je v odnosu do razuma resnična, v odnosu do cilja pa je vrednota²¹. Pri veri, ki je dej una in volje, še posebno ne smemo trgati tega dvojnega narazen. In teologija je po svojem bistvu zakoreninjena v veri.

Pa naj bo s tem že kakor koli: naj svoje tezo postavljajo na te ali one razloge, za prve pobudnike kerigmatične smeri v teologiji na splošno velja, da se hoteli, naj bi se ne samo oznanjevanje razlikovale od znanstvene teologije in ostale mnoge bližje prvotnemu prikazovanju vsele vesti v sv. pismu in v besedi cerkvenih očetov, trdili so tudi, da je potrebna posebna teologija oznanjevanja²².

Kmalu so se oglasila drugačna mnenja. A. Stolz O.S.B. n.pr. je sicer početnikom kerigmatičnih teženj v teologiji odlečno pritegnil, kar zadeva potrebnost večje bližine teologije potrebam oznanjevanja in spleh življenja Cerkve.

Da bi pa bila potrebna posebna teologija oznanjevanja, ločena od običajne znanstvene teologije, to pa se mu zdi napačno. Zakaj? Zato, ker je teologija že po svojem bistvu kerigmatična, v bistvenem odnosu z oznanjevanjem božje besede. Teolog ni propagator le neke določene ideje ali sistema, ampak govori prav za prav v imenu Cerkve, ki ga pošilja /seveda drugače kakor pa hierarhično učiteljstvo/. Bistveno je oznanjevalec in nastopa kot izvrševalec tega, kar mu je bilo poverjeno od Cerkve, katero je Kristus določil za nezmetljivo oznanjevalko razodete resnice in posredevalko zveličanja. V izvrševanju svoje naloge je teolog odvisen od višje volje, ki mu je to nalogo poverila; hkrati pa daje ona višja avtoriteta njegovi besedi večjo veljavo²³. Dogmatična teologija namreč ni le gola znanost, kakor se to naravne znanosti; je marveč tudi karizmatičnega značaja, ker je takšen govor o Bogu, ki presega naravno spoznanje in ki je obenem tudi učinek Sv. Duha, počela vsega, kar presega naravo. Kar zahtevajo zastopniki "kerigmatične" teologije, je v glavnem to, kar že po sebi spada k teologiji v navadnem pomenu, zato, ker je vsaka prava teologija tudi karizma /v širšem smislu/. Naloga vsakega teologa je, da razodeti nauk razlaga in ureja na znanstven način, hkrati pa tudi v skladu s potrebami vernikov. Teologija oznanjevanja torej ni nič drugega kakor običajna teologija, ki pa ne zanemarja svojega karizmatičnega značaja²⁴.

Stališču A. Stolza so se večinoma pridružili tudi drugi, med njimi polagoma celo tisti, ki so prej zagovarjali na prvem mestu omenjeno naziranje²⁵. Oznanjevanje je treba vsebinsko prenoviti tako, da bo jasno in učinkovito prikazovalo to, kar je Kristus izročil Cerkvi. Razlikovati ga seveda moramo od znanstvene teologije in ga točno razmejiti. A znanstvena teologija sama naj bolj naveže svoj sistem in svoja načela na živa vprašanja /Schröteler/, naj se bolj zaveda, da mora biti "ein Reden aus dem Geiste Gottes", "ein tröstendes, nicht ein doktrinäres Reden von Gott /Stolz/, naj se zaveda, da se v teologiji mora le vera razviti do polnejšega in globljega spoznanja /Beumer/, skratka, da mora ob polni ohranitvi res znanstvenega raziskovanja in prikazovanja vendarle priti v teologiji razodeta resnica do veljave kot zveličavna resnica, da mora torej biti teologija znanost o zveličavni razodeti resnici²⁶.

Tudi M. Schmaus odločno odklanja kerigmatično teologijo kot posebno, od znanstvene teologije ločeno in samostojno obravnavanje teoloških, predvsem dogmatičnih nauk. Po njegovem prepričanju bi bila taka ločitev usodna

za obe vrsti teologije. Kerignatična mera biti vsaka znanstvena teologija iz treh razlogov: a. ker obravnava razodetje, ki se je izvršile prepter meštram salutem, ne pa le kot gole poučevanje o določnih resnicah; b. ker goverí o Begu, ki se je razedel kot Stvarnik, gospod, zveličar - zate pa znanost o njem ne sme ednisliti od tega, da je Beg ravno Beg, ki se mu je treba vedno bližati s spoštljivostjo, ljubeznije in vdanostjo, kajti o njem samem goverimo, ne pa le o pojnih in predstavah o njem; c. ker se nam je Beg razedel v Kristusu in je zate teologija vezana na Kristusa, na pričevanje, ki se o njem vrši v Cerkvi; zate mera biti vsaka krščanska teologija kristocentrična, sicer bi ne bila krščanska in nadnaravna; ni sicer rečeno, da bi morala nujno začenjati s traktatom o Kristusu, pač pa mera povsed vedno zopet kašati, da vse v njej na nek način goverí o Kristusu in ima v njem svoje osnove²⁶ a.

V svojem pregledu miselnih tekev in smeri ter dejanskih dosežkov v katoliški teologiji iz srede našega stoletja razpravlja R. Aubert seveda tudi o našem vprašanju in povzema takole: Ideja, ki je imela svoje redovitne ure pred desetletjem - kerignatična teologija, ki naj bi dobila svoje mesto paralelno ob klasični teologiji, se zdi, da se vedno bolj opušča; ostala pa be temu gibanju zasluga, da je obrnile pozornost na malege, ki je za teologije v svejskem pomenu bistvena, da namreč v polnosti pekaže religiozne vrednost in vitalne dalekosežnost krščanskih resnic. Ne gre za to, da bi zgradili dve vzporedni teologiji, marveč ene same, ki be znanstveno fundirana, a be hkrati imela kerignatičen pomen²⁷.

Nise pa popolnoma izostali še tretji, ki se pojav kerignatičnih teženj v teologiji sedili spleh negativne. Take E. Kappler O.P. v svojem pregledu o razpravljanjih glade kerignatike zlasti z nemškega področja peđstavlja, kakor da hočeje nekateri zastopniki tega gibanja odkazevati pri oznanjevanju velji sami speznavne malege. Te pa pač ni resnične.²⁸ Zavzemajja za kerignatične teologije ne smemo zamenjavati brez nadaljnajega s novaterstvom, kakršnega zaneta okrežnica "Humani generis". - Pač pa bi megel kde pri vsej upravičenosti napera za zblížanje teologije z oznanjevanjem res zamenarjati racionalni element razedete resnice in verskega življenja in pozabiti, da s razedete resnice - vere - steji pelne filezofskih in etičnih resnic ne v slučajni, marveč v nujni zvezi, beđisi kot peđstava beđisi kot posledica; ob takšnem kriven zamenarjanju racionalnosti bi se začela razkrajati enstnost vere in naravnega mišljenja; vera bi se izelirala in iz-

sekala iz njene organske zraslosti s celote duhovnega življenja in v eni ter isti osebi - kar se sem in tja dejanske pojavlja - bi našli človeka, ki hoče hkrati izpovedevati pripadnost h katoliški veri in k nazoru, kateri jasne ali pa v svojih nujnih zaključkih izključuje bistvene stavke katoliške vere²⁹. Getove ne bi koristil ne oznanjevanju vere ne teologiji tisti, ki bi ne hotel upoštevati tega, kar pravi Otto Huss: "V današnji krizi krščanstva - ki pa je v globljen smislu kriza človeka - hoče je mnegokrat pomagati s tem, da skušajo vere prikrājiti za moderni čas; to mora napraviti vtis naivnosti enake kakor smešnosti. V resnici je le one potrebne: da človek najde pot do krščanstva, ki je čiste same te, kar bi naj bile po svojem lastnem svetstvu. Zepet mora slišati evangelij, kakor ga je Jezus pridigal, iz rok Cerkve mora zepet znova sprejeti večne veselo oznanilo - čiste in neskaljene in brez prenagljenih prilagojevanj - krščanstve apostolev in nove zavese. To krščanstvo - in same te krščanstve - je nepremagljive, kajti tudi njegove poraze pred svetom še vedno spremeni v njegove zmage tisti Bog, ki je izvolil te, kar je slavnega, da bi osramotil te, kar je močnega."²⁹ a.

Getove pa je umestna tudi pripomba R. Auberta, ki pravi, da je pri vsaj upravičenosti zblíževanja teologije s življenjem vendarle ena izmed velikih skušnjav tudi - utilitarizem. Brez dvoma bi bile škodljive in nevarne, ako bi hoteli obravnavati same resnice, ki se nam zde direktno koristne za človeški razvoj posameznika in družbe³⁰. Kakor je goli utilitarizem škodljiv za umetnost in se končno sprevrže v škodo umetnosti in človeka nameste v korist, nekaj podobnega velja tudi za teologije. Pri kerignatičnih težnjah mora iti le za te, da se teologija zave svojega bistva in da se v skladu s njim ne izolira od življenja Cerkve, ki mora zveličavne poslanstve izvrševati v vsakekratnem času in med vsakekratnimi ljudmi. - Gre za te, da teologija nič več ne napravlja tistega prepada, ki se je bil napravil med nje in celokupno profano miselnost je človeka od časa srednjega veka sem. Gre tudi za modifikacije oblike, da bi krščanstvo dalo polnevreden odgovor tistim, na katere vplivajo ideje Hegla, Nietzscheja, Kierkegaard... Ne gre za te, da bi na čiste nov način postavili večne vprašanje krščanstva; tudi ne za te, da bi se brez nadaljnjega prilagodili novim filozofijam; pač pa je treba računati s duhovnimi iskustvi, iz katerih se se porodile te filozofije in sicer zato, da ta iskustva integriramo v krščanskem gledanju na svet kakor se izraža P. de Montcheuil³¹.

III.

Praktične reševanje vprašanja pri nekaterih teologih.

Še nekaj o tem, kako in koliko se je ideja kerigmatične teologije praktično uveljavila.

Med prvimi, ki se praktično reševali vprašanje kerigmatike, je znani dogmatik M. Schmaus /München/. V svojem priročniku dogmatike že v opredelitvi teologije vzame v poštev Kristusa, v katerem ima božje razedetje svoje žarišče in enoto³². Za razlike od običajnih učbenikov govori v traktatu o Bogu takej o njegovi treedinosti. Na ta način se že na zunaj kar takej pokaže, da nimamo opraviti s teodicejo, filozofijo o Bogu, marveč res s razedeto in zveličavno resnico o netranjem božjem življenju. Vsa vprašanja, ki jih obravnava običajni traktati "de Deo uno", se obdelana kar v zvezi s skrivnostjo presv. Trojice, ki je cilj vsega zveličavnega reda in nelečjiva od skrivnosti učlovečene božje Besede kot središča razedetja. Schmaus zahteva tudi za znanstveno teologijo kristocentrične zgradbe in to je v njegovi dogmatiki izrazite uveljavljene. Hkrati pa pri njem vedno srečujemo dialog z moderne filozofije. Ob tej kristocentrični zasnovi in hkrati življenjski bližini obravnavanja razedetih skrivnosti se človek res save, da v krščanstvu ne gre le za neke višje etike, marveč za spoznanje tega o Bogu, kar se nam je razkrile šele v Kristusu, ter za življenje v Kristusu in iz njega³³. Če je pred kratkim K. Rahner zapisal, da šolski teologi ne vedo n.pr. v traktatih o poslednjih rečeh nič povedati o Kristusu³⁴, to pri Schmausu getove ne drži. Ali če Rahner pravi, da je nad traktati o milesti sicer zapisane: "De gratia Christi", sicer pa je tu kaj male o Kristusu, čeprav milest le tedaj pojmuje krščanske, ako je ne jemljemo same za čim bolj metafizične pojmevane pebožanstvenje /deležnost božje narave/, marveč kot priličenje Kristusu³⁵, ki se v zavestnem, eksistencialnem redu prevede v hoje za Kristusom - tega Schmausovemu traktatu o milesti getove ni mogete očitati³⁶. M. Schmaus ne spada med tiste teologe, ki o njih isti Rahner trdi, da se na splešne le telike zanimaje za Kristusa, keliker je nastopal v določnem zgodovinskem kesu časa svejega zemeljskega življenja kot učitelj, ustanovitelj Cerkve in kot Odrašenik, medtem ko je nauk o njegovi trajni funkciji, o trajni funkciji njegove človeške narave, kemaj izeblikovan³⁷. Pri Schmausu pevsed čutime, kako je Kristus res polnost božjega razedetja, trajno središče ustvarjenega veseljstva, ker je v verigi ve-

seljnosti tisti zvezni člen, ki združuje žive in mrtve narave s njenim Stvarnikom. Prav v zvezi s to jasno kristocentričnostjo pa najdemo tu na svejstven način uresničeni tisti dve značilni potezi današnje teologije, ki goverijo njima R. Aubert: povratek k virem in odprtost za soderni svet, zvestoba tradiciji, ki nam prihaja od Boga samega, ter povezanost s življenjem Cerkve, ki se že 19 stoletij razvija pod vodstvom hierarhičnega učiteljstva in ob vplivu Sv. Duha³⁸.

Podoben kakor Schmaus se tudi A. Stelz O.S.B. v zgradbi svojega priročnika dogmatike oddalji od običajnega reda in začne po uvodnih vprašanjih razpravljati ne "de Deo uno", marveč o presv. Trojici. Zakaj? Zato - pravi Stelz - ker le nauk o presv. Trojici vsebuje res krščansko pojmovanje o Bogu; razpravljanje o božji naravi je nastalo iz disputacij katoliških teologov s poganjskimi filozofi, predvsem s tistimi, ki se branili politeizem. Po skrivnosti presv. Trojice - česar ne moremo ločiti od skrivnosti učlovečene božje Besede - se nam tudi najbolje pokaže transcendentálnost naše vere³⁹. V starejši teologiji zavzema presv. Trojica prvo mesto. Še Lombardus začne s skrivnostjo presv. Trojice /lib. 1, dist. 2/ in potem doda to, kar se nanaša na edinitost božjega bistva in delovanja. Summa Aleksandra Maleškega ne pozna popolne delitve traktatov "de Deo uno et de Deo trino". Pri sv. Tomažu najdemo tako delitev, ki pa ima - kakor misli Stelz - svoj razlog v Tomaževi opoziciji nasproti arabskim sistemom in v pedagoškem vidiku⁴⁰; A ni prav, da bi se držali črke sv. Tomaža, ne pa njegovega duha - pravi Stelz, ko utemeljuje, zakaj se ne bi držal stroge tistega reda in načina, ki je v navadi v desedanjih učbenikih. Se namreč vidiki resnic, zlasti tisti, ki jih je že gojila in sprejela katoliška tradicija in ki se nam po času pozabe postali spet znani; te je treba upoštevati, čeprav jih morda sv. Tomaž ni poznal. A. Stelz se hoče v svojem učbeniku držati tistega reda verskih resnic, kakršen je v apostolski veri, kjer se verske resnice predstavljene v njihovi osnevanosti v skrivnosti presv. Trojice⁴¹. Cerkev zaradi varstva Sv. Duha ne more izgubiti nobene dogme ali je napačne razlagati. Vendar pa more čuti za vrednost kake skrivnosti v nekaterih časih pri vernikih oslabeti. Tako se zdi, da je dogma o božji edinitosti nekake absorbirala dogme o presv. Trojici, tako da sedaj "Deus unus" zavzema v pebežnosti in v teologiji prvo mesto. Nekeč je bile te drugače, naj bo te v pebežnosti, kjer se je molitev skeraž izključno obračala na nebeškega Očeta po Kristusovem posredovanju, ali pa v teologiji⁴².

Razen omenjene razporeditve snovi najdemo v Stelzevem učbeniku zlasti te posebnost, da se kljub jedrnatosti izraza in preglednosti viri razedetja bolj obširne obdelani, kakor je to v navadi; in sicer take, da verska resnica v svoji vsebini kar nekake raste pred nami, ko zasledujemo, kake je izražena na raznih mestih sv. pisma v zvezi s kontekstom ali v zapisanem izročilu. Slovesna definicija Cerkve - pravi Stelz - pomeni izključitev zmote, ne pa merda pepelne razlage; zato pa je treba vire bolj upoštevati, ne da bi iz njih epravičili definicije, tudi ne zato, da bi pedali "zgodovine" dogme, marveč da bi se po virih razedetja bolj pokazal smisel dogme, njena antropološka in soteriološka vrednost, njen odnos do našega posvečenja in do našega konkretnega stanja. Zato pa raziskovanje ni končano s tem, da ugotovimo en vir oziroma ene mesto, kajti iz drugih virov /oziroma mest/ je mogoče pogoste ugotoviti različne vidike dogme. Prav zanemarjanje v tej stvari je po Stelzevem mnenju napravilo teologije suhoparne, skraj neužitne, in to je vzbudilo reakcije mnogih modernih, tudi pojavn kerigmatične teologije⁴³.

Tudi zelo pregledni, kratki in jasni učbenik Fr. Danderja, ki je izšel pri Fel. Raucha v Innsbrucku ed 1.1949-54 sicer ne pomeni bistvenega preloma z dosedanjim sistemom in metode znanstvene teologije. Niti tega Dander ne napravi, da bi - kakor Schmaus in Stelz - na začetek razpravljanja o Bogu postavil nauk o presv. Trojici, oziroma da bi nauka o naravi in lastnostih enega Boga spleh ne obravnaval ločeno od nauka o presv. Trojici. Pač pa je značilna kristocentričnost in izredno močna naslonitev na sv. pisme. Tudi nam vrednote verskih resnic prav zaradi kristocentričnosti ~~ni~~ je tako rekoč iz vsake teze, ne da bi bilo treba ob koncu dodajati posebne opombe, kake je treba resnice obračati na življenje. Dogmatična teologija - pravi Dander - lahko meri in tudi mera metri svoji predmet najprej kot "vera formaliter vel virtualiter revelata"; tedaj je osrednja ideja "Deus trinus" /Rim 11,36; Raz 1,8; 1 Kor 15,28/. Mera pa svoj predmet obravnavati tudi kot "vera salutaria" /Rim 1,16; Apd 13,28/. Saj se nam razedetje ne daje za gele razširitev spoznanja, marveč je početak življenja z Bogom /Jan 1,18; 1 Jan 1,1-3/, da bi imeli življenje v izobilju /Jan 10,10/, je resnica, ki nas osvobaja /Jan 8,32/, po kateri se posvečujemo /Jan 17,17; Kol 1,28/. Iščemo tudi drugim vidikom pa se vsi predmeti teologije povzemajo v "skrivnosti Kristusevi" /"Christus totus", Caput et corpus mysticum-mysterium salutis/, ako je gledamo adekvatno /1 Kor 2,7; Rim 8,32; 16,25; Ef 1,3-14; 3,8-12; Kol 1,13-2,3; Jan 14,6; 1 Jan 5,20; Raz 1,17/⁴⁴.

V tem smislu bi bili v dogmatiki 3 veliki deli. "Skrivnost Kristuseva" 1. v svojem izveru in pripravi: De Deo uno et trino, De Deo creatore et elevante; 2. "sedaj razsedeta" /1 Kol 1,26/ v delu objektivnega odrešenja: kristologija, soteriologija, Christus magister, mariologija; 3. učinkovita v delu subjektivnega odrešenja: netranja pečela /de gratia Christi/, zunanja pečela /de Ecclesia santificante, decore, regente/, poslednje reči⁴⁵. V smislu zahtev po kristocentričnosti, ki jih je nekoč sam postavljaj, je Dander marsikaj postavil v nove luč.

Zahtevam kerigmatike v marsičem odgovarja n.pr. tudi Premneva dogmatika⁴⁶. Zlasti s pregledno jasnostjo in medsebojno povezavo pesameznih verskih resnic ter s zelo umljive in temeljite obdelave modernih naraveslovnih in filozofskih vprašanj, koliker se važni za teologije. - Tek, ki je zajel znanstvene teologije, pa je s svojim vplivom prešel tudi na bolj praktična dela⁴⁷. Seveda pa estane še mnoge nesterjenega in se ni bati, da bi n.pr. dogmatiku znanjkale dela, ali da bi se mu bile treba emejiti le na raziskovanje degemske zgodovine⁴⁸.

- - - - -

Vprašanje kerigmatične teologije je v prvi vrsti vprašanje kristocentričnosti v teologiji. Seveda pa gre kristocentričnost končno v smer pepelne teocentričnosti: misterij netranjega božjega življenja se nam je v Kristusu razkril zato, da bi sedaj kakor v zycalu gledali božje slave, nekoč pa iz obličja v obličje. Skrivnost božje ljubezni nam zažari v Kristusu take, da se nam hkrati razkrije neslutena antrepeleška vredneta božjega razsedetja in nadnaravnega reda, v katerega sme bili dvigaženi, da začutimo: to je res veselo eznanilo. - Kristocentričnost in še s tem kerigmatičnost znanstvene teologije be lahke prinesla trejne kerist. Najprej rednemu dušnemu pastirju ~ pastirstvu 77, ki končno tudi mera biti esnevano na degmo, zlasti pridigarju in katehetu. Dandanes cele etrekem ni lahke eznanjati božje besede, ker je ob tem modernem hrupu postale vse take gluhe za glaseve iz višjega sveta. Tu mere pomagati - koliker edmislime ed milesti - same koncentracija na edlečilne tečke in kar največja življenjska bližina. In če postavimo Kristuseve esobe v središče vsega, be sistem pregleden in umljiv in viden be značaj veselega eznanila. Pri skrajni koncentraciji be pedana velike večja verjetnost, da bede vsaj edlečilna, osnovna dejstva krščanskega zveličavnega reda estala tudi pri neugodnih ekoliščinah neizgubljiva pesest krščanskega, zlasti mladega človeka; Kristuseva esebnost, ki mera vzbujati speštevanje, be sijala za vsakim naukom, in tak. be elajšane dejanje vere tudi tam, kjer se be vera srečala s posebnimi evirami - saj je končno vsaka

temina v veri skrivnost, ki obdaja Kristusove osebe. Kristus je pe Cerkvi - prav za prav še vedno - za vsakegar prijemljiva veličina sedanjosti, sposobna, da deluje kot utemeljitev vere: krščanska vera ni človeška iznajdba, marveč Njegova beseda; končne ne gre za nekaj, marveč za nekega⁴⁹. Kristocentrična dogmatika be pomagala, da be dušni pastir lažje označjal res avtentične krščanstvo - da se ne be izgubljal v pestranskosti, marveč be pelagal važnost predvsem na to, kar je bistvenega, zato pa tudi trajne veljavnega in učinkovitega⁵⁰. - Dalje se bude s tem pripravljala ugodna tla za združjenje vseh kristjanov. Geteve ne geverimo brez raslega e Materi cerkvene edinosti, a ta Mati vodi majne k Simu, ki glede njegove osebe med resničnimi kristjani vendarle ni bistvenih razlik. Če bi se ozrli na posamezne teološke traktate, bi ne smeli iti mine našega bogoslovnega znanstvenika prela- ta Grivca, ki je vsaj v teoretičnem pogledu zelo velike steril za možnost zblížanja katoliške in pravoslavne teologije, ke je že pred izidem ekrežnice e skrivnostnem telesu Kristusovem pejasnjeval, kake razodeta ideja e Kristusu kot glavi Cerkve vsebuje tudi zahteve pe primatu in nezmetljivosti Petrovega naslednika. Cerkev, prikazana kot skrivnostna telo Kristusove be geteve pritegovala lečene kristjane bolj kakor peč kakim drugim, morda čiste pestranskim vidikom. Saj je znano, da mnogi moderni, edlečilne važni vzhoani misleci iščeje v osebnosti in misteriju Jesusa Kristusa rešitev velikih, zlasti antropoloških vprašanj⁵¹. Za protestantizem je znano, kake je Luter vse naslenil na Kristusa, ke je-seveda v nasprotju e Kristusove uredbe - zavrgel hierarhične cerkvene učitelj- stve. Danes gre v protestantizmu s nove jasnostje za to, ali kde prizna Kristusa v celoti ali ne. Če ga, potem se kakor nekeč kardinal Newman, ne be ustevil na pel peti⁵². - Končne pa je treba upeštevati, da danes nimame tolike opraviti z določeniimi herezijami, keliker s pepelno nevero. Nevernega človeka pa pač ne be mogel ogreti "Bog filozof", marveč "Bog Abrahamov in Jakobeov in Izakov", kakor se nam razodeva v Kristusu, ki nam končne vse druge navrže, ako iščeme božjega kraljestva. Preke tistega "vse druge" be marsikde prišel pe peti čudovite skrivnosti Kristusove do tega, da be začel iskati najprej božje kraljestvo.

Opombe.

1. Glej A. Dandeyne, Foi chrétienne et pensée contemporaine.

Louvain 1952², 216. Skrivnost vere naslega, pravi isti, vsega človeka in vse človeštvo, ker vsebuje odrešilni res za vsakega človeka posebej in za človeštvo sploh. Iz tega se vidi, kako silno važno je za teologije, da si prisveji ne same gleblje razumevanje sv.pisma in cerkvenih očetov, marveč si pridobi tudi boljše spoznanje o človeku, o njegovi naravi, njegovi zgodovini, njegovih zmogljivostih in težnjah, njegovem psihičnem življenju in bieleških pedlagah zanj. Reenice, ki se na prvi pogled zde tuje veri, moreje v danem trenutku nuditi velik pomen za izdelave teološkega sinteze. Prav tam 217.

2. Denz-K.Rahner, Enchyridion symbolorum. Ed.30.Fr.Brisgovias 1955, n.2.308.
3. Rene Girault /rektor velikega semenišča v Peitiersu/, Suggestions pour une théologie missionnaire. V knjigi: "J' ai rencontré le Dieu vivant" v zbirki Foi vivante, Les éditions de la Revue des jeunes. Paris 1952, str. 363 s. /celotna razprava 339-372/.
4. Prim. Girault pr.t. 370.
5. Dendeyne, nav.d.219.
6. Girault pripominja: "Peut-être sommes-nous au moment de la vie de l'Eglise, où elle viendrait exactement à son heure, alors que l'urgence de l'Évangélisation et l'existence, par ailleurs, d'un outillage théologique forgé par les siècles fournissent à la fois un appel au travail et des moyens de le réaliser. La nécessité en apparaît d' autant plus grande que la conjoncture actuelle montre, la réalisation inéluctable et rapide d'une communauté humaine à l'échelle de toute la terre: pour la première fois se trouve donc posé, à ce plan, le problème de la conversion du monde" /podčrtal Girault/.
N.m.370.
7. Prim. Rim.10,14: Glej Girault, nav.m.339 s. - Cerkevni očetje se te praktične neke dobre uveljavljali. Izreden duš imajo za sintezo, za povezave skrivnosti v celokupnost božjega odrešilnega načrta, karati pa tudi žive dojemajo historigičnega značaja tega načrta; saj je dejstvo, da nam razočetje da spoznati predvsem ne teorije o Bogu, marveč svete zgodovine tega, kar je Bog storil za ljudi v tem času in kar bi dobile svoje krone na veliki dan eshateološkega triumpfa. Način, kako očetje predstavljajo razočete esnanile, je velike bolj bogat v religioznem oziru kakor pa analitični in dialektični način poznejše teologije; predstavitev dogma, ki je pri njih najdemo največkrat v komentarjih sv.pisma ali liturgičnih obredov, je

- res vitalna hrana krščanskega človeka. Glej Roger Au-
bert, La théologie catholique au milieu du XI^e siècle.
Asterman-Toussay /Paris 1954 - v zbirki Cahiers de l'
actualité religieuse/, 39.
8. Prim. Girault, n.d. 366.
 9. Girault 370.
 10. O tem se razpravljali A. Jungmann, F. Lakner, H. Rahner,
F. Dander, H. Weisweiler, A. Stelz, J. B. Lertz, M. Schmaus.
Pozneje še drugi. Literatura je navedena n.pr. v A. Stelz
O.S.B., Introduction in sacram theologiae. Fr.Br. 1941.
Tudi A. Jungmann, Katechetik, Herder-Wien 1953. Str. 301 s.
 11. Take Rétif v: Nouv. Revue 71 /1949/ 910-922. Navaja Jung-
mann, Katechetik, 298.
 12. C. Crevela S.J. v oceni dela protestantskega teologa A.
M. Hunterja, "Un Seigneur, une Eglise, un Salut"; Dela-
chaux & Niestlé, Neuchâtel, 1950. Hunter izključuje ne-
katere formule enote med stare zaveze in nove zaveze
ter predlaga: Zgodovina odrešenja, t.j. izpolnitev zve-
ličavne božje volje za svoje ljudstvo. Ta volja se iz-
polni s tem, da Bog pošlje Mesija /kristologija/, in
sicer svojemu ljudstvu /ekleziologija/, s sredstvi zve-
ličanja /soteriologija/. Take bi se osnovna misel nove
zaveze naslanjala na stare zaveze in z nje ohranila ene-
te. - Gregorianum 35 /1954/ 155 s.
 13. Glej R. Aubert, nav.d. 39. - Jungmann, Katechetik 304 s.
 14. Prim. govor p. Adalberta Banghe S.J. na VI. mednarodnem
kongresu Kristusa Kralja v Ljubljani 28.7.1939. "Pere-
šile", Ljubljana 1940. Str. 177-184.
 15. Jungmann, Katechetik; 299. Med drugim tudi pravi: "Die
Erneuerung des Kerygmas zur vollen Kraft und Klarheit ist
darum eine Hauptaufgabe heutiger Seelsorger". Na Nem-
škem katoliškem tednu v zač. sept. 1954. o priliki 1.200
letnice smrti sv. Benifacija pod geslen "pričevati za
Kristusa!" sta o potrebnosti nekaterih sprememb v ozna-
njevanju govorila n.pr. Hugo Rahner in opat Hugo Lang
/ta iz Sv. Benifacija v Münchenu/. Prvi je postavil vpra-
šanje, kako Cerkev še izpričuje v svojem oznanjevanju
skrivnost presv. Trojice, ki se nam je razodela v Kri-
stusu, skrivnost, ki je ne izpričuje je doktorske teze,
marveč oznanjevanje cerkveni občini, poučevanje v cer-
kvi, individualno usmerjanje duhovnega življenja na
Očeta in Sina in Sv. Duha, take da bi bil sad tega ozna-
njevanja žive predane razmerje posameznika do teh treh
božjih oseb. Dušne pastirstvo mora biti, pravi H. Rahner,
nič drugega kakor "Bezeugung Christi", njegove besede in
njegova dela - dejanske pa je pramisterij krščanskega

življenja in mišljenja kakor se nam razodeva v Kristusu v današnjem dušnem pastirstvu skraj izginil v ozadje. - H.Lang pa je postavil oznanjujoči Cerkev med drugim vprašanje: Kjer Cerkev poudarja svoje avtoritete, ali in v kakšni meri je v tem pričevanju o Kristusu? Ali ni vse premale upeštevana ekrežnica o skrivnostnem telesu Kristusevem? 400 let se pozabljali na ta nauk, a ed ekrežnice se stvar ni kaj posebnega premaknila naprej. In vendar bi se veličastve Cerkev in dostojanstve kristjana pokazale prav v tem - da je Cerkev Kristuseve telo in ni Kristusevi udje. Te bi bile oznanjevanje Cerkev, ki bi bile hkrati pričevanje za Kristusa, ki je pričujoč v Cerkvi ko naša Glava in srednik. - O tem glej Johannes Pinnak: "Von Urmysterium des Lebens. Das Christuszeugnis in der Kirche. V katoliškem tedniku "Michael", Nr.35, 1954. Festausgabe zum Katholikentag, str. 3.

16. H.Rahner, Eine Theologie der Verkündigung/1939/, 7. Navaja Stelz, Introdutio in s.theologiam 1941, 20.
17. Lakner, Das Zentralobjekt der Theologie, v: Zeitschrift für kath.Theologie 1938, str.34.
18. J.B.Lertz, Wissenschaft und Verkündigung, v.ZfkTh 1938, 466 ss.
19. Glej Nuntius Signerelle, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum.Romae 1931⁵, str.438 in 60. - S.Thom. n.pr. I,5,3; I,16,4 ad l. /glej str.11/. Schelerjev fenomenalizem je vrednote in bit popolnoma ločil kot dve področji. Po tomistični filozofiji pa Bog religioznega človeka ni noben drug kakor Bog razodetja, in ta ne drug kakor po zgolj naravni peti spoznani Bog filozofov /šepnav je ves, da v dejanskem stanju narave človek take rad ostane pri abstraktni ideji o Bogu; čiste drugače je to po razodetju v Kristusu/. Nadnarava in vera, narave ne uničujeta, ampak je predstavljata in izpopeljujeta. - Sv.Tomaž pravi: "Bona et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum" /I,5,1/. Spoznanje vrednote je spoznanje relacije bitja do popolnosti. - Glej e tem M.Frenn, Kath.Glaubenskunde 1,64 s. kjer pripominja: "Die Wesenkenntnis besteht somit in der Erkenntnis dieser Beziehung der Dinge zueinander. Seinslehre ist wertfreie Seinsbetrachtung; Wertlehre seinsfreie Wertbetrachtung". - Dondeyns poudarja, da sta po pojmevanju stare filozofije /v nasprotju s poznajšim Descartesovim vplivom/ "verum et bonum" vključena v ene same totalnost bitja, kolikor se odkriva za

- mas, ne da bi bile treba te dveje trgati ene od drugega. Za shematike je bile področje resnice in vrednote vključene v ene same stvarnost. "Foi chrétienne", 99 et p.
20. 2 II, 1,2 ad 2.
21. Prim. I,16,1. 3.
22. Jungmann, Katechetik 301 s.
23. A.Stelz, *Introductio*, 21 s., kjer na kratke povzema te, kar je pisal v *Angelicum* 1940,337- 51: De theologia kerygmatica.
24. Stelz, *Introductio*, 20. s. - Teologija spada na nek način k "magisterium ordinarius Ecclesiae", pravi isti, *Introd.*98. - Math.Premm pravi: Beseda teologova o Bogu predstavlja besede božje, ki je je Bog goveril ljudem. Kjer keli teologija odmisli od razodetja in gleda same s stališča razuma, zapusti "ihr ureigekstes Gebiet", ni več teološka, marveč filozofska. Teologija predstavlja razodetje nadnarave in vere, gradi na njih, torej je nadnaravna znanost, "Glaubenswissen, Offenbarungswissen". Ni same veda "über Gott", marveč tudi "Wissen aus Gott". *Katholische Glaubenskunde*. I. Bd. - Wien, 1951, str. 5. Prim.tudi K.Adam, *Jesus Christus, Augsburg* 1933², 49 s.
25. Vendar pa je B.Peschmann bil mnenja, naj bi hegeseleci zadnje leto, ko pešavlja je teologije, te sterilili v smislu teologije oznanjevanja. Američan J.C.Murray zahteva za teološki kurs, ki bi ga naj napravili na Collegiu študirajoči in za katoliške akcije se pripravljajoči laiki, kot subjekt teologije "Christus totus", medtem ko sicer ne zaneta direktne navadne delečitve teološkega subjekta /Deus sub ratione deitatis/, ki izvira iz platonске- aristoteliskega pejmevanja znameniti, ki naj se bavi s splešnim in kujnim, ne pa s konkretnimi dejstvi. Glej Jungmann, *Katechetik* 300-302.
26. "Heilstheologie" je imenuje Jungmann, *Kat.*301. - Če teologije tako razumemo, pravi isti /*Kat.*304/, potem je stvar, ki je mislimo s teologije oznanjevanja, dejanske v bistvu uresničena, in bi se na ta način mogli spleh odrači besedi. Bolje bi tedaj mogli goveriti o kerigmatiki, ko bi mislili na materialne katehetike in materialne homiletike.
- 26 a. "Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?" V *Die Seelsorge* 16, /1938/ 1-12. Na kratke povzema M. Schmaus v predgovoru k II. zv. svojega dela "Katholische Dogmatik". München 1949³⁻⁴, str.VII-XI. - V I. zv.istega dela /1948/,49-51: Teologija razpravlja o božjem raz-

edetja, ki se je izvršile sate, da bi se uresničile božje kraljestve in naše zveličanje, ne pa morda samo zaradi našega teženja po spoznanju. Kelikoz je teologija znanost o božji skrivnosti, ki se nam je razkrijala, je znanost o božjem kraljestvu in o skrivnosti našega zveličanja. Taka služi spoznanju Boga in spoznanju ter uresničevanju njegovega kraljestva in dosega zveličanja; zato je teoretična in praktična znanost. "Diese beiden Dienste lassen sich nicht von einander trennen. Sie sind Funktionen der einen und einheitlichen Wissenschaft. Sie greifen ineinander und bedingen sich gegenseitig. Ja, sie sind nur zwei Aspekte einer und derselben Theologie... Wenn man ihre beiden Funktionen auch unterscheiden kann, so darf man sie doch nicht von einander trennen. Man darf auch nicht eine von ihnen zu Gunsten der anderen vernachlässigen /50/... Diese doppelte Funktion der Theologie würde übersehen, wenn sie in eine abstrakttheoretische Wissenschaft und in eine unmittelbar dem Leben dienende Theologie der Verkündigung auseinanderreißen wollte. Eine solche Trennung widerspricht dem Wesen der Theologie". Taka zgolj teoretična teologija bi bila tuja verakemu življenju, neka lečena "Lebenstheologie" pa bi hitro zapadla subjektivizmu. /51/. - Tu se lahko spomnimo na ugotovitev fenomenološke šole, da je med spoznavnim dejem in spoznavnim predmetom bistveni odtrajni odnos. Spoznanje določene predmeta zahteva vedno poseben način našega stališča do njega. Čim terej govorimo o Bogu, naj bo to tudi le o možnosti njegovega bivanja, že stojimo pred nečim, kar nas s svoje absolutnosti sili v priznanje svoje lastne ustvarjenosti, zato pa tudi spoštljivosti do tistega, o katerem se sprašujemo. - Glej o tem Karl Adam, Jesus Christus. Augsburg 1933², 34 s. - "Wer eben wegen dieser Wortblindheit für das Heilige von vornherein den Anspruch des Evangeliums, Wort Gottes, die Botschaft vom menschengewordenen Gottessohn zu sein, nicht ernst nimmt, wenn an den Jesus der Evangelien mit einer Haltung herantritt, als habe er wie ein überlegener Staatsanwalt über einen verdächtigen Angeklagten zu richten, der begibt sich von vornherein jeder Möglichkeit, zum Geheimnis des Göttlichen weiter vorzudringen. Wo für den Menschen, für das Geschöpf, für den Sünder auch nur die Möglichkeit des Göttlichen von ferne in den Blickpunkt tritt, ist keine andere Haltung sinnvoll als die der ehrfürchtig demütigen Frage, einer Frage, die nicht aus wissenschaftlicher Neu-

gier, sondern aus unserem existentiellen Bedürfnis nach Heil und Seligkeit, aus dem ursprünglichen Bewusstsein unserer eigenen Wesensunzulänglichkeit und Zerbrechlichkeit heraus gestillt wird. Isti, mav.d.38 s. - Glede kristocentričnosti, ki naj bi bila v samstveni teologiji, navaja Dr. P. X. Arnold aleksandrijske sinode iz l. 362: "Naš odrešenik nima telesa brez duše, brez čutenja in brez razuma, saj je za nas postal človek; v Besedi se namreč ni uresničile same odrešenje telesa, marveč tudi duše." In pripominja, naj bi tudi sedanja teologija v svojih dogmatičnih traktatih imela za nalogo, da napravi te prvotne razmerje med bistvenimi kristoteleškimi povedmi in njihovin esoteričnim pomenom /Einbau/ za vir novega življenja v teologiji. Glej razprave "Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Erömmigkeit" v: Das Konzil von Chalcedon III. Bd. Würzburg 1954. Str. 293 /celetna od 287-340/.

27. R. Aubert, La théologie 47 s. Frim. tudi K. Rahner v Chalcedon III, 49: "Eine wahre Verkündigungstheologie ist nichts anderes als die reine Theologie, die ihre religiöse Aufgabe mit allen Mitteln der Wissenschaft so ernst nimmt, dass sie wissenschaftlicher und kerygmatischer in einem wird". - Da mera kerigmatično usmerjena teologija biti kristocentrična, te med teologi ni sporne. Pač pa mislije različne glede vidika te kristocentričnosti. Osrednja misel naj bi po A. Rahnacherju bila božje odrešitve, uresničene v Kristusu, po Fr. Laknerju Kristus /podobno Fr. Dander/, po H. Rahnerju "Botschaft von der Vergöttlichung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes", J. Pascherju daritev Gospodova kot "die lebendige Mitte christlicher Religion", "Höhepunkt in der religiösen Geschichte der Menschheit", iz česar peten sledi poveščanje kot Očster odgover; po Th. Seirenu je nauk o peveličanem Gospodu osnovne dejstvo krščanskega označevanja, zato tudi teologije označevanja. M. Schragus desledno razvija misel o božjem kraljestvu, kar se zdi najboljše. Glej Theol. Revue 44 /1948/172 s.
28. Glej Jungmann, Katechetik, 301 s., kjer zavrača Kapplerja, ki je napisal sicer dober pregled o tem vprašanju, zlasti na nemškem področju - "Die Verkündigungstheologie /Studia Friburgensia 2/, Fr. in der Schweiz 1949. - Morja v takšne mišljenje, kakor da zagovorniki vsaj delno prenevitve teologije zagovarjajo iracionalizem, zavede trditve, da teologija ni zgolj stvarstvo, marveč hkrati karismatično gverjenje v Bogu.

A te je le nesporazum. Saj zaradi karizmatičnega značaja teologija nikakor ne postane "sermo irrationalis, sed rationalis rationalitate divina", kakor pravi A. Stelz /Introd., 14/. Zaradi svoje zakoreninjenosti v božjem razvedetju ima teologija svoje metode in načela, ki se po njih razlikuje od zgolj naravnih znanosti, a zato še ne postane iracionalna. - A resnično je, da nastopa v nekaterih krogih škodljiva brezbržnost za racionalne solidne tradicionalne teologije, neka "indifference pelie", kakor pravi Dandeyne, s ozikom na tradicionalne spekulacije, in sicer zlasti med mlajšimi, pa naj se se vzgajali po še take tomističnih metodah bogoslovnih učilišč. - Gl. Dandeyne, Foi chrétienne III

29. Prim. članek "Der Schlaf der Jünger" v: Wort und Wahrheit, Aprilheft /7. Jhg. H. 4./ Navedenik je v tem članku redakcije 20 tez, ki vsebujeje slabosti in naloge današnjih katoličanov. Poroča Herder-Korrespondenz 6 /1952/ 422-427. - Glej tudi Dandeyne, Foi chrétienne, 110, in R. Aubert, La théologie, 80.
- 29 n. Theologie des Neuen Testaments. Regensburg 1937³, 399.
30. La théologie, 48.
31. Prim. Aubert, La th., 49. - K. Rahner pravi: "Der Mensch versteht, was er hört, in dem Maße theoretisch genauer und existentiell lebendiger, als er das Gehörte auffasst in Zusammenhang mit dem Gesamthalt seines geistigen Daseins. Ake bi to ne bile resnično, tedaj bi ne bile koncilev in njihovih formulacij, ker bi nevi čas megal živeti dalje od stare jasnosti, ali pa bi nerali predstavljati, da se bili le "zlobni heretiki" tisti, ki se te zatunjevali, kar je bile same po sebi popelma develj jasno rečene in bi že po sebi zadestevale tudi za poznejše čase kljub njihovin spremembam. V raspravi Chalkeden-Ende oder Anfang", objavljeni v: Chalkeden III, 6./celotna rasprava 3-49/.
32. "...Vielleicht lässt sich die Erklärung des heiligen Thomas mit der in der heutigen Theologie versuchten verbunden. Man könnte sagen: die Theologie handelt von Gott, sofern er sich zur Verwirklichung seiner Herrschaft in der Schöpfung und zu dem damit gegebenen Heile des Menschen durch Christus geoffenbart hat /Jan 17, 3/... Sie ist eine theozentrische Wissenschaft im strengsten Sinn. Da sie Gott betrachtet, sofern er durch Christus der Urheber des übernatürlichen Lebens und der übernatürlichen Vervollendung ist, wird in allen ihren Aussagen die Bezogenheit auf Christus und zu dem in ihm gekommenen "Gottesreich" hindurchschimmern müssen." Kato-

lische Dogmatik I.Bd.München 1948³⁻⁴, 27.

- 33. Prim. Dondeyne, Foi chrétienne, 179-184, kjer je govor o tem, kako nam zaniže katoliški moralni nauk ob teh nadnaravnih realnostih v popolnoma drugačni luči, kakor pa si ga predstavljajo cele mnogi katoličani.
- 34. K.Rahner v Chalcedon III, 30.
- 35. Isti v Chalcedon III, 48.
- 36. Praktat o milosti ima napis: "Die Teilnahme der einzelnen Menschen an dem von Jesus Christus aufgerichteten Reiche Gottes /die göttliche Gnade/". Podobno velja za posamezna poglavja in za vse obravnavanje. X III.Bd. München 1951³⁻⁴.
- 37. K.Rahner v Chalcedon III, 38.
- 38. La theologie, 97 s. - Dondeyne pravi: "Jamais le dialogue du chrétien avec son temps ne fut aussi serré qu'en ce moment". Je pač kriza rasti. Foi chrétienne III.
- 39. Manuale theologiae dogmaticae. Fasc.III De SS.Trinitate, Auctore A.Stels. Fr.Br.1939, str.42, tudi 35,45,4. Proročnik je nameraval izdati skupaj s H.Kellerjem. A med tem je A.Stels umrl, H.Keller pa je postal epat nekje v Nemčiji. Izšli so še sv., ki jih je opisal A. Stels: Intreductio 1941 /I/, De Ecclesia 1939 /VII/, Antropologia theologica 1940 /IV/. Zaležnik Herder sedaj še ni* na ve, ali bo kde lepo čelo nadaljeval.
- 40. De SS.Trinitate /II/, 4.
- 41. Intreductio, 125. Nikakor se A.Stels neče oddaljiti od sv.Tomaža. Hoče ga le v njegovem duhu čepelniti s tem, kar *ima* grška tradicija naravega. Glej II /De SS. Trinit./49. - Leon XIII. je kot naloge "Fenizma" v "Asteris Patris" označil: "Vetera novis augere". Prim. Dondeyne, Foi chrétienne III s.
- 42. Stels II, 3.s. - Prim. pripombe k.Rahnerja: Die Theologie ist nicht bloss die Geschichte des Dogmenfortschritts, sondern auch eine Geschichte des Vergessens". V: Chalcedon III, 5.
- 43. Stels, I, 115.
- 44. Dander, De fide 1950, str.22 s. Dander opozarja na značilne naste sv.Tomaža, ki govorč e učlovečenju božjega Sina pravi: "Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit; nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilia fidem omnia alia mirabilia erdinentur". C.gent.IV.27.
- 45. Nav. d., 26. V mariologiji izrazi Dander kristocentričnost že s naslovem: "De Matre-Secia Salvatoris - v smislu

- konstitucije "Magnificentissimus". O tej Danderjevi mariologiji se v omenah govorilo, da je neprekaljivo jasna. Podobno velja o drugih traktatih. Kerignatične usmerjeni teologiji se torej ni potrebna zatekati k nejasnostim. - Značilna je tudi Frans Michel William v svoji novi, močno predelani izdaji Marijinega življenjepisa spremenil naslov v: "Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers". Herder-Frbg 1953. Prim. izras v konstituciji: Pija XII. "Magnificentissimus" Benz-Rahner, 2331: "Generosa Divini Redemptoris socius".
46. Katholische Glaubenskunde. I. Bd. Wien 1951; II. Bd. 1952.
47. Iz katehetike navaja literaturo Jungmann, Katechetik 1953. V tem pogledu se posebno Francozi zadnje čase močno napredujevali. - R. Aubert je /glej La théologie 76 s./ mnenja, da je zlasti na področju moralke še vse preveč stople tradicionalnosti. - Karl Hörmann, docent za moralke na Dunaju, je izdal zelo pohvaljeno delo: "Leben in Christus". Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern". Wien-Verlag Herold. 1952 /348 strani/. Dr. Adelf Kreuz pravi v recenziji, da je to natančno znanstveno delo važen prispevek k pozitivni graditvi moralke kot "hoje za Kristusom" in kot "življenja v Kristusu". V: Th. Quartal-schrift 101 /1953/162. - Navedeno naj bo še zelo dobro delo: Peter Ott, "Umgestaltung in Christus. Ueber christliche Grundhaltung" Benzinger /Einsiedeln-Zürich 1946. Najnovejšo literaturo navaja tudi Heinrich Sölherst, "Katechetik der Gegenwart"; v: Theol. Revue 50 /1954/ 121-126. - Zelo je napredovala teologija sakramentov, ki je postala nepet vse bolj kristološka. Gl. K. Rahner v Chalcedon III, 48. - O znanstveni teologiji in o praktičnih delih lahko rečemo, da pri obnovevitejskih težnjah, kjer je čutiti tudi odmeve eksistencialistične filozofije, ne gre za radikalne modifikacije, pač pa zasledimo spremembe naglasa, ali pa naglas na določenih spremembah, ki se se pokazale že med obema vojnama, kakor pripominja R. Aubert, La théologie, 80.
48. K. Rahner postavlja v omenjeni razpravi v Chalcedon III cele vrste zahtev, ki naj bi jih teologija izpolnila in ki se nanašajo zlasti na svete posameznih vernic in ustanov krščanske vere s skrivnostje učlovečene božje Besede. Posebno str. 35-49.
49. Jungmann, Kat., 94 s.
50. Prim. članek "Der Glaube der Jugend" /prevodilo o spomenici, ki je je glede stanja vere pri mladini v zapadnoevropskih deželah izdelale predsedstvo mednarodnega kongresa katoliške ženske mladine v Rimu aprila

- 1952/, Herder-Korrespondenz 6 /1952/ 517-520.
51. Za Vl. Selevjeva Berjajev, Zen'kovski in drugi. Glej Bernhard Schultze, "Chalkedon in der neueren russischen Theologie". V: Chalkedon III, 719-763.
52. Prim. H. Valk "Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner", v: Chalkedon III, 613-673. - Isti pe-
reča v Th.Revue 50 /1954/ 19-23 o delu Hans Urs von
Balthasarja, Karl Barth". K81u-Hegner 1951. - Zani-
vivo je članek Charles Moeller, "Jesus Christ in the
Mind of Moderns", v: Theol.Digest. 2 /1954/ 141-144.
Prvotno je razprava v celoti izšla v Lumen Vitae 7
/1952/ 509-527. Ob koncu pravi: "It is by throwing
a strong light on the center of the Faith in our
teaching that we will convince and convert".
-

Dr. Anton Strle

Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega
glede Marijinega brezmadežnega spočetja

O vprašanju, kaj je sv. Tomaž mislil glede Marijinega brezmadežnega spočetja, je izšlo nepregledno število spisov. Nekateri teologi so mnenja, da je bil sv. Tomaž naklonjen tistemu pobožnemu mnenju, ki se je za časa sv. Bernarda začelo uveljavljati v obliki praznika tudi na Zapadu, drugi, da ga je zanikal; tretji zopet, da je svoje mišljenje v tej točki spreminjal, četrti, da se ni mogel odločiti ne za eno ne za drugo. Številne zastopnike imajo prav za prav vse hipoteze, ki jih je tukaj mogoče postaviti¹. Takšno stanje kontroverze glede mnenja sv. Tomaža je bilo v bistvu že ob času Ludovika Schönlebna, kakor je razvidno iz njegove knjige *Orbis universi liber III*. V pričujoči študiji bo upoštevana predvsem to Schönlebenovo delo; ne bo šlo ravno za to, da bi dognali, kaj je prav za prav mislil sv. Tomaž, pač pa za to, kako Schönleben razlaga mnenje sv. Tomaža v tem vprašanju. - Oglejmo si najprej namen Schönlebenove razprave, njeno zunanjo obliko in navedimo kratko vsebino / I /, dalje, kako je rešil nalogo, ki si jo je v razpravi zastavil / II /, ter končno dostavimo nekaj opomb o njeni vrednosti z ozirom na današnje stanje kontroverze / III /.

I.

Schönleben je hotel v 5 knjigah *Orbis universi veterum pro definitione piae et verae sententiae* pokazati, da ima pobožno mnenje o Marijini izvzetosti izpod postave izvirnega greha vse lastnosti, ki so potrebne, da ga je mogoče opredeliti kot versko resnico. Isti namen, samo še bolj poudarjen, ima knjiga *Palma Virginea*. Poseben namen 3. knjige *Orbis vot.* pa je ta, da pokaže, kako tudi s strani dominikanskega reda, ki je bil v mnogih svojih članih pobožnemu mnenju nasproten, ni mogoč noben resen ugovor. V predgovoru k tej knjigi našteje Schönleben 9 poglavij z označbo vsebine posameznih². Dejansko so v izdaji, ki jo imamo na razpolago, natisnjena samo prva tri poglavja, med katerimi je zadnje posvečeno nauku sv.

Tomaža in ima naslov: *Immaculatae Conceptionis mysterium stabilitur ex doctrina S. Thomae Doctoris Angelici*. V predgovoru k celotni knjigi *Orbis vot. 1.III* pravi Schönleben, da je bil sam dolgo časa prepričan, da je Tomaž učil mnenje, ki je nasprotno brezmadežnemu spočetju Marijinemu, in da tudi dominikanski red v celoti tako misli in uči. Ko je pa mnogo proučeval vire in razlage ter globlje razmišljal, je moral pod silo mnogih dokazov svoje mnenje spremeniti. Zares velikih zastopnikov tega reda, ki bi bili nasprotni pobožnemu prepričanju, sploh ne najdemo, če se mnenje, ki je brezmadežnemu spočetju nasprotno, imenuje dominikanska ali tomistična sentenca, je vzrok v tem, da je to edini red, kjer je res precejšnje število takih, ki to sentenco branijo³. "Moralno izvesten sem, da se večji del /potior pars/ učenjakov tega reda oklepa pobožne sentence, če ne ravno z govornjo ali pisano besedo, pa vsaj s srcem - za kar boji zahvaljen Bog in brez madeža spočeta božja Porodnica," pravi Schönleben⁴. Z razpravo o sv. Tomažu bi hotel prebuditi tudi tiste dominikance, ki še spe v nasprotovanju pobožni sentenci in se pri tem naslanjajo na avtoriteto sv. Tomaža. Če jim v - Schönlebenovi - razpravi ne bo vse popolnoma jasno, naj bi se pa ob njej vsaj zavedeli, da v sv. Tomažu nimajo zadostne opore za svoje nasprotovanje, naj bi zdvomili nad pravilnostjo svojega stališča in se z mišljenjem, govorenjem in učenjem pridružili večini vernikov⁵.

Poglavje o sv. Tomažu obsega 184 str. v 4^o, od str. 37 - 220, in je razdeljeno na 35 paragrafov. V 7 predhodnih §§ /od str. 37-87/ hoče Schönleben osvetliti vprašanje, ki ga bo obravnaval. Zato pa po nekaterih opombah, kjer ugotavlja, da so nekateri teksti interpolirani, ali pa je iz njih kaj izpuščeno, preide na izrazoslovje, ki se navadno uporablja pri razpravljanju o brezmadežnem spočetju. Potem pa na kratko govori o zgodovini praznika brezma, sp. ter o tem, v kakšnem razmerju so bili do pobožne sentence sv. Bernard, Aleksander Haleški in sv. Bonaventura, ki se o njih po Schönlebenovem mnenju da vsaj z verjetnostjo reči, da so bili zanjo, čeprav bi se na prvi pogled zdelo, da temu ni tako. V 5. § govori o tem, katera vprašanja si je sv. Tomaž postavil glede Marijinega spočetja; v 6. §, kako razlagajo sv. Tomaža drugi, pri katerih najde 7 različnih mnenj: 1. da je Tomaž trdil, da je bila Marija z izvirnim grehom omadeževana kakor vsi drugi ljudje /Belarmin, Valentia/; 2. da je bil za pobožno mnenje /zelo veliko število, na zadnjem mestu navede tudi Ambrozija Catharina/; 3. da je problematično učil sedaj to, sedaj ono mnenje - kaj je učil nazadnje, se spet razhajajo;

4. da je sicer na tem ali onem mestu učil, da je bila Marija spočeta v grehu, a je potem preklical v posebnem spisu *Retractationes*, ki o njem Joannes Novalis trdi, da ga je sam imel v rokah, čemur pritrjuje tudi Wadding in nekateri drugi važni teologi; 5. da Tomaž sicer uči nasprotno mnenje, a bi sedaj po lastnih načelih učil drugače, ker bi imel pred seboj praznik brezmn.sp.Marijinega v celotni Cerkvi, česar v njegovi dobi ni bilo; 6. da ni ne za ne proti, marveč da podaja v svojih spisih le mnenja, ki so tedaj vladala v sholastiki /tako misli Cajetan v komentarju k *Summa th.III/*; 7. ne samo, kaj je Tomaž mislil, ampak tudi to je negotovo, kaj je pisal, ker so v raznih izdajah njegovih del razne stvari izpuščene, druge pa pridane. - Tudi še 7.§ spada k uvodnim. V njem so pojasnjeni pojmi, ki jih je - po Schönlebnu - poznal tudi sv.Tomaž: *sanctificatio Deiparae* in *instanti infusionis*, *debitum* v nasprotju s *peccatum*, *praeservatio* ab *originali macula*. Hkrati postavlja Schönleben tezo, ki jo bo dokazoval v naslednjih paragrafih: da je bil sv.Tomaž v bistvu za pobožno sentenco.

Jedro razprave so naslednji §§, kjer Schönleben iz del sv.Tomaža dokazuje najprej pozitivno, da je bil Tomaž za pobožno mnenje, v zadnjih 3 §§ /od str.196 - 220/ pa negativno, da tudi tista mesta iz del angelskega učitelja, na katera se nasprotniki najbolj sklicujejo, ne morejo delati resnih težav. Pozitivne dokaze podaja kar po vrstnem redu Tomaževih spisov v rimski izdaji, ki jo je imel pri rokah.⁶ 100 mest iz Tomaževih del poišče in iz njih izvede 150 dokazov, ki jih potem v kratkih stavkih po vrsti numerično povzame v § 32 /str.190 - 196/. V naslednjih treh §§ so še nekateri negativni dokazi. Namen knjige je dosežen: Tisti dominikanci, ki so še proti pobožnemu mnenju o Marijini popolni brezgrešnosti, nimajo nobenega razloga, da se skrivajo za hrbet svojega učitelja.

II.

V celoti bi Schönlebnove dokaze, da je sv.Tomaž na strani pobožne sentence, lahko zaradi preglednosti sistematično razdelili takole⁷: 1. Treba je upoštevati iz razoslovje tistega časa in v skladu s tem presojati tudi izražanje sv.Tomaža, ne pa vzeti izraze tako, kakor jih jemljemo danes, 400 let po sv.Tomažu. 2. Pred očmi jasno imeta načela, ki jih sv.Tomaž tako določno in dosledno postavlja v nauku o Mariji. 3. Posebej je treba paziti na to, da za časa sv.Tomaža vsaj v rimski cerkvi

še ni bilo praznika o brezmadežnem Marijinem spočetju; saj so bile že osnove praznika nejasne. 4. Deloma gredo dvomi glede Tomaževega naziranja na rovaš pokvarjenega teksta.

1. Izrazi - Nepravilno razumevanje nekaterih Tomaževih mest izvira iz tega, da sv. Tomažu izraz *conceptio* pove nekaj drugega, kakor pa nam pove v sedanjem času. "Ne spominjam se," pravi dobesedno Schönleben, "da bi sploh kdaj pri njem bral kako mesto, kjer bi uporabljal besedo 'spočetje' v pomenu formalnega spočetja; vedno to ime sv. T. uporablja v pomenu *conceptio materialis sive seminalis*. V tem smislu govori: "Prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata /II q. 27 a. 1 ad 1/"⁸. Sedaj pri besedi spočetje redno mislimo na formalno spočetje, t. j. na združenje duše s telesom, medtem ko je Tomaž imel pred seboj tudi ljudi, ki so pri praznovanju brezma.sp. mislili napačno, kakor da je bila posvečena že telesna snov, preden se je z njo združila Marijina duša.⁹ Nekateri zagovorniki pobožne sentence so namreč dokazovali, da je bila prebl. Devica spočeta brez izvirnega greha ali, ker so bili njeni starši že vnaprej posvečeni, ali pa ker se pri njenem aktivnem spočetju ni uveljavilo poželenje¹⁰. - Tudi že pri Petru Lombardu se vidi, da zanika samo neomadeževanost materialnega spočetja, medtem ko o formalnem spočetju ne govori izrečno, a Schönleben misli, da je tudi on za pobožno sentenco¹¹. Do izrečnega vprašanja, ali je bila Marija posvečena v formalnem spočetju, in sicer ante animationem, je pri disputacijah - pravi Schönleben - prišlo šele pri sv. Bonaventuri, medtem ko za Aleksandra Haleškega tega še ni bilo.¹² Sv. Tomaž je torej poznal to vprašanje, a kadar zanika brezmadežnost Marijinega spočetja, je treba upoštevati, da ga zanika samo v tem pomenu, ki je resnično zmoten¹³. Tako je treba razlagati vsaj nekatera mesta, kjer sv. Tomaž izrečno pravi, da je bila prebl. Devica spočeta v izvirnem grehu /N.pr. In 3 d. 3 q. 1 a. 1; III q. 27 a. 2 ad 2, ad 4/¹⁴.

V zvezi s pojmom *conceptio* se je uporabljal izraz oziroma pojem *sanctificatio*. Cajetan in pred njim sv. Tomaž - kakor meni Schönleben - poznata predvsem trojno posvečenje: a. v svojskem pomenu, izkontrarnega v kontrarno, prehod iz greha v milost; b. iz negativnega v pozitivno - tako pravimo o Kristusu, ki ustvarjene svetosti, dokler sploh ni bival, niti ni mogel imeti /III q. a. 1 ad 2; tudi Comm. in Jerem c. 1/¹⁵; c. priprava subjekta na sprejem milosti. -- Če vzamemo na tretjem mestu navedeni pomen posvečenja/duše s telesom, bomo morali reči, da Marija ni bila na ta način posvečena, ker bi o njej potem ne mogli reči, da je odrešena. Takšno posvečenje bi namreč pomenilo lahko troje:

1. emundatio in lumbis parentum, 2. purificatio seminis in ipso concubitu parentum, ali pa 3. emundatio massae in utero materno, kakor pripominja Cajetan v komentarju k III q.27 a.2.¹⁵. - Marija seveda ni mogla biti na ta način posvečena ante animationem, prvič zato ne, ker milost posvečenja prihaja v telo po duši, ne pa narobe; drugič pa ne zato, ker se dve kontrarni lastnosti nanašata na isti subjekt: dokler se animatio ni izvršila, duša sploh ni bila, in vendar more po mišljenju sv.Tomaža samo una duša biti subjekt izvirnega greha in tudi posvečenja. Sv.Tomaž se v tem smislu izraža odklonilno nasproti tistim avtorjem, ki suponirajo vnaprejšnje posvečenje carnis seu corporis organizati, ne pa nasproti zastopnikom pobožnega mnenja kot takega¹⁶. Vprašanje o tem, ali je bila Marija posvečena in ipsa animatione, je bilo po Schönlebnu postavljeno šele za sv.Bonaventura; šele tedaj je vedno bolj prihajalo iz navade, da bi se spraševali, ali je bila Marija posvečena in conceptione seminali. Vendar pa je problematika še dolgo časa ostala v mejah pojma conceptio seminalis - ali se je tedaj izvršilo posvečenje. V tem pomenu je pariški škof Mauritius, naslednik Petra Lombarda, prepovedal učiti Marijino brezms.spočetje; njegov dekret se zdi, da je ostal v veljavi prav do Scotovega časa¹⁷.

Tretji ključ do pravilnega razumevanja sv.Tomaža je še važnejši. To je pojem, ki se nanaša na izraz debitum. Nasprotniki pobožnega mnenja se sklicujejo n.pr. na In d. 3 a.1. A zastonj. Če trdi tukaj sv.Tomaž, da je samo Kristus bil spočet na ta način, da si ni mogel nakopati izvirnega greha in da torej Marija ni bila posvečena ante animationem, hoče povedati to, kar uče - vsaj zdaj - tudi zastopniki pobožnega mnenja. Ko pravi, da je bila posvečena šele po spočetju, misli na conceptio seminalis. Če pa pravi, da izvirni greh prehaja na otroka iz spočetja, ki je združeno s poželenjem, misli na debitum, obligacijo, nujnost, da se zarodek tedaj, ko se z njim združi duša, dejansko omadežuje z izvirnim grehom. Marija je bila kazalno res podvržena izvirnemu grehu, debitum peccati originalis je zadel tudi Marijo, ne pa tudi greh sam. Pri Kristusu pa tudi te podvrženosti grehu ni bilo, kajti njegovo spočetje je bilo deviško¹⁸. Medtem ko po Tomažu v Kristusu niti možnosti za izvirni greh ni bilo, pa je v Mariji takšna možnost in zato debitum saltem remotum /In l d.44 q.1 a. 3 ad 3/¹⁹. Podoben primer, kjer gre tudi le za zadolženost - splošno - ne pa dejansko obremenitev, od katere je po kakih predpravici kdo lahko izvzet, ima sv.Tomaž v De malo q. 4 a.6 ter v 2 II q.81 a.3 ad 1, kjer

razloži, kako je mogoče, da so sicer vsi ljudje omadeževani z izvirnim grehom, pa bodo vendar - kakor se zdi - nekateri živi pričakali Gospodovega prihoda. Vsi ljudje se zaradi izvirnega greha podvrženi postavi smrti, a božja moč more preprečiti pri nekaterih dejansko smrt, kakor more kaka ovira preprečiti, da težek predmet ne pade na tla, čeprav je v njem težnja po padcu²⁰; - Na ta način se čisto naravno daje razložiti vse težave, ki jih nekateri vidijo v De malo q. 4 a.6; 1 II q.81 a.3; In 3 d. 3q. 1 a.1; In 4 d.43 q.1 a.4 ad 3; Suppl. q.78 a. 1 ad 3. Nasprotno pobožnemu mnenju je samo navidezno²¹. To velja n.pr. tudi za III q. 27 a.2, zlasti ad 2²².

Četrty izraz, ki bi ga mogli pri sv.Tomažu napačno razumeti in zato priti do napačnih zaključkov glede njegovega govorjenja o Marijinem spočetju, je izraz peccatum originale. Pred Lombardom so nekateri mislili, vsaj tako se zdi - da se izvirni greh krije s poželjivostjo, ker so napačno razlagali sv.Pavla, sv.Avguščina in Ambroža. Lombardus je začel učiti, da je poželjivost materialna stran izvirnega greha, medtem ko je formalni greh sam odvrata od nadnaravnega smotra. Pročestanti pa so določno začeli učiti, da je izvirni greh formalno poželjivost. Sv.Tomaž ima poželjivost za materialno stran izvirnega greha, ker tedaj pač še ni bilo tridentskega koncila, ki je vprašanje natančneje opredelil; pravi pa sv. T. tudi to, da se v nekem smislu poželjivost sama more imenovati greh /n.pr. v In 2 d.30 q.1 a.13; 1 II q.82 a.3/. Tudi na to je treba paziti, če hočemo zadeti Tomaževo misel²³.

Dotaknimo se še dveh pojmov, ki o njih Schönleben trdi, da jih sv.Tomaž pozna in upošteva v svojem nauku glede Marijinega spočetja. - Njaprej je to pojem posterioritas naturae ter posterioritas temporis. O tem se Schönleben posebej razgovori ob III q. 27 a.1 ter a. 2.V 2. členu se Tomaž sprašuje, ali je bila Marija posvečena ante animationem - kar zanika. Potem pa pristavlja, da je bila Marija posvečena pač post animationem. Vmesnega vprašanja, ali je bila posvečena in animatione, in instanti infusionis animae in corpus, si niti ne postavi. Tudi se ne vpraša, ali si je izvirni greh nakopala, ali pa ga je bila obvarovana. Marveč samo, ali je bila posvečena ante animationem. Cajetan pravi k temu Tomaževemu postopku: Cujus opinionis auctor hic non meminit, quia tempore suo non erat adinventata, omnibus communiter tenentibus Beatam Virginem conceptam in peccato originali. Schönleben pripominja k tej Cajetanovi trditvi: Zadnji del trditve je fesičen - za časa sv.Tomaža so sholastiki splošno smatrali, da je bila prebl.Devica spočeta v izvirnem grehu, toda pod "spo-

četjem" so mislili "conceptio seminalis". Prvi del pa je napačen, kajti iz sv. Bonaventura je razvidno, da je za časa sv. Tomaža vsaj nekaj teologov postavljalo vprašanje: Ali je bila posvečena v trenutku združenja s telesom? Če bi sv. Tomaž hotel reči, da je bila posvečena Marijina duša posterioritae temporis, bi to gotovo povedal, ko bi si postavil vprašanje, ali se je časovno pri Mariji to posvečenje izvršilo že v trenutku združenja duše s telesom; pomisliti moramo namreč, da Tomaž tudi tukaj govori o posebni predpravici, ki je Mariji božji je imela pred vsemi drugimi stvarmi²⁴. Sv. Tomaž podstavlja v omenjenem členu dva trenutka: enega, ko je bila duša ustvarjena, drugega, ko je bila združena s telesom, ^{kajti} ker pojmovno je "biti" prej kakor pa "združen biti"; ko je bila torej duša ustvarjena, je bila in altero naturae instanti združena s telesom, in tertio sanctificata - totum tamen hoc perfectum est in primo instanti temporis²⁵. V potrdilo navaja Schönleben tudi III q. 27 a.1 ad 2 ter ad 4, kjer Tomaž trdi, da so kljub splošni postavi, da nihče ne more biti posvečen, ako se ni prej rodil in prejel zakramenta posvečenja, bili nekateri že prej posvečeni - Marija pa je morala zaradi svojega dostojanstva prejeti največje predpravice²⁶. Iz Q. disp. de anima a.9 ad 8 se vidi, da Tomaž pozna prius et posterius naturae, ko govori, da je Bog vdihnil prvemu človeku dušo v telo posterioritae naturae, ne pa posterioritae temporis. Ker je sv. Tomaž tako vnet za čast Matere božje, ga je brez dvoma treba razlagati ugodno, ne pa namenoma neugodno - pravi Schönleben. Če v III q.27 a.2 ne postavi vprašanja, ali je bila Marija posvečena v trenutku infusionis animae, marveč samo, ali je bila posvečena pred združitvijo duše s telesom ali po njej, je to zato, ker noče dati takšnega odgovora, kakor so ga dajali na splošno v njegovem času, ter tako vsaj z besedami nasprotovati pobožnemu mnenju; izogne se pa tudi temu, da bi odgovoril pozitivno - da je namreč bila Marija časovno posvečena v trenutku združenja duše s telesom - kajti noče veljati za novotarja, ker stališče rimske cerkve še ni bilo jasno²⁷.

Nadaljnji pojem, ki ga je treba, kakor pravi Schönleben, pri Tomažu upoštevati, je praeservatio a peccato originali. Tomaž ga sicer ne označi prav s to besedo, a uporablja ga. Tako n. pr. v De malo q.4 a.6, kjer sv. Tomaž postavlja možnost, da se ne samo aktivno, marveč po posebni predpravici tudi pasivno spočetje izvrši brez izvirnega greha²⁸. Podobno je treba reči glede In 4 d.43 q. 1 a.4 ad 3 ter Suppl. q.78 a.1 ad 3. Tu sv. Tomaž nedvomno misli na gratia praeservativa seu redemptio praeservativa, ki izbriše že debitum peccati, ne pa šele greh

sam. Če pa je sploh v kakem primeru treba aplicirati takšno vnaprejšnje odrešenje, ga moramo gotovo pri prebl. Devici²⁹. Možnost, da bi bil kdo že vnaprej obvarovan vsakršnega greha, podstavlja sv. Tomaž tudi v 2 II q. 106 a. 2, kjer govori o tem, da mora biti Bogu še bolj hvaležen tisti, ki sploh ni padel v greh, kakor pa tisti, ki je bil greha potem oproščen. Iz tega - tako Schönleben - po pravici sklepamo, da je bil Mariji podeljen tak dar, da odpuščanja greha sploh nikoli ni potrebovala, saj je prejela večje prednosti od Boga kakor kateri koli svetnik³⁰.

2. Načela. - Razen izrazov in pojmov, ki jih je treba dobro opredeliti, če se hočemo približati dejanskemu mišljenju sv. Tomaža, so enako ali še bolj važna splošna načela, ki jih Tomaž postavlja v nauku o Mariji. Schönleben poudari zlasti štiri načela /dasi jih ne uredi sistematično, ker razlaga dela sv. Tomaža po vrstnem redu v rimski izdaji/: a. Marija je bila izmed vseh stvari določena za najvišji poklic; b. najbližja počelu milosti; c. najbolj oddaljena od tega, kar milosti nasprotuje; 4. prejela je največje privilegije milosti.

a. Marija je bila določena za najvišji poklic. Bog vedno vsakogar za poklic tudi usposobi, ako ga zanj določi - pravi sv. Tomaž v III q. 2 a. 4. Iz tega sledi troje. Najprej to, da bi vsak madež na Mariji bil tudi madež na njenem Sinu božjem, na Bogu samem. Tudi mali greh, ki bi ga kdaj imela, bi jo napravil za nesposobno, da bi bila vredna božja Mati. Drugič pa je Marija po materinstvu bila v edinstveni zvezi s Kristusom, ker si je iz nje privzel telo. V 1 Kor 6, 15 pa je rečeno: "Kakšno je soglasje med Kristusom in Belialom?" V obeh primerih velja, pravi Schönleben, isti razlog, ki ga sv. Tomaž navaja za to, da Marija ni mogla imeti nebenega osebnega greha, ne velikega ne malega, tudi za izvirni greh. Celo bolj ta razlog drži za izvirni greh kakor pa za osebni odpustljivi greh. Kajti po izvirnem grehu bi že po naravi prišla od matere sramota na otroka, medtem ko za mali greh to mnogo manj velja. Po malem dejanskem grehu bi Marija tudi ne postala podložna Belialu, pa bi vendar - kakor trdi Tomaž - ne bila sposobna za božje materinstvo, kaj naj potem rečemo šele o izvirnem grehu, ki človeka po nauku tridentskega cerkvenega zbora /5.s./ spravi pod oblast hudobnega duha. "Resnično," pravi Schönleben, "tudi če bi nobenih drugih razlogov ne bilo, bi že ta dokazal, da si Bogorodica dejansko ni nakopala izvirnega greha. Da bi Mati Življenja bila dekla povzročitelju smrti? Da bi Gospa svetá /Domina mundi/ bila podložna sovražniku človeškega rodu? Kdo izmed kraljev bi si izbral za svojo ženo sužnjo svojega najslabšega sužnja in bi hotel, da bi se iz nje rodil

Sin?"³¹. Tretjič pa je v Mariji ne samo v duši, ampak tudi v telesu na poseben način prebival Sin božji, Modrost sama, o kateri je rečeno v Modr 1,4, da ne gre v hudobno dušo in ne prebiva v telesu, ki je vdano grehom. Izvirni greh omadežuje ne samo dušo, ampak tudi telo, saj je po sv.Tomažu /I II q.81 a.2/ "in carne aut semine sicut in causa instrumentali", kar niti za osebni smrtni greh ne velja. Če torej sv.Tomaž za Mater božjo zahteva, da je čista po duši in po telesu, s tem molče uči, da je bila prosta izvirnega greha. Hudobna duša je tista, ki je v sovraštvu z Bogom, in izvirni greh napravi, da je duša res v takšnem sovraštvu. O telesu pa tudi velja, da ni po nobenem drugem grehu bolj podvrženo grešnosti kakor po izvirnem, "cum mediante corporis generatione anima inficitur"³². Če naj torej na Marijo obrnemo tiste besede, ki jih cerkveni očetje in veliki teologi obračajo nanjo: Vsa si lepa, prijateljica moja, in madeža ni na tebi /Vp 4,7/, potem ne sme v prebl.Devici biti izvirnega greha, ko po sv.Tomažu in po vseh drugih niti malega osebnega greha ne sme biti v njej; saj bi bil izvirni greh večji madež³³.

b. Marija je bila najbližja počelu milosti /III q.27 a.5/. Tudi angele v tem oziru daleč prekaša. Kristus je bil tako poln milosti, da niti mogel ni grešiti. V Mariji je bil greh sicer možen, a dejansko ga nikoli ni bilo. Če so bili že angeli in če je bil prvi človek že takoj v prvem trenutku bivanja brez slehernega grešnega madeža in obdarjen z milostjo, kakor teologi na splošno mislijo, kaj naj bi rekli šele o Materi božji³⁴.

c. Najbolj oddaljena od nasprotja milosti in svetosti. To načelo razbere Schönleben iz Tomaževega dokazovanja, da je Marija morala biti Devica pred rojstvom, pri njem in po njem. Kristus je namreč prišel na svet zato, "ut nostram corruptionem tolleret"/III q.28 a.6/. Torej - sklepa Schönleben - še bolj velja, da ni bilo primerno, "ut nasceretur de matre corrupta originali corruptione". Sicer sv.Tomaž res govori izrečno le o telesnem devištvu, a hkrati misli tudi na izvirno devištvo Marijine duše. Saj bi drugače ne imel pomena njegov dokaz iz nasprotja. Na tem mestu namreč poudarja sv.Tomaž, da bi ne bilo primerno, če bi Kristus s svojim rojstvom zmanjšal čast svoje Matere, ko je vendar sam zapovedal spoštovati starše. Schönleben sklepa: Minus est per legitimum partum /et sanctum quidem/ reserari claustra pudoris Virginis quam infectum esse peccato originali - torej če bi se Marijina čast zmanjšala per reserationem claustrum, bi se še mnogo bolj po izvirnem grehu. Kako bi mogli misliti, da je Kristus odrekel svoji Materi čast, ki jD je čisto lahko izkazal?³⁵. - Isto načelo je v In 1 d.44 q.1 ad 3 ad 3 tako jasno izraženo, da se

nekateri "tomisti" skušajo znebiti sklepa, ki se nanaša na prostost Matere božje od izvirnega greha, s tem, da trdijo: to delo je starejše, sv.Tomaž se je bolje izražal v Summi³⁶. Samo deviška Bogorodica je bila dostojna nebeškega Očeta, in vzvišenosti Kristusove človeške narave se je spodobilo rojstvo iz vedno deviške Matere - a fortiori velja, da je Marija morala biti brez madeža izvirnega greha že v svojem spočetju³⁷. Zato pa se sv.Tomaž tako rad sklicuje na izrek sv.Anzelma: spodobilo se je, da je Devica žarela v takšni čistosti, ki si je pod Bogom ne moremo misliti večje od nje. Kakšen smisel bi še imel tak stavek, če bi Marija bila kdaj omadeževana z grehom, ko ga angeli niso nikoli imeli? Ugovor pa, da bi potem bila Marija po čistosti enaka Bogu, ne pa pod njim, ne drži, ker v Bogu niti možnosti za greh ni, medtem ko v Mariji je³⁸.

d. Marija je prejela največje privilegije milosti. Torej ne sme zaostajati za angeli, ki so bili že v prvem trenutku sveti³⁹, ne za Evo⁴⁰ in sploh za nikogar na⁴¹, kar pa bi bilo neresnično, če bi imela le za trenutek izvirni madež v duši.

3. Časovne okoliščine. Tudi to je važno, če hočemo dognati, kaj sv.Tomaž misli. V prvi vrsti je važno to, da za njegovega življenja v rimski cerkvi še ni bil uveden praznik Marijinega brezmadežnega spočetja. Če bi bil uveden, bi se prav v smislu svojih načel, da se praznik vedno nanaša na nekaj svetega, moral bolj jasno izražati⁴². Sv.Tomaž sam omenja, da rimska cerkev ne obhaja tega praznika, čeprav tolerirala navado tistih, ki ga obhajajo /III q. 27 a.2 ad 3; In 3 d.3 q.a.1; III q.68 ter 2 II q.10/.⁴³ Če sv.Tomaž glede partikularnega praznovanja zanika, da bi se nanašalo na spočetje samo, ter trdi, da se tiče le posvečenja Marije Device, ima pred seboj zmotne nazore, ki so pripisovali posvečenje conceptioni seminali. Saj je že sv.Bernard, na katerega se opira sv.Tomaž, svoje odklonilno stališče z ozirom na uvedbo praznika v lionski cerkvi naslanjal zlasti na dejstvo, da ga v rimski cerkvi ni in bi brez njenega pristanka ne bilo dovoljeno vpeljavati takšno novotarijo⁴⁴. Ko je živel sv.Tomaž, je bil celo v veljavi odlok, s katerim je pariški škof Mauritius prepovedal učiti brez spočetja, kajpada le v smislu conceptionis seminalis⁴⁵. - Pri vprašanju, ali je bila Marija posvečena že pred rojstvom, se sv.Tomaž razen na prednost, ki sta jo po razodetju dobila tudi prerok Jeremija in Janez Krstnik - ki sta gotovo zaostajala za Marijo - sklicuje na to, da Cerkev splošno praznuje Marijino rojstvo /n.pr. v In 3 d.3 q.1 a.1; Ad Annibaldum In 3 d.3 q.un.a.1/⁴⁶. V potrdilo navaja Schönleben tudi nekaj več teologov, ki ni-

slija isto⁴⁷. Če bi sv. Tomaž danes živel, bi naravnost grajal svoje učence, ko se nekateri izmed njih tako upirajo, da bi njegov nauk razlagali na boljše in ne na slabše; saj - v 2 II q.10 a.12 - pravi, da ima največjo veljavo navada Cerkve, ki se ji je treba ukloniti v vseh rečeh. Tudi nauk katoliških učerikov ima namreč svojo veljavo od Cerkve in ne narobe; zato je treba Cerkvi dati prednost pred Avguštinom, Hieronimom in katarin koli drugim učnikom⁴⁸. Cerkev, pravi Tomaž v III q.27 a.1 da čast praznika samo nečemu, kar je sveto. Zdaj ko celotna Cerkev praznuje Marijino brezmadežno spočetje, je po načelih sv. Tomaža jasno, da je Marijino spočetje bilo nekaj svetega. Izgovor, da gre tu za posvečenje, ki naj bi se izvršilo post **animationem**, pa nič ne velja, ker spočetje in čas po spočetju nista eno in isto⁴⁹.

4. Tekst. Večkrat trdi Schönleben, da to ali ono mesto v tiskanih izdajah Tomaževih del ni pristno⁵⁰. Da bi vsaj za nekatera mesta dognal, v koliko so pristna, je n.pr. posebej raziskal star rokopis v akademski biblioteki na Dunaju⁵¹. Za III q.27 a. 2. ad 2 pravi, da imajo mnoge izdaje napačno in da mora namesto "nec ortum surgentis aurorae" stati "in suo ortu", ali pa "in sua conceptione"⁵². Za komentar in Ep ad Gal.c.3 l.6 navaja 4 pariške, eno lionsko in eno beneško izdajo, ki imajo pristavek, kateri pove, da je bila Marija izvzeta od izvirnega greha. V več poznejših izdajah, ki jih 5 imenoma našteje, pa pravi, da je našel ta stavek izpuščen - torej, tako sklepa, gre tukaj očitno za ponarejanje⁵³. Na splošno velja, pravi Schönleben, da bi nekateri težave glede vprašanja, kaj misli sv. Tomaž o brezma.spočetju, mogli odstraniti na ta način, da bi dognali, kaj je sv. Tomaž na posameznih dvomljivih mestih res napisal.

III.

Kaj naj sodimo o tej Schönlebnu razpravi o mnenju sv. Tomaža glede Marijinega spočetja? Že iz tega, kar smo povedali, je mogoče videti, da se je svoje naloge res temeljito lotil in vprašanje obdelal z vseh strani. Preučil je seveda tudi vse, kar so drugi napisali o tem, da bi si tem lažje ustvaril samostojno sodbo. Če upoštevamo, da je glede mišljenja sv. Tomaža v tej točki ~~dan~~ danes, čeprav se splošno nagibajo, da je bil za negativno mnenje, potem bomo priznali Schönlebnu izredno bistrost, marljivost in tudi znanstveno resnost⁵⁴. Človek ima vtis: Saj sploh ni mogoče postaviti še kako teorijo o smislu posameznih mest iz sv. Tomaža glede brezma.spočetja Marijinega, ki bi je

Schönleben ne bil upošteval ali pa sam postavil. - Za svojo tezo, da je Tomaž zagovarjal pozitivno mnenje /prostost od izv.greha/ Schönleben res zelo gori, a reči smemo, da skoraj nikjer ne izgubi treznosti, ki je pravemu znanstveniku potrebna, če naj v objektivno danost ne znaša subjektivnih pogledov⁵⁵. Prav zaradi te treznosti Schönleben svoji razlagi vendarle ne pripisuje popolne gotovosti. To vidimo l. iz tega, da pogosto pristavlja svojim trditvam "zdi se", 2. mnogokrat opozarja, da je treba z ozirom na vse notranje in zunanje okoliščine posamezne tekste, ki se zdi, da nasprotujejo pobožnemu mnenju, milo razlagati⁵⁶; 3. trdi, da je Tomaž vsaj naj nejasen in dvomljiv način učil pobožno mnenje⁵⁷; 4. poudarja, da bi sv. Tomaž danes drugače oziroma jasneje govoril /kakor smo že zgoraj videli/.

Reči se da, da bi bila za Schönlebenom nastopajočim teologom, ki so se lotevali istega vprašanja, prihranjena marsikatera nejasnost, težkoča in ovinek na poti do razumevanja pristnega Tomaževega mišljenja, ako bi prej temeljito preučili to odlično Schönlebenovo delo.

Da vidimo, kakšno je razmerje Schönlebenove razprave do novejših rešitev istega vprašanja, navedimo nekatere vidnejše teologe.

Važno delo o tem, ali je nauk o brezmadežnem spočetju Marijinem opredeljiv kot dogma, je l. 1852 izdal J. Perrone S. J. Tu obravnava tudi mnenje sv. Tomaža, o katerem pravi, da nikakor ni dokazano, da je bil proti pobožni sentenci⁵⁸. Pa tudi če bi bilo dokazano, da ji je nasprotoval, je čisto jasno, in sicer iz njegovega nauka, da je to njegovo zasebno mnenje. Iz načela, ki ga je postavil glede praznika Marijinega rojstva, bi danes /t. j. že pred definicijo/ čisto gotovo prišel do istega sklepa glede na Marijino spočetje, ki mora tudi biti nekaj svetega, ker je predmet splošnega praznovanja v katoliški Cerkvi, in bi bil za dogmatizacijo⁵⁹. - V vprašanju glede razvoja dogem je gotovo velik kardinal Newman. Ko v svoji sloviti knjigi "Apologia pro vita sua" ugotovi, da še nikoli ni slišal, da bi kakemu katoličanu delala dogma o brezmadežnem spočetju Marijinem kake težave, če le njegova vera ni bila iz kakih drugih vzrokov sumljiva, nadaljuje: "Mislím prav resno, da bi sv. Bernard in Tomaž, ki sta svoj čas imela pomisleke proti temu nauku, tega zaradi stvari same z veseljem sprejela, ako bi živela v našem času. Njuna težava je po mojem mnenju obstajala v določenih besedah, pojmi in argumentih. Imela sta nauk za nezdružljiv z drugimi nauki; in tedanji branilci nauka niso o njem imeli še jasne predstave, kakršna je bila dosežena po dolgih razglabljanjih v sledečih stoletjih. V tem pomanjkanju jasnosti je bil razlog za

različnost mnenj in kontroverze." ⁶⁰ - Splošno je priznано, da ima sv. Tomaž vse principe, po katerih je mogoče sklepati na Marijino prednost glede izvirnega greha. L. Kösters, ki je za petdesetletnico proglasitve dogme napisal zgodovino te dogme, pravi o sv. Anzelmu, ki se je sv. Tomaž v veliki meri naslanjal nanj pri nauku o Mariji - kar Schönleben dobro ve - : "Vse principe ima, izrečno jih aplicira na Marijino brezmadežno spočetje in - izrečno zanika njega neomadeževanost." ⁶¹ - Scheeben, ki je v Wetzler-Weltesovem leksikonu ⁶² napisal o Marijinem brezmadežnem spočetju precej obširno razpravo, se v več stvareh ujema s Schönlebenom. Tudi on trdi, da je bilo pred sholastike 13. stol. postavljeno vprašanje, ali je bila Marijina duša prosta izvirnega greha na podlagi predhodnega posvečenja telesa - torej, ali je bila conceptio seminalis nekaj svetega; če bi bilo to resnično, bi v Mariji niti debitum peccati ne bil podan in bi ne mogla biti odrešena. Zagovorniki brezmadežnega spočetja vprašanja niso pravilno postavljali. Le nekaj je bilo takih, ki so uvideli, da telo, ki ga duša ne oživlja, ni sposobno posvečenja, in so se zato zatekli k trditvi, da je morala biti duša pred vsakršno obremenitvijo z grehom obvarovana s tem, da se ji je v trenutku infusionis in corpus hkrati podelila milost. A ta praeservatio per sanctificationem simultaneam nikakor ni bila mišljena tako, da bi bila z ozirom na združenje duše s telesom posterior in bi torej bil v njej debitum peccati ter potreba odrešenja. Ta sanctificatio je bila pojmovana naravnost kot natura prior, tako da je bila to po pomenu prav za prav čisto enako praesanctificationi carnis ante animationem. O teologih torej, ki so se postavili proti takšnemu mnenju, moremo reči, da niso bili načelni nasprotniki nauka, ki je bil definiran l. 1854; nasprotno, v smislu Anzelmovega načela, da je Marija takoj za Bogom najčistejša izmed vseh bitij, bi bili zanj, ako bi se jim vprašanje postavilo z vso jasnostjo in opredeljenostjo. Kar velja splošno za teologijo 13. stol., velja, kakor pravi Schönleben - tudi za sv. Tomaža in moramo njegov nauk gledati v sklopu z vso tedanjo teologijo. ⁶³ Enako se Schönleben ujema s Scheebnom v sodbi glede razmerja dominikanskega reda do vprašanja o Marijinem brezmadežnem spočetju. Tudi on pravi, da ne smemo opozicije dominikancev smatrati za zadevo celotnega reda kot takega, in sicer niti v dobi največjega nasprotovanja ne. ⁶⁴ Kaj je ne glede na napačno stališče tedanjih zagovornikov pobožne sentence mislil o tej sentenci sv. Tomaž, glede tega odgovarja Scheeben samo indirektno, ko poudari, da je velika napaka, ako v zapleteni kontroverzi oddelimo Tomažev nauk od celokupne teologije 13. stol. Ko je s Scotom prišel v zavest pojem o možnosti odrešenja per praeservationem in

pojem o tem, da post animationem lahko pomeni tudi posterioritas naturae, ne pa samo posterioritas temporis, tedaj je ~~bil~~ iz poglavitne težave, ki je govorila zoper pobožno sentenco, bil naravnost stvorjen dokaz zanjo: nasproti pobožni sentenci so se sklicevali na vesoljnost Kristusovega odrešenja, ki velja tudi za Marijo; zdaj so videli, da prav Odrešenikova čast zahteva, da je bila Odrešenikova Mati odrešena na odličnejši način⁶⁵.

Zanimivo je, kako se v več točkah s Schönlebnovo razlago sklada Diekamp, ki ga imajo za res solidnega komentatorja angelskega učitelja. Sv. Tomaž - tako meni Diekamp - je moral zanikati, da bi Marija bila spočeta ~~iz~~ ^{prez}irnega greha v takšnem smislu, kakor so ga postavljali nekateri zagovorniki. - Po vsem sodeč mu ni mogla biti neznana distinkcija med "prius natura" ter "prius tempore", saj to distinkcijo v analognih primerih izrečno uporablja. - Tisti, ki razlagajo sv. Tomaža, kakor da je izrečno zanikal Marijino posvečenje v trenutku združenja s telesom, ne morejo razložiti, zakaj je Tomaž izrečno postavil vprašanje, ali je bila Marija posvečena ante animationem, in tudi ali je bila posvečena post animationem, ni se pa vprašal, ali je bila posvečena in primo instanti animationis. To je pametno razložiti možno le, če upoštevamo, da je mislil sv. Tomaž na prvi trenutek združenja duše s telesom, a tako, da se je posvečenje izvršilo natura posterius, torej drugače, kakor pa so mislili nekateri zagovorniki. Izrekel pa tega ni jasno, ker je smatral, da razmere niso ugodne. Treba je bilo tedaj predvsem naglašati resnico, da vsi ljudje potrebujejo odrešenja; saj se tedaj tega mnogi niso zavedali. Tudi se je rimska cerkev še obotavljala z vpeljavo praznika, kar sv. Tomaž ponovno omenja. Tako se je verjetno tdelo sv. Tomažu boljše, da molči o redemptio prae-servativa Materae božje⁶⁶. - Campana se v razlagi sv. Tomaža pridružuje Janssemu, ki pravi, da veliko bolj naravno razložimo, ako rečemo, da se je Tomaž glede pobožne sentence izražal negativno. Campana pristavlja, da to Tomaževo nasprotovanje ni bilo absolutno. Saj je bilo tedaj poznano dvojno mnenje; splošno so bili teologi zlasti zaradi avtoritete sv. Bernarda proti in sv. Tomaž se je pridružil temu mnenju. "Ne verjamemo pa, da bi bistri in široki razum angelskega učitelja ne videl, da ti dokazi nimajo peremptorične moči in značaja, marveč da daje je samo verjetnostno veljavo sentenci, za katero govore." Tako je mislil že Salazar in v našem času veliki teolog Lépicier⁶⁷. - Schmaus pripominja, da je bil sv. Bernard nasproti uvajalcem praznika mnenja, da Marija ni mogla biti posvečena, dokler ni existirala. Torej je prej začela bivati, preden je bila posvečena, ~~xxxix~~ Preko tega pomisleka tudi niso prišli

teologi 12. in 13.stol. in so v tem smislu odklanjali nauk o brezmadežnem spočetju, med njimi tudi sv.Albert Veliki in sv.Tomaž.⁶⁸

Če torej Scheeben k ravnanju sv.Bernarda pripominja, da se njegova opozicija nikakor ni nanašala na idejo praznika brezmadežnega spočetja v smislu sedaj že opredeljene dogme⁶⁹, velja v polni meri to tudi za sv.Tomaža, v kolikor se da trditi, da je bil nasprotnega mnenja. Če bi njegova stališča bilo popolnoma jasno in absolutno, bi gotovo v svojem izražanju tako ne kolebal. V tem oziru ima Schönleben nedvomno prav.

Splošno lahko rečemo, da teologi morajo priznati to, kar Schönleben v prvi vrsti naglašja in na kar polaga pri namenu, ki si ga je z razpravo zastavil, posebno važnost: Sv.Tomaž je v svojem nauku postavil načela, ki nujno vodijo, če jih le dobro opredelimo, k zaključku, kateremu je nezmotljivo vrhovno učiteljstvo Cerkve l. 1854. dalo dokončen pečat. Če sv.Bernard se je v znanem pismu lionskim kanonikom izrazil, da zadnjo sodbo prepušča sv.stolici⁷⁰, sv.Tomaž pa izraža isto mišljenje, kar Schönleben močno poudarja. - Gotovo je občudovanja vredna Schönlebenova bistrost, učenost in temeljitost, ki jo kaže v razpravljanju glede mnenja sv.Tomaža o Marijinem brezmadežnem spočetju, čeprav ne moremo pritrditi sleherni njegovi trditvi. Sicer pa tudi on s svoje strani ni prisegal na sleherno trditev sv.Tomaža, kakor da bi bil njegov nauk nezmotljiv. Zato pa je, - kakor smo videli že v prvi razpravi, svoj poglavitni dokaz za dogmatično opredeljivost /definibilitas/ brezmadežnega spočetja prebl.Device Marije oprl na skupno soglasje vernikov, ki je, v svoji organski povezanosti z nezmotljivostjo celotne Cerkve, dejansko bistveno odločalo pri opredelitvi brezmadežnega spočetja, še bolj pa pri slovesni razglasitvi Marijinega vnebovzetja. Schönleben bi se veselil, če bi doživel l. 1854, ker bi bil potrjen v svojih pogledih, še bolj bi se pa veselil časti Matera božje, ki ji je bil tako zelo vdan.

Opombe.

1. Gl. Campana, Maria nel dogma cattolico. Torino-Roma 1936 /IV.ed./ 526.
2. S tem dopolnjujem razpravo "Nekaj opomb k Schönlebenovim mariološkim delom", kjer je rečeno, da je moralo biti vsaj 5 poglavij v tej knjigi; dejansko jih je torej bilo 9.
3. Orbis vet.III,1 s. Glede dominikancev pravi tudi Scheeben, da brezmadežnemu spočetju Marijinemu nasprotujoča

- sententia ni stvar njihovega reda kot takega. Gl. Wetzer - Welte² 4, 473. - V knjigi Palma Virginea pripominja Schönleben k Velasquezovi trditvi, da je izvzemši dominikance glede Marijinega privilegija podano soglasje vseh vernikov, tole: "Sed nec totam familiam Dominicanam excipere deberet, cum potior et illustrior eius pars piæ sententiæ subscribat, uti late ostendo lib. 3. Orbis vot. cap. 4. et seqq. ubi supra centum septuaginta clarissimos huius Ordinis viros Immaculatae Conceptionis assertores enumerō. Str. 137 s.
4. Zaključek predgovora k Orbis vot. III, 3.
 5. Ob koncu knjige, Orbis vot. III, 219 s. Prim. tudi str. 73.
 6. Str. 87.
 7. Sam jih ne razdeli sistematično, največ kar po vrstnem redu Tomaževih del. Vsaj splošno to velja. --
 8. Str. 52.
 9. Kot izrazit primer navaja Schönleben III q. 27 a. 2.
 10. Scheeben pravi, da je bilo takšno mišljenje zagovornikov pobožnega mnenja eden od razlogov, zakaj je sv. Bernard odločno nastopil zoper uvajanje praznika. Gl. W.-W 4, 468 s.
 11. Orbis vot. III, 65.
 12. 67 s.
 13. 214.
 14. 83.
 15. 50 s.; 61; 83. Prim. tudi Vera sent. 50 s. ter 55.
 16. Orbis vot. III, 99 s.
 17. 68 - 70.
 18. Str. 99: "Quod autem dicat peccatum originale trahi ex commixtione sexuum cum libidine, intelligit solum debitum, quod proles ante animationem habet ex vi generationis seminalis, quod debitum aliqui appellant relationem, alii causalitatem, alii obligationem, et necessitatem, ut cum foetus fuerit animatus, tunc reipsa maculetur peccato originis. Et hoc totum verum est, ac conforme piæ sententiæ. Vis igitur, et substantia argumenti hæc est: Soli Christo servatur talis Conceptio seminalis, quæ foret absque commixtione sexuum et consequenter absque causalitate sive debito sive obligatione incurrendi peccatum originale, quod debitum seu obligatio consequitur ad conceptionem seminalem: ergo cum B. Virgo sit concepta seminaliter, contraxit originale causaliter, seu contraxit ex vi conceptionis seminalis debitum incurrendi peccatum originale, non tamen ipsum peccatum ut esset puritas eius infra Deum. Christus nec debitum habuit in carne, nec peccatum in anima; B. Virgo vero quia seminaliter concepta, habuit in carne debitum, sed in anima peccatum non

- HAbuit."
19. Str. 91. Prim 88, 90.
20. 104.
21. 105-109. Gl. tudi str. 213.
22. 128. Prim. Vera sent. str. 52 in 92. - Zakaj sv. Tomaž trdi, da MB ni mogla biti posvečena ante animationem? Schönleben pravi: "Ex duplici argumento: quia quod non est non potest sanctificari, sed ante Conceptionem seminalem B. Virgo nondum erat, ergo. Deinde soli Christo servabatur singularis Conceptio, quae esset absque commistionem viri, et mulieris, et absque libidine, quam consequitur peccatum originale in prole; ergo cum B. Virgo sit concepta per commistionem sexuum, non potuit sanctificari nisi post conceptionem. In hoc manifestum est, quod D. Thomas solum loquatur de Conceptione seminali, et bene discurren etiam in pia Sententia secundum multos; qui communiter docent ante animationem non potuisse Virginem sanctificari." Tako v Orbis vot. III, str. 99 ob In 3. d. 3. q. 1 a. 1.
23. Orbis v III, 68 s.; 47 s. Prim Vera sent. 88 in 90.
24. Orbis vot. III, 117-120. Podobno razlaga tudi Diekamp, Theologiae dogmaticae manuale. Parisiis-Tornaci-Romae 1933. II, § 42, str. 404. Tu pravi, da si ne moremo razložiti, zakaj je sv. T. v Quodl. 6 a. 7; Comp. theol. 224; III q. 27 a. 2 izpustil to važno vprašanje, ako bi trdili, da je izrečno tajil brezmadežno Marijino spočetje.
25. Orbis vot. III, str. 125.
26. 123. Prim. Vera sent. str. 85.
27. 125 s.
28. 82.
29. 108. V Vera sent. str. 130 navaja Schönleben III q. 32 a. 4 ad 1, kjer je rečeno, da je Sv. Duh prišel v Marijo, "purgans ipsam, id est praeservans"; ter I II q. 81 a. 5 ad 3, kjer se omenja "purgatio praeveniens" v Mariji. Vendar gre sv. Tomažu tukaj pač za aktivno spočetje božjega Sina, ne pa za Marijino spočetje.
30. Orbis vot. III, 121.
31. 133.
32. 134.
33. 130-35. Na str. 115 s. v istem smislu razlaga III q. 27 a. 10 ad 1. V zvezi s tem je tudi Tomaževa trditev, da gre Materi božji pred vsemi angeli in svetniki višje češčenje, cultus hyperduliae /III q. 25 a. 5/. Iz tega pa je samo korak do sklepa: torej mora tudi njena čistost dosegati najvišjo mero med vsemi ustvarjenimi bitji. Orbis vot. III, 116. Gl. tudi 109 s., 112 in 87-91.
34. Orbis vot. III, 135-137. Da je čistost Marijina mnogo višja od čistosti angelev, to poudarja sv. Tomaž n. pr. tudi v Opusc. 61 grad. 10; nav. Vera sent. 52 s.

35. O.v. III, 137-147.
37. O.v. III, 145 s.
38. 115 s.; 92; 94; 101-103. Podobno 121 ob 2 II q. 106 a. 2. Še bolj izrazito v Vera s. str. 59, kjer navaja iz 1 II q. 82 a. 2 ad 1 izrek: In peccato originali virtualiter praexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio. - V Vera s. str. 97 navaja Ambrozija Catharina izrek glede sv. Tomaža: "Puritas quae non est perpetua, non potest dici maior omni puritate, quae sub Deo est."
39. Orbis vot. III, 149 s. ob III q. 30 a. 2 - O.v. III, 110 ob I q. 63 a. 13 ter I q. 10 a. 1; In sent. d. 44 q. 1 a. 3.
40. O.v. III, 148 s. ob In cap. l. Math.
41. O.v. III, 117, kjer Schönleben navaja III q. 27 a. 1. Prim. str. 128, 156.
42. O.v. III, 42 s.
43. O.v. III, 54 s.
44. 66 s.
45. 70.
46. 72, 76.
47. 84-86.
48. 112 s., 126. Gl. tudi Vera s., 63. 109.
49. 117. V Palma Virginea, 33 pravi: Existimo tertio etiam si S. Thomae absolute docuisset sive in Summa, sive alibi, quod B. Virgo sit formaliter concepta cum peccato originali, quia tamen pluribus in locis asseruit eius immunitatem ab originali, idcirco tanquam varius non magis posset allegari in suam favorem ab Adversariis, quam a nobis. Existimo 4. etiamsi S. Thomas nullibi pro pia sententia pronuntiasset; si tamen hodie viveret ac videret tantum consensum fidelium, etc. iuxta sua principia de celebratione Festi Nativitatis, simpliciter doceret piam sententiam, quod de S. Doctore sentiunt ipsimet Thomistae, ut dico suo loco."
50. O.v. III, 38-40; 73, 76, 95, 130, 128, 156, 213. Zanimiva bi bila študija, v kakšnem razmerju je Schönleben do tekstne kritike.
51. O.v. III, 95 s.
52. 128. Mariettijeva izdaja iz l. 1939 ima "in ortu suo".
53. 164V Mariettijevi izdaji iz l. 1939 tega dostavka v samem tekstu ni, a v opombi je naveden, češ da ga imajo nekatere beneške izdaje.
54. Janssens, ki ga Campana /Maria nel dogma cattolico, 114/ označuje kot enega izmed najbolj treznih teologov, pravi, da Tomažev nauk nasprotuje dogmi. A tudi on ne more reči, da je popolnoma razvidno, ko pravi: Doctrina sancti Thomae adversatur dogmati immaculatae conceptionis. Licet enim pluribus in locis S. Doctor B. Virginem procla-

- met ab originali labe immunem, hi textus non solum possunt longe facilius exponi iuxta sensum aliorum textuum, in quibus Angelicus oppositum tenet, quam isti in sensu priorum, sed cum insuper in istis S. Doctor diserte de privilegio immaculatae conceptionis inquirat, in istis tenendum est mentem suam declarasse /Vol.5, p. 147; nav. Campana, prav t.536/.
55. V Orbis vot. III je Schönleben znatno bolj trezen kakor pa v Palma in Vera s. Razumljivo je to iz dveh razlogov: 1. še ni bila izšla Aleksandrova bula "Sollicitudo", ki se za pobožno mnenje zavzame veliko bolj kakor prejšnji odloki v tem vprašanju; 2. pa je namen knjige C.v. drugačen kakor pa pri polemičnem delu Vera sent. in pri Palma V., ki je pisana za širše kroge, zato pa bolj poljudna, pisana večkrat v pesniškem in govorniškem slogu.
56. N.pr. Orbis vot. III, 73, 77, 84, 95, 114, 119, 125, 126, /zlasti zanimivo/ 184.
57. N.pr. C.v. III, 125, 184. Prim. tudi Vera s. 86.
58. De immaculato B.B. Mariae conceptu, an dogmatico decreto definiri possit. Mediolani 1852, str. 140 s.: "... Et haec quidem si tum s. Bernardi, tum s. Thomae opinio reipsa uti pie sententiae adversans traducatur: quod tamen nobis non probatur, uti quae de germana angelici praesertim Doctoris mente suis locis attulimus, abunde constat."
59. Gl. zlasti str. 136-140 isto delo.
60. J.H. Newman-Knoepfler, Apologia pro vita sua. - Newman's Ausgew. Werke. I. Bd. 1922 /M. Grünwald in Mainz/, str. 273.
61. L. Kösters S. J., Maria die unbeflekt Empfangene. Regensburg 1905, str. 86, Glede sv. Tomaža ne morem točno navesti Köstersovega mnenja, ker trenutno nimam dela pri roki.
62. 2. izd. zv. 4, str. 456-474.
63. 470 s.
64. pr. t. 473.
65. Pr. t. 471 s. Schönleben je to Scheebnovo zahtevo izpolnil. Vprašanje o Tomaževem mnenju je, kakor smo videli, gledal v tesni povezanosti s celotno sodobno teologijo - glede nje pa sodi, vsaj z veliko verjetnostjo, da je bila nasprotna samo napačnemu pojmovanju pobožne sentence, ne pa sentenci sami.
66. Diekamp II, § 42, 402-405.
67. Campana, nav. d. str. 536 s. O Salazarju gl. tudi Balić, Testim. II, n. 387, str. 164-167. Salazar /+ 1646/ je bil delo Schönlebenov sodobnik in je l. 1621 /Compluti/ izdal knjigo Pro immaculata Deiparae Virginis defensio. Schönleben navaja njegovo delo v Orbis vot. III vsaj dvanajst-

- krat, večkrat tudi v Palma Virginea.
68. Katholische Dogmatik, Bd. II. Max Hueber-München 1949, § 149, 626 s.
69. "Demnach traf die Opposition des hl. Bernard direkt keineswegs den Festgedanken in Sinne des Dogmas; ja die sanctificatio post conceptionem, die er aufstellt, lässt sich immerhin als eine sanctificatio in infusione denken." V W.-W 4, 469.
70. Isti pr. t. 469.

Dr. Vilko Fajdiga

Katoliška teologija na obnovljenih potih

Poročilo ob R. Aubertovi knjigi *La Théologie catholique au milieu du XX. siècle*, Paris 1954

Roger Aubert se je v znanstvenem svetu proslavil posebno s svojo knjigo o veri /*L'Acte de foi*, Louvain 1945/, ki je znova sprožila težko vprašanje, v čem pravzaprav je akt vere, kaj ga pripravlja in kaj ga sestavlja. Od pravilnosti te analize je odvisen pravilen pogled tako na teoretično apologetična vprašanja kakor tudi na pravilne prijeme pri pridobivanju za krščanstvo oziroma zaviranju odpada od njega v tako kritičnih časih kakor so današnji. Kot znanstvenik, ki so mu domači najbolj žgoči problemi krščanstva in Cerkve v XX. stoletju, se je čutil poklicanega, da v posebni knjigi zbere podatke o poteh, po katerih hodi katoliška teologija v sedanjem času. V knjigi z zadovoljstvom ugotavlja, da katoliška teologija našega časa stopa zopet na pota teologije prvih časov in s tem na pota, ki so za sodobno krščanstvo in Cerkev kar najbolj pozitivna.

Četudi je res, da je v knjigi mnogo manj vsebine kakor jo napoveduje naslov, saj mu kritiki po pravici očita-jo, da je imel pred očmi predvsem teologijo v Franciji - se je teologije v drugih deželah manj ali tudi nič ni dotaknil /prim. Zeitschrift für Kath. Theologie 1954, 484 sl/ - mu je vendar treba priznati, da je z dokaj točnim podajanjem teženj, ki se javljajo v francoski katoliški literaturi, razkril v precejšnji meri stanja katoliške teologije sploh. Prav v Franciji so se namreč že od nekdaj najbolj očitno pojavljale dobre in slabe strani v katoliški teologiji /prim. za najnovejše pojave mojo razpravo "Humani generis" o "novi teologiji" v Zborniku teološke fakultete IV. Ljubljana 1954 str. 106-124/. Zopet pa je res, da pozna tudi katoliško literaturo drugih dežel, saj v obilnosti navaja tudi nemške in italijanske knjige, dasi ne tako izčrpno. Obžalovati je vsekakor treba, da ne pozna slovanske teološke literature, ki je bila v marsičem /na prim. v eklesiologiji/ naprednejša od romanske.

I. Biblijska obnova. Posebna značilnost v sodobni teologiji je po A. mnenju težnja, naj bi se vsa teologija vrnila še bolj uspešno nazaj k svojim virom, ki so sv.

pismo in ustno izročilo. Sv.pismo je danes resnično deležno večje pozornosti ne le med znanstveniki ampak tudi v širokih množicah vernikov. Avtor priznava, da v tem oziru Nemčija stoji pred Francijo in Belgijo, kjer so šele sedaj začeli z "bibličnimi tedni" /Beauraing 1949/. Tudi zbirke "Lectio Divina", "Temoins de Dieu", "Bible et vie chrétienne" in podobne hočejo približati množicam sv.pisma, da ne omenjamo številnih prevodov biblije, ki se širijo bolj in bolj.

Še več pa je izšlo bibličnih knjig, ki spadajo v strokovno literaturo. A. se ustavlja pri R.Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus /München 1950/, pri V.Warnach, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie /Düsseldorf 1951/, posebno pa pri M.Meinertz, Theologie des neuen Testaments /Bonn 1950/, ker smasa biti v celoti zvesta teološki miselnosti prvih učencev. Četudi priznava A. Nemcem prvenstvo v bibličnih vprašanjih, se to prvenstvo pomika po njegovem mnenju sedaj že k Francozom in njihovim središčem za študij sv.pisma v Jeruzalemu /Revue biblique! / ter k Belgijcem, katerih "louvainsko šolo" vodita kanonika Hoonacker in Cerfaux. Cerfauxovo La Théologie de l'Église suivant St. Paul /Paris 1942/ podčrtava kot "datum v zgodovini katoliške eksegeze", saj se je uprla nekemu larpurlartizmu biblijskih arheologov ter eksegetov in močno poudarila versko poslanstvo in smisel vseh tozadevnih raziskovanj.

Skoro novo se A. zdi ozračje, ki ga je v biblične študije prinesla okrožnica Pija XII. "Divino afflante Spiritu" o sv.pismu. Preveč konservativni biblicisti so se morali umakniti pogumnim raziskovalcem, saj je veliki papež podprl najbolj napredna znanstvena prizadevanja, ki naj pomagajo odkriti pravi smisel svetopisemskih mest, t. j. smisel, ki mu ga je dal inspirirani avtor ob polni uporabi svoje individualnosti in celotnega kulturnega osredja, v katerem je živel in delal. Tudi to se zdi A. vredno poudariti, da se v delih Steinmanna in Tournaya za SZ in Cerfauxa za NZ kaže večje upoštevanje osredja oz. krščanske občine, ki naj bi tvorno vplivala na sestavo sv.pisma, seveda ne tako zelo, kakor si je to zamislila "morfološka šola" Bultmanna in drugih v Nemčiji. Ugaja mu tudi, da je začela katoliška eksegeza zelo poudarjati versko vsebino in pomen sv.pisma in se ne ustavlja več pri samo obrobni vprašanjih zgodovinskokritičnega značaja, kar da je deloma mogoče očitati celo Lagrangeovi zbirki Etudes bibliques. Včasih, pravi, smo na Abrahama gledali bolj arheološko in verskoprimerjalno, danes v njem predvsem gledamo moža, ki zaupa Bogu in gre, kamor mu On vелеva. Prej omenjena vprašanja so važna, le da so samo preliminarne značaja in

se preveč pri njih ustavljati več ne kaže. Misli, da so dela Daniela-Ropsa kakor Histoire Sainte in Jésus en son temps in dr. že mnogo boljše, posebno lepo pa obdelava Jezusovo življenje v službi duhovne rasti krščanskega človeka J. Lebreton v knjigi La vie et l'enseignement de Jésus Christ /Paris 1931/. V istem smislu se mu zdi posrečena zbirka Thèmes bibliques, ki jo izdaja J. Guillet /Paris 1951/. A. ve celo, da je skupina italijanskih duhovnikov poslala cerkvenim predstojnikom spomenico, v kateri jih opozarja na racionalistične in modernistične nevarnosti, ki da se skrivajo včasih v samo zgodovinskokritičnem obdelovanju sv. pisma in premajhnem upoštevanju njegovega duhovnega smisla. P. Daniélou meni, da mora slejkoprej razvoj iti v smeri, da "zopet najdemo plodovito metodo svetih očetov, ki edina more povzročiti, da SZ ne bo več arheološki kuriozum, ampak živa hrana za duše". Takemu načinu obravnavanja svetopisemskih tem se je precej približal louvainski biblicist J. Coppens v delu Harmonie des deux Testaments /Tournai 1949/. V vsakem primeru je potrebno in važno izvršiti zgodovinskokritično delo kakor tudi poiskati globlji smisel obravnavanih mest, kar zopet močno poudarja okrožnica "Humani generis". Spričo vsega živahnega razvoja bibličnih študij pa bo treba dati prav p. Spicqu, ki pravi, da je nastopila "doba biblične teologije".

II. Liturgična in patristična obnova.

Tudi pri teh vprašanjih gre za povratek k začetkom, k virom. Glede liturgične obnove, daje A. prednost Nemčiji, ki da jo je nacistična doba prisilila, da se je versko življenje zaprlo v cerkve in tam šele odkrivalo svoje lastne vrednote. Opozarja na imena Romano Guardini, Ildefons Herwegen, Dom Casel, Emilijana Löehr, Piňsk, Pius Parsch in dr. Seveda so nekateri šli predaleč, na kar so jih opozorili Kassiepe /Irrwege und Umwege im Frönligeitsleben der Gegenwart/, Dörner /Sentire cum Ecclesia/, posebno pa Pij XII. v okrožnici "Mediator Dei".

V Franciji je bilo liturgično gibanje nekoliko zapoznelo, vendar se je prav v zadnjem desetletju močno razraslo. Ustanovljen imajo posebni "Centre de Pastorale liturgique", pri katerem sodelujejo Doncoeur, Martimort, Dom Beauduin in dr. Njegov namen je: zavreti naraščajoči odpad od Kristusa z liturgijo, ki se napaja v bibliji in tradiciji. Na letnih zborih tega "središča" se zbere na stotine strokovnjakov za liturgijo in praktičnih dušnih pastirjev. Iz tega gibanja so izšle knjižne zbirke "Maison Dieu" in "Lex orandi". Celotno delo tega "središča" je dobilo lep zaključek v pastoralnoliturgičnem direktoriju /Directoire pour la pastorale des Sacraments/, ki

se ga l. 1951 izdali franceski škofje.

Zasluga obnovljenega liturgičnega gibanja v Franciji in Belgiji je tudi v tem, da so uradne molitve Cerkve deležne spet večje pozornosti in sodelovanja, kateheza je dobila ravno v liturgiji novo in svežo vsebino, ki pomaga vernikom toliko bolj živeti s Cerkvijo. Pa tudi pravi teologi so v liturgiji našli novih potov do starih resnic, posebno pa se je s tem obogatila teologija o Cerkvi. Tudi teologija o zakramentih, ki se je zadnjih 15 let po A. mnenju bavila predvsem z vprašanji historičnega, kane-nističnega in kazuističnega značaja, se poslej hoče posvetiti bistvenim namenom: pomagati ljudem združevati se s Kristusom - velikim duhovnikom in njegovimi misteriji. Ideje dom Marmiona so našle nove posnemovalce.

Zasluga poglobljenega liturgičnega, bibličnega in patrističnega teološkega prizadevanja je bila, da so mogla začeti izhajati teološka dela, ki se so približala teološkim sintezam najlepšega srednjega veka. A. tudi misli predvsem na klasično Jungmannovo delo Missarum solemnia. Pravi, da se podobna dela za ostala poglavja Kristusovega zakramentalnega življenja v Cerkvi že pišejo. Po njegovem mnenju zasluži pohvalo delo flamskega dominikanca Schillebeecka o zakramentalni ekonomiji /Anvers 1952/. Sploh je vedno bolj viden smisel za celoto in celostno obravnavanje posameznih poglavij liturgičnega življenja, saj že prihajajo na dan knjige o teologiji nedelje, teologiji cerkvenega leta. Seveda ni vse prvovrstno. Misli pa, da bi mogli postaviti knjigo p. Bouyera o velikonočnem misteriju /Méditations sur le Mystère pascal/ za vzor, kako je treba obdelovati velike liturgične teme. Ima pa knjigo dom Casela o kultnem misteriju v krščanstvu kljub nekaterim spornim točkam za še vedno veljavno.

V zvezi z novim življenjem v liturgiki in biblicistiki je obnova patristike zelo razumljiva, saj je živela predvsem iz liturgije in bilije prvih časov. Novejša teologija opozarja, da nas cerkveni očetje morejo marsičesa naučiti, na kar smo že deloma pozabili. Očetje so imeli velik smisel za sintezo, za povezavo posameznih misterijev s celotnim božjim načrtom in za zgodovino izpeljanega načrta, manj pa za njegovo teorijo. Tudi od načina, kako so očetje te resnice podajali, bi se mogli moderni teologi marsikaj naučiti, saj bi bila tako sv. pismo in liturgija zopet lahko v polnosti zakladnica duhovnosti in hrana za življenje vernikov, bolj kakor so to poudarjali poznejši teologi.

Novo prizadevanje za večje upoštevanje svetih očetov se v Franciji kaže najprej tako, da zopet bolj prevajajo

njihove zbirke oziroma spise. Začela je izhajati zbirka "Sources chrétiennes", ki jo vodita jezuita de Lubac in Daniélou. S posebnim veseljem objavljata spise tistih očetov, katerih dela so bila doslej skoro nepoznana. Zanimivo je, da sta se dom Dechanet in dom Leclercq lotila prevajanja tistih srednjeveških spisov, ki patristično dobo nadaljujejo in se prav tako hranijo iz biblije in liturgije. To so spisi, ki so značilni za "meniški srednji vek". Namen teh prevodov je, da se pokaže doktrinalno in duhovno bogastvo očetov in verskega življenja v njihovi dobi. Ta smer obnovljene patristike je manj naklonjena obravnavanju podrobnih vprašanj krenelegije, avtencije itd. Zato pa dobro pripominja A., da naj si nihče ne domišlja, da bo mogel dolgo shajati brez tiste znanstvenokritične strogosti, ki označuje stare patrologe. Še manj si je dovoljeno domišljati, da bo mogoče v spisih starih očetov najti potrdila oziroma smernic za vse potrebe sodobnega krščanstva. Res pa je, da tudi nova doba more pokazati na velike patrologe v starem smislu besede. A. pri tem opozarja predvsem na kanonika Dragueta v Louvainu, ki je začel izdajati Corpus scriptorum christianorum orientalium in na veliko Grillmeier-Bachtovo delo Das Konzil von Chalkedon, dasi bi moral gotovo še omeniti dela nemškega patrologa Altanerja.

III. Teologija v stiku s sodobnim svetom.

Ze iz povedanega je jasno, da je sodobna teologija stalno razpeta med dva pola, med svoje začetke v prvi dobi, ki so živeli iz biblije in liturgije, povezane po tradiciji v lepo enoto, in med potrebe sodobnega krščanstva, ki kliče po nujni pomoči, če naj bo kos nalogam sodobnega življenja. Reči moremo, da se je teologija prav zato začela vračati nazaj k virom, ker ve, da bo pri njih našla največ pomoči, po kateri kliče sodobni krščanski svet. Po A. mnenju je prav to značilnost modernega katolicizma in njegove teologije, da se noče umikati stiku s svetom, ki ga obdaja, noče le varovati ovac, ki se niso izgubile, ampak se pogumno podaja za izgubljenimi. Tako se za sodobni katolicizem značilne obnovljene in prilagojene pastoralne metode, živahen razvoj KA, revolucionarni poskusi delavskih duhovnikov in podobno. Teologi nočejo zaostajati, nasprotno, bolj in bolj se čutijo dolžne, da vsemu temu dajejo čim bolj uspešno teoretično oporo in pobudo.

Nekateri hočejo prilagoditi novim časom teološko izražanje, drugi se trudijo, kako bi čim bolj poudarili življenjski smisel in vrednost dogem, kar je že nekoč hotela kerigmatična teologija pod Jungmannovim in Rahnerjevim vplivom. A. se zdi, da med teološkimi publikacijami, ki

dobro poudarjajo versko-duhovno vsebino dogem in predvsem potrjujejo, da med teologijo in duhovnostjo ne more in ne sme biti razkola, zaslužijo pozornost sledeče: Guardini, Die letzten Dinge /Wurtzburg 1941/, Le mystère de la mort et sa célébration /izdal "Pastoralni center" v Parizu 1951/, d'Eypernon, Le mystère primordial /1946/, isti, La sainte Trinité et les Sacrements /Paris 1949/. Njihovi avtorji se bojijo zmot kaknega Hegela, Marxa, Kierkegarda in Nietscheja, računajo pa z duhovnim svetom, ki jih je rodil.

Seveda pa se morajo teologi v takem položaju srečati tudi z mnogimi modernimi problemi, ki niso vedno brez nevarnosti za zdrav razvoj teološke misli. Ena takih nevarnosti je obširno poglavje evolucionizma, od katerega moderna znanost ne odneha, ki pa mu njeno nadaljnje raziskovanje bolj in bolj jemlje materialistični in mehanistični značaj. Za zgled zdravega gledanja na to vprašanje navaja A. dela Theillard de Chardina. Druga taka nevarnost je v težnji, da se vse podreja zgodovinskemu razvoju in vse pod tem vidikom presoja, tudi krščanstvo, dogme itd. Teologi, ki so podlegli neke vrste relativizmu krščanske resnice, so dobili dobro in hitro lekcijo v "Humani generis". Nikakor pa po A. mnenju ne sme biti teolog v teh vprašanjih tako konservativen, da bi v ničemer ne hotel prilagoditi svojega učenja in pisanja potrebam nove dobe. Še manj pa se ima pri tem pravico sklicevati na tomistično filozofijo in na cerkvena naročila glede nje, ko pa je bil Tomaž Akvinski največji ravno po tem, da je znal v veličastno krščansko sintezo pritegniti tudi poganske filozofije in pokristjaniti, kar se je pokristjaniti dalo. Teologi bodo pač morali tudi v bodoče paziti, da v teh vprašanjih ne zaidejo niti v pretirani in ozkosrčni konservatizem, niti v preveč svobodoljubni laksizem; srednja pot bo še vedno najboljša. Poskusi take srednje poti so se po A. sodbi pokazali v takozvani "teologiji laikov", "teologiji zgodovine", posebno pa še v "teologiji zemeljskih resničnosti"

A. "Teologija laikov"

Laiki v zadnjih desetletjih v Cerkvi bolj in bolj pridobivajo na svojem ugledu in na svojih pravicah. Načelo, ki ga je l. 1946 poudaril Pij XII.: "Laiki ne spadajo samo v Cerkve, oni v resnici so Cerkve", se uveljavlja bolj in bolj, četudi počasi in z zamudami, ki duhovniškimi krogom niso vedno v čast. Prihaja "ura laikov" /Himmer/. To se ne kaže le v vedno tesnejših stikih laikov z duhovniki, ampak naravnost med laiki in teologijo, saj imamo

odlične laike, ki se bavijo z najglobljimi teološkimi vprašanji kakor sta na prim. Maritain in Gilson. To se kaže tudi v prelepem razmahu specializiranih gibanj KA, pri katerih že ne gre več samo za neko organizirano pomoč hierarhiji, ampak naravnost za nov tip laiške duhovnosti, iz katere naj bi se rodil tudi nov tip svetosti sredi sveta. Ali res nov? Saj je vse to le obnavljanje poti, ki so znane iz prvih časov Cerkve. Med teologi, ki niso mogli niti hoteli mimo teh vprašanj, je treba omeniti Philipsovo delo o laiku v Cerkvi /Louvain 1952/, posebno pa teološko doslej najbolj temeljito delo o tem vprašanju Jalons pour une théologie du laicat /Paris 1953/, ki ga je spisal zelo moderen teolog dominikanec Ives Congar. Osnovna misel takih knjig je: Niti laik ni v službi duhovnika, niti duhovnik v službi laika, pač pa sta oba v službi Cerkve. Zato pa ima tudi laik v Cerkvi svoje avtonomne pravice in dolžnosti, kar je posebno važno za pravilno izžarevanje Kristusa po Cerkvi v moderni svet. Ni dvoma, da bo marksistični svetovni nazor toliko manj vabljev, čim bolj pravično bo rešeno in urejeno mesto laika in vsega njegovega sveta v Kristusovi Cerkvi.

B. "Teologija zgodovine"

Eno izmed vprašanj, ki laike v Cerkvi stalno zanima in na katero mora odgovarjati teologija vedno znova, je vprašanje o pravem in končnem smislu zgodovinskega razvoja sveta in življenja. Je vse brez smisla? Ali nasprotno, uresničevanje določenega načrta? Katerega? Deloma je na ta vprašanja posebno v Nemčiji /Hegel, Marx/ hotela odgovorjati filozofija zgodovine, toda pravo besedo o tem more izreči le teologija zgodovine. Tako teologijo sta spisala sv. Avguštin v svoji De civitate Dei in škof Bossuet v svoji Histoire universelle. Obe sta v novi dobi spet prišli do veljave. Samo v tem smislu si niso teologi edini, kaj naj pravzaprav teologija zgodovine obravnava. Nekateri menijo, da bi morala iz preteklosti napovedati bodočnost krščanstva. Drugi sodijo, naj bi krščanska antropologija iz poteka zgodovine dobila nove široke poglede. Tretji pa pravijo, naj bi taka teologija zgodovine obravnavala predvsem boj med Bogom in Satanom ter bila nekako eshatološko usmerjena. Važno delo o teh vprašanjih je napisal znani jezuit p. Daniélou z naslovom Le Mystère de l'Histoire /Paris 1953/. Še pa še nekateri, ki vztrajno trdijo, da bi morala teologija zgodovine jasno razločevati, kaj vse v zgodovini sveta more človek in kaj samo Bog, da bi tako omilila marksistično tezo, da je vse samo ^{soj} materialnega razvoja, pa tudi tisto

smer v teologiji, ki je rada govorila o nesmrtnosti duše, manj pa o vstajenju mesa. V tem smislu pišeta Mourroux /Sens chrétien de l'homme/ in Frank-Duquesne /Cosmos et Gloire/.

C. "Teologija zemeljskih resničnosti"

Ta smer v teologiji bi rada dokazovala, da je marksistični očitek, češ da se krščanstvo ne briga dovolj za človeka, za njegovo mizerijo in veličino in da mu ne daje možnosti za rešitev njegovega tragičnega položaja v svetu, ^{neutemaju} To hoče predvsem G. Thils v svojem znamenitem delu La Théologie des réalités terrestres 2 zv. /Bourges 1946/, saj pravi v Uvodu: "O velikih idejah, ki danes zanimajo svet /reforma države, ozdravljenje družine, organizacija dela in poklica, orientacija kulture, vrednost tehnike, oplemenitenje umetnosti itd/ mora tudi krščanska teologija v imenu Najvišjega povedati svojo besedo". A. je za to smer navdušen, češ da se je teologija doslej vse premalo za taka vprašanja brigala, ko bi v resnici že morala obstojati teologija dela, kulture, napredka itd. Vprašanje je, ali je med vsem tem in razodetim verstvom prepad, ali ima nasprotno vse to vrednost z ozirom na zadnji cilj. Obojno mnenje najde zagovornike tudi med sodobnimi teologi.

Med francoskimi teologi najdemo vedno številnejšo vrsto tistih, ki poudarjajo neko "krščanstvo učlovečenja", češ, kakor je Kristus privzel in tudi posvetil človeško naravo, pa tudi vse stvarstvo, tako naj bi tudi danes vse zemeljsko pritegnili k posvečevalnemu delu krščanstva in Cerkve. Gre za "optimistično simpatijo do profanega sektorja, ki ga je treba zopet pridobiti za Kristusa" /Aubert/. Med teologi so takega mnenja poleg Thilsa, več dominikancev, nekaterih jezuitov, tudi teologi pri skupini "Economie et Humanisme". Med laiki pa ima v tem smislu velik vpliv revija "Esprit".

Po vojni pa je začela izhajati še revija "Dieu vivant", pri kateri najbolj vidno sodelujeta pp. Daniélou in Bouyer. Ta pa zoper teologijo inkarnacije in optimistično razpoloženje do vrednot tega sveta daje poudarek "teologiji konca", ker ve, da podoba tega sveta preide in da naj Cerkve živi predvsem od upanja na drugi prihod Kristusov ob koncu časov, kjer se bo šele začelo pravo življenje. Ti teologi z nekim veseljem beležijo Bernanosovo misel, da se svet strojev in svet duhovne svobode nujno izključujeta, ker je pač ta doba v veliki meri še doba satanova.

A. si komaj upa razsoditi, katera od obeh smeri je bolj

pravilna, saj mu je jasno, da je v vsaki mnogo resničnega. Nobenega dvoma namreč ne more biti o tem, da mora biti krščanstvo naklonjeno vsemu pozitivnemu na tem svetu, ker je vse ustvarjeno od Boga, ki je videl, da je bilo dobro. Umik v eshatologizem in prelahki supranaturalizem bi bil v polnem nasprotju s teološkim aksiomom: Gratia supponit naturam. Zopet pa imajo prav nekoliko eshatološko usmerjeni teologi, če trdijo, da ni dovoljeno človeškega in zemeljskega oboževati in se pri njem preveč ustavljati, saj bi bila s tem zatajena ena bistvenih značilnosti evangelija. S temi vprašanji se posebej bavi G. Thils v knjigi Transcendence ou Incarnation? /Louvain 1950/.

IV. Teologija in človeška eksistenca

Težnja, postaviti človeka v središče vsega zanimanja, torej tudi teološkega, ni nujno zmotna, saj se tudi Bog v naravnem in nadnaravnem smislu neskončno zanima za človeka. Tako zanimanje za človeka je značilno za sodobni marksizem in eksistencializem. Zato se pa tudi kat. teologija zanj mora bolj zanimati kot doslej.

A. najprej misli, da bosta svoje poglede nanj morali obnoviti predvsem katoliška sociologija in moralna teologija. Prva se bo morala vse bolj ozirati na spremenjene razmere in na velike napredke socialne misli med ljudmi, druga pa se še posebno spoprijeti z vprašanjem moralne odgovornosti.

Vprašanje osebne odgovornosti je v najtesnejši zvezi z napredkom takoimenovane "globinske psihologije", o kateri posebno mnogo pišejo zadnje čase Nemci. /"Tiefenpsychologie", in za njimi še drugi. Mnogo več različnih momentov vpliva na človekove odločitve kakor so doslej mislili. Zato bi po A. mnenju morala biti doba, ko so teologi psihologe in psihiatre imeli za šarlantane, že davno za nami. Posebno v Franciji se katoliški zdravniki in medicinci s temi vprašanji bolj in bolj pečajo /prim. zbirko Etudes carmelitaines, Cahiers Laennec in dr./ . Vse to vpliva tudi na stališče do pravičnega gledanja na kat. moralno, ki zopet "potuje od jusa k duhovnemu pogledu na človeka".

Jacques Leclercq v svojem delu L'enseignement de la morale chrétienne /Paris 1952/ opozarja, da ne smemo gledati na moralno kot sredstvo za izigravanje zapovedi, ampak kot navodilo, kako mora velikodušna človekova osebnost odgovarjati na vzvišene klice Kristusove osebnosti. Preveč mehanistično pojmovanje moralnega življenja /avtomatična aplikacija moralnega načela na konkreten primer/ naj se umakne originalni rešitvi, ki jo za vsak primer posebej da človek pod vodstvom Svetega Duha. Ob tem pa se je A. seveda moral dotakniti žgoče debate o takoimenovani

"situacijski etiki". Walter Dirks je to misel sprožil z najboljšim namenom, da brani krščansko svobodnost in iniciativnost zoper preveč zorganizirano življenje. Teologi so ga podprli, češ da je življenje tako zapleteno, da splošna pravila ne zadostujejo vedno. Toda trditev nekaterih izmed njih, naj se človek v vsakem primeru posebej sreča s svojim Bogom in se odloči tako kakor se mu zdi prav v dani situaciji, brez ozira na splošno veljavna moralna načela, je seveda napačna, ker samo dober namen in iskrena odločitev brez objektivnih norm gotovo ne zadostujeta. A. misli, da je to mišljenje nastajalo deloma pod vplivom protestantizma in eksistencializma. Papež Pij XII. je o vprašanju večkrat razpravljal in odklonil etično odločanje, ki se ne trudi, da bi upoštevalo v polni meri objektivne moralne norme in s tem božjo voljo.

Tudi ta zmeta je rodila nekaj dobrega. Še bolj bodo poslej morali pri poučevanju moralke upoštevati poleg predmeta tudi namen in okoliščine, še bolj bo upoštevana znova tudi ljubezen, ki so jo stari shalatici pravilno imenovali "forma virtutum", pa tudi modrost /prudentia/, ki po Tomaževem učenju vsak čas pomaga človeku, da se tako odloča, kakor je prav za Boga in dobro za človeka. Jezuit p. Gillemen je o teh stvareh spisal že temeljito delo Primat de la Charité.

A. misli, da je bila prav moralka doslej najbolj neprilagodljiva, toda sedaj bo morala pod vplivom eksistencialističnih tokov večna moralna načela še bolj prilagodjati časnemu in spremenljivemu človekovemu življenju.

Kako da ne, če je celo dogmatika postala "prilagodljiva". A. se zdi, da se je v dobi med obema vojnama dogmatika od trinitarnih in kristoloških vprašanj premaknila k vprašanju krščanske antropologije, v najnovejšem času še posebej k vprašanju o mestu in vlogi kristjana v celotni božji ekonomiji. Kdo ne vidi, da tu ne gre za nova vprašanja ali morda celo za razvoj dogem v zmotnem pomenu besede, ampak bolj za obnavljanje večnih resnic, ki zahtevajo razmere? A. je pozoren na poglobljeno teologijo vere, upanja in ljubezni, ki hoče razumeti in upoštevati človeka v celoti, v naravnem in nadnaravnem smislu. Najto še posebej spominja nova Warnachova knjiga o Agape, rastoče zanimanje za Newmana, posebno pa velika dela psihologa in teologa Romano Guardinija, čigar knjige, posebno "Bistvo krščanstva", "Življenje vere" in "Gospod" sedaj tudi Francozi bolj in bolj spoznavajo. A. poudarja, da Guardini išče tvarine za svoja tako sodobna dela prav v sv. pismu in v liturgiji, torej tam, kjer so jih iskali stari. Prav ta pot ga vodi k globljemu pojmovanju človeške eksistence, ki naj bi bila

delež na eksistenci Kristusovi. Bog je živ in nam mora biti vsem blizu. To osnovno načelo teološkega prepoveda bo takrat, kadar bo uveljavljeno v življenju, najbolj uspešen odgovor na načelo brezbožnega materializma in eksistencializma: Jaz moram biti, torej Bog ne more biti. Čeveda bo treba Boga še bolj predstavljati v bogastvu njegove vsestranske osebnosti in se s tem približati tomističnemu pojmovanju, da je pač ens, ki je simpliciter diversum, tada unum secundum quid. A. misli, da bi tudi R. Ottonovo pojmovanje Boga kot tremendum mysterium nekoliko pridobilo na svoji veljavi. Pomnožilo se je tudi zanimanje za mistiko, ki jo danes ne smešije več, ampak jo epsstljivo nazivajo kot "theopathia".

A. v svojem poročilu o težnjah v sodobni katoliški teologiji ni mogel mimo nezaupanja, ki so ga pokazali nekateri francoski teologi do racionalne in strogo sistematične teologije, češ da je premalo življenjska in duhovna in zato nesposobna zadrževati odpad od krščanstva. Dominikanec Labourdette je namreč v "Revue Thomiste" l. 1946. napadel jezuita Daniéloua in de Lubaca, češ da je opazati v njihovih teoloških spisih neko podcenjevanje scholastične filozofije in teologije, nekateri njihovi epigoni pa da prehajajo naravnost v historični in subjektivistični relativizem resnice. A. sicer misli, da je ta sodba nekoliko pretirana, gotovo pa je zadeva odločena z okrožnico "Humani generis", ki najodločneje obsaja vsako obliko dogmatičnega relativizma.

Četudi je res, da je tako veliko zanimanje za človeka v vrstah teologov zbudilo mišljenje, kakor da prevladuje personalistična teologija v duhu individualizma, pa v resnici še nikoli ni bilo toliko zanimanja za krščansko skupnost kakor sedaj. To zanimanje pa nikakor ne izhaja iz eksistencialističnih vplivov, ampak iz najčistejših krščanskih virov, namreč iz resnice o Cerkvi kot mističnem Telesu Kristusovem. Za rastoče zanimanje za to resnico pa nimajo zaslug samo teologi, ampak naraščajoča liturgična, misijonska in podobna gibanja. Congar misli, da je k temu zelo pripomoglo tudi evharistično gibanje, ki ga je tako lepo zbudil sv. Pij X. in ki je zelo pripomoglo k celotnemu duhovnemu poglobljenju vernikov. Pravzaprav gre tudi tu za obnovev patristične teze o Cerkvi kot nadaljevalki Kristusovega učlovečenja med nami. Teologi, ki so premalo upoštevali skrivnostno vsebino Cerkve, so dobili v okrožnici "Mystici Corporis" drugačno naročilo. Cerkev ni le vidna družba, ampak tudi skrivnostni Kristusov organizem. Ravnotežja med obema sicer slabotnemu človeku ni vedno lahko vzdrževati,

zato so se v enem in drugem smislu pokazala pretiravanja. Pravo pot pa kažejo tudi knjige kakor Congar, *Esquisse du mystère de l' Eglise /Paris 1941/* in Journé, *L' Eglise du Verbo Incarné /Paris 1941/*. Prav posebno pozornost pa je zbudila de Lubacova knjiga *Méditations sur l' Eglise /Paris 1954/*. Da zanimanje za Cerkev še raste, se vidi tudi iz tega, da teologi vedno bolj razpravljajo o škofih in škofijah, o župnikih in župnijah, saj je na pastoralnih kongresih in v podobnih revijah že nastopil svojo pot tudi izraz "teologija župnije".

V zvezi s tem se pojavlja tudi vprašanje o misijonarjih na domačih tleh. Da jih je treba pošiljati med pogane, o tem ni nikoli nihče dvomil. Da pa so "krščanske" evropske dežele pravzaprav že poganske, je dokazal za Francijo prvi abbé Godin v knjigi *France, pays de mission*, ki ni zbudila le mnogo ugovorov, pač pa predvsem mnogo lepih iniciativ za čim bolj uspešno vrnitev h Kristusu in Cerkvi. Seveda je ob teh debatah prihajalo na dan tudi vprašanje krivde cerkvenih ljudi, ki so se premalo hoteli prilagoditi potrebam svoje dobe ali pa ji celo dajali slab zgled, da se je odpač še bolj pospešil. Največje in splošno pohvaljeno delo o teh vprašanjih je velika knjiga dominikanca Congarja *La vraie et fausse réforme dans l' Eglise*, ki je izšla l. 1950 v zbirki *Unam sanctam* v Parizu.

V. Ekumenična prizadevanja.

Gibanje, ki ima svoj začetek v Jezusovi želji, "da bi bili vsi eno", ni v Cerkvi novo, pač pa se zdi, da je v sedanjem času zanj še posebno mnogo dobre volje na vseh straneh. Uradna Cerkev je o njem zavzela svoje stališče l. 1949 v instrukciji "De motione ecumenica". Vojnina s svojimi prisiljenimi zbliževanji narodov in ver je storila svoje. Tudi to je pripomoglo k zbližanju med vzhodom in zahodom, ki je v zadnjih časih posebno vzljubil liturgijo in cerkvene očete, predvsem pa je napredovanje v dojemanju misterija Cerkve vse vodilo k istemu cilju. Počasi se gradi teologija katoliškega ekumenizma, ki bo vedno bolj pravična tudi vprašanju "de vestigiis Ecclesiae". Teologi danes že pogumno preiskujejo kompleksni in komplirani problem krščanske edinosti in krščanskega razkroja.

Ena izmed najmočnejših vezi med vzhodom in zapadom pa bo še vedno ljubezen in češčenje Matere božje. In prav današnje dobo iz mnogih razlogov imenujemo lahko marijansko dobo. Ni to samo doba pomnoženih marjanskih pobožnosti, ampak tudi doba prave mariologije. Miegge pravi, da je naša doba po mariologiji višja od dobe sv. Anzelma, Bernarda in Bonaventure. Sicer pripominja A., da je o kongre-

sih in številnih knjigah treba reči s starimi: "Non sunt numerandi, sed ponderandi", vendar ne taji neizpodbitnega napredka v zadnjih 20 letih. Posebno se veseli, da se je obnovil tudi patristični in srednjeveški poudarek o tesni zvezi med Marijo in Cerkvijo. Za primer navaja knjigo Laurentin, Marie, l'Eglise et le sacerdoce /Paris 1952/. Težave delajo zopet protestanti, ki jih ravno velik napredek mariologije zavira na poti k cerkveni edinosti. Nevoljni so zaradi razglasitve resnice o Marijinem vnebovzetju, jezi jih stoletnica dogme o Brezmadežni, češ da je vse to samo iz papeževe "nezmotljive" definicije, da pa sv. pismo in tradicija o tem nič ne ve. A. misli, da bo mogoče tudi protestantom te resnice približati in jih pomiriti teokrat, ko jim bomo pokazali, kako je tradicija v Cerkvi sicer res nekaj statičnega, pa vendar vedno tudi nekaj dinamičnega, ker je vedno znala, kakor je to dobro pokazal Newman, pritegniti v svojo rast tudi vse novosti, ne da bi zatajila kaj od svojih stalnih resnic. Vprašanje o razvoju dogem je najbolje reševati v zvezi s stalno pričujočim živim misterijem Cerkve.

Vračanje k virom in prilagojanje novim časom in potrebam, to sta dve značilnosti katoliške teologije sedanjega stoletja. V njih se javlja dejavnost vedno iste Kristusove Cerkve, ki hoče stare zaklade svojim vernim vedno razdeljevati v novih posodah, da ne bi žejni odhajali k vodnjakom, ki vode držati ne morejo. Zato je vsak arheologizem in vsak modernizem zmoten in se ga morajo teologi izogibati. Nimajo namreč pravice, da se zapirajo pred svetom, ki jih obdaja, še manj pa pravico, da tudi samo črko zataje od zaklada, ki jim ga izroča Kristusova Cerkev. Iz tega pa sledi, zaključuje A., da je smer današnje teologije v glavnem zelo zdrava in nas navdaja z velikimi upi za bodočnost.

Dr. Anton Strle

Schönleben in Ambrozij Catharinus

Ludovik Schönleben pogosto navaja dominikanskega teologa Ambrozija Catharina. Posebno velikokrat v spisu zoper Mardella Siderea, v "Vera ac sincera sententia". Tu je 29 krajših ali daljših navedkov. V knjigi Orbis vot.III ga navaja Schönleben devetnajstkrat, v Palma Virginea pa devetkrat. Že samo iz teh ~~razlogov in iz teh~~ treh Schönlebnovih knjig, bi bilo mogoče ustvariti o Ambroziju Cath. v marsikaterem oziru dobro sliko, zlasti v pogledu na nasprotje, v katerem je živel s svojimi redovnimi sobrati. Navedke Ambrozija Cath. v omenjenih Schönlebnovih knjigah bi lahko razdelili na tri skupine. 1. tisti, ki se nanašajo na Ambrozijevo nasprotje z dominikanskim redom, 2. tisti, ki iz njih razberemo, kako je Ambrozij C. razlagal sv.Tomaža v vprašanju o Marijinem brezmadežnem spočetju; 3. ostali navedki Ambrozijevih misli. - Vse tri skupine citatov pa se seveda nanašajo na vprašanje, ki ga Schönleben tukaj obravnava: definibilitas opinionis pie de immaculata conceptione B.Mariae Virginis.

I.

Kakor razberemo iz Wetzer-Weltes 2, 2053-56 in iz razprave M.M.Gorcea v DThC XII/2, 2418-2434 pod "Politi Lancelot" /pravo Ambrozijevo ime/, se je od dominikanske teološke smeri Ambrozij Catharinus oddaljil v več stvareh, ne pa samo glede Marijinega brezmadežnega spočetja. Glede zadnjega vprašanja ga vidimo iz Schönlebna v zelo ostrem nasprotju z redom.

Tistim sobratom, ki so učili drugače kakor on, Ambrozij C. ogorčeno kliče: "Apostolski glas vabi vse kristjane, da zaradi brezmadežnega spočetja prebl.Device dajejo vredno hvalo in zahvalo s sv.mašo in oficijem. Zakaj torej vi, ki se - ne brez hvale - štejete med kristjane, ki ste s prednostmi in neposredno podrejeni rimski cerkvi /favorabiliter et immediate concludimini sub Romana Ecclesia concludimini/, zakaj ne upoštevate tako visoke časti in se ne zmenite za blagi glas svojega najvišjega pastirja, od katerega ste počlašeni s tolikerimi milostmi, ugodnostmi in privilegiji - zakaj ga zametate edino vi iz dominikanskega

reda, pa še med seboj razdeljeni? Ali hočete s tem sami sebi dati spričevalo, da /kar me je strah že samo misliti/, da se že ne marate prištevati več med kristjane? Ne pravim tega jaz, ampak vi, da se tako izrazim, vi s svojim dejanjem očitvidno to kažete in to govorite."1. Ti dominikanci, pravi zopet drugje Ambrozij C., imajo samo sebe za učene, univerze pa in vsi drugi, kolikor jih je za pobožno sentenco, ti pa so jim nevedneži2. Posmehljivo jih nagovarja: "Ali ste torej samo vi modri na vsem krščanskem svetu? In ali je z vami modrost pokopana? O predragi bratje, kaj ne čutite, da je to le preveč? Kar namreč postavljate kot opravičilo, češ da rimska cerkev še ni odločila tega vprašanja, marveč da vsakogar pusti pri njegovih mislih, to vas ne oprostí pravične graje, da ste trdovratni. Recimo, da bi vam bila Materina dobrotljivost to naklonila, toda dan sam in dolgotrajni čas vas je sam po sebi že dolgo opominjal., da že vendar enkrat pomislite na to, kako vaše mnenje zapuščaajo vse cerkve in relovi in da samo vi še vztrajate pri njem, pa celo vi med seboj razdeljeni!"3 Ko svoje sobrate Ambrozij opomni na "Grave nimis" Siksta IV., pravi med drugim: "Z izrečno papeževo besedo se vam nič drugega ne dovoljuje kakor to, da se nasprotnega mnenja držite brez označbe herezije: saj samo še tega rimska cerkev ni odločila, da ste heretiki. To je edino, pravim, kar vam je papež dovolil - kar je iz besed Dekretala razbral celo sam Spina. Da bi pa kaj nasprotnega pridigovali ali učili itd., to se vam ne dovoljuje in tudi ne more dovoliti, dokler je dekret v veljavi; kajti to bi bilo krivično nasproti apostolski stolici in bi dalo hraniva duhu ljulke in herezij."4. Ambrozij je prišel v spor še posebno z dominikancem in magistrom sacri palatitii, ki se je imenoval Spina in ki je napisal knjigo proti pobožni sentenci. Njega si Ambrozij C. zlasti privošči. Poigrava se z njegovim imenom, češ da je ta mož prave "trnje": izreči si upa vse, kar se mu poželi, in tako osemindesetkrat graja zastopnike pobožne sentence kot heretike. Njegov učenec pa, ki je njega vreden, si v nekem pismu drzne obkladati tudi očete tridentskega cerkvenega zbora z najgršimi sramotenji5. Pred udeleženci cerkvenega zbora govori Ambrozij C. tudi glede drugih članov dominikanskega reda. Nasprotniki pobožnega mnenja - tako pravi - se imajo "za može resnice in za red pridigarjev, za največji in najimenitnejši del sv. rimske cerkve... Če je to resnično, potem so oni glava, ostali pa so udje. Kajti najvišji in najimenitnejši del vsake cerkve je glava in njej pripada vodstvo vseh udov. Toda glede tega morajo tisti, ki govorijo tako krive /perversa/ stvari, pomisliti, samo to, ali

so bolj pomilovanja vredni zaradi pokvarjenosti /corrupta affectione/, kakor pa graje zaradi objestnosti in predrznosti. Odgovora taki ljudje gotovo niso vredni."6. Saj bi bilo pač najbolje, če bi take vrste ljudi obšel in se jim izognil, ko s tako krivičnostjo kakor pravo trnje razmesarijo /lacerant/ vse, kar prikazujejo, in se ne zme-nijo nič za to, ali je sveto ali profano. Toda ti ljudje ta svoj nauk vsiljujejo kot nauk reda; in da je temu tako, je lahko verjeti, ker je bil /ta nauk/ objavljen v knji-gah njih, ki so bili bratje tega reda, in ker so to vsaj molče odobrili tisti, ki red vodijo. Da ne bi torej takšno mišljenje škodovalo sveti resnici, zato sem smatral za resnično potrebno, dotakniti se na kratko vseh teh stva-ri."7

Dominikanski nasprotniki pobožnemu mnenju, pripove-dujejo⁸ dalje Ambrozij C., so prav iz kljubovalnosti do Cerkve /ad aemulationem adversus Ecclesiam/, ki obhaja praznik brezmadežnega spočetja, uvedli praznik "posveče-nja" Marijinega⁸. "Hoc est mendacium et contrarium cele-brationi Conceptionis," vzklika Ambrozij C.⁹ Naj se vendar uklonijo avtoriteti Cerkve. "Da vam zaprem vsak izhod: ali menite, da je obhajanje tega praznika, ki ga Cerkev ima in ki ga tridentski koncil potrjuje, greh ali nevarnost za greh, ali pa tega ni? Če trdite prvo, je takšna trdi-tev že zdavnaj zadeta s sekiro anatematizma kot napačna in zmotna, od onega sedeža v omenjenem Dekretalu Grave ni-mis, in sicer zato, da bi se zlomila predrznost tistih, ki tako blebetajo /blasphemat/. Če pa tega ne morete in si ne upate trditi, kaj je potem vzrok, da se ne pridružite ostalemu krščanskemu svetu glede tako pobožnega in varne-ga mnenja?"¹⁰ Ponovno torej Ambrozij C. odkrito očita svo-jim sobratom izrazito necerkvenega duha. Zato pa čuti po-trebo, da jim govori: "Hic unus est in fide nostra lapsus gravissimus, et praecipuum periculum, si Romanae auctorida-tem Ecclesiae sinimus apud nos periclitari."¹¹ Po vsem so-deč so to tudi precej zaslužili, čeprav je Ambrozij C. pre-oster v izražanju.

Ambrozij C. je mnenja, da nasprotniki pobožne senten-ce delajo tudi veliko pohujšanje pri drugih. Ko je l. 1520, tako poroča, siensko mesto zaobljubilo praznik brezmadež-nega spočetja, ki naj ga obhajajo vsi, ki spadajo pod nje-govo območje, so se edini dominikanci uprli, tako da je med njimi in Sienci nastal razpor. Ko je stvar bila sporo-čena papežu, je ta takoj ukazal dominikancem, da se tudi oni pridružijo sienskim meščanom v obhajanju zaobljublje-nega praznika¹². - Ko je rimska cerkev okoli l. 1320 uved-la praznik Marijinega spočetja, je v Avignonu vpričo pa-

peža Janeza XXII. pri slovesnosti pridigal eden izmed dominikancev. Navzoč je bil pri tem tudi saracenski knez, sultanov sin /Solidani filius/, ki je nameraval prejeti krst. Pridigar pa je tako grmel zoper prednost brezmadežnega spočetja, da se je saracenski veljak pohujšan vrnil v svojo domovino¹³.

II.

Glede mnenja sv. Tomaža o brezmadežnem spočetju misli Ambrozij C., da je mišljenje spremenjal. Gotovo pa da se na več mestih izraža v prilog pobožni sentenci. To, pravi Ambrozij, morajo priznati tudi tisti, ki jih imajo za odlične toliste, n. pr. Capreolus, Galetanus.¹⁴ Ko razlaga III q. 27 a. 2 ad 2, posebej pripominja, da sv. Tomaž iz svoje skromnosti ni hotel nasproti splošnemu učenju, ki se na prvi pogled opira na avtoriteto starejših teologov, postavljati svoje mnenja, zlasti ker se Cerkev glede tega do tedaj še ni bila nič izrekla¹⁵. Z ozirom na In l d. 44 q. 1 a. 3 ad 3. kjer sv. Tomaž izrečno pravi, da je bila Marija "a peccato originali et actuali immunis", poudarja, da tu ne more pomeniti prav ničesar drugega kakor to, da Marija z izvirnim grehom ni bila omadeževana; saj bi sicer izraz "Immunis" ne imel nobenega pravega smisla. Bil bi tukaj grd logičen pogrešek: gotovo je po priznanju vseh Marija "immunis" z ozirom na vsak aktualni greh, torej mora biti "immunis" tudi z ozirom na izvirnega, ker sv. Tomaž stavlja tukaj oboje v isto vrsto¹⁶. Nasproti temu se ni mogoče sklicevati na In 3 d. 3 q. 1 a. 1 ad 3, kjer pravi sv. Tomaž, da je Marijina čistost vendarle zaostajala za Kristusovo, da je bila sub Deo, čeprav za božjo največja. Sv. Tomaž pove, da je treba to vzeti "per recessum a contrario, id est a peccato. Tako pa je res, da je Bog prost greha bolj kakor Marija. Bog ga je prost ne samo dejansko, marveč tudi glede možnosti; Marija pa je bila prosta greha sec. actum, ne pa sec. potentiam¹⁷. Sicer pa je k temu, pravi Ambrozij, pristaviti še to: "Puritas quae non est perpetua, non potest dici maior omni puritate, quae sub Deo sunt est."¹⁸ Čistost raste v smislu nauka sv. Tomaža v razmerju z oddaljenostjo od greha; če pa je Marijina čistost nad vsako ustvarjeno čistost, ki si jo moremo misliti, kakor trdi sv. Tomaž, je jasno, da je Mati božja morala biti vedno prosta tudi izvirnega greha, sicer bi ne prekašala serafov po svoji čistosti, marveč bi zaostajala za njimi¹⁹. - Glede Cajetanove razlage Tomaževega mnenja - mišljenja - pravi Ambrozij: Če bi Cajetan le hotel biti dosleden, bi moral sam priznati, da bi se sedaj sv. To-

maž tudi na tisuht mestih, kjer se zdi, da govori zoper pobožne sentence, drugače izražal. Saj Cajetan na drugem mestu, t. j. ko razlaga Tomaževo trditev, da klerik postane iregularen tudi tedaj, ko ubije koga v samoočrambi, pripominja izrečno, da bi sedaj, ko je prišla v veljavo klementinska določba, sv. Tomaž tega ne zapisal²⁰, Dominikanski general Jannes de Ferrario izrečno priznava, da bi sv. Tomaž sedaj, ko je v veljavi po vsej Cerkvi praznik brezmadežnega spočetja, napravil isti sklep, kakor ga je glede Marijinega rojstva. Praznovanje se nanaša vedno na nekaj svetega. Zato bi se pa sv. Tomaž sedaj jasno izrazil v prilog pobožnemu mnenju²¹.

III.

Glede sv. Bernarda je Ambrozij Catharinus istega mišljenja kot mnogi drugi: da namreč ni bil proti pobožni sentenci sami, pač pa proti praznovanju inconsulta Sede Apostolica, in proti objektu praznika, za katerega se tedaj mislili, da je conceptio materialis, sive seminalis.²² Za očete na splošno pravi, da bi se drugače izražali, če bi živeli sedaj.²³ Saj je jasno, da Marijina prostost od izvirnega greha ni nič v nasprotju s splošnostjo Kristusovega odrešenja²⁴. Tudi dominikanci nikakor niso vsi proti pobožni sentenci. V Španiji in Franciji praznujejo/pod imenom sanctificatio, kakor ostala Cerkev praznik brezmadežnega "spočetja", ne pa "sanctificationis"²⁵. Sicer pa tudi dejstvo, da dominikanci po Italiji praznujejo pod imenom sanctificatio, samo po sebi nikakor ni proti pobožnemu mnenju. Saj je resnično, da je Marijino spočetje nekaj svetega. Ime conceptio pri prazniku le bolj izrazi to, da je bila Marija vnaprej obvarovana izvirnega greha. Sv. Duh tudi ne bi mogel dopustiti, da bi obhajanje praznika pod imenom sanctificationis bile že po sebi proti obhajanju praznika conceptionis.²⁶ Seveda pa se je treba izogibati mnenju, ki ga je odlok "Gravenimis" obsodil kot zmotnega: da bi namreč rimska cerkev s praznikom brezmadežnega spočetja praznovala samo duhovno spočetje in posvečenje Marijino /ki bi se izvršilo šele po nastopu greha/²⁷.

Glede dogmatične opredeljivosti pobožnega mnenja izraža Ambrozij C., pridružujoč se mnogim drugim teologom, mišljenje, da ga je mogoče razglasiti kot versko resnico, četudi bi bil kak red kot celota proti pobožnemu mnenju, da je le vsa ostala Cerkev za pobožno mnenje²⁸.

S tem bi v glavnem bilo izčrpano to, kar navaja Schönleben iz Ambrozija Catharina. Schönleben v omenjenih treh knjigah navaja 11 Ambrozijevih del, če ne gre morda v kakem

primeru za nekoliko različno navedbo istega dela, kar pa po vsem sočeč ni dosti verjetno, ker je v drugih primerih Schönleben glede navajanja zelo natančen in dosleden.

Ni težko videti, da je Ambrozij Cath. na Schönlebna s to ali ono mislijo vplival naravnost, z drugimi mislimi pa sprožil ideje, ki so splošno oplodile Schönlebnovo delo. - Iz tega kar smo navedli z ozirom na Ambrozijevo razmerje do dominikancev, dobi človek precej določen vtis, da je bila med Ambrozijem C. in Schönlebnom precejšnja sorodnost v značaju. Oba hitro zaideta v ironijo in sarkazem. Za Ambrozija C. je kar čutiti, kako se skoraj ne more premagati, da ne bi napadal in zbadal - morda je bil v svojih nastopih še znatno ostrejši od našega Schönlebna, ki se v Palma Victoria, še bolj pa v Vera sententia pokaže pravega mojstra v pobijanju nasprotnika. - Sicer se pa neka podobnost kaže celo v življenjski usodi obeh mož. Oba sta prišla navzkriž vsak s svojim redom. Razlika je pa ta, da je Schönleben iz jezuitskega reda izstopil /pač zaradi značaja, kakor sodi F.Ušeničnik/, a jezuitov nikoli ni napadal, ker so bili glede na brezmadežno spočetje goreči zagovorniki pobožne sentence. Ambrozij Catharinus pa je v svojem redu ostal, toda do skrajnosti ostro ga je napadal med drugim prav posebno z ozirom na odklonilno zadržanje mnogih dominikancev glede pobožne sentence. Sicer iz zgodovine vemo, da se je razlikoval od svojih sobratov tudi v več drugih vprašanjih, vendar pa bi iz Schönlebnovih navedkov sklepali, da je bil spor glede brezmadežnega spočetja v ospredju. Če Häusle na navedenem mestu v W.-W. leksikonu pravi, da se je Ambrozij Catharinus oddaljil od avguštinizma bolj, kakor pa je za dominikanca običajno, potem to tudi na brez vsake zveze z naukom o razmerju Matere božje do izvirnega greha in odrešenja. Saj daje avguštinizem velik poudarek prav izvirnemu grehu in odrešenju²⁹.

Tudi tako neznatna tema, kakor je razpravljanje o razmerju med Schönlebnom in Ambrozijem Catharinom, nam je osvetlila košček iz velike zgodovine razvoja dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju.

Opombe.

1. Lib. 2. de Concept. Nav. Schönleben, Vera sent., 67 s.
2. Prav tam. Nav. Sch., Palma Virg., 162 s.
3. Disp. pro Immacul. Concept. l. 2. Nav. Vera sent., 64.
4. Disp. ad Concil. Trid. p. 2. Nav. Vera sent. 152.
5. Praef. lib. de Concept. ad Conc. Trid. Nav. Palma Virg., 94. Tudi Vera s., 8.

6. Disp. ad Concil. Trid. p. 2. Nav. Palma Virg., 160.
7. Praef. lib. ad Concil. Trid. Nav. Vera sent., 110.
8. Praef. Disp. ad Trid. Nav. Vera s., 108.
9. Po Nierembergu nav. Schönleben v Vera s., 120.
10. Tract. de Concept. Nav. Orbis vot. III, 113.
11. Tract. de Concept. ad FF. Ordin. Nav. Sch. v Dedicatio k Vera s., 7.
12. Praef. ad Capit. Gener. Ord. et 1, de Immacul. Concept. Nav. Vera s., str. 7 ter Palma Virg., 87.
13. Lib. de Concept. Nav. Vera s., 2.
14. Nav. Schönleben v Orbis vot. III, 74; tudi str. 41 in 43.
- Odslej navajam samo mesta v Schönlebnu, brez navedbe Ambrozijevega dela.
15. O. v. III, 85.
16. O. v. III, 94. Tudi Vera s., 85.
17. O. v. III, 99 s.
18. Vera s., 97.
19. Vera s., 53.
20. O. v. III, 43.
21. O. v. III, 76.
22. Vera s., 1. Tudi Palma Virg. 18 in O. v. III, 63.
23. Vera s., 32.
24. Vera s., 89.
25. O. v. III, 11 s.
26. Vera s., 119.
27. Vera s., 117.
28. Palma Virg. 154.
29. S tem nočemo reči, da sv. Avguštin nasprotuje brezmadežnemu spočetju. Pač pa je dominikanska šola svoje stališče do brezmadežnega spočetja vezala z avguštinizmom. Za Ambrozijevo stališče do te šole na splošno je najbolj odločilno to, da je bil že kmalu po vstopu k dominikancem določen, da se posebej ukvarja z zmotami luteranizma in kuje zoper njega teološko orožje. Že 1521 je izdal protiluteransko knjigo. Več svojih mnenj, v čemer je bil močno drzen (*"Penseur très personnel... théologien personnel hardie"*), vendar pa: *"s'il lui est arrivée une manifestation des opinions indépendantes jusqu' à l'audace, il le fit toujours avec un courage remarquable qui savait s'entourer de manière relativement modérées"*; M. Gorce v *DThC XII/2, 2418* je postavil prav pod vidikom protiluteranizma. Glede oddaljitve od avguštinske smeri, ki jo je Ambrozij izvršil predvsem kot borec zoper luteranizem, pa ne smemo pretiravati. Saj je n. pr. glede del nevernikov celo vneto zagovarjal avguštinski pesimizem, češ da so vsa grešna in da o njih velja načelo: slabo drevo rodi slab sad /gl. pr. t. 2431 s./. Nekateri izmed redovnih sobratov so Ambrozija opisali kot intriganta in izdajalca tomističnih nauk in celo

necerkvenost so mu pripisovali. Trezna presoja pa ugotavlja, da je bil "v zamotanih prilikah mnogo bolj zvest sekularnim tradicijam Cerkve in celo tradicijam svoje redovne družine, kakor pa so o njem govorili" nekateri zgodovinarji, pravi Gorce /2418/ Ambrozij sam piše izrečno, da hoče biti tomist, oziroma hoče hoditi za Tomažem, celo v sentenci o brezmadežnem spočetju. "souvent thomiste, parfois partisan à sa manière des autres commentateurs de s. Thomas, même de Cajetan, est délibérément scotiste sur certains points, toujours les mêmes, où s'attache sa pensée". Kaj naj še rečemo o njegovi cerkvenosti, ki mu je bila priznana tudi s podelitvijo nadškofovskega in celo kardinalskega naslova, če bi tega zadnjega ne prehitela smrt. - Ambrozij je bil zlasti močan dialektik, podobno kakor naš Schönleben. M. Gorce pravi: "Catharin n'avait peut-être pas la puissance doctrinale d'un Soto, mais il était l'homme du moment" /2428 s/, meilleur que Dominique Soto dans la discussion orale" /2430/. In tudi tale sodba nas spomni na podobnost s Schönlebnom: "Avec un style humaniste et beaucoup d'idées, allant depuis la bizarrerie d'un ~~style humaniste~~ esprit trop personnel jusqu'à la profondeur d'un grand théologien, Catharin fut un des cerveaux du Concil de Trente /2433/. In kakor Schönleben, je tudi njega odlikovala silna delavnost.

Dr. P. Roman Tominec

Jeseni 1954 je ugledna založba Paulus Verlag Recklinghausen izdala dragoceno sodobno knjigo: "Kirchliche Kunst der Gegenwart" von Anton Henze.

Knjiga je v leksikon formatu in obsega 53 strani teksta ter 115 strani dovršeno izdelanih fotografskih posnetkov, iz vseh panog cerkvene umetnosti.

Prvi del je spisal Anton Henze in razčlenil svoje gledanje na sodobno cerkveno umetnost v 13 oddelkov in sicer:

Uradna umetnost ter umetniško podtalno gibanje v 19. stol. Tu odločno zanika trditve posameznih arhitektov in umetnostnih zgodovinarjev, češ da Cerkev ni več zmožna doseči legitimno arhitekturo in svojsko podobo za sakralne stavbe.

V drugem poglavju se dotika novih nalog in novih materialov v cerkveni arhitekturi, in poudarja, da novih nalog sakralne arhitekture ni mogoče več obvladati z materialom prejšnjih stoletij: opeka, kamen, malta in les. Te snovi so predrage in ne več ustrezajoče. Nove naloge zahtevajo nov material: železo, beton, steklo in sintetične snovi, ki jih porajajo kemični laboratoriji vedno več. S tehtnimi dokazi prikazuje kako nov material zahteva docela svojski slog: veliki prostori, gladke ploskve, statičnost, horizontalnih in vertikalnih linij.

Zelo dobro in spretno, s dokazi podprto izjavo podaja o cerkvenem "kiču", ki je oče laži in je po naših cerkvah ter v dušah vernikov povzročil ogromno škodo.

Naravnost odlično je poglavje, kjer razčlenja pojem krščanske umetnosti. Zanimiva je izjava: "V XIX. stol. imamo slikarje naturalizma in impresionizma, ki so bili pristni umetniki in so tudi krščansko tematiko resno jemali. Trdili pa smo kjub temu, da njihova dela s krščanskimi temi niso krščanska umetnost. Kako je to mogoče? Obstaja umetnost, kateri je religiozna izpoved od kraja nemogoča. V tej umetnosti spada naturalizem in impresionizem. Zakaj kjer velja samo prijemljivo in samo površina, ni mogoče podajati izraza duše in nikjer ni dohoda iz teh umetnosti v religiozno območje. Nič ni čudnega, da so se prve, veaj verjetne religiozne slike, posrečile šele ekspresionistom."
/Str. 14, 15/.

Nekaj izrednega je tabela /str. 28/, kako se od l. 400 do l. 1950 spreminja: človek, njegov dom, kaj mu je Kristus, kako je zidal božjo hišo in predstava Sina božjega. Tabela je razdeljena v šest razpredelnic na podlagi omenjenih gledanj. Za leto 1950 opredeli svoje gledanje takole:

Človek se posveča tehniki, industriji, nima svoje hiše, njegov pogled je obrnjen v "odrešenje". Dom, kjer stanuje, je skeletna stavba, oblike so pridobljene iz njegovega delovnega področja iz "dobe dela". Božja ideja, ki mu je pred očmi je Kristus kot Odrešenik, božja hiša, ki si jo želi je božji šotor. Slika Jezusa Kristusa, ki v človeku sredi 20.stol. vstaja, je Kristus kot brat in Odrešenik.

V kratkem, pa vendar tehtnem poglavju: odgovornost in možnosti naročitelja pa poudarja, kakšna škoda je, da so škofje in duhovniki, ki so zidali nove cerkve, premalo precizno in premalo določno izražali svoje načrte, svoje misli ali pa jih sploh niso imeli. Čisto določno pravi: "Ne pozabimo - da se cerkvena umetnost pričenja pri naročitelju". Odločno zahteva, da se mora duhovnik potruditi, bodisi za stavbo, bodisi za posamezne sakralne predmete, ne morda v kako trgovino, ali kar mimo grede obiskati katkega obrtnika, temveč naj da nalogo z idejo, s svojo željo in naj upošteva, da le na ta način nastane nekaj dragocenega. Če sam ne zna, naj se obrne in potruži do človeka, ki pozna sodobne primere - probleme - cerkvene umetnosti in se z njimi peča. To ni prav nič pod častjo". /Str.37./

Drugi del te knjige je napisal Theodor Filthaut, in sicer je kot duhovnik razdelil svoje izvajanje v sledeče oddelke:

Liturgija in krščanska umetnost. Oltar kot miza Gospodova. Oltarni prostor, ki ga določa oltar sam, ne pa domišljija, krestni kamen, kjer poudarja važnost krstilnic, kar se pri nas že izvaja pod vplivom našega odličnega arhitekta Flečnika. Posebno zelo obsežno poglavje posveča problemu: slike v cerkvi.

Opozoril sem na to dragoceno knjigo, ki bo in je že vplivala na javnost in ki budi vest vsem tistim, katerim je poverjena skrb za lepoto in dostojnost hiše božje.

Dr. France Grivec

Opombe k novejši literaturi o Cerkvii.

V zadnjih desetletjih se je veliko pisalo o krizi bogoslovnega nauka o Cerkvii. O tem sem poročal v BV 1942, str. 3 - 6. Zlasti nauk o mističnem telesu Jezusa Kristusa so mnogi teologi prezirali ali nepravilno razlagali. Zato je papež Pij XII ta nauk pojasnil v obširni okrožnici /1943/, potem pa v okrožnici Humani generis /1950/ ukazal, da je okrožnica glede enačenja mističnega telesa in katoliške Cerkve obvezna za vse teologe. Vendar celo nekateri rimski profesorji teologije niso papeževih navodil dovolj uporabili. Vrhu tega je v strokovnih bogoslovnih knjigah mnogo nejasnosti in netočnosti o znakih Cerkve in nekaterih drugih važnih vprašanjih. To sem posebno opazil v dveh obsežnih knjigah profesorja Gregorijanske univerze T. Zapelena S.J., De Ecclesia Christi. I. Pars apologetica /1950/, II. Pars apologetico dogmatica /1954/. Kot uvod za oceno teh dveh zvezkov sem napisal nekoliko opomb. Ker bi bila ocena skupno z opombami preobširna, sem opombe ločil od ocene in jih objavil v Zeitschrift für katholische Theologie /Innsbruck/ 3. snopič 1955, 3. ocena pa bo izšla v Theologische Revue /Münster/. Tu podajam slovenski posnetek vseh štirih opomb:

1. Zakaj ni Kristus evangelija oznanjal poganom.
2. O empirični metodi znakov Cerkve.
3. Zveza primata z Rimom.
4. Nauk o mističnem telesu J. Kristusa v dogmatiki M.

Premne.

A 2. opomba je tu bistveno skrajšana, ¹ v/3. in 4. opombi pa so važni dodatki.

1.

Papeževa okrožnica Mystici corporis močno poudarja, da je bila s Kristusovo smrtjo na križu stara zaveza odpravljena in ustanovljena nova zaveza ter cerkev. Odločilni pomen prehoda iz stare zaveze v novo se v eksegezi in v osnovnem bogoslovju v nekem drugem vprašanju premalo upošteva, namreč v vprašanju, zakaj Kristus evangelija ni oznanjal poganom. Za rešitev tega vprašanja se navajajo besede Mt 15, 24 /poslan le k izgubljenim ovcam Izraelove

hiše/ in Jezusova pokorščina nebeškemu Očetu. M.Meinertz v monografiji o tem vprašanju še omenja, da bi bilo z oznanjevanjem med pogani zelo obteženo Kristusovo delovanje med lastnim ljudstvom /Christus und die Heidenmission 1925, 132/. Toda za pravilno in jasno rešitev tega vprašanja je treba globlje seči. Odločilen je red odrešenja, določen po sklepu troedinega Boga, da naj Sin božji odreši človeštvo šele s smrtjo na križu, čeprav bi bil mogel odrešenje izvršiti in ustanoviti novo zavezo že z žrtvami v mladosti svojega zemeljskega življenja. Pred izvršitvijo odrešenja pa je bilo nadnaravno razodetje in čudovito božje vodstvo omejeno na izvoljeno izraelsko ljudstvo /Rimlj 15,8/. Vse pogane, ki bi jih bil Kristus spreobrnil, bi še vezala Mozesova postava, stare zaveze; vsi bi bili podložni sinagogi in duhovstvu SZ. Na križu zaslužena milost še ni delovala. Kakšna zmešnjava bi bila! Če je apostol Pavel še desetletja po Kristusovem vstajenju moral toliko trpeti ne samo po nasprotovanju trdovratnih Judov, marveč posebno po nasprotovanju judovskih kristjanov, kaj bi se pač godilo pred ustanovitvijo NZ in pred izvršenim odrešenjem! S tem je kratko nakazana zavrnitev racionalističnega ugovora zoper Kristusovo vesoljnost, češ da je tu prepad med Kristusom in apostoli ter katoliško Cerkvijo. Eksegeza in dogmatika naj to globoko vprašanje natančneje osvetli, ker je važno ne le za znanost, ampak tudi za pouk vernega ljudstva. Saj je res čudno, da Kristus evangelija ni oznanjal poganom in da je po skrivnostnem božjem načrtu svoje vesoljno kraljestvo in kraljevanje ustanovil s smrtjo na križu, ko se je ločil od sveta ter delo za spreobrnjenje in posvečenje sveta prepustil slabotnim ljudem, apostolom in njih naslednikom.

Volja nebeškega Očeta, na katero se Kristus čisto sklicuje, je bila, da učlovečeni Sin božji odreši človeštvo s svojo smrtjo na križu in s svojo krvjo ustanovi novo zavezo - Cerkev. Smrt zgodovinskega Kristusovega telesa pa je bila rojstvo mističnega Kristusovega telesa - Cerkve, ki je polnost Kristusa /Ef 1,23/, skrivnostno nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in njegovega življenja na zemlji. Prvi vatikanski osnutek nauka o Cerkvi uči, da je namen učlovečenja: ustanovitev mističnega Kristusovega telesa. Gl. Cerkev, str.121 in 133 s. Kristus je s svojo krvjo podrl steno med Judi in drugimi narodi, vse preustvaril in združil v svojem skrivnostnem telesu /Ef 2,14-16/; učlovečil se je za vse človeštvo, na križu je postal drugi Adam, ne pa drugi Abraham. Sv.Pavlu, posebej izvoljenemu apostolu krščanske vesoljnosti, je bila ravno skrivnost mističnega Kristusa pglavitni dokaz mednarodne in socialne vesoljnosti evangelija in Cerkve, kakor

mu je naročil Kristus, naj bo služabnik in priča /apostol/ tega, kar je videl in slišal pred Damaskom /Apd 22,15 in 26,16/; pred Damaskom pa je slišal in doživel razodetje, da je Cerkev skrivnostno Kristusovo telo. V Cerkvi živi in uči Kristus, kakor je sam rekel: Kdor vas posluša, mene posluša. Lk 10,16. Kristus pred svojo odrešilno smrtjo ni mogel evangelija oznanjati poganom, a vsem narodom ga je oznanjal in ga še oznanja po svoji Cerkvi, po apostolih in njih naslednikih in sodelavcih.

2.

V nauku o krščanskem razodetju in o Cerkvi se premalo upoštevajo akti vatikanskega cerkvenega zbora, čeprav so v dveh izdajah /1890 in 1923/7/ dovolj dostopni¹. Celo v Denzingerjevem Enchiridion Symbolorum objavljene "konstitucije" se premalo proučujejo, zlasti 3. poglavje Constitutionis dogmaticae de fide catholica /Denz 1789-1794/. To poglavje je odločilno važno za nagibe verovnosti in za znake Cerkve, pa tudi za metodo nauka o razodetju in o Cerkvi. Celo rimski profesor T. Zapelena je popolnoma prezrl zvezo empirične metode z vatikansko obsodbo Hermesovega in modernega racionalizma z ene strani, z druge strani pa zvezo s kriteriji razodetja in nagibi verovnosti. V treh izdajah svoje knjige o Cerkvi nekako posmehovalno ponavlja: Sunt qui magnopere delectantur via empirica /I, 506/. Zraven pa v dokaz za njeno dvomljivo vrednost poudarja, da večina teologov odlaša uporabo te metode /Meditatione dignum est, quod ecclesiologi ut plurimum, non obstante exemplo et auctoritate conciliari, morosiores extiterint in frequentanda hac via/. Čudno je, da rimski profesor teologije tako malo pozna to važno apologetično vprašanje in njegovo zvezo z dogmo. Glej tudi na koncu 4. opombe.

O empirični metodi razpravljam natančneje zgoraj v razpravi: Čudež Cerkve na vatikanskem cerkvenem zboru.

3.

Zveza papeževega prvenstva z Rimom je na prvi pogled lahko vprašanje, a dejansko je zelo globoko in skrivnostno. O njem so veliko razpravljali na vatikanskem c. zboru, bogoslovne knjige o Cerkvi pa to vprašanje še vedno obravnavajo po neki šolski tradiciji brez upoštevanja razprav vatikanskega c. zbora.

Vatikanska pripravljalna komisija za verska vprašanja

je v 31. opombi k osnutku nauka o Cerkvi izjavila, da je zveza primata z Rimom factum dogmaticum, torej ne iure divino /CL 7, 613; Mansi 51,600/; vendar je v prvem osnutku predložila, da je rimski škof iure divino naslednik sv. Petra. Potem pa je izražanje iure divino tu izpustila, ker bi se iz tega moglo sklepati, da je primat z Rimom zvezan iure divino. Toda primat je z Rimom zvezan po dejanju /factum/ sv. Petra, ki je po božjem vodstvu /ordinatione divina/ izbral Rim za svoj stalni sedež. Takšno zvezo in tak factum dogmaticum razlaga ona 31. opomba: "Utpote penitissime cohaerens cum iis, quae de R.P. primatu catholica fide tenemus, factum dogmaticum est, ideoque non tantum certitudine simpliciter humana ac historica, sed infallibilitatis". S to opombo so soglašali tudi zbrani škofje in predlagali, da se v tej zvezi izpusti iure divino /CL 7, 276; Mansi 52,10/. Dogmatična komisija c.zbora je to dokončno potrdila /CL 7,293; Mansi 52,31/. V vatikanskih razpravah se tu pozna vpliv učenih teologov Perroneja in Franzelina. Franzelin v svojih poznejših Theses de Ecclesia /prva že posmrtna izdaja l. 1887/ odločno trdi, da je zveza primata z Rimom: iure apostolico, at immutabili. Perrone pa je že v starejših izdajah svojih predavanj /Praelectiones 1842, II, 279 s, nr. 571 ss/ nasledstvo na rimskem škofovskem prestolu bistro razlikoval od nasledstva v primatu; izvolitev rimskega škofa se izvrši iure ecclesiastico, nasledstvo v primatu pa se podeli iure divino.

Izmed poznejših teologov pozna samo D. Palmieri S.J. vatikansko in Franzelinovo trditev, da je zveza primata z Rimom factum dogmaticum /Tractatus de Romano Pontifice³, 1902, 409-417/. A njegovo mnenje je, da ta zveza ni samo factum dogmaticum, de quo non liceat dubitare /str.411/, ampak obenem /praeterea/ razodeto dejstvo. Zveza primata z Rimom mu je iure divino saltem consequente factum Petri; verjetno je /probabile/ celo, da je Bog Petru naravnost ukazal, naj gre v Rim in s tem določi pravo nasledstva /411-414/. Pri tem se opira na definicijo florentskega c. zbora in na druge starejše izjave, ki pa nimajo polne dokazne moči, ker do 17.stoletja niso razmišljali o tej razliki. Škoda je, da Palmieri ni natančneje proučil razprav vatikanskega c.zbora. Vsi drugi novejši teologi se pre malo kritično drže starejše šolske tradicije, a ne omenjajo niti Perronejevega razlikovanja med nasledstvom na rimskem škofovskem prestolu ter v primatu. Palmieri to razlikovanje pač omenja, a ga odklanja in trdi, da tudi rimsko škofovstvo podeljuje sam Bog /str.421/. Nekateri novejši teologi sicer omenjajo vatikanski nauk, da je zveza primata z Rimom vsekako neprenesljiva in nespremenljiva, a prezrli

so, da se more ta nauk razložiti le kot factum dogmaticum.

Kardinali z volitvijo le določijo osebo, ki naj prejme primat; primata ne morejo podeliti, ker ga nimajo. Božja podelitev primata in zveza primata z rimskim škofovskim prestolom je res nekako skrivnostna in zato težko vprašanje celo za katoliške teologe, še težja pa za nekatoliške. Ne smemo se preveč čuditi, da ruski teologi ne morejo razumeti, kako more biti papežev primat božjepraven, če se podeli samo z izvolitvijo, a ne po zakramentu. Katoliški teologiji očitajo, da ne razlikuje med cerkvenopravnim /kanoničnim/ in zakramentalnim redom. Grki in Rusi imajo isti izraz za zakrament in za skrivnost; zakramente imenujejo mysteria, tajne, tajinstva. Božja podelitev primata v zvezi z izvolitvijo pa je res skrivnostna. Gl. AAV 1947, 46-52.

Vprašanje o zvezi primata z Rimom je sorodno z vprašanjem legitimnosti vsakokratnega papeža. Vprašanje legitimnosti rešujejo novejši teologi splošno s pomočjo pojma factum dogmaticum, a to pojmovanje se je pojasnilo šele v začetku 17. stoletja. Slavne španske bogoslovne šole avguštincev, jezuitov in dominikancev so živahno disputirale, če je razodeta verska resnica, da je vsakokratni /konkretni/ papež res naslednik sv. Petra. Avguštinci so v javni disputaciji /v Saragozi/ l. 1601 trdili, da to ni razodeta resnica. Jezuiti v tem vprašanju niso bili edini. A l. 1602. so v javni disputaciji /Alcalá/ branili tezo, da to ni verska resnica. Potem so dominikanci v Valladolidu /1602/ v javni disputaciji obdolžili jezuite, da so v Alcali trdili, da tedanji papež Klemen VIII ni naslednik sv. Petra. Dominikanec D. Bañez je v oni javni disputaciji patetično izjavil: Razodeta verska resnica je, da je Klemen VIII Kristusov namestnik in Petrov naslednik; nasprotno mnenje je heretično. V Rimu so se zelo razburjali /1602/3/, a uvideli so, da nihče ne dvomi, da je tedanji papež Petrov naslednik. Gl. Pastor, Geschichte der Päpste II /1927/, 557-561. Med tem pa so prizadeti jezuiti v Alcali morali po nedolžnem trpeti v ječi španske inkvizicije. Profesor A. Torres /Turrianus/, ki je določil tezo, in branilec teze Diego de Oñate sta bila eno leto /od aprila 1602/ zaprta, alcalski rektor Almazan in slavni učenjak G. Vazquez pa sta bila v ječi le poldrugi mesec, ker se je izkazalo, da nista sodelovala pri nevarni tezi. DTC 15, 2602 in 1241. Šele po takšnih bojih in žrtvah se je polagoma razbistrila uporaba pojma factum dogmaticum, t. j. naravno zgodovinsko dejstvo, tesno zvezano z razodeto versko resnico. Sredi istega stoletja se je razjasnil ta pojem še z druge strani,

namreč glede vsebine obsojenih janzenističnih knjig - *quaestio iuris - quaestio facti*. S tolikimi žrtvami razjasnjeno bogoslovno vprašanje je vredno večje pazljivosti /pozornosti/ profesorjev in slušateljev teologije. Pisci bogoslovnih učbenikov naj se v vprašanju o zvezi primata z Rimom bolj seznanijo z razpravami na vatikanskem c. zboru. V poglavju o zvezi primata z Rimom smo prezrli, da se izražanje vatikanskega c.zbora ponavlja v 56.stavku dekreta *Lamentabili Pija X /1907/*: *Ecclesia Romana ex divinae providentiae ordinatione caput omnium Ecclesiarum effecta est.*
Dn/z. 2055.

4.

V zadnjih desetletjih so teologi ponavljali tožbo, da se nauk o Cerkvi preveč prezira v dogmatiki. Odkar je izšla okrožnica *Mystici corporis /1943/* se je začela dogmatična stran nauka o Cerkvi bolj upoštevati. Tako je *M. Prém* v svojo jasno pregledno dogmatiko uvrstil razpravo o Cerkvi, predvsem o Cerkvi kot skrivnostnem Kristusovem telesu /*Katholische Glaubenskunde II, 1952, 432-553 in 559-565*/. O naši zvezi s Kristusom trdi, da ni ~~stvarna~~, ampak dinamična. Toda v tem ni dosleden, ker v poglavju o zakramentih trdi, da smo po krstu ~~stvarno~~ zvezani s Kristusom. O Kristusu kot glavi Cerkve bi moral razpravljati obširneje. Podoba o Kristusovem telesu bi moral razčleniti v dva stavka: 1. Cerkev je telo, 2. Cerkev je Kristusovo telo. V 2.stavku je namreč podoba dvignjena v bistveno višjo sfero skrivnostno tesne zveze s Kristusom, ki jo izraža pridevek mistično. Zato bi moral po vzoru papeževe okrožnice natančneje govoriti o izražanju mistično telo. V 2.poglavju 3.razdelka je po naslovom vidna glava Cerkve vpletenih nekaj misli o razmerju mističnega telesa do hierarhije, pa veliko prekratko. Neprimerna je trditev, da je hierarhija vidna glava Cerkve; saj na str.519 pravilno piše, da je papež vidni poglavar Cerkve. Potrebno bi bilo posebno poglavje o Cerkvi zakramentalnih znakov, o zakramentalnem organizmu, kakor priporoča *Przywara /Scholastik 1941, 331/* in posebna teza o razmerju mističnega telesa do hierarhije.

T. Zapelena, profesor Gregorijanske univerze, ima v dveh knjigah o Cerkvi /ki sem jih navedel v uvodu/ veliko samostojnega, pa tudi veliko stvarnih in metodičnih površnosti in netočnosti. Prva izdaja 1.zvezka je izšla l. 1940; ocenil sem jo v BV 1942, 191-194. Drugo izdajo l. 1946 pa brez vsakega pojasnila zaznamuje kot četrto, naslednjo izdajo l. 1950 pa kot peto. Morebiti sta prej izšli dve izdaji kot manuskript, a to bi moral kje povedati. Ta čudna po-

vršnost je značilna tudi za vsebino. Vse po l. 1940 novo uvrščene teze so namreč metodično in stvarno zelo pomanjkljive. Pisec preveč zaupa v svojo bistroumnost in priljubljenost. V drugem zvezku /1954/ je obširen nov traktat o Cerkvi kot mističnem telesu /329-597/, a več kot polovica traktata obsega polemiko in referate o literaturi. Često prehaja v domače kramljanje in pa v šaljive opombe o neimenovanih piscih, ki so drugega mnenja. Zraven pa še toži, da nima časa in prostora, da bi razpravljal o tem ali onem važnem vprašanju. Vztrajno polemizira proti Trompu in vsaj posredno proti papeževi okrožnici o mističnem telesu. V neumestni in krivični opombi na str. 383, da Tromp "prudenter tacet" se je izdal, da je bil med tistimi, ki so se posmehovali Trompovemu razpravljanju o mističnem telesu /Tromp, Corpus Christi 1937, 156; 1946, 168/. V nasprotju s Trompom in s papeževo okrožnico razvlečeno dokazuje /str. 398-489/, da je bil Kristus šele po vstajenju poveličan in da je šele po vstajenju postal glava Cerkve in delil Sv. Duha. V I. zvezek pa je uvrstil obširno novo tezo /86-141/, da je bila Cerkev ustanovljena šele po čudežnem prihodu Sv. Duha. Vse to je v nasprotju s papeževo okrožnico, ki uči, da je bil Kristus poveličan že na križu, da je na križu ustanovil Cerkev in postal glava skrivnostnega telesa ter da se je Sv. Duh že ob Kristusovi smrti razlil na Cerkev, potem pa še s čudežnimi darovi o Binkoštih, pač v soglasju z naukom o sv. Trojici, da nas Sv. Duh posvečuje, da izhaja tudi iz Sina in da je sodeloval pri odrešenju, kakor je že prej deloval ob učlovečenju. Predavanja in objavljane takšnih trditev je očitno dokaz za veliko svobodo v katoliški Cerkvi in v katoliški bogoslovni znanosti.

Podrobnejša ocena Zapelenove knjige o Cerkvi bo objavljena v Theologische Revue.

1
Collectio Lacensis VII /1890/; Mansi-Petit 49-53 /1923 - 1927/. Glej zgoraj razpravo: Čudež Cerkve na vatican-skem cerkvenem zboru.

R
25/1

835 / 1955



0020383

COBISS e

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA