

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor Avguštin Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din;
za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-157-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 10100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (cahtolicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Metod Benedik

Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov

Ob velikih imenih solunskih bratov sv. Cirila in Metoda je v zgodovini krščanstva na Slovenskem s krepkimi črkami zapisano tudi ime slovenskega panonskega kneza Koclja. Njegova oseba se sicer zdi ujeta v sorazmerno kratek trenutek svetle slovenske zgodovine, toda s tem, da je odločilno podprl delo svetih bratov, ki je tako daljnosežno odmevalo v verskem, kulturnem in narodnostnem razvoju vrste slovanskih narodov in se ga današnja Evropa ponovno močneje zaveda, tudi vloga in pomen kneza Koclja daleč presega zgolj njegov čas v zgodovini kot tudi meje njegove samostojne kneževine. Staroslovanska spisa Žitje Konstantina in Žitje Metoda, ki nas najbolj neposredno seznanjata s svetima bratoma in njunim delom, ga predstavljata kot njunega zvestega učenca, vnetega pospeševalca staroslovanske krščanske prosvete in velikodušnega pokrovitelja svetega Metoda. Domači in tuji zgodovinarji in slavisti ugotavljajo, da ta dva življenjepisa ne govorita o nobenem drugem slovanskem knezu s tako toplimi besedami kakor o Koclju¹ ter da slovanska apostola nista bila nikjer sprejeta s tolikim razumevanjem in s takšno ljubeznijo kakor v Kocljevi Panoniji.² Apostolska pota sv. Cirila in Metoda od leta 867 do 873 res težko razumemo, če prezremo slovenske meje presegajočo pomembnost kneza Koclja. Prav Kocljeva osebnost nam pomaga razlagati odločilne dogodke v misijonskem delu solunskih bratov, kakor je Kocelj odločilno pomagal graditi cerkvenopravno podlago za njuno slovansko misijonstvo ter s tem odločil, da se je njuno misijonsko in književno delo sploh moglo ohraniti ter se med Slovani ukoreniniti.³ Viri, ki tako ali drugače govore o Koclju, so sicer dokaj skromni, vendar se ob upoštevanju različnih okoliščin tedanjega časa iz njih da izluščiti precej verna podoba slovenskega kneza, predvsem pa se iz njih razločno kaže njegova vloga pri delu svetih bratov.

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja — razen enega — s simpozija ob 1100-letnici smrti sv. Metoda, ki je imel naslov Srečanje solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci in je bil na teološki fakulteti v Ljubljani 13. in 14. februarja 1985.

¹ Prim. B. Grafenauer, *Zgodovina slovenskega naroda*, Ljubljana 1965, 106.

² Prim. P. Lavrov, *Kirilo ta Metodij*, Kijev 1928, 47; A. Brückner, *Die Wahrheit über die Slavenapostel*, Tübingen 1913, 49.

³ F. Grivec, *Slovenski knez Kocelj*, Ljubljana 1938, 5.

Spodnja Panonija — novo slovensko središče

Kakšen razvoj je v 9. stoletju doživljala dežela, ki je postajala novo središče slovenskega političnega, verskega in kulturnega življenja, kjer je kot samostojni knez zavladal Kocelj in ki je v njegovem času bila eno od osrednjih področij dejavnosti svetih bratov? Po vdorih Bolgarov v srednje Podonavje, ko se je tod zrušil ves obrambni sistem frankovske države, je leta 828 v teh predelih prišlo do velike upravne reforme. Nekdanjo Furlansko krajino so razdelili na štiri grofije, od teh je ena bila tudi Spodnja Panonija (Furlanija, Istra, grofija ob Savi in Spodnja Panonija). Grofijo ob Savi ter Spodnjo Panonijo so z Zgornjo Panonijo in Karantanijo povezali v Vzhodno prefekturo, s katero se je Spodnja Panonija združila v celoti šele leta 838, ko je prefekt Vzhodne krajine Ratbod pregnal Bolgare še z ozemlja južno od Drave od Sotle do Srema. S temi spremembami se je za Spodnjo Panonijo začelo obdobje dokaj močne nemške kolonizacije, ki pa se ji je pridružil tudi občuten slovenski naselitveni tok.⁴ Pobudniki za priseljevanje Nemcev v slovenske pokrajine so bili v prvi vrsti mejni grofje, ki jim je bila zaupana skrb za obrambo meje in kolonizacijo pokrajine, sredi stoletja pa so se jim vse bolj pridruževali tudi drugi zemljiški gospodje, svetni in cerkveni.

Cerkvenoupravno je Spodnja Panonija s Karantanijo spadala pod Salzburg. Za to področje so salzburški škofje imenovali »pokrajinske škofe za Slovence« in pri tovrstni obliki cerkvene organizacije vztrajali nenavadno dolgo, s presledkom med 864—873 vse do leta 945.⁵ Okoli leta 860 so za Spodnjo Panonijo uvedli še »nadduhovnika«, kar je pomenilo močnejše nadzorstvo Salzburga nad duhovščino in cerkvenim življenjem tega področja, obenem pa so s tem še bolj omejili območje in pristojnosti pokrajinskega škofa. Sicer pa je Salzburg ob tem, ko je širil med Slovenci krščanstvo, podobno kot še nekatere druge bavarske škofije, obenem postajal vse bolj izrazit nosilec nemškega kolonializma in fevdalnih teženj, to pa je v času knezov Pribine in Koclja vse močnejše prihajalo do veljave, predvsem pa se je pokazalo v ostrem odklonilnem stališču nemških škofov do dejavnosti Cirila in Metoda. Svojo usmerjenost so bavarski škofje sami najbolje predstavili v pismu, s katerim so julija leta 900 papežu Janezu IX. (v roke ga je dobil šele njegov naslednik Benedikt IV.) pojasnjevali svoje stališče do slovanskih dežel v Podonavju: »Ta pokrajina je bila s svojimi prebivalci vred podvržena našim kraljem, našemu ljudstvu in tudi nam ne samo glede razširjanja krščanske vere, temveč tudi glede plačevanja posvetnega davka, kajti naši predniki so jih najprej poučevali in spreobračali iz malikovalcev v kristjane. Tudi naši grofje na meji te dežele so v nji pobirali davke in nihče

⁴ Prim. B. Grafenauer, n. d., 28 sl.; M. Kos, Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajste- ga stoletja, Ljubljana 1955, 109 sl.; L. Hauptmann, Mejna grofija Spodnjepanonska, v: Razpra- ve znanstvenega društva za humanistične vede I, Ljubljana 1923, 311—357.

⁵ Prim. F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I, Ljubljana 1902, XLIV; Gradivo II, Ljubljana 1906, LXV.

se jim ni upiral, dokler se ni hudič lotil njihovih src, da so se začeli ustavljati krščanstvu, odtegovati se vsaki pravici, nadlegovati nas z vojsko in se tako besno upirati, da niso mogli tja škof in pridigarji ter da so oni sami po svoji volji delali, kar so hoteli . . . Radi ali neradi morajo priti Slovani spet pod našo vlado. Zato se spodobi, da vi (papež) gledate le od daleč in kažete pred vsemi svojo zmernost, da ne okrepite malo vredne stranke in ne oslabite tiste, ki je boljša.«⁶ Neposredneje nas bodo s temi prizadevanji bavarskih škofov seznanjala dogajanja v Kocljevi Panoniji.

Pribina in Kocelj v Spodnji Panoniji

Ko je moravski knez Mojmir po letu 830 začel širiti svojo oblast, se je Pribina, knez v Nitri na današnjih slovaških tleh, moral pred njim umakniti; s svojo družino in nekaj velikaši se je zatekel k vzhodnemu prefektu Ratbodu. Krst je prejel na salzburškem dvoru v Traismauerju in bržkone je bil takrat krščen tudi njegov sin Kocelj, čigar ime izvira iz nemškega skrajšane imena Kadaloh (Kocili).⁷ Po sporu z Ratbodom je Pribina pobegnil k Ratimiru, Bolgarom podložnemu knezu v današnji Slavoniji, pa se pozneje z vzhodnim prefektom spet spravil. Približno okoli leta 840 se je začel njegov novi vzpon. Kralj Ludvik Nemški mu je podelil v fevd »del spodnje Panonije okrog reke, ki se imenuje Zala« (zahodno od Blatenskega jezera). Na tem zemljišču si je zgradil svojo prestolnico Blatenski kostel. Odslej je kot zvest frankovski vazal delal za utrditev vzhodne meje: v opustošeni Spodnji Panoniji je bilo treba poskrbeti za nove priseljence in s tem okrepiti njeno gospodarsko in vojaško moč. Res je po besedah neznanega salzburškega duhovnika, ki je leta 871 napisal spomenico *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* začel »zbirati ljudstva in jih zelo množiti na tej zemlji.«⁸ S svojim delom se je Pribina tako izkazal, da mu je vladar leta 846 fevd precej povečal.⁹ 847 pa je Ludvik Nemški podelil Pribinu v last vse, kar je dotlej prejel v fevd.¹⁰ Obenem ga je postavil tudi za mejnega grofa v Spodnji Panoniji. S tem je Pribina postal upravitelj pokrajine, ki je segala od Donave do Lipniškega polja in razvodja med Dravinjo in Savinjo, od spodnje Rabe in ogrskega Subotišča do Drave in v Sremu celo do Save.¹¹ Poglavitni pomen

⁶ F. Kos, *Gradivo II*, 243.

⁷ F. Kos, *Gradivo II*, 98; B. Grafenauer, n. d., 73. Grivec ima v knjigi o Koclju precej samosvojo razlago knezovega imena, ki jo je najbrž bolj težko utemeljiti; prim. F. Grivec, *Slovenski knez Kocelj*, n. d., 27.

⁸ M. Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Ljubljana 1936, 77, 136.

⁹ Ludvik Nemški je Pribinu podelil v fevd 100 kmetij v južnem delu Spodnje Panonije. Izraz kmetija pomeni le mero podeljenega zemljišča in ne kmetije kot gospodarske enote. F. Kos, *Gradivo II*, 109; B. Grafenauer, n. d., 77.

¹⁰ »Pervenit ergo ad notitiam Hludovici piissimi regis quod Priwina benivolus fuit erga dei servitium et suum; quibusdam suis fidelibus saepius ammonentibus, concessit illi in proprium totum, quod prius habuit in beneficium, exceptis illis rebus quae ad episcopatum Iuvavensis ecclesiae pertinere videntur.« M. Kos, *Conversio*, 137.

¹¹ Prim. M. Kos, *Zgodovina Slovencev*, n. d., 113.

teh dogodkov je v dejstvu, da se je vsaj v eni slovenski pokrajini povrnil Slovan na tisto mesto, s katerega je Ludvik Nemški odstranil slovanske kneze po upravni reformi 828. Slovan kot grof na čelu Spodnje Panonije in znatna okrepitev slovanskega dela med vodilnimi velikaši pokrajine sta dvajset let pozneje omogočila, da je ta pokrajina pod Pribinovim sinom Kocljem pomagala uveljavljanju slovanskega bogoslužja prek njegove najtežje preskušnje.¹²

Kot grof se je Pribina precej posvetil kolonizaciji svojega ozemlja. Na njem je naseljeval Slovence in v razmeroma velikem številu tudi bavarske priseljence. Od 36 krajevnih imen, ki jih sredi 9. stoletja omenjajo viri v Spodnji Panoniji, je slovenskih le šest do osem, vsaj triindvajset pa je nemških, zlasti pogostna so med Ptujem in Blatenskim jezerom. Po tem bi na hitro morda lahko sklepali, da je Spodnja Panonija dobivala vse bolj nemški značaj; tuji dotok je v narodnostnem pogledu resda ustvaril bolj pisano podobo, vendar je bila velika večina prebivalcev še vedno slovenska. Madžarski arheologi po najdbah zadnjega časa sodijo, da je bil nemški kolonizacijski dotok v to pokrajino bistveno manjši, kot so dokazovali zgodovinarji po krajevnih imenih.¹³ To potrjuje ves razvoj v času kneza Koclja in predvsem dejstvo, da je sv. Metod pri uvajanju slovanskega bogoslužja v Panoniji v kratkem času dosegel velik uspeh, ki mu ga, čeprav nerad, priznava tudi bavarski nasprotnik.¹⁴

Spomenica *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* poudarja, da si je Pribina v povezanosti s Salzburgom močno prizadeval za nadaljnji razvoj cerkvene organizacije v Spodnji Panoniji. Nadškof Liupram je sam večkrat obiskal to deželo ter v njej ob obiskih posvetil vsaj pet cerkva, med njimi dve v Blatenskem kostelu. Poleg tega vir našteva še 14 drugih cerkva, ki so bile posvečene v Pribinovem času (verjetno je vsaj nekatere posvetil karantanski pokrajinski škof, čigar oblast se je raztezala tudi nad to pokrajino). Najznamenitejša med vsemi je bila najbrž samostanska ali kanoniška cerkev v Blatenskem kostelu, za katero je Liupram iz Salzburga poslal Pribini »zidarje in slikarje, kovače in tesarje«. Glede na precejšnje število cerkva v Spodnji Panoniji naj bi bila naloga te cerkve, posvečene okoli leta 854 — taka je precej verjetna domneva — da skrbi tudi za vzgojo in izobrazbo novih duhovnikov.¹⁵

¹² Prim. B. Grafenauer, n. d., 77; Zgodovina Slovencev (Cankarjeva založba) Ljubljana 1979, 132 sl.

¹³ B. Grafenauer, n. d., 29.

¹⁴ »Qui (archipresbyterus Rihpaldus) multum tempus ibi demoratus est, exercens suum potestative officium sicut illi licuit archiepiscopus suus, usque dum quidam Graecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctoriales Latinas philosophice superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et euangelia ecclesiasticumque officium illorum qui hoc Latine celebraverunt.« M. Kos, *Conversio*, 139; F. Kos, *Gradivo* II, XI; P. Štih, *Madžari in slovenska zgodovina v zadnji četrtini 9. in v prvi polovici 10. stoletja*, v: *ZČ* 37 (1983) 198.

¹⁵ Kraje, koder so postavili nove cerkve, našteva *Conversio* v 11. poglavju. Z lokalizacijo teh krajev so se trudili številni strokovnjaki, F. Kos, E. Tomek, M. Ljubša, F. Kovačič, L. Hauptmann, H. Pirchegger, K. Schünemann, J. Kelemina, E. Klebel in M. Kos. Nesporno je, da

Leta 854 je ob vzhodni državni meji izbruhnil upor. Moravskemu knezu Rastislavu se je v njegovem boju za osamosvojitve pridružil tudi vzhodni prefekt Ratbod. Kralj je slednjega odstavil in izročil poveljstvo na vzhodu sinu Karlmanu. Leta 858 se je tudi Karlman zvezal z Rastislavom. V bojih proti zaveznikoma je kot frankovski vazal v letih 860/61 padel Pribina. Njegov sin Kocelj se je s prošnjo za pomoč umaknil h kralju. Šele leta 862 sta se kralj in njegov sin Karlman pobotala. Takrat se je tudi Kocelj lahko vrnil v Spodnjo Panonijo.

Od leta 862 naprej je tako v Spodnji Panoniji kot mejni grof, podrejen vzhodnemu prefektu, spet vladal slovanski knez, Pribinov sin Kocelj. Že pred tem časom ga viri nekajkrat omenjajo: po letu 830 je z očetom bežal z Moravske, bil verjetno skupaj z njim krščen, doživljal politične spore, najbrž mu pa tudi politične spletke vzhodne frankovske države niso ostale prikrite;¹⁶ 24. januarja 850 je bil z večjim številom slovenskih in nemških plemenitašev navzoč posvetitvi cerkve v Blatenskem kostelu, ki jo je opravil nadškof Liupram; zatem je nadškofa pospremil še k posvetitvi dveh drugih cerkva ter eni od njih podaril določeno posest, kar govori v prid domnevi, da bi to bila Kocljeva lastniška cerkev;¹⁷ 21. marca 861 je cerkvi Matere božje v Freisingu podaril neko posestvo ob Blatenskem jezeru.¹⁸

Kot panonski grof je Kocelj nadaljeval politiko svojega očeta v razmerju do frankovske države in do salzburške nadškofije. Za božič 864 je Blatenski kostel in Spodnjo Panonijo obiskal nadškof Adalvin (859—873); praznoval je s Kocljem, potem pa v naslednjih dneh posvetil 11 novih lastniških cerkva.¹⁹ S svojim delom si je Kocelj pridobil tolikšen ugled, da ga je tudi kralj imenoval v svojih listinah »kneza« (dux), torej z naslovom, ki je v

so takrat postavili cerkev v Ptuj, med verjetnimi ali možnimi kraji novih cerkva na današnjih slovenskih tleh pa omenjajo Radgono, Sv. Benedikta v Slovenskih goricah, Pesnico, Veliko Nedeljo, Dolno Lendavo (prim. M. Kos, *Conversio* 136, 137, 85 sl.). »Podatki o teh cerkvah opozarjajo prvič na slovenskih tleh na novo obliko cerkvene organizacije, ki se v frankovski državi tudi sicer v IX. stoletju na široko uveljavlja. Gre namreč očitno za tako imenovane »lastniške« cerkve. To so bile cerkve, ki so jih zgradili zemljiški gospodje na svojem posestvu, zato pa so gledali tudi na duhovnike v njih kot na svoje služabnike. Ker so morale te cerkve zaradi redkosti javnih cerkva prevzemati naloge župnih cerkev, so si fevdalci po tej poti poskušali dobiti tudi nove dohodke (npr. del desetine). Vsekakor pa opis posvetitve nekaterih od teh cerkva v Spodnji Panoniji kaže, da se je v Pribinovem času tu spoštovala v cerkveni organizaciji karolinška zakonodaja, ki je s posebnim odlokom iz leta 819 poskušala zavreti preveliko izkoriščanje lastniških cerkva po fevdalcih: »Vsaki cerkvi je treba dodeliti eno celo kmetijo, prosto vsake služnosti, in duhovniki, ki so postavljeni pri njih, naj ne opravljajo od desetine, dajatev vernikov, hiš, dvorišč ali vrtov okoli cerkve niti od omenjene kmetije nobene druge služnosti razen cerkvene... Ko bo to izpolnjeno, naj ima vsaka cerkev svojega duhovnika, kjer bi bilo to po škofovem mnenju mogoče.« V vseh primerih, ki so nam v Spodnji Panoniji podrobneje znani, je bila lastniška cerkev najprej preskrbljena s potrebno zemljiško posestjo, o postavitvi duhovnika pa je odločal salzburški nadškof.« (B. Grafenauer, n. d., 81).

¹⁶ Prim. F. Kos, *Gradivo* II, 98.

¹⁷ Prim. F. Kos, *Gradivo* II, 116; M. Kos, *Conversio* 80.

¹⁸ Prim. F. Kos, *Gradivo* II, 137.

¹⁹ M. Kos, *Conversio*, 139.

listinah za mejne grofe vsekakor izjemen, čeprav ne povsem izključen.²⁰ V tej smeri je šla Kocljeva politika vse do leta 867, ko sta se na poti z Moravske pri njem ustavila brata Konstantin in Metod.

Knez Kocelj in sveta brata

V 15. poglavju Žitij Konstantina beremo: »Ko pa je prebil (Konstantin) štirideset mesecev v Moravi, je šel posvetiti svoje učence. Sprejel pa ga je med potjo Kocelj, knez panonski, in je močno vzljubil slovenske knjige, se jih naučil in mu dal do 50 učencev, da bi se učili. In veliko čast mu je skazal in ga mimo spremil. Pa niti od Rastislava niti od Koclja ni sprejel niti zlata niti srebra niti druge reči, oznanjajoč evangeljsko besedo, brez plačila, ampak samo devetsto ujetnikov je izprosil od obeh in jih izpustil.«²¹

Kakšne so bile posledice tega srečanja? Kocelj se leta 862 ni pridružil Rastislavovi prošnji bizantinskemu cesarju Mihaelu III., naj mu pošlje »takega škofa in učitelja, ki bi nam v našem jeziku pravo krščansko vero razložil.«²² Verjetno pa je, da je vsaj eno leto po prihodu sv. bratov na Moravsko, torej 864, že bil kolikor toliko seznanjen z njunim delom, privlačnim oznanjevanjem in bogoslužjem v domačem jeziku. Vpliva sv. bratov na Spodnjo Panonijo se je gotovo zavedal in tudi bal Salzburg; ali ne bi mogli prav s to bojaznijo povezati presenetljivega obiska nadškofa Adalvina v Blatenskem kostelu v zimskih mesecih 864/65! Skopo poročilo iz Žitij nam vendar dovolj zgovorno spričuje, da nikakor ni šlo zgolj za kratko vljudnostno srečanje, ampak za korenine tistih dejanj, ki izhajajo iz smelih Kocljevih odločitev dve leti kasneje. Le v luči kasnejših dogodkov si lahko razlagamo prvo Kocljevo srečanje z bratoma.

Kocelj, ki je že dotlej imel dovolj priložnosti, da se je izobraževal in obenem široko razgledal — v Blatenskem kostelu sta še v Pribinovem času delovala med drugimi dva zelo izobražena duhovnika, Swarnagal »praeclarus doctor« in Altfriid »magister cuiusque artis«,²³ leta 861 je nekaj mesecev bival v Regensburgu in imel možnost, da se predvsem državniško-politično razgleda — je zdaj v pravem pomenu besede postal učenec sv. bratov. Latinsko-nemško izobrazbo je pod vodstvom učenjaka Cirila izpopolnil še z grško-slovansko izobrazbo. Predvsem je tu šlo za poglobljeno spoznanje krščanske vere; na to bi mogli sklepati tudi iz sorodnosti vsebine Kocljevega dopisovanja s papežem Janezom VIII. leta 873 ter Cirilovega poučevanja na Moravskem, kakor ga predstavlja Žitje Konstantina.²⁴ O odmevnosti in delovanju sv. bratov pri Koclju in učencih, ki jih je misijonarjema knez izročil, priča tudi dejstvo, da je sv. Metod leta 869 ali 870 brez težav od znotraj

²⁰ B. Grafenauer, n. d., 95.

²¹ F. Grivec, Žitje Konstantina in Metodija, Ljubljana 1951, 96.

²² F. Grivec, Žitje, 91.

²³ M. Kos, *Conversio*, 138.

²⁴ Prim. F. Kos, *Gradivo II*, 166; F. Grivec, Žitje, 95.

prevzel delo v cerkveni pokrajini, koder je dotlej delovalo več salzburških duhovnikov.

Nekateri zgodovinarji menijo, da bi edina posledica obiska sv. bratov pri knezu Koclju »utegnilo biti postopno vse tesnejše zблиževanje Koclja z Rastislavom in prepletanje njunih medsebojnih vezi, kar je bilo potrebno za njun poznejši skupni nastop proti Frankom.«²⁵ Vendar bi o tem smeli reči kaj več! Gotovo sta se sv. brata na Kocljevem dvoru pogovarjala s knezom o nadaljevanju misijonskega dela, morda tudi o novi cerkveni ureditvi Moravske in Panonije. Gotovo je državniško razgledani Metod Koclju izrekel marsikatero misel, ki je kasneje nemškega mejnega grofa v Panoniji v cerkvenem in državnopolitičnem pogledu tako zelo preusmerila. Skoraj ne moremo mimo tega, da je v tem srečanju šlo za skupno načrtovanje prihodnosti. Ali mar ne govore v prid temu besede, s katerimi je Ciril pred smrtjo še enkrat spodbujal brata, ki je že vnaprej slutil breme osamljenosti, naj njuno skupaj začeto delo nadaljuje: »Glej, brate, tovariša sva bila in eno brazdo orala; in jaz na lehi padam, svoj dan sem skončal. Ti pa močno ljubiš goro, a nikar zaradi gore (Olimp, samostan) ne zapuščaj učenja svojega, saj s tem se še lažje zveličaš.«²⁶ Tudi Kocljevo prošnjo papežu leta 869 — po Cirilovi smrti — naj mu pošlje Metoda, bi najbrž težko razumeli, če ne bi bilo ob tem srečanju globljih in daljnosežnejših stikov med Kocljem in sv. bratoma. Gotovo se je Kocelj takrat seznanjal z Rastislavovo mislijo o državni samostojnosti in v povezavi s tem o nujnosti cerkvene samostojnosti.

Sremsko-panonsko-moravska nadškofija

Leta 869 se je vzhodna frankovska meja ponovno zamajala: dvignili so se polabski Slovani, Čehi, Rastislav in Svetopolk pa sta za upor pridobila tudi Koclja. Frankovska vojska je bila proti polabskim Slovanom in Čehom dokaj uspešna, ni pa mogla zlomiti zveze Rastislav-Svetopolk-Kocelj. Take sta bili plod tega upora dve novi samostojni slovanski državi: obnovljena velikomoravska in nova slovenska država v Spodnji Panoniji. Kocelj je nehal biti frankovski mejni grof. Od leta 869 pa do konca svoje vlade 874 je vladal kot samostojen slovenski knez.²⁷

Takoj v začetku svoje samostojne vladavine se je Kocelj obrnil na papeža, kot piše Žitje Metoda: »Poslavši pa Kocelj k apostoliku je prosil Metoda, blaženega učitelja našega, da bi ga njemu prepustil. In rekel je apostolik: ‚Ne samo tebi edinemu, ampak vsem onim slovanskim deželam ga pošljem učitelja od Boga in od svetega apostola Petra‘.«²⁸ Kocelj je nastopil v imenu vseh treh knezov, vendar pa ob tem smemo reči, da je imel najvidnejšo vlogo

²⁵ B. Grafenauer, n. d., 96.

²⁶ F. Grivec, Žitje, 119.

²⁷ Prim. B. Grafenauer, n. d., 96; M. Kos, Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja, Ljubljana 1955, 116.

²⁸ F. Grivec, Žitje, 119.

pri vrnitvi Metoda med Slovane. Papež Hadrijan II. je prošnji slovanskih knezov hitro ustregel. Že v drugi polovici leta 869 je Metoda kot apostolskega delegata poslal v Panonijo s posebnim pismom, v katerem ga je pooblastil za cerkveno organizacijo v Panoniji in na Moravskem in ponovno potrdil slovansko bogoslužje. Kaj se je dogajalo po Metodovi vrnitvi v Panonijo? Viri o tem molče, ne more pa biti dvoma, da je v kratem času dokončno dozorela misel, da je za slovanske dežele treba ustanoviti samostojno cerkveno pokrajino. V tej smeri je vodila odločitev Moravske in Panonije za slovansko bogoslužje, ki ga je potrdil papež, pa tudi politični položaj je to narekoval; Kocelj se je nedvomno dobro zavedal, da je za ohranitev politične samostojnosti potrebno, da se tudi v cerkvenem pogledu reši odvisnosti od nemških škofov. Tako je njegova odločitev za Metoda, za slovansko bogoslužje in za ustanovitev samostojne nadškofije drzen korak, skoraj nekaka bojna napoved Salzburgu in nemškemu kralju, tvegan korak, ki ga je Kocelj napravil zavestno in odgovorno. Staroslovansko Žitje Metoda to daljnosežno Kocljevo odločitev povzema s preprostimi besedami: »Sprejel pa ga je Kocelj z veliko častjo in ga spet poslal k apostoliku in dvajset mož, odlične ljudi, da bi ga posvetil za škofa v Panoniji, na prestol sv. Andronika. Kar se je tudi zgodilo.«²⁹

Kje naj iščemo ozadje te Kocljeve odločitve? Mimo doslej omenjenih zunanjih okoliščin se je predvsem treba ozreti v miselnost in prakso zgodnjega srednjega veka, s katero se je Kocelj v mladosti lahko dodobra seznanil. Vera je v pojmovanju tedanjega sveta pomenila temelj in osnovno normo vsega javnega in privatnega življenja in je kot taka res vse prežemala. Ustvarjala je značilno zgodnjersrednjeveško enotnost delovanja, med seboj usklajala in povezovala področja človekovega delovanja, ki se današnjemu človeku zde težko umljiva. Najširše se je to pokazalo v enotnosti ali celo enosti vsega, kar lahko vključimo v področje svetnega (svetne oblasti) in področje duhovnega (duhovne oblasti). Antično pojmovanje, ki ga je opredelil papež Gelazij I. (492—496) — dve oblasti sta, duhovna in svetna, ki se med seboj razlikujeta in sta neodvisni ena od druge — se je spremenilo. V pojmovanju srednjega veka v bistvu obstaja ena sama oblast, ki ima dve komponenti, svetno in duhovno; ti dve se med seboj ne razlikujeta ontološko ampak le funkcionalno, kot taki se med seboj prepletata ter vodita k istemu skupnemu politično-religioznemu cilju. V tovrstnem pojmovanju ima nosilec duhovne oblasti določeno osnovo za poseganje na svetno področje in obratno nosilec svetne oblasti lahko posega v duhovno področje, to pa je dobilo svojevrsten izraz v značilni zgodnjersrednjeveški teokraciji.³⁰ V duhu takega razmerja med Cerkvijo in državo je Kocelj kot neodvisni knez prevzel nase odločitev za ustanovitev nadškofije kot tudi poroštvo za njeno nadaljnje delovanje.

²⁹ F. Grivec, Žitje, 121.

³⁰ Prim. M. Benedik, Obča cerkvena zgodovina (skripta) Ljubljana 1974, 61.

Razvoj dogodkov v letu 870 je Koclju naložil še težje breme, kot je bila tista začetna odločitev za nadškofijo. S pisano besedo, z zvijačo in vojaško silo se je nemška stran bojevala za izgubljeno zemljiško posest in oblast nad odtrganimi slovanskimi pokrajinami. Najprej je po izdajstvu Svetopolka, ki bi sam rad postal gospodar na Velikomoravskem, padel Rastislav, še v istem letu pa so nemški škofje na Moravskem zajeli tudi Metoda, ga odvedli na državni zbor v Regensburg ter ga nato poltretje leto zadržali zaprtega na Švabskem. Tako je začasno slonelo vse po Rastislavu in Metodu začeto delo le še na knezu Koclju. Proti njemu se je Salzburg najprej moral omejiti le na pisano obtožbo. V spomenici *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* je leta 871 dokazoval salzburške pravice do cerkvene oblasti nad Slovenci. V tem se ni omejil le na Spodnjo Panonijo, ampak je vključil tudi Karantanijo; zavedal se je, da pomeni osamosvojitve Cerkev v Spodnji Panoniji in njeno slovansko bogoslužje, ki se je tako hitro ukoreninilo med ljudstvom, veliko nevarnost za vse slovensko ozemlje, ki je bilo podrejeno tej nadškofiji.³¹

V tem težkem času je predvsem Kocelj rešil in podpiral Metodovo delo. Bil je edini, ki je mogel dati varstvo in zavetje številnim Metodovim učencem, panonskim in tudi tistim, ki so pribežali z Moravske. Tako je bil Blatenski kostel od leta 867, predvsem pa od 870 do konca 873, poglavitno središče staroslovanske književnosti. Kocelj je med nadškofovo odsotnostjo prevzel nase tudi skrb za cerkveno organizacijo in disciplino. Znani sta dve pismi papeža Janeza VIII., ki ju je leta 873 poslal knezu Koclju kot odgovor na njegova vprašanja, kako naj ravna z možmi, ki so svoje prve žene zavrgli in vzeli druge.³² Pomenljivo je, da je papež v drugem pismu za Koclja uporabil častni naziv »prudentissime vir« — premodri mož. Ta za papeško diplomatiko tistega časa tako nenavadni naziv gotovo ni mogel biti le vljudnostni izraz za panonskega kneza, pač pa tembolj priznanje njegovi vladarski modrosti, predvsem modremu ravnanju v cerkvenih zadevah med nadškofovo odsotnostjo.³³

Koliko je pri reševanju nadškofa Metoda sodeloval knez Kocelj? Pisanih virov, ki bi neposredno o tem govorili, ni ohranjenih. Spet se lahko oslanjamo le na posredne vire in na okoliščine. V 10. poglavju Žitja Metoda beremo: »Prišlo je to (da je Metod v ječi) k apostoliku, in ko je zvedel, je poslal obsodbo proti njim, da ne sme noben kraljev škof peti maše, dokler ga bodo držali v zaporu.«³⁴ V pismu ankonskemu škofu Pavlu, ki ga je Janez VIII.

³¹ Prim. B. Grafenauer, n. d., 102; M. Kos, *Conversio*, 101 sl.; F. Kos, *Spomenica tisočletnice Metodove smrti*, Ljubljana 1885, 2.

³² Pismi sta ohranjeni v zbirki Britanskega muzeja v Londonu med pismi Janeza VIII. nemškemu škofu. Pred 14. majem 873 je papež odgovoril Koclju: »... da morajo tisti ljudje, ki so zapustili svoje še živeče žene ter vzeli druge, biti tako dolgo izobčeni, dokler ne odstranijo svojih soprog iz drugega zakona ter ne sprejmejo svojih žena iz prvega zakona. Papež trdi, da se je ta zakonska razvada ohranila iz poganskih časov.« (F. Kos, *Gradivo II*, 166). Vsebinsko in namen Kocljevih pisem potrjuje Metodov govor panonskim in moravskim velikašem, ohranjen v starem glagolskem rokopisu, ki ga poznamo kot *Kopitarjev-Clozov glagolit* (Prim. F. Grivec, *O papeških pismih knezu Koclju*, v: *ZČ VII* [1954] 134—138).

³³ Prim. F. Grivec, *Slovenska blagovestnika sv. Ciril in Metod*, Celje 1963, 116; *Idem*, *O papeških pismih knezu Koclju*, n. d., 135.

³⁴ F. Grivec, *Žitje*, 123.

poslal kot legata v Nemčijo, da reši Metoda iz zapora, pa je papež zapisal, da se je Metod »v treh letih po mnogih slih in v pismih večkrat pritožil na apostolski sedež«. ³⁵ Skoraj ni mogoče sklepati drugače, kot da je stike med Metodom in Rimom vzdrževal Kocelj in predvsem, da je tudi sam v pismih posredoval. Da svojega nadškofa v njegovi največji stiski ni zapustil, so se dobro zavedali tudi nemški škofje. Besede, ki še zadnjič omenjajo kneza Koclja, strnjeno povzemajo njegov odločilni pomen in vlogo ob ustanovitvi nadškofije kot tudi sploh v delu sv. bratov, kar so nemški škofje očitno dobro poznali; ob izpustitvi nadškofa Metoda so namreč zagrozili Koclju: »Ako imaš tega pri sebi, se nas ne boš dobro znebil«. ³⁶ Res so ga kmalu s silo ali zvijačo odstranili. Leta 874 je bil že na njegovem mestu v Panoniji nemški grof Gozvin. ³⁷

Na kratko si oglejmo vlogo kneza Koclja še v širšem okviru tedanjih razmer v Cerkvi, predvsem v luči odnosa papežev do zamisli in dela Koclja in Metoda! Ko sta solunska brata začela svoje delo med Slovani, je Cerkev vodil papež Nikolaj I. (858—867). Značilno zanj in sploh za to obdobje je, da se je predvsem s pomočjo Psevdoizidorskih dekretalov začela uveljavljati vloga osrednjega vodstva Cerkve, ali še konkretnije, vse močnejše so poudarjali avtoriteto papeža na vseh področjih Cerkve. Zelo vidno se je ta težnja pokazala v nekaterih posegih Nikolaja I. v zadeve krajevnih Cerkva (npr. Ravenne, Reimsa); končni rezultat teh posegov je bil povsod v bistvu isti: oslABLJENA moč metropolitov, poudarjena prisotnost papeške oblasti v krajevni Cerkvi. Metropolitni so se temu različno upirali. Zgovoren v tem smislu je naš domači »primer«. Karantanski pokrajinski škof Ozvald se je okoli leta 860 z raznimi vprašanji nekajkrat mimo metropolita obrnil neposredno na papeža. Metropolit je v tem videl po eni strani prizadevanje za osamosvojitve slovenskih pokrajin, po drugi strani pa tudi nevarnost, da bi papež preveč neposredno posegal v zadeve njegove krajevne Cerkve. Za Ozvaldom preprosto ni več imenoval novega pokrajinskega škofa. Tudi Kocljeva in Metodova zamisel o nadškofiji v Panoniji je šla v prid novim težnjam Rima; v papeških pismih, ki branijo to ustanovo pred nemškimi škofi in vladarjem, dostikrat najdemo poudarke, da je ta dežela »podrejena apostolskemu sedežu«. ³⁸ V ta kontekst lepo spada opozorilo, ki so si ga v zgoraj omenjenem pismu leta 900 nemški škofje dovolili dati papežu Janezu IX.: »Spodobi se, da vi (papež) gledate le od daleč in kažete pred vsemi svojo zmernost«.

Omeniti je treba tudi razmere na vzhodu. Bolgari so nekaj časa nihali med Carigradom in Rimom. V cerkvenem pogledu niso želeli biti povsem podrejeni Carigradu, zato so se obrnili na Rim, da bi jim dovolil avtokefalno Cerkev, kar pa je Nikolaj I. zavrnil. Bolgarsko navdušenje za Rim se je po letu 867 ohladilo in 870 se je dežela dokončno pridružila carigrajskemu

³⁵ F. Kos, *Gradivo II*, 163.

³⁶ F. Grivec, *Žitje*, 123.

³⁷ Prim. B. Grafenauer, *Vprašanje konca Kocljeve vladave v Spodnji Panoniji*, v: *ZČ VI—VII (1952—53)* 171—190.

³⁸ Prim. F. Kos, *Gradivo II*, 163, 165, 172.

patriarhatu. Rim je to grenko izkustvo sililo v previdnost. Ali se ne bi ravnanje Bolgarov moglo še kje ponoviti? Nevarnost je bila toliko večja, ker je bila Panonija bolgarska sosedka, poleg tega pa sta tod delovala grška misijonarja. Nikolajevemu nasledniku Hadrijanu II. je Kocljeva in Metodova zamisel o nadškofiji prišla še posebno prav. Z nadškofijo, močno vezano na apostolski sedež, bi se dalo zaježiti nadaljnji bizantinski vpliv. Pomenljivo ob tem je, da pravzaprav ni ustanovil nove nadškofije, ampak obnovil antično nadškofijo s sedežem v Sirmiju (današnja Sremska Mitrovica), ki je do svojega propada 582 zajemala del starega Ilirika in celotno Panonijo.³⁹ Da bi jo proti Carigradu še bolj razširil, je leta 873 vabil tudi srbskega kneza Montemera, naj se vključi vanjo: »Opominjamo te, da se ravnaš po običaju svojih prednikov in se po svojih močeh skušaš vrniti v Cerkev Panoncev. In ker je že tam od sedeža sv. apostola Petra umeščen škof, se zateci k njegovi dušnopastirski skrbi.«⁴⁰

Bežen pogled v širše tedanje razmere nam še razločneje kaže vpletenost dela sv. bratov ter kneza Koclja v različne interese s severa, zahoda in vzhoda, predstavlja Panonijo kot stičišče, koder so se interesi soočali in razhajali. To pa morda še bolj poudarja pomen delovanja sv. bratov med Slovani, prav tako pa tudi vlogo in razsežnost odgovornosti, ki jo je prevzel knez Kocelj, ko ju je sprejel in v celoti njuno delo podprl.

Sklepne misli

Vlogo in pomen kneza Koclja pri delu sv. bratov bi nazadnje lahko strnili takole:

— Kocelj je z uspehim uporom proti Frankom dosegel neodvisnost v samostojni slovenski državi. Tako gre pri njem za enega od uspešnih poskusov slovenskega ljudstva za osvoboditev in samostojno pot v političnem, kulturnem in cerkvenem življenju. Pomen samostojnosti, ki jo je dosegel Kocelj, je treba poudariti tudi zato, ker je s tem ustvaril zunanje pogoje za ustanovitev nadškofije za Slovane. Obenem je treba poudariti politično zvezo, ki se je s tem ustvarila med južnimi in zahodnimi Slovani v srednjem Podonavju. Kocljeva in Rastislavova država bi lahko bili v kulturnem pogledu most med zahodom in vzhodom. Ni treba posebej poudarjati, kakšen pomen bi imelo nadaljevanje Kocljeve države za slovenski narodnostni, kulturni in versko-cerkveni razvoj. Slovenci bi bili s tem lažje ohranjali svojo narodno samobitnost in se hkrati uvrstili kot enakopravni udeleženci v krog kulturnih krščanskih narodov.

— Odločno je pripomogel, da se je uresničilo tisto, do česar iz različnih razlogov ni prišlo v začetkih pokristjanjevanja karantanskih Slovencev pri Gospe Sveti, namreč samostojna škofija oz. cerkvena pokrajina, ki ima velik

³⁹ Prim. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX. siècle*, Paris 1926, 201 sl.

⁴⁰ F. Grivec, *Slovenska blagovestnika*, 117.

pomen v verskem življenju naroda. Pomen samostojne cerkvene pokrajine nam v obratnem smislu riše kasnejša slovenska zgodovina. Slovenci je vse do novejšega časa nismo imeli, ampak smo bili podrejeni metropolitanskim sedežem zunaj naših meja, kar se je dostikrat negativno kazalo v verskem življenju našega naroda. Kneza Koclja zaradi njegove vloge pri organizaciji Cerkve med Slovenci upravičeno postavljamo v isto vrsto z vladarji — začetniki krščanstva pri posameznih evropskih narodih, od katerih jih nekaj Cerkev časti kot svetnike. Pomenljivo je, da ga papež prav v zvezi z njegovim prizadevanjem za urejeno krščansko življenje v deželi imenuje »prudētissimus vir — premodri mož«. Obenem v Koclju lahko gledamo človeka, ki je v boju za politično in cerkveno samostojnost svojega naroda znal biti samozavesten, odločen in pogumen do konca.

— Za Koclja pravi Žitje Konstantina, da je »močno vzljubil slovanske knjige in se jih naučil«. Ni le sam sprejel slovansko bogoslužje, ampak je bil predvsem med Metodovo odsotnostjo poglavitna opora učencem, ki so začeto delo sv. bratov nadaljevali. Tako je tudi on pripomogel, da se je kulturna dediščina sv. Cirila in Metoda, dragocena za vse Slovane, ohranjala in širila, kot tudi, da se je ohranjala misel o potrebnosti bogoslužja v domačem jeziku, misel, ki jo je dokončno sprejel zadnji cerkveni zbor ter jo splošno uveljavil.

Povzetek: Metod Benedik, Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov

Pribinov sin Kocelj je od leta 862 vladal v Spodnji Panoniji kot frankovski mejni grof, od 869 pa do konca svoje vlade 874 pa kot samostojen slovanski knez. Pravo prelomnico v njegovem življenju pomeni srečanje s solunskima bratoma sv. Cirilom in Metodom leta 867, ko se je odločil za slovansko bogoslužje in verjetno začel z njima snovati skupne načrte za nadaljevanje njunega dela. Po Cirilovi smrti 869 se je predvsem na Kocljevo prizadevanje Metod vrnil med Slovane. Knez iz Blatenskega kostela je imel odločilno vlogo pri vzpostavitvi sremsko-panonsko-moravske nadškofije za Slovane; ko je bil nadškof Metod skoraj tri leta v ječi, je sam prevzel breme odgovornosti za nadškofijo ter si dopisoval tudi s papežem. Zelo vidna vloga pri delu svetih bratov je zanj postala usodna: nemški nasprotniki slovanske nadškofije in slovanskega bogoslužja so ga nasilno odstranili. S svetima bratoma je Kocelj odločilno posegel v nadaljnji narodnostni, verski in kulturni razvoj slovanskih narodov. Kot samostojen slovanski knez, ki si je veliko prizadeval za utrjevanje krščanstva med našim narodom, ostaja z velikimi črkami zapisan predvsem v naši domači zgodovini.

Summary: Metod Benedik, The Role of Prince Kocelj in the Activity of St. Cyril and Methodius

Pribina's son Kocelj from 862 ruled Lower Pannonia as a margrave to the Franks and from 869 till 874 as an independent Slovene prince. The critical point of his life was his meeting with St. Cyril and Methodius in 867 when he decided on the Slavic liturgy and probably began to make common plans with them how their work was to continue. After Cyril's death in 869, it was mainly due to his efforts that Methodius returned to the Slavs. Prince Kocelj played a decisive role in the founding of the Archdiocese of Srem, Pannonia and Moravia for the Slavs. When Archbishop Methodius was in prison for nearly three years, he took over the responsibility for the archdiocese and also exchanged letters with the

Pope. His important role in the activity of the Holy Brothers became fatal to him: the adversaries of the Slavic archdiocese and Slavic liturgy removed him by force. Together with the Holy Brothers Prince Kocelj had a decisive influence on the further national, religious and cultural development of the Slavic nations. As an independent Slovene prince, who promoted the Christianity among Slovenes, he is an important personage in our national history.

Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda

Sloveni — predniki Slovencev — so stopili v srednjeevropsko zgodovino v drugi polovici 6. stoletja. Skupaj z Obri so se naselili na obsežnem ozemlju, ki je segalo od Furlanske ravnine do izvira Drave, prek visokih Tur do Donave (od reke Traune na gornjem Avstrijskem do Dunaja), od Dunajske kotline do Blatnega jezera v Panoniji. Na jugu je mejna črta s Hrvati ostala v glavnem nespremenjena. Seveda je bilo to ozemlje večinoma redko in neenakomerno naseljeno.¹

Pred prihodom Slovencev je bilo to ozemlje vsaj od 5. stoletja dalje cerkveno podrejeno oglejski nadškofiji. Krščanstvo je izpričano že v rimski dobi, najpozneje od 3. stoletja dalje. O tem nam priča med drugim vrsta arheoloških najdb krščanskih kulturnih prostorov in predmetov v rimskih mestih, kot so Emona, Celeia, Petovio, Teurnia, Virunum in drugih, čeprav še vedno nimamo popolnoma jasne predstave o številu kristjanov glede na drugo prebivalstvo.

Naselitev Slovencev je potekala počasi in neenakomerno. Pri tem seveda ne gre za množično izselitev staroselcev. Slovenci vsekakor niso naselili praznega prostora, saj so bili zato tudi premalo številni.²

O prvih stikih Slovencev s krščanstvom staroselcev vemo še vedno premalo, da bi jih mogli podrobneje analizirati. Misijonski poskusi sv. Kolumbana (u. 615), sv. Amanda (u. 630) in puščavnika Marina (u. 696) v sedmem stoletju pa so preveč epizodični, da bi bili mogli med našimi predniki pustiti trajnejše sadove.

Po razpadu Samove plemenske zveze (623—658) je trajno politično tvorbo ohranila samo *Karantanija* s središčem na Krnskem gradu. Njeno samostojnost so ogrožali predvsem Obri, ki so na roparskih pohodih proti zahodu največkrat pustošili tudi slovensko zemljo. Vojaška pomoč, ki so jo karan-

¹ O naselitvi Slovencev v srednje evropskem prostoru predvsem *Franc Kos*, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, I. knjiga (501—800), Ljubljana 1902 in II. knjiga (801—1000), Ljubljana 1906 (citirano: F. Kos, Gradivo); *Milko Kos*, Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja, Ljubljana² 1955, 33—76 (citirano: M. Kos, Zgodovina Slovencev); *Bogo Grafenauer*, Zgodovina slovenskega naroda, I. zvezek, Ljubljana² 1964 in II. zvezek, Ljubljana² 1965 (citirano: B. Grafenauer, Zgodovina).

² *Franz Zagiba*, Geistesleben der Slaven in Mittelalter, Wien 1961, 41 (citirano: Zagiba); *Ivan Grafenauer*, O pokristjanjevanju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva, v: Dom in svet, Nova knjiga II. letnik (1934) 355.

tanskemu (slovenskemu) knezu Borutu (u. 749) okrog leta 745 nudili že pokristjanjeni Bavarci, je imela za Slovence daljnosežne posledice. Priznati so morali namreč bavarsko oziroma frankovsko nadoblast, čeprav so vse do upora Ljudevita Posavskega (818—823) še ohranil lastne kneze in lastno notranjo upravo.³ Politično odvisnost Slovencev od Bavarcev oziroma Frankov so zagotavljali talci. Tako sta se Borutov sin Gorazd (750—753) in njegov nečak Hotimir (753—769) kot talca na otoku Auua na Chiemskem jezeru seznanila s krščanstvom in se dala krstiti. Njun krst pomeni prelomnico v zgodovini misijonske dejavnosti med Slovenci in s tem tudi prelomnico v politični zgodovini Slovencev, ki so se tako vključili v kulturni krog zahodno evropskih narodov.

Pokristjanjenje⁴ so opravili misijonarji iz Salzburga in Ogleja in s tem Slovence cerkveno podredili Rimu. Gre za dolgotrajen proces, ki je potekal vzporedno iz dveh cerkvenih središč: Salzburg je osredotočil svojo misijonsko dejavnost na Karantanijo in v Panonijo, Oglej pa med Slovence južno od Drave. V ohranjenih virih je bolje dokumentirano, kako je potekal misijon salzburške Cerkve. Nekoliko manj smo poučeni o sočasni dejavnosti Ogleja. Pač pa so še vedno deljena mnenja o misijonskih metodah enega in drugega središča. Žal sta bili obe cerkveni središči, iz katerih se je širilo krščanstvo med Slovence, zunaj slovenskega narodnostnega prostora. To pa je izpodkopavalo možnost slovenske cerkvene in politične osamosvojitve.⁵

³ B. Grafenauer, Zgodovina I., 390.

⁴ Glavni vir o pokristjanjevanju Slovencev je brez dvoma polemičen zapis *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, ki ga je leta 870 v »obrambo svojih pravic« dal sestaviti salzburški nadškof Adalwin. Tu velja opozoriti predvsem na dve kritični izdaji tega teksta: Milko Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Ljubljana 1936 (citirano: M. Kos, *Conversio*); Herwig Wolfram, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Wien 1979. Kritično izdajo tega pomembnega vira sta oba avtorja opremila z temeljitim zgodovinskim uvodom in tekstno kritičnim aparatom. Njun uvod je še vedno temeljno delo na področju proučevanja pokristjanjenja Slovencev. Wolfram je za svojo izdajo sicer uporabil Kosovo kritično izdajo, v interpretaciji teksta pa prinaša nekatera nova spoznanja (npr. vprašanje kneza ali duhovnika Inga). Celoten tekst *Conversio* je Wolfram prevedel v nemščino. (citirano: Wolfram, *Conversio*). V slovenščino je večji del *Conversio* (od 3. poglavja dalje) prevedel Janez Majciger in objavil v prevodu knjige: *Jan Ev. Bily*, Zgodovina svetih apostolov slovanskih Cirila in Metoda. K tisočletni jubilejni slovesnosti pokristjanjenja naših slovanskih praočetov, Praga 1863, 98—103. Prvo poglavje *Conversio* je prevedel Matija Ljubša, Je-li deloval sv. Rupert kdaj na Štajerskem? v: Voditelj v bogoslovnih vedah, 10 (1907) 256—288. Nov slovenski prevod *Conversio* je oskrbel Kajetan Gantar in bo skupaj z zgodovinskokritičnim uvodom Boga Grafenauerja izšel v sedmi številki *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. O pokristjanjenju je obširneje pisal Ivan Grafenauer, O pokristjanjenju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva, v: Dom in svet, Nova knjiga II. letnik (1934) 350—371 in 480—503 (citirano: I. Grafenauer, O pokristjanjenju). Nekatera nova spoznanja je dodal v svojem članku: Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismenstvo in ustno slovstvo, v: Zbornik zimske pomoči, Ljubljana 1944, 361—376, kjer je zbral tudi vse pomembnejše vire in literaturo o tem vprašanju (citirano: I. Grafenauer, Irsko-anglosaška misijonska metoda). Njegove izsledke je dobro povzel, dopolnil in deloma popravil Bogo Grafenauer v že navedeni Zgodovini slovenskega naroda (glej op. 1). Prim. tudi študiji: Aloysius Kuhar, The conversion of the Slovenes and the German-Slav ethnic Boundary in the eastern Alps, *Studia Slovenica* II., New York-Washington 1967 (citirano: Kuhar, The conversion) in v: *Slovene medieval History. Selected studies*, *Studia Slovenica* IV., New York-Washington 1962 (citirano: Kuhar, Slovene medieval History).

⁵ B. Grafenauer, Zgodovina I., 420.

Misijonska dejavnost Salzburške Cerkve med Karantanskimi Slovenci se nekako začne s sv. Rupertom. *Misijonski škof Rupert* (u. 717)⁶ je na vabilo bavarskega vojvode Theoda prišel okoli leta 700 v Salzburg in tam ustanovil (ali morda samo prenovil) benediktinsko opatijo sv. Petra, ki je nato postala nosilec misijona med Slovenci. Pokristjanjenju Slovencev je verjetno služila tudi benediktinska postojanka v Maximilianszelle v Pongau (danes blizu Bischofshofna), ki jo je sv. Rupert ustanovil leta 711.

Sv. Rupert je bil velik občudovalec irskega meniha *sv. Kolumbana*⁷ (ca 530—615). Kot popotni spokorni pridigar si je sv. Kolumban prizadeval predvsem za obnovo cerkvenega in verskega življenja. Njegova močna, uravnovešena osebnost in njegov verski idealizem sta mu pridružila veliko somišljenikov. Kolumbanovo redovno pravilo, ki ga je zanje napisal, je dragoceno pričevanje strogosti in resnobe njegovega misijonskega poslanstva. K posebnostim duhovnega življenja, ki so se splošno uveljavila prav s Kolumbanom, spada tudi osebna spoved. Vsekakor svojevrsten dokaz, kako visoko je Kolumban sredi ostre redovne vzgoje cenil človekovo osebnost. Kolumban in njegovi menihi so ljudem razlagali pravo pobožnost in spokornost in jo priporočali z živim zgledom globoke pobožnosti, čistosti in obilne molitve, podobne zamaknjenju.⁸

Pri svojem misijonskem poslanstvu je Kolumban ohranjal vse prvine svoje domovine. Ker niso Rimljani nikoli zasedli irskega otoka, so tu keltski rodovi ohranili svojo pristno, nekoliko otroško miselnost in močno dovzetost za nadnaravno pojmovanje življenja. Za irske menihe je znano, da so bili njihova skromnost in iskrena pobožnost ter njihov živ zgled krščanskega življenja povsod boljše priporočilo krščanske vere kakor njihova zgovornost. *Patriarhalno ureditev*, ki jo je irski Cerkvi dal sv. Patrik (u. ca 491)⁹ so ohranili tudi pozneje pri svoji misijonski dejavnosti in je postala *ena temeljnih značilnosti* njihove misijonske metode. Druga značilnost njihovega misijona pa je bila *skrb za jezik ljudstva*, ki mu prinašajo blagovest. Irski misijonarji so odhajali med pogane v zavesti, da nihče ne more izpolniti svoje dolžnosti kot misijonar, če ne obvlada jezika ljudstva, ki mu oznanja božjo besedo.¹⁰

Patriarhalni značaj irskega misijona je morda tista odločilna značilnost, ki ga razlikuje od *anglosaškega misijona*, katerega najvidnejši predstavnik je bil sv. Bonifacij (ca 672—754). Življenjepisec nam sicer riše sv. Bonifacija kot »človeka z občutljivo dušo, silno ponižnega in preprostega, ki je iz ljubezni do Boga, do Kristusa, za Gospoda, za dosego večne domovine, za rešitev duš« zapustil svojo domovino in odšel oznanjat blagovest poganskim

⁶ O problemu osebnosti in delovanja misijonskega škofa sv. Ruperta *M. Kos*, *Conversio*, 17—18; *Wolfram*, *Conversio*, 60—65; *M. Ljubša*, n. d., 256—288; prim. tudi *Leto svetnikov*, I. del, Ljubljana 1968, 852—855 (citirano: LS).

⁷ *LS IV.*, 371—375; *Kuhar*, *Slovene medieval history*, 15—17.

⁸ *LS IV.*, 374.

⁹ *LS I.*, 749—753; *I. Grafenauer*, *Irsko-anglosaška metoda*, 364; *isti*, *O pokristjanjenju*, 358.

¹⁰ *Zagiba* 114; *I. Grafenauer*, *Irsko-anglosaška metoda*, 365.

narodom na ozemlju današnje Nemčije.¹¹ Toda če podrobneje pregledamo njegovo življenjsko pot, postanemo pozorni na njegov izrazit čut in skrb za centralistično cerkveno ureditev. Sv. Bonifacij (ki je bil od leta 732 dalje nadškof in papežev legat za misijonsko področje v Nemčiji) je videl uresničitev svojega poslanstva v združitvi vseh nemških škofij v svoji cerkveni provinci, zato jo je tesno povezal z Rimom.

Sv. Rupert je ideale irskega misijona prinesel s seboj v Salzburg in jih kot veliko dediščino zapustil svojemu nasledniku sv. *Virgilu*¹² (745—784). Virgil je kot opat sv. Petra v Salzburgu in od leta 755 kot salzburški škof prvi začel organizirano misijonsko dejavnost med karantanskimi Slovenci. Kljub ponovnemu vabilu kneza Hotimira sam ni obiskal Karantanije. Misijonsko delo je poveril svojemu kornemu škofu sv. *Modestu* (u. 763),¹³ ki si je za središče svojega misijona izbral Gospo Svcto na Koroškem, pomenljivo zaradi ostan- kov rimske naselbine Virunum. *Conversio Bogaoriorum et Carantanorum*,¹⁴ ki nam nudi izčrpen vpogled v misijonsko dejavnost salzburške Cerkve v Karantaniji in Panoniji, nam poroča, da so poleg Gospe Svete okrog leta 760 nastali vsaj še dve misijonski središči, in sicer na mestu nekdanje Teurnije (danes St. Peter in Holz) in »ad undrimas«, kraj, ki ga posamezni zgodovinarji različno lokalizirajo.¹⁵ Zdi se, da je bila misijonska akcija usmerjena po dolinah Drave in Mure na vzhod in hkrati po dolini Drave na zahod.

Virgil je opravljal svoje misijonsko delo s soglasjem Rima. Ne vemo sicer, koliko se je zavedal, da je ozemlje Karantanije in Panonije nekoč spadalo pod škofijo v Ogleju. Dejstvo je, da si je dal od papežev Zaharija (741—752), Štefana II. (752—757) in Pavla I. (757—767) potrditi Karantanijo kot svoje misijonsko področje in končno kot del svoje škofije.

Nosilna vloga Salzburga pri misijonski dejavnosti med Slovani, v prvi vrsti med karantanskimi Slovenci in s tem tudi politična razširitev frankovskega kraljestva v tem delu, je botrovala odločitvi, da je leta 789 postal sedež nadškofije in metropolije Salzburg in ne starodavno glavno mesto Bavorske, Regensburg.¹⁶

Žal ni mogoče z gotovostjo ugotoviti pravega namena bavarskega vojvode Tasila II., ki je leta 769/770 ustanovil opatijo *Innichen* in leta 777 *Kremsmünster*. Obe opatiji sta bili namreč prav na robu slovenskega narodnostnega

¹¹ LS II., 549—554; LThK II., 1931², 452—455; *M. Kos*, *Conversio*, 42—43; *Wolfram*, *Conversio*, 66—69.

¹² *M. Kos*, *Conversio*, 36—43; *Wolfram*, *Conversio*, 64—70; LS IV., 378—390.

¹³ *M. Kos*, *Conversio*, 37—47; *Wolfram*, *Conversio*, 94—96; LS I., 877—885; *Erich Körner*, *Modest-gospodovski škof*, v: 133 let, Mohorjeva družba v Celovcu. Jubilejni zbornik ob odprtju Modestovega doma v Celovcu dne 17. novembra 1984, Celovec 1984, 65—79; *Kuhar*, *The Conversion*, 36 sl.

¹⁴ prim. op. 4.

¹⁵ *B. Grafenauer*, *Zgodovina I.*, 400 v Ingering blizu Judenburga ob zgornji Muri; *M. Kos*, *Conversio*, 45; *Wolfram*, *Conversio*, 93—94; *Dopsch Heinz*, *St. Peter als Zentrum der Slawenmission*, v: *St. Peter in Salzburg*, Salzburg 1982, 61 ga lokalizirajo v Pölschals pri Judenburgu; *Vili Pangerl*, *Prva srečanja med Slovenci in benediktinci*, v: *Redovništvo na Slovenskem*, Ljubljana 1984, 36 ga postavlja v Fohnsdorf; *Kuhar*, *The conversion*, 37 pa navaja kraje Judenburg, Knittenfeld in Fohnsdorf.

¹⁶ *M. Kos*, *Conversio* 55—59 (še posebej o prvem nadškofu Arnu).

prostora. V ustanovni listini Innichena ob izviro Drave je sicer izrecno rečeno: »da bi menihi neverne Slovence pripeljali na pot resnice«, vendar bi v skladu s tem namenom pričakovali ustanovitev takega samostana globlje v slovenskem narodnostnem prostoru. Vendar v tem času niti freisinški (cerkvena ustanovitev opatije Innichen), niti passauski škof (cerkvena ustanovitev opatije Kremsmünster) še nimata svojih posestev globlje v slovenskem narodnostnem prostoru.

Iz Virgilovega spora z apostolom Nemčije, sv. Bonifacijem, lahko sklepamo, da je bil Virgil kar zadeva cerkveno organizacijo, bolj širokosrčen in strpen glede stika s pogani. Irski misijonarji niso s silo dušili poganskih verskih šeg, ampak so jim poskušali dajati krščansko vsebino (koledovanje, jurjevanje, kresovanje). Pri širjenju krščanstva so odklanjali vsako nasilje. Niso se v prvi vrsti opirali na zunanje politične sile, ampak predvsem na domače kneze, ali plemenske poglavarje. Pri širjenju krščanstva so izdatno upoštevali tudi jezik ljudstva, zato so prevedli najnujnejše molitvene obrazce ter vsaj še obred krsta in spovedi. Tako sta že ob koncu 8. stoletja nastala tudi prva zapisa očenaša in apostolske veroizpovedi tudi v slovenskem jeziku.¹⁷

Kdaj se je v misijonsko dejavnost med Slovenci vključila **oglejska Cerkev**, ni mogoče natančno določiti. Vsaj občasno so med njimi že v 7. stoletju delovali kot misijonarji menihi iz benediktinske opatije sv. Janeza Krstnika ob reki Timavi — *Štivan*. Štivan je najstarejša benediktinska ustanova na tleh južno od Drave, ki so po letu 568 postala slovenska. Samostan so leta 611 sicer uničili Obri in Slovenci, vendar so ga hitro obnovili in je kmalu postal pomembno versko, kulturno in gospodarsko središče za široko slovensko zaledje.¹⁸ Kljub temu pa ostaja odprto vprašanje, od kod so dejansko prihajali k nam potujoči menihi misijonarji, o katerih nam poročata obe žitji sv. bratov in že omenjena *Conversio Bogaoriorum et Carantanorum*.

O deležu oglejskih patriarhov pri pokristjanjevanju Slovencev vse do *patriarha Pavlina II.* (787—802)¹⁹ nimamo poročil. Oglejska cerkev je v tem času doživljala eno svojih največjih notranjih kriz. Po drugem carigraskem cerkvenem zboru (5. vesoljni) leta 553, ki je obsodil spise Teodorja iz Mopsuestije, Teodoreta iz Cyra in Iba iz Edesse kot nestorianske (t. im. »Tri poglavja«), se je *oglejska cerkev razcepila*. Oglejski patriarh Pavlin I. (557 do 569) je namreč podprl pristaše »Treh poglavij«, zaslombo pa je dobil pri arijanskih Langobardih. Rimu zvesti so se umaknili v *Gradež*, ki je v tem času politično pripadal bizantinskemu cesarstvu, in si izvolili svojega pa-

¹⁷ *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 358 sl.; *isti*, Irsko-anglosaška misijonska metoda, 364; *B. Grafenauer*, Zgodovina, I., 398 in 403; *Maks Miklavčič*, Zgodovina Cerkve v Jugoslaviji, skripta, Ljubljana 1972, 38—39 (citirano: Miklavčič).

¹⁸ *Anton Košir*, Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem, Zagreb 1974, 102 (separat iz knjige: Za boljše svjedočenje Evandjelja — zbornik radova Prvog redovničkog tjedna, Zagreb, 4—6, IX. 1973); *Pier Zovatto*, Il monachesimo benedettino del Friuli, Udine 1977.

¹⁹ *Wolfram*, *Conversio*, 106 sl.; LS II., 148—153; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362 in 370; *Kuhar*, *The conversion*, 103 sl.

triarha. Razkol je trajal vse do sinode leta 700, ko je Oglej končno priznal Rim, razdelitev med dve škofiji pa je ostala vse do jožefinskih reform. Zaradi te notranje razcepljenosti seveda ni bilo mogoče misliti na misijonsko dejavnost oglejske cerkve navzven. Poleg tega sta oba patriarha ljubosumno čuvala svoje pravice. Znano je, da je papež Gregor II. (715—731) oglejskemu patriarhu Serenu (ki je v tem času že združen z Rimom) leta 723 izrecno omejil njegovo jurisdikcijo na ozemlje oglejskega patriarhata in mu odločno prepovedal stopiti na ozemlje gradeškega patriarhata, ki je bil vedno zvest Rimu.²⁰ Zato bi seveda tudi težko govorili o posebni misijonski metodi oglejske cerkve v tem času. *Nosilci misijonske dejavnosti*, kolikor jo seveda smemo predpostavljati v tem času na slovenskem ozemlju južno od Drave, so bili po vsej verjetnosti potujoči irski in anglosaški menihi. Irski in anglosaški misijonarji so tudi v samostane severne Italije prinesli duha krščanskega izročila svoje domovine. Živa pa je bila morda tudi dediščina velikega papeža Gregorja I. (590—604),²¹ ki je konec 6. stoletja prevzel pobudo pokristjanjenja anglosaških dežel. Svoje poglede na misijonsko dejavnost je izrazil predvsem v pismih benediktinskemu opatu Avguštinu, ki mu je zaupal misijonsko delo na Anglosaškem. V pismu leta 604 mu med drugim piše: »Dolgo sem premišljeval . . . o tem, naj se pri tem narodu ne podirajo mališka svetišča, marveč naj se uničujejo samo mališke podobe, ki so v njih. Blagoslovite vodo, pokropite z njo svetišča, postavite v njih oltarje in položite vanje svete ostanke; ko bo ljudstvo videlo, da se svetišča ne rušijo, bo iztrebilo zmoto iz srca, spoznalo in molilo pravega Boga in se z večjim veseljem zbiralo v priljubljenih svetiščih . . . Če se jim tako pusti nekaj zunanjega veselja, se bodo dali lažje privabiti k notranjemu veselju. Ni dvoma, da se ne more trdim srcem vse na mah vzeti . . .«²² Še jasnejši je papež v svojem drugem pismu istega leta: »Ti brat, poznaš običaje rimske Cerkve, ker si ondi zrasel. Toda, če najdeš v rimski ali galski ali kateri koli Cerkvi kaj takega, kar bi utegnilo biti Bogu všeč, sem pri volji, da skrbno izbereš in uvedeš v angleško Cerkev, ki je še novinka, najboljše, kar si mogel nabrati v mnogih cerkvah . . . Izberi torej, kar je . . . pobožnega, kar je bogoljubnega, kar ustreza pravemu redu, zberi v šopek in založi to kot običaj Anglom v srce.«²³

Tu se prvič srečamo z jasno opredeljenim *načelom prilagoditve* ljudstvu, ki naj mu misijonarji oznanjajo Kristusovo blagovest na njim primeren način. Gre za širino, ki jo Cerkev, žal, v svoji zgodovini ni znala vedno opravičiti.²⁴

Če je bila rimska Cerkev v tem času, vsaj kar zadeva načel papeža Gregorja Velikega, širokosrčna glede prilagoditve krščanskega oznanila kul-

²⁰ F. Kos, *Gradivo I.*, LXIII. in št. 201.

²¹ LS I., 697—709.

²² Franc Ksaver Lukman, *Gregorij Veliki in njegova doba*, Celje 1980, 115; I. Grafenauer, *O pokristjanjenju*, 359, op. 5.

²³ Lukman, *Gregor Veliki*, 115—116; LS I., 706.

²⁴ France M. Dolinar, *Katoliški misijoni včeraj in danes*, v: BV 39 (1979) 417—418.

turni stopnji in narodnim značilnostim poganov, pa je bila toliko bolj nezaupljiva, kar zadeva narodni jezik v bogoslužju. Vzrok tega nezaupanja je iskati v tem, da so Goti od Wulfila dalje (310—383) imeli cerkvene knjige v domačem jeziku, da so imeli celo narodno liturgijo, vendar je bila njihova veroizpoved arijanska. Tako je v Rimu prevladalo prepričanje, da so knjige, ki so pisane v narodnem jeziku (kot na primer bogoslužne knjige arijanskih Gotov), heretične. V tem prepričanju je vsaj delno iskati vzrok za odpor proti slovanski liturgiji svetih bratov.²⁵

Podobno, kot za misijonarje severno od Drave, velja tudi za misijonarje na ozemlju oglejskega patriarhata: če so hoteli, da bo njihovo misijonsko delo rodilo sadove, so morali osnovni pouk o veri podajati v *narodnem jeziku*. Prav tako so morali ljudi v njihovem materinem jeziku naučiti najosnovnejših molitev, sicer ni bilo nobenih možnosti za sprejem vere. To zgovorno potrjuje še pozneje primer: duhovnik Blandicius je moral opustiti misijonsko delo med karantanskimi Slovenci, ker ni znal slovenskega jezika (814).²⁶

Z ustanovitvijo frankovske države se odpre novo poglavje v misijonski dejavnosti; ta je dosegla vrhunec v času tako imenovane karolinške renesanse. Od *Karla Martela* (714—741) dalje sodi tudi edinost vere v državno-političen program frankovskih vladarjev. Zato je bilo vedno eno prvih dejanj frankovskih vladarjev pokristjaniti podrejena poganska ljudstva na ozemlju frankovske države. Gre za izrazito politično iniciativo državne oblasti, ki je v svoj program vključila tudi Cerkev. Zaradi razmer v tedanji fevdalni družbi pa je bila Cerkev tako v popolni odvisnosti od politične oblasti.²⁷

Na prošnjo novoizvoljenega papeža *Leona III.* (795—816) decembra 795, ki je v politični negotovosti zaradi bližine langobardskega kraljestva iskal zaščito pri *Karlu Velikem* (768—814), je Karel odgovoril s tolikokrat citiranim stavkom: »Naša dolžnost je z božjo pomočjo ščititi Kristusovo Cerkev na zunaj z orožjem proti napadom poganov in pustošenju nevernikov, na znotraj pa z utrjevanjem spoznanja prave vere. Vaša dolžnost pa je, sveti oče, podobno kot Mojzes dvigati roke k molitvi in tako pomagati naši vojski, da bo na vašo priprošnjo pod božjim vodstvom in varstvom krščansko ljudstvo vedno zmagovalo nad sovražniki njegovega svetega imena in da bo ime našega Gospoda Jezusa Kristusa povečevano po vsem svetu.«²⁸ V tej zavesti svojega cerkveno političnega poslanstva se je Karel Veliki spustil v nevarno avanturo, da je nasilno pokristjanjeval Sase (saške vojne 772 do 804).

Svetovalci Karla Velikega so bili pretreseni nad tragičnimi posledicami teh vojn, zato so za novo pridobljeno misijonsko področje v Karantaniji, Panoniji in na ozemlju oglejskega patriarhata južno od Drave izdelali *ново*

²⁵ Miklavčič, 36—37.

²⁶ Zagiba 136.

²⁷ B. Grafenauer, Zgodovina I., 393.

²⁸ *Handbuch der Kirchengeschichte*, Die mittelalterliche Kirche, Band III./1, hrsg. H. Jedin, Freiburg 1966, 103—104 (citirano: Handbuch).

misijonsko metodo. Duša in koordinator vsega prizadevanja je bil vodja dvorne šole Karla velikega, *Alkuin* (735—804);²⁹ ta je leta 796 postal opat znamenitega samostana sv. Martina v Toursu. S svojimi nasveti sta pri oblikovanju nove misijonske metode sodelovala predvsem dva njegova velika prijatelja, salzburški nadškof *Arno* (785—821) in oglejski patriarh *Pavlin II.* (787—802).

Poživiljeno misijonsko dejavnost na ozemlju, ki je po zaduženem uporu Bavarcev leta 788 prišlo pod frankovsko oblast, je pripravila tako imenovana *Admonitio generalis* Karla Velikega leta 789, ki jo je sestavil Alkuin. Prvi del te *Admonitio* je neke vrste zbirka pravnih predpisov, ki urejajo disciplino klera in redovnikov v škofiji. V drugem delu pa določajo predpisi dolžnosti klera glede pridige, glede življenja duhovnikov, glede bogoslužja in bogoslužnih knjig, ki si jih je dal Karel predpisati od papeža Hadrijana I. (772 do 795). Daljnosežna je tudi določba, da morajo biti pri vseh škofijskih in redovnih cerkvah ustanovljene šole, ki skrbe za primerno izobrazbo klera.³⁰

Ko se je s pokorivijo Obrov odprlo novo misijonsko področje v Panoniji, so se leta 796 opat Alkuin, salzburški nadškof Arno, oglejski patriarh Pavlin in passauski škof Waltrich na sestanku v Pipinovem taboru ob Donavi (ad ripas Danubii) dogovorili o *enotni misijonski akciji* med Slovenci in Obri. Zbrani škofje posebej poudarjajo, da je spreobrnitev božje, ne človeško delo. Zahtevajo, da se morajo misijonarji prilagoditi temu ljudstvu, ki je, kot je menil patriarh Pavlin, »tako surovo in nerazumno, nekako bedasto in neizobraženo, bolj topoumno in težko za spoznavanje svetih skrivnosti«. Škofje odklanjajo množično in prisilno krščevanje. Pouk pred krstom je obvezen in mora temeljiti na prepričevanju in ne na strahu.³¹ Ohranjeni zapisnik tega sestanka je še toliko bolj zanimiv, ker nam natančno riše pripravo in obred krsta, torej eno izmed spornih vprašanj, zaradi katerega je prišel že Virgil v spor z Bonifacijem.³²

Spreobrnitev je, kot nam poroča zapisnik tega sestanka škofov, imela tri stopnje: pouk v veri, krst in pouk v nramnosti. Pouk naj bo preprost, ravnanje vljudno. Krsta naj jim ne vsiljujejo z grožnjo pekla ali meča. Krsti

²⁹ *Wolfram*, *Conversio*, 107—109; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362—370; Podrobno analizo katehetsko misijonskega dela v času t. im. karolinške renesanse glej *Joseph Michael Heer*, Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram XXXIII. saec. IX., Freiburg im Breisgau 1911, (v: *Biblische und Patristische Forschungen*, I. Heft); *Ivan Grafenauer*, Karolinška kateheza ter izvor brižinskih spomenikov in čina nadb. ispovêdajaštimb se, Ljubljana 1936 (v: *Razprave znanstvenega društva v Ljubljani* 13, Filološko-lingvistični odsek 2); Prim. tudi *Kuhar*, *Slovene medieval history* 67—84.

³⁰ *Handbuch III./1*, 83; Prim. tudi *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 487 sl; *Isti*, *Karolinška kateheza* 14 sl. in 137 sl.

³¹ *Handbuch III./1*, 100; *B. Grafenauer*, *Zgodovina I.*, 414; *Heer*, n. d. 33 sl.; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362 sl.; isti, *Irsko-anglosaška metoda* 367 sl.

³² Celoten tekst zapisnika v: *Monumenta Germaniae Historica*, Legum sectio, Concilia, Tomi II., Pars I., Hannoverae 1906, *Conventus episcoporum ad ripas Danubii 796 aestate*, 172—176; *F. Kos*, *Gradivo I.*, št. 303, str. 304—342; *Josef Pogačnik*, *Il patriarcato di Aquileia e gli Sloveni*, Udine 1966, 9—10; *B. Grafenauer*, *Zgodovina I.*, 412—421; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362 sl; *Kuhar*, *The conversion* 57—60.

naj jih se na podlagi njihove lastne in prostovoljne odločitve. Priprava na krst naj ne bo krajša od sedem in ne daljša od štirideset dni. O dolžini priprave na krst naj presodi duhovnik. Ker zaradi premajhnega števila misijonarjev ni mogoče vsem podeliti krsta na veliko noč ali na binkošti, naj krščujejo vsako nedeljo. Teden dni pred krstom naj se katehumeni postijo. Soboto pred krstom naj bo blagoslov vode in maziljenje katehumenov. Pred krstom molijo katehumeni veroizpoved in se odpovedo satanu. Krst se jim podeli s trojnim potapljanjem.³³

Svoje nove poglede na misijonsko dejavnost so škofje pod Alkuinovim vodstvom pomenljivo črpali iz navodil papeža Gregorja Velikega anglosaškemu misijonarju Avguštinu. Njegova navodila so škofje dopolnili z novimi spoznanji in jih prilagodili novim razmeram.

Za Slovence pa je bil usoden sklep te »škofovske sinode« (če smem tako reči), ki je razdelil misijonsko področje in postavil *Dravo za mejo* med salzburško in oglejsko cerkveno pokrajino. Ta odločitev, ki jo je Karel Veliki potrdil še leta 803 in 811, je vse do jožefinskih cerkvenih reform delila slovensko narodnostno ozemlje in onemogočala, da bi se bili Slovenci zlili v enotno politično in cerkveno enoto.³⁴

Po tem sestanku je nova misijonska metoda postala tako rekoč *obvezna* za celotno ozemlje frankovske države, kjer so stanovali Slovenci, torej tako za Karantanijo in Panonijo (priključena frankovskemu ozemlju leta 796) kot tudi za ozemlje južno od Drave. V spodnjo Panonijo se je usmeril močan slovenski kolonizacijski tok iz Karantanije zlasti po letu 803, ko so Franki dokončno pokorili Obre.³⁵ Bistvenih odstopanj v načinu misijonske dejavnosti verjetno ni bilo, pač pa malo manj aktivnosti na oglejski strani, kot je razvidno iz Alkuinovega dopisovanja s Pavlinom.³⁶ Alkuin je prav tako vedno znova poudarjal, naj ljudstvu, ki je pravkar pokristjanjeno, ne nalagajo bremen. V pismu škofu Arnu leta 796 piše: Bodi oznanjevalec resnice, ne pa izterjevalec desetine, kajti novo dušo je treba rediti z mlekom apostolske pobožnosti, dokler ne odraste, se ne utrdi in okrepi za sprejem navadne hrane. In res so pod tem vplivom uvajali posebno slovensko desetino, nižjo od splošne.³⁷

Zaradi poznejšega delovanja svetih bratov Cirila in Metoda v Panoniji in na Moravskem smo nekoliko bolje poučeni o misijonski dejavnosti salzburške cerkve. Salzburški nadškof je namreč moral »braniti svoje pravice« proti vsiljivcema iz vzhoda, kot sveta brata zaničljivo imenuje polemičen spis iz te dobe *Conversio Bogariorum et Carantanorum*. Zato je pač želel »dokazati svoje pravice« v Karantaniji in v Panoniji na podlagi dejstev, čeprav

³³ Prav tam.

³⁴ B. Grafenauer, *Zgodovina I.*, 416; Kuhar, *The conversion* 55—77.

³⁵ B. Grafenauer, *Zgodovina I.*, 408 in II., 27.

³⁶ F. Kos, *Gradivo I.*, št. 271, 292, 294, 296, 297, 299, 317; Prim. tudi *Pio Paschini*, *Storia del Friuli, Udine*³ 1975, 148—158; B. Grafenauer, *Zgodovina I.*, 414.

³⁷ Vsekakor velja opozoriti na celotno dopisovanje med Alkuinom in salzburškim nadškofom Arnom: F. Kos, *Gradivo I.*, št. 300, 306, 307, 319, 321, 322, 327, 328, 330, 332, 334; Prim. tudi B. Grafenauer, *Zgodovina I.*, 419; Miklavčič 38.

je, kot zvemo iz življenja svetih bratov, segel tudi po nedovoljenih sredstvih, ki še malo niso v skladu z evangelijem.

Južno od Drave takih »vsiljivcev« ni bilo, zato tudi ni bilo potrebno braniti svojih pravic. Da pa se svetima bratoma na ozemlju južno od Drave, torej na ozemlju oglejskega patriarhata, ni godilo nič bolje, kot se jima je na severu, dokazuje ostra polemika glede bogoslužnega jezika, ki sta jo morala voditi z italijanskimi duhovniki v Benetkah, kjer sta se leta 867 ustavila na svoji poti v Rim.³⁸

Preden opozorim na nekatere posebnosti misijonske metode svetih bratov, bi vendar rad še enkrat opozoril na tisto značilnost irske misijonske metode, ki je našla tako širok odmev tudi v karolinški misijonski metodi. Gre za **vprašanje narodnega jezika**. Že irski misijonarji, ki so z zelenega otoka odhajali na celine, so se zavedali, da se morajo naučiti jezika ljudstva, ki mu žele oznanjevati Kristusovo blagovest, če hočejo, da bo njihovo misijonsko delo rodilo svoje sadove. Zavedali so se, da morajo verske resnice, obred in pomen krsta ter obred svete maše ljudem pojasnjevati v njim razumljivem jeziku. Da jih morajo v njihovem materinem jeziku naučiti najosnovnejših molitev in spovednega obrazca (saj smo videli, da je bila osebna spoved ena od temeljnih značilnosti irske duhovnosti). *Misijonski jezik* je bil v vseh metodah, ki so nam do sedaj znane, vedno narodni jezik. Za to imamo dovolj dokazov v posameznih jezikih, tudi v slovenščini. Čeprav so se nam ta pričevanja v slovenščini ohranila le v poznejših prepisih, vendar jasno odsevajo svoje starejše latinske in nemške predloge.³⁹ Za misijonsko dejavnost so misijonarje vsaj v času karolinškega misijona temeljito šolali v škofijskih in samostanskih šolah. Pouk je predpisal Karel Veliki z *Admonitio generalis* leta 789 in z *Epistola de litteris colendis* leta 794, v katerih je določil snov pouka. Vendar je škofom omogočil, da po potrebi svoje škofije vnesejo v študijski program dodatne predmete za svoje duhovniške kandidate. V prvi vrsti je šlo pri tem za znanje narodnega jezika.

Tu pa se že soočamo s *temeljno razliko* v misijonski dejavnosti misijonarjev, izšolanih v karolinških središčih in misijonsko metodo svetih bratov Cirila in Metoda. Gre namreč za uporabo narodnega jezika. Tega so (kot smo videli) vsi misijonarji brez razlike uporabljali pri svojem katehetskem in homiletičnem delu. Kako resno so vzeli navodila *Instructiae pastoralis* iz leta 798 misijonarji v Karantaniji in Panoniji, priča tudi dejstvo, da je slovenski knez Kocelj svetima bratoma ob njunem prihodu v Panonijo takoj mogel izročiti petdeset učencev, sposobnih slovenskega jezika,⁴⁰ ki so po posvetitvi za duhovnike v Rimu »peli liturgijo v cerkvi sv. Petra v sloven-

³⁸ *Žitje Konstantina in Metodija*. Pojasnil in prevedel France Grivec, Ljubljana 1951, 97—101 (citirano: Žitje); *Franc Grivec*, Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1963, 68—72; *Zagiba* 190 sl.

³⁹ O celotni problematiki je poglobljeno spregovoril *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, in sicer v drugem delu svoje razprave, 480—503; prim. tudi *B. Grafenauer*, *Zgodovina I*, 402 in 419—421.

⁴⁰ *Žitje Konstantina XV.*, 94—97.

skem jeziku . . . (in nato še) vso noč peli slovenske slavospeve v cerkvi, kot nam poroča Cirilov življenjepisec.⁴¹

Novost v misijonski dejavnosti svetih bratov Cirila in Metoda, ki je povzročila tako ostro nasprotovanje nemških in latinskih duhovnikov, pa je bila *uvredba slovenskega jezika v bogoslužje*. Za vzhodno Cerkev ni bila ta praksa nič novega, čeprav poznavalci razmer opozarjajo, da v tem času tudi grška Cerkev ni bila več naklonjena uvajanju živega (narodnega) jezika v bogoslužje. Posebne misijonske metode bizantinske cerkve za Slovane do prihoda svetih bratov na Moravsko in v Panonijo sicer ne poznamo, vemo pa, da je imela vzhodna Cerkev do vprašanja narodnega jezika v bogoslužju drugačno stališče kot rimska. Po vzhodnem pojmovanju je bilo bogoslužje v narodnem jeziku naravna pravica novokrščenih narodov in pridobitev za vesoljno cerkev.⁴² Tako sta svoje poslanstvo razumela tudi sveta brata. Zato je bilo njuno prvo delo v pripravi na misijon, prevesti v slovanski (slovenski) jezik potrebne bogoslužne knjige. Svojo povezanost z Rimom, z naslednikom apostola Petra, rimskim papežem, ki ga pomenljivo imenujeta apostolik, pa sta poudarila s tem, da sta prevedla v slovanski (slovenski) jezik tako imenovano liturgijo sv. Petra, ki je bila med drugimi v tem času še v rabi na zahodu.⁴³

Toda zgolj vprašanje narodnega jezika v bogoslužju samo po sebi morda ne bi bilo imelo tako tragičnih posledic za delo Cirila in Metoda v Panoniji in na Moravskem. To vprašanje je bilo mogoče vsaj načelno reševati v medsebojnih diskusijah, kot dokazujeta 15. in 16. poglavje Žitja Konstantina.⁴⁴ **Odločilno vprašanje** je bilo namreč drugje. Moravski knez Rastislav (846—870) se je želel politično osamosvojiti. Ker je bila v tem času celotna cerkvena organizacija tako rekoč neločljivo povezana s fevdalnim redom, se je dobro zavedal, da ne bo v polnosti samostojen, dokler bo vezan na salzburško cerkveno pokrajino.⁴⁵

V Salzburgu za svoje načrte seveda ni našel razumevanja. Spomnimo se samo, kako odločno in hitro je reagiral Salzburg, ko se je pokrajinski škof pri Gospe Sveti, *Ozvald*, v želji po samostojni škofiji za Slovence, mimo Salzburga okrog leta 860 neposredno obrnil na rimskega papeža Nikolaja I. (858—867).⁴⁶ Globoko v interese fevdalne frankovske države zakoreninjeni salzburški nadškof Adalwin (859—873) seveda ni imel razumevanja za reformna prizadevanja papeža Nikolaja I., ki je želel osvoboditi Cerkev njene vkleščenosti v interese frankovske države. Cerkvena disciplina, kot si jo je (tudi na podlagi nepristnih dokumentov) predstavljal papež Nikolaj I., bi bila namreč bistveno okrnila njegovo moč in vpliv. Zato po Ozvaldovi smrti nadškof Adalwin h Gospe Sveti tudi ni več nastavil pokrajinskega škofa

⁴¹ Žitje Konstantina XVII., 102.

⁴² *Miklavčič*, 47.

⁴³ O problemu liturgije sv. Petra *Zagiba* 184—206 in tam navedena literatura.

⁴⁴ Žitje Konstantina, 94—97 in 97—101.

⁴⁵ B. Grafenauer, *Zgodovina II.*, 82 sl.

⁴⁶ *M. Kos*, *Conversio* 59—60; *Wolfram*, *Conversio*, 50, 58; B. Grafenauer, *Zgodovina II.*, 85; *F. Kos*, *Gradivo II.*, LXV sl.

za Slovence, ampak je povišal duhovnika Altfrida v Blatenskem kostelu za nadduhovnika. Ukinitev škofije za Slovence pa je imela v narodnem pogledu enako tragične posledice kot pozneje Metodova smrt leta 885 in izgon njegovih učencev iz Moravske in Panonije.

Ta poskus osamosvojitve »slovenskega škofa«, kot Ozvalda imenuje že omenjena Conversio, so imeli bavarski škofje še vedno pred očmi, ko je knez Rastislav leta 862/863 poslal *poslanstvo k carigraskemu cesarju* s prošnjo za misijonarje, ki bi znali slovensko. Rastislav je upal, da mu bo vzhodna Cerkev poslala kot misijonarja škofa, ki bo po vzoru vzhodnih cerkva zgradil samostojno, neodvisno cerkveno hierarhijo. Verjetno je bil razočaran, ko je ugotovil, da nobeden od svetih bratov ni škof. Za rimskega papeža pa je bil nastop svetih bratov neke vrste popravni izpit za zapravljeno priložnost v Bolgariji. Bolgarska Cerkev se je namreč po začetnem obotavljanju med Rimom in Carigradom leta 870 vendarle odločila za Carigrad.⁴⁷ Ker sta tudi sveta brata želela svoje misijonsko poslanstvo opravljati v soglasju z Rimom, sta se odzvala papeževu vabilu in se leta 867 napotila v Rim. Pri papežu *Hadrijanu II.* (867—872) sta sicer dosegla posvetitev slovenskih učencev za duhovnike in dovoljenje za uporabo slovenskega jezika v bogoslužju (gotovo edinstven privilegij v zahodni cerkvi), ne pa tudi tistega, kar si je knez Rastislav najbolj želel, namreč škofovskega posvečenja. Ciril je 14. februarja 869 v Rimu umrl. Zaradi političnih težav moravskega kneza Rastislava (leta 870 ga je celo njegov nečak Svetopolk izdal Nemcem, ti pa so ga oslepili in zaprli). Pobudo za ustanovitev samostojne slovenske škofije je prevzel panonski (slovenski) *knez Kocelj* (861—874). Ta se je leta 869 pridružil Rastislavu in Svetopolku v uporabi proti Frankom, prenehal biti frankovski mejni grof in v Spodnji Panoniji⁴⁸ ustanovil samostojno slovensko državo. Na njegovo pobudo je Metod leta 869 ponovno odšel v Rim, tam ga je papež Hadrijan II. imenoval in posvetil za *panonskega nadškofa*.

Naselitev nadškofa Metoda na ozemlju nekdanje vzhodnofrankovske marke Panonije, torej na ozemlje, ki ga je pokristjanil salzburški nadškof in ki ga je papež Leon III. (795—816) dodelil Salzburgu kot del njegove škofije, je morala *nujno voditi do spora* z bavarskim metropolitom. Šlo je namreč za razcepitev salzburške nadškofije. Kako ozkosrčni pa so lahko v takih primerih tudi cerkveni dostojanstveniki, čudovito tudi danes ponazarja »reševanje« spornega vprašanja meje med zagrebško in mariborsko škofijo v primeru župnije Razkrižje. To nasprotovanje je še stopnjevala Metodova samostojnost tudi na cerkveno pravnem področju, ki se je jasno pokazala v t. im. *Zakon(u) sudni ludem*. Ta najstarejši znani slovanski zakonik je najbrž Metodovo delo in zelo posrečeno združuje bizantinsko zakonodajo iz znamenitega zakonika (Ekloge) bizantinskega cesarja Leva Modrega iz leta 726 z bavarskofrankovsko sodno prakso in jo organsko presadi na slovansko ozemlje.⁴⁹ Ker salzburški nadškof nad Metodom, ki je bil legalno postavljen

⁴⁷ B. Grafenauer, *Zgodovina II.*, 89.

⁴⁸ B. Grafenauer, *Zgodovina II.*, 97; F. Kos, *Gradivo II.*, XLIII. sl.

⁴⁹ B. Grafenauer, *Zgodovina II.*, 104—106.

od Rima za nadškofa in metropolita nad slovenskim delom (če smem tako reči) salzburške nadškofije, ni imel nobene oblasti (kot je bilo to v primeru škofa Ozvalda pri Gospe Sveti) — Metod je namreč postal nadškof in metropolit obnovljene sirmijske nadškofije — je salzburški nadškof moral seči po drugih sredstvih.

Salzburški nadduhovnik Richpald se je leta 870 protestno umaknil s svojega sedeža v Blatenskem kostelu (Mosapurc, danes Zalavar na Madžarskem). Nadškof Adalwin je v »obrambo svojih pravic« dal sestaviti že nekajkrat naveden polemičen zapis z naslovom *Conversio Bogaoriorum et Carantanorum*, ki nam daje izčrpen vpogled v misijonsko dejavnost salzburške cerkve v Karantaniji in Panoniji pred prihodom svetih bratov. *Conversio*, ki je služila kot neke vrste obtožnica Metoda, je očitno pisal nekdo, ki je dobro poznal deželo in ljudi, ki jih opisuje.⁵⁰ Manj spoštljivo se seveda izraža o Metodu, saj ga imenuje vsiljivca na ozemlju salzburške nadškofije.

Naslednji korak je bil **sodni proces**. Karlman (sin Ludvika Nemškega) je leta 870 nadškofa Metoda ujel in ga novembra istega leta pripeljal pred bavarsko sinodo, ki je verjetno zasedala v Regensburgu. Na tej sinodi — pravzaprav na sodnem procesu proti Metodu — se je salzburški nadškof skliceval na svoje misijonske uspehe v Panoniji, Metod pa na neodtujljivo pravico rimskega papeža nad vesoljno cerkvijo. Ker se Metod ni hotel ukloniti zahtevam bavarskih škofov, ki so, kot vemo iz pisem papeža Janeza VIII. (872—882), proti Metodu nastopili celo s silo, so ga ti obsodili in ga držali skoraj tri leta zaprtega v nekem samostanu na Švabskem. Franc Grivec in za njim mnogi zgodovinarji menijo, da je bil Metod zaprt v današnjem Ellwangenu. Občasno pa se oglašajo tudi drugačni glasovi, kot nam poroča prof. Jaroslav Šašel.⁵¹ Iz ječe so ga izpustili šele na ostre proteste papeža Janeza VIII., ki ga je po vsej verjetnosti knez Kocelj obvestil o Metodovi usodi.

V tem času pa se je Metodovim nasprotnikom že posrečilo dovolj utrditi svoje pozicije. Pri papežu Janezu VIII. so najprej dosegli, da je leta 873 začasno prepovedal slovenski jezik v bogoslužju. Za nadaljnje Metodovo delo pa je bila usodna politična igra Ludvika Nemškega. Ta je z mirom v Forchheimu leta 874 priznal močnemu in sposobnemu državniku Svetopolku neodvisnost Moravske in vse svoje sile usmeril na šibkejšega Koclja v Spodnji Panoniji. Za Koclja je bila frankovska premoč prehuda. Še isto leto so Franki Koclja, obtoženega veleizdaje, premagali in odstranili, Metoda pa pregnali. S propadom samostojne slovenske države v Spodnji Panoniji je Metod izgubil najmočnejšo oporo za svoje delo.⁵² Svoje poslanstvo je sicer nadaljeval pri knezu Svetopolku (870—898), ki se je z izdajo dokopal do oblasti na Moravskem, vendar Metod pri njem ni užival tiste podpore, ki mu jo je nudil njegov prednik Rastislav, pač tudi zato, ker je Metod ostro kritiziral Svetopolkovo nemoralno življenje. Užival pa je še vedno popolno zaupanje papeža

⁵⁰ Zagiba 91; M. Kos, *Conversio* 101—106.

⁵¹ Predavanje z naslovom: Nove študije o kraju Metodovega izgnanstva,

⁵² B. Grafenauer, *Zgodovina II.*, 106; M. Kos, *Conversio* 109.

Janeza VIII.; ta ga je štivil pred spletkami kneza Svetopolka in njegovega ljubljenca Vichinga, škofa v Nitri. Znak papeževega zaupanja Metodu je bilo tudi ponovno dovoljenje slovanskega bogoslužja leta 880.

Metodova smrt 6. aprila 885 je povzročila dokončno krizo Metodovega dela. Nepoučeni papež Štefan V. (885—891) je, žal, popolnoma nasedel spletkam Vichinga in Svetopolka proti Metodu. Takoj po nastopu svoje službe je prepovedal slovensko bogoslužje in pozval Metodove učence na zagovor v Rim. Te sta Svetopolk in Viching izgnala iz države in poskrbela, da se niso mogli odzvati papeževemu vabilu in ga pravilno poučiti o stanju v Metodovi škofiji. Leta 893 sta se razšla tudi Svetopolk in Viching, njuna, nemško usmerjena cerkvena politika pa je skupaj z Metodovim delom propadla z vdorom Madžarov leta 906.⁵³

Z izgonom Metodovih učencev iz Moravske je bila uničena še zadnja opora samostojne slovenske škofije. Slovenci smo s tem zapadli popolni latinizaciji; ta je slovenski jezik oropala vseh oporišč v njegovem lastnem razvoju in ga ohromila vse do reformacije.⁵⁴

Povzetek: France M. Dolinar, Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda

Slovenci so se v drugi polovici 6. stoletja naselili na obsežnem ozemlju od Furlanske nižine do izvira Drave, prek Visokih Tur do Donave in od Dunajske kotline do Biatnega jezera v Panoniji. Na jugu je mejna črta s Hrvati ostala v glavnem nespremenjena.

Slovence so pokristjanjevali misijonarji iz Salzburga in Ogleja. V tem dolgotrajnem procesu je imel bolj aktivno vlogo Salzburg, ki je svojo misijonsko dejavnost usmeril med Slovence v Karantaniji in Spodnji Panoniji, medtem ko se je Oglej razmeroma pozno vključil v misijonsko delo med Slovenci južno od Drave.

Pri pokristjanjevanju Slovencev so značilna predvsem naslednja obdobja: obdobje irskega misijona (sv. Rupert, u. 717; sv. Virgil, u. 784; sv. Modest, u. 763); obdobje karolinškega misijona (sv. Pavlin, u. 802; Arno, u. 821; Alkuin, u. 804); obdobje delovanja sv. bratov Cirila, u. 869 in Metoda, u. 885). Ta obdobja označuje predvsem postopna vedno večja povezanost Cerkve s takratno fevdalno družbo.

Razmejitve med Oglejem in Salzburgom na reki Dravi (796 in 811) je razdelila slovensko narodnostno ozemlje in tako onemogočila Slovencem, da bi se bili politično in cerkveno združili in osamosvojili. To je vsaj za Slovence v Spodnji Panoniji dosegel Metod, ko je postal panonski nadškof in metropolit. Ostro nasprotovanje bavarskih škofov in klera (vprašanje cepitve salzburske nadškofije in vprašanje narodnega jezika v bogoslužju) ter kratkovidna politika moravskega kneza Svetopolka (u. 989) sta, žal, izmaknili Metodu tudi zadnjo oporo za doseg njegovih načrtov. Z odstranitvijo panonskega kneza Koclja (874) je propadla slovenska država v Panoniji, z Metodovo smrtjo leta 885 pa še Metodova škofija, ki je združevala Slovence v Panoniji.

Summary: France M. Dolinar, Missionary Methods of Salzburg and Aquileia and their Influence upon the Work of St. Cyril and Methodius

In the second half of the 6th century Slovenes settled on the extensive territory between the Friulian plain, the source of the Drava, the High Tauern mountains, the Danube, the

⁵³ Handbuch III./1, 171; F. Kos, Gradivo II., L—LIV.

⁵⁴ Zagiba 94.

Vienna basin and the Balaton in Pannonia. In the south the boundary to the Croats has remained practically unchanged.

Slovenes were christianized by missionaries from Salzburg and Aquileia. The more active part in this long process was played by Salzburg, who directed his missionary activity towards the Slovenes in Carinthia and Lower Pannonia, whereas Aquileia started his missionary activity among the Slovenes to the south of the Drava relatively late.

The following periods are characteristic in the course of the christianization of the Slovenes: the period of the Irish mission (St. Rupert, d. 717; St. Virgil, d. 784; St. Modest, d. 763); the period of the Carolingian mission (St. Paulinus, d. 802; Arno, d. 821; Alcuin, d. 804); the period of the activity of St. Cyril, d. 869, and Methodius, d. 885. These periods are characterized by progressing connection of the Church and the feudal society of the time.

The drawing of the boundary-line between Aquileia and Salzburg on the Drava river (796 and 811) divided the Slovene national territory and thereby made it impossible for Slovenes to unite and become independent politically as well as ecclesiastically. At least for the Slovenes in Lower Pannonia, this was achieved by Methodius, who became Pannonian archbishop and metropolitan. The strong opposition of the Bavarian bishops and clergy (the question of the splitting of the Diocese of Salzburg and the question of the use of the vernacular in liturgy) and the short-sighted politics of the Moravian prince Svetopolk (d. 989), unfortunately, deprived Methodius of every support. By removing the Pannonian prince Kocelj (874) the Slovene state in Pannonia disappeared and so did Methodius' diocese after his death in 885.

Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda

Ko sem za naš simpozij sprejel témo o liturgiji svetih bratov, sem se zavedal, da se spuščam v obsežno območje, v katerem nisem doma. Ker pa bi bilo naše skupno razpravljanje nepopolno brez pogleda v prve čase slovanske liturgije, sem nalogo sprejel, vendar vam bom mogel poročati samo o delu nekaterih drugih, zlasti neslovenskih raziskovalcev, ki so se doslej vglabljali v stare slovanske rokopise.¹ Hkrati naj bi bila to tudi spodbuda, da bi se med našimi mladimi teologi kdo odločil za poglobljen študij zanimivega gradiva.

Med Slovenci je bil profesor Franc Grivec skoraj edini, ki je ob raziskovanju sv. Cirila in Metoda vsaj mimogrede povedal tudi kaj o njuni liturgiji, vendar ga ta vprašanja posebej niso zanimala.² Med njegovimi učenci je bil dr. Franc Gnidovec menda edini, ki je 1944 objavil študijo o ljubljanskem glagolskem rokopisu brevirja, ki izpričuje češčenje svetih bratov.³ Ker zdaj živi v Argentini, ga seveda okolje ne spodbuja k poglobljanju te snovi. Številni drugi Grivčevi učenci smo se sicer obvezno učili brati glagolico, vendar ni nihče tega študija nadaljeval. V Zagrebu so 1952 z ustanovitvijo državnega Staroslovenskega instituta, ki ga je sprva vodil msgr. Ritig, poskrbeli za ohranitev znanstvene tradicije in za vzgojo mladih raziskovalcev. Njihova revija Slovo in zbirka daljših študij Radovi so odtlej glavni prostor tudi za objavljanje raziskovanj o slovanski liturgiji, ki jih ni bilo tako malo. Tudi Grivcu so objavljali članke in ocene, po smrti pa tam najdemo njegovo bibliografijo.⁴

¹ Mimogrede sem prvo dobo slovanske liturgije omenil v predavanju v Regensburgu (1983) o slovenščini v bogoslužju: *Muttersprache in der Liturgie — am Beispiel Sloweniens*, v: *Liturgisches Jahrbuch* 34 (1984), 100—113. Tam sem v op. 3 navedel izdaje referatov treh mednarodnih kongresov o svetih bratih, ki jih je 1963, 1967 in 1970 priredil Institutum Slavicum Salisburgo-Ratisbonense.

² Celotna bibliografija Grivčevih spisov je zdaj dostopna v razmnoženi disertaciji p. Lojzeta Kovačiča: *Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju eklesiologije v prvi polovici 20. stoletja*. Ljubljana 1983, str. 13—36; o Cirilu in Metodu posebej na str. 23—31.

³ F. Gnidovec, *Ljubljanski glagolski breviri in njegov oficij v čast sv. Cirilu in Metodu*, v: *BV* 24 (1944), 266—278.

⁴ Marija Pantelić, *Život posvećen Ćirilo-Methodskoj problematici*, v: *Slovo* 13 (1963), 177—193. Ivanka Petrović je v isti reviji objavila obsežen komentiran pregled prispevkov, ki so jih pri nas in po svetu objavili ob 1100 letnici prihoda svetih bratov na Moravsko: *Literatura o Ćirilu i Metodiju prilikom 1100 jubileja slavenske pismenosti*, v: *Slovo* 17 (1967), 136—188; 18/19 (1969), 233—382 z imenskim kazalom na koncu pregleda. Ista avtorica je

Za uvod najprej nekaj besed o bogoslužju devetega stoletja, kajti delo in težave svetih bratov je mogoče razumeti samo v tedanjem časovnem okviru. Najprej moramo upoštevati njune vzhodne korenine v bizantinski liturgični družini grškega jezika. Večkrat se nam zdi, da je prav to bila zanju spodbuda za slovansko liturgijo, ker sta na vzhodu poznala bogoslužje v različnih obredih in različnih narodnih jezikih. Pozabljamo pa, da je bila takratna grška Cerkev podobno kot rimska nasprotna uvajanju živega jezika v bogoslužje.⁵ Nekateri zelo ponavljajo, da sta prevajala t. i. Petrovo liturgijo,⁶ nekakšno kombinacijo bizantinske in rimske mašne liturgije,⁷ vendar drugi menijo, da je bil grški prevod rimskega kanona in vsega mašnega obreda namenjen le za spoznavanje »latinskega« mašnega besedila in ne za morebitno maševanje.⁸

Če se ogrejemo za misel večine raziskovalcev, da je Konstantin že doma prevajal bogoslužna in s tem v zvezi tudi svetopisemska besedila v slovanski jezik (motiv lahko tudi zamenjamo: da je namreč zaradi vloge Sv. pisma v bogoslužju prevajal tudi liturgijo): »je sestavil črke in začel pisati evangeljsko besedo« beremo v Žitju,⁹ potem so mogla to biti predvsem besedila bizantinskega obreda.¹⁰ Najstarejše ohranjene priče teh prevodov (če ne Cirilovih, pa njegovih in Metodovih učencev) so glagolski Assemanijev evangelij¹¹ in cirilski Sinajski psalter pa še glagolski Sinajski evhologij (obrednik, molitvenik), ki ga je v kritični izdaji naše akademije pred desetletji objavil ljubljanski slavist prof. Rajko Nahtigal¹² — njegov portret visi v naši zbornici med rajnimi profesorji, ker so se tudi teologi pri njem nekoč učili staro-cerkvenoslovanščine. Slovanski jezik je v območju bizantinskega obreda pomagal pokristjaniti južne in vzhodne Slované in tako postal ob latinskem

napisala tudi obsežen članek o Cirilu in Metodu za Enciklopedijo Jugoslavije (slov. prevod nove izdaje: 2. zv., Zagreb 1985, 682—686). O liturgiji posebej ne govori, objavljeni pa so posnetki treh glagolski liturgičnih rokopisov: Assemanijevega evangelija, Kijevskih listov in Pohvale sv. Cirila iz rimskega rokopisnega brevirja iz leta 1460.

⁵ Prim. F. Zagiba, Studien zum Problem der Kultsprachen — Zur Frage des Verbotes des slavischen liturgischen Gesanges, v: Heiliger Dienst 2 (1948), 114—119.

⁶ Tako tudi F. Grivec v razpravi: »Zakon sudnyj« in Clozov glagolit, v: Slovo 3 (1953), 84—89 in v knjigi: Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden 1960, 179—184 (poglavje: Die slavische Liturgie), seveda tudi v slovenski knjigi: Slovanska blagovestnika (gl. op. 10) na več mestih. Prim. tudi F. Zagiba, Der historische Umkreis der Kiewer Sakramentarfragmente, v: Slovo 14 (1964), 59—77.

⁷ Prim. H. W. Codrington, The liturgy of Saint Peter (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 30), Münster 1936. Prim. D. Čiževskij, K voprosu o liturgii sv. Petra, v: Slovo 2 (1955), 37—41.

⁸ Tako zlasti J. M. Hanssens, La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, v: Orientalia Christiana Periodica 4 (1938), 235—258; 5 (1939), 130—150, v kateri avtor predstavi in dopolni Codringtonovo knjigo.

⁹ Žitje Konstantina 14: F. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija. Ljubljana 1951, 91.

¹⁰ Prim. F. Grivec, Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod. Celje 1963, 59 in tudi drugod v svojih spisih. Podobno F. Zagiba, Der slawische liturgische Gesang nach westlichem Ritus im IX. Jahrhundert im Donauraum, v: Heiliger Dienst 8 (1954), 6—12, in V. Štefanič, Tisuću in sto godina od moravske misije, v: Slovo 13 (1963), 5—42.

¹¹ Prim. F. Grivec, Dikcija Assemanijevega evangelistarja, v: Slovo 3 (1955), 5—34, z navedeno glavno literaturo, ki jo je treba dopolniti z novjšimi raziskavami tega spomenika.

¹² R. Nahtigal, Euchologium Sinaiticum. I, II. Ljubljana 1941, 1942 (fotografije in transkripcija v cirilico).

najbolj razširjen liturgični jezik.¹³ Vendar o tem delu slovanske liturgije ne bom govoril.

Ko sta se odzvala klicu za misijonsko delo na Moravskem, torej med zahodnimi Slovani, so bili ti v precejšnji meri že pokristjanjeni. Živelii so na območju zahodnega obreda, kjer je pod vplivom cesarja Karla Velikega in njegovih sinov prav tedaj rimski obred izpodrival starejše krajevno različne, a prav tako latinske obrede. Liturgični rokopisi tistega časa kažejo, da je v tem procesu nastajala nova oblika rimskega obreda, ki jo označujemo za rimsko-germansko.¹⁴ Misijonska središča za Slovane, Oglej, Passau in Salzburg, so prav v 9. stoletju dobivala v liturgiji nove poteze, seveda je šel razvoj počasi in so zlasti v odročnejših krajih še dolgo uporabljali tudi stare rokopise. Nemški liturgični zgodovinar Klaus Gamber iz Regensburga je v zadnjih desetletjih našel in ovrednotil celo vrsto rokopisov tega časa in teh krajev in bil pri tem zelo pozoren tudi na nastanek slovanskega bogoslužja zahodnega obreda.¹⁵

Vsi omenjeni liturgični priročniki so bili seveda v latinščini. Pomembnost enotnega jezika se je še posebej utrdila v začetku 9. stoletja, ko je karolinška renesansa na vse načine širila znanje edinega kulturnega in liturgičnega jezika. V okolje s tako poudarjeno težnjo po kulturni in liturgični enotnosti sta v drugi polovici stoletja prišla sveta brata z idejo in prakso slovanske liturgije. Nasprotnje je bilo nujno in veliko, kakor kažejo izrazi, s katerimi so se obkladali na obeh straneh. Konstantinov življenjepisec govori v 15. poglavju Žitij o hudiču, ki da je obsedel tiste, ki so »filozofu« nasprotovali in zagovarjali trijezično »herezijo«, češ da se samo v hebrejskem, grškem in latinskem jeziku »spodobi slavo Bogu vzdajati«. Tako so govorili »latinski in frankovski kleriki, škofje, duhovniki in učenci«.¹⁶ Huda debata z nasprotniki, ko sta se na poti v Rim ustavila v Benetkah in o kateri poroča 16. poglavje,¹⁷ se je odločila šele v Rimu, ko je 868 papež (apostolik) Hadrijan njuno delo odobril.¹⁸ Ko je po Cirilovi smrti Metod sam bojeval boj za uveljavitev slovanske liturgije in so njegovi nasprotniki pridobili papeža na svojo stran, pa v listinah beremo hude besede o »Metodovi hereziji«.¹⁹

Žitje v 17. poglavju poroča, da je papež »sprejel slovenske knjige«, nad jasljami so »peli sveto liturgijo«, novoposvečeni slovenski učenci so »peli

¹³ K. Mohlberg v svoji razpravi (gl. op. 22), na str. 208.

¹⁴ Od številne literature o razvoju liturgičnih obredov prim. le: A.-G. Martimort, *L'Eglise en prière*, 3. éd. Paris 1965, 29—30.

¹⁵ Samo nekaj razprav K. Gamberja, v katerih se dotika slovanske liturgije: *Das Messbuch der Slavenlehrer Cyrill und Method*, v: *Heiliger Dienst* 20 (1966), 101—104; — *Missa Romensis* (*Studia Patristica et liturgica* 3). Regensburg 1970, 136—156. — *Das Sakramentar von Aquileja im Raum der bayerischen Diözesen um 800*, v: *Heiliger Dienst* 30 (1976), 66—71 (ponatis v: *Sakramentarstudien, Studia Patristica et liturgica* 7. Regensburg 1978, 162—169).

¹⁶ F. Grivec, *Žitja* (gl. op. 9), 94—95.

¹⁷ Prav tam 97—101.

¹⁸ Prav tam 102.

¹⁹ V pismu papeža Štefana VI. npr. piše, da si je Metod »prizadeval za praznoverje« (F. Grivec, *Slovanska blagovestnika* [gl. op. 10], 166). Pismo Janeza X., ki je 925 obsodil »Methodii doctrina« gl. Slovo 15/16 (1966), 243—244.

liturgijo v cerkvi sv. Petra v slovenskem jeziku«, drugi dan v cerkvi sv. Petronile, nato pri sv. Andreju in končno pri sv. Pavlu. Tam so »vso noč peli v cerkvi slovenske slavospeve in naslednje jutro zopet liturgijo nad njegovim svetim grobom«. ²⁰ Dejstva so dovolj nazorno popisana, razlagalci pa se razhajajo v presoji, kakšna je bila ta »liturgija«, ki je mogla biti tudi v Rimu v bizantinskem obredu, ne nujno že v rimskem, in kakšno je bilo petje, morda le nekaj, ne vse v slovanskem jeziku. Težko bo priti do večje jasnosti. ²¹

Vsaj po vrnitvi iz Rima, lahko pa seveda tudi že prej, zlasti če upoštevamo, da se dober misijonar prilagodi navadam, ki vladajo na njegovem ozemlju, je prišlo do prevajanja prej omenjenih latinskih liturgičnih knjig. Najstarejše v okrogli glagolici zapisano slovansko liturgično besedilo zahodnega obreda so t. i. Kijevski listi. Tako imenujemo štiri dvojne pergamentne liste, shranjene v Kijevu, odkrite 1862, torej prav ob tisočletnici povabila svetim bratom, naj prideta na Moravsko. Rokopis je iz 11. stoletja, predloga pa izvira s konca 9. stoletja, torej je prav zdaj stara 1100 let. Ohranjen je samo zadnji zvezek obsežnejše knjige, na teh listih pa je zapisanih 10 mašnih besedil, po tedanji navadi še brez beril, sedem jih je s hvalospевom, kar oboje poudarja njihovo starost. Gre za maše v čast sv. Klemenca in sv. Felicite (oboje 23. novembra), šest maš je za delavnike, ena za mučence in ena »o vseh nebeških močeh«. Nekoliko mlajši spomenik sta dva Dunajska lista, na katerih so ohranjeni deli treh mašnih besedil v čast apostolom, v enem pa je tudi del berila. Ker je bil ta rokopis v 12. stoletju napisan na pergament, s katerega so izbrisali prejšnje, tudi glagolsko besedilo, bodo morda z novimi tehničnimi postopki odkrili še starejši rokopis.

Prvi, ki je temeljito liturgičnozgodovinsko analiziral oba spomenika, je bil nemški benediktinec Kunibert Mohlberg; ta si je pri svojem študiju, objavljenem 1928, seveda mogel pomagati samo z latinskim Jagičevim prevodom slovanskega besedila. ²² Pri nas je o tem poročal France Ušeničnik v Bogoslovnem vestniku 1930 in dodal še nekaj svojih dopolnil, ²³ zagovarjal je Cirilovo avtorstvo prevoda. Odtlej ni dvoma, da so slovanske molitve prevod iz latinskih, le da predloga, katero je ugotovil Mohlberg, ni »čisti« rimski zakramentar, ampak gre za že prej omenjene liturgične knjige z oglejskega območja. V nemško pisanih razpravah Františka Zagiba in Klause Gamberja so dostopne natančne primerjave med latinskimi predlogami in

²⁰ F. Grivec, *Žitja* (gl. op. 9), 102.

²¹ Prim. razprave, navedene v op. 6, 7 in 8. — I. Petrovič v svojem pregledu (gl. op. 4) na str. 325—330 povzema tudi študijo L. Pokornyja, ki je poudaril, da bo treba slovansko liturgijo še zelo raziskati. Ker vsebuje tako različne sestavine, predlaga, da bi jo imenovali »cirilmetodijska liturgija«.

²² D. C. Mohlberg, *Il messale glagolitico di Kiew (Sec. IX) ed il suo prototipo romano del Sec. VI—VII* (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III, Memorie Vol. II). Roma 1928, 207—320, v prilogi tudi fotografski posnetki obeh rokopisov. Navaja vse dotedanje razprave.

²³ F. Ušeničnik, *Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda*, v: BV 10 (1930), 235—253.

slovanskim prevodom,²⁴ pomanjkljivo je le to, da se tega ni lotilo več raziskovalcev, ki bi bili lahko brali izvornik. Glede avtorstva se bolj nagibajo k Metodu, o katerem salzburški spis *Conversio* pravi, da je »izpodrinil latinski jezik in rimski nauk in ugledne rimske črke ter pred vsem ljudstvom vzel ugled mašam, evangelijem in cerkveni službi tistih, ki so jo opravljali latinsko.«²⁵ »Conversio« je nastala v zvezi s sojenjem Metodu v Regensburgu in večkrat omenjeni Klaus Gamber je že pred leti v svoji razpravi²⁶ omenil tudi študijo, objavljeno 1952 v rimski *Orientalia Christiana Periodica*, ki analizira štiri slovanske besede, vpisane v latinskem cerkvenopravnem rokopisu iz druge polovice 9. stoletja.²⁷ Gamber misli, da bi mogel biti rokopis celo Metodova last ali last koga iz njegove okolice, ker je v Münchensko knjižnico prišel iz Regensburga. Gre pa nedvomno za najstarejše še ohranjene slovanske zapisane besede.

Vse poznejše popolnejše glagolske liturgične knjige so šele iz kasnejše dobe, predvsem iz časa, ko se je v 14. stoletju na novo razcvetelo slovansko bogoslužje na Češkem oziroma na Hrvaškem, kjer so ohranjeni rokopisi iz 13./14. stoletja.²⁸ To so pa seveda že popolnoma jasno določljive rimske liturgične knjige za rimski mašni obred, ki je bil zelo drugačen od tistega v 9. stoletju. Vse primerjave teh rokopisov s starejšimi besedili so vezane na domneve, ni pa dvoma, da je tudi v mlajših rokopisih veliko starejšega besedila,²⁹ kakor podobno velja tudi za latinske rokopise te dobe. Tudi to ostaja zunaj tega predavanja.

Omenim samo še liturgično češčenje svetih bratov.³⁰ Zanj pričujejo kalendarji v starih slovanskih misalih in brevirjih. Za češčenje v vzhodnem obredu je najstarejša priča *Assemanijev evangelij*, ki ima 14. februarja god sv. Cirila. Hrvaški glagolski brevirji na isti dan slavijo Cirila in Metoda, npr. ljubljanski

²⁴ Poleg že v op. 5, 6, 10 in 15 omenjenih prim. še: F. Zagiba, *Salzburg und die Anfänge der Choralpflege in Carantanien im 8. Jahrhundert*, v: *Heiliger Dienst* 9 (1955), 38—44, kjer povezuje brižinske spomenike z liturgijo svetih bratov. — Isti, *Die Missionierung der Slaven aus »Welschland« (Patriarchat Aquileja) im 8. und 9. Jahrhundert*, v: *Cyrillo-Methodiana (Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven)*. Köln 1964, 274—311. — K. Gamber, *Die Kiewer Blätter in sakramentargeschichtlicher Sicht*, prav tam, 362—371. — Isti, *Das Fragment eines glagolitischen Sakramentars in Wien sakramentargeschichtlich untersucht*, v: *Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen (Acta Congressus 1963)*. Wiesbaden 1967, 80—83.

²⁵ Navaja F. Grivec, *Slovanska blagovestnika* (gl. op. 10), 97.

²⁶ K. Gamber, *Ecclesia Reginensis (Studia Patristica et liturgica 8)*. Regensburg 1979 v poglavju o sojenju Metoda v Regensburgu (str. 154—164).

²⁷ W. Lettenbauer, *Eine lateinische Kanonessammlung in Mähren im 9. Jahrhundert*, v: *OChrP* 18 (1952), 246—269. Gre za *Collectio Canonum Dionysio-Hadriana* (»vermehrte Dionysiana«), ki je v bavarski državni knjižnici v Münchnu (Clm 14008). Slovanske besede so na listu 28v.

²⁸ Pregled vseh liturgičnih rokopisov tega obdobja je objavil J. Vajs v dveh knjigah: *Nejstariši breviar hrvatsko-hlaholsky*. Praha 1910; *Najstariji hrvatskoglagoljski misal (Djela JAZU 38)*. Zagreb 1948. Upoštevati je treba seveda poznejše opise in najdbe.

²⁹ Iz nepreglednega števila razprav navajam le dve, napisani v Zagrebu: J. Tandarić, *Ordo missae u pariskom zborniku Slave 73*, v: *Slovo* 29 (1979), 5—30; in istega, *Hrvatskoglagoljski ritual*, v: *Slovo* 30 (1980), 17—87.

³⁰ Dokumentiran pregled gl. V. Štefanić v omenjeni spominski razpravi (gl. op. 10), 34—42.

s konca 14. stoletja (1396) in vatikanski iz srede 15. stoletja (1465). Tudi tiskani brevirji do izdaje 1561 poznajo praznik. Zlasti frančiškani glagoljaši so ohranjali to češčenje, ki se je drugod že izgubljalo,³¹ morda celo zaradi bojznosti, da bi hkrati s Cirilom čistili tudi »heretika« Metoda, ki so ga grajali cerkveni dokumenti. V zvezi s to bojaznijo omenjajo nekateri avtorji tudi dejstvo, da so v 13. stoletju začeli glagolsko pismo pripisovati sv. Hieronimu.³² Pojavil se je tudi nov datum za god sv. Cirila, njegov rojstni dan 9. marec.³³

Med Slovenci je bilo češčenje svetih bratov znano morda spet v 15. in 16. stoletju, ker so romarji, ki so hodili v Aachen in Köln (Kelmorajn), tam imeli svojega duhovnika in oltar (od 1495 do 1734), ta pa se je vsaj v dobi škofa Hrena imenoval po Cirilu in Metodu in je bilo to znano še Valvasorju ob koncu 17. stoletja.³⁴ V tem času (1690) je ljubljanski škof Sigismund Herberstein prosil v Rim za potrditev lastnega liturgičnega koledarja, vendar svetih bratov v tem seznamu ni, prav tako ne v prošnji pod njegovim naslednikom Ferdinandom Kuenburgom leta 1705.³⁵

V ljubljanskem propriju se pojavi njun god 1777 in je nekaj časa določen za 13. marec, v poznejših izdajah pa je 9. marca.³⁶ Tudi v zadnji večji reviziji ljubljanskega bogoslužnega koledarja pod škofom Antonom Alojzijem Wolfom sredi 19. stoletja je 9. marca god sv. Cirila in Metoda.³⁷ Papež Pij IX. je 1863 odobril njun god za slovanske dežele, vendar tokrat na nov datum 5. julija. Ta god je Leon XIII. pod Strossmayerjevim vplivom 1880 vstavil celo v obvezni koledar rimskega bogoslužja.³⁸ Spomnimo se še, da je prof. Grivec 1957 skupaj s prof. Vašico sestavil zgodovinsko pravilnejše lekcije za latinski oficij, ki jih je potrdila rimska kongregacija.³⁹ Povatikanska koledarska reforma je za vso Cerkev uveljavila spet Cirilov smrtni dan 14. februar kot datum njunega godu.⁴⁰ Potem ko je papež Janez-Pavel II. 31. de-

³¹ Prim. M. Japundžić, *Glagoljski brevijar iz G. 1465 (Vaticano — Slavo 19)*, v: *Radovi Staroslavenskog instituta 2 (1955)*, 155—191. Besedilo beril v čast svetima bratoma je transkribirano v latinico.

³² Prim. V. Štefanić (gl. op. 10), 34—35.

³³ Prav tam 39.

³⁴ Prim. F. Grivec, *Slovanska blagovestnika* (gl. op. 10), 215, podrobneje dokumentirano pa: J. Stabej, *Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje (SAZU, Razred za filol. in literar. vede, Razprave VI)*, Ljubljana 1965, 154—158.

³⁵ Prim. I. Potočnik, *Il proprium sanctorum della metropolia di Ljubljana* (tipkana disertacija), Roma 1982, 61—75.

³⁶ Omenja F. Grivec, *Slovanska blagovestnika* (gl. op. 10), 215. I. Potočnik v omenjeni disertaciji, str. 138, razloži, da so datum prevzeli od škofije Olomouc.

³⁷ Prim. I. Potočnik, 121—125, 136—138 — omenja različne datume v ljubljanskem propriju, med drugim tudi 13. marec.

³⁸ Prim. I. Potočnik, 212. Pozneje uvedeni god sv. Antona Marija Zaccaria na isti dan je 1897 povzročil premaknitev godu svetih bratov na 7. julij.

³⁹ Omenjeno v Grivčevi bibliografiji: *Slovo 13 (1963)*, 191, št. 125. Latinsko besedilo je objavil tudi F. Grivec sam v dodatku svojega prispevka: *Erlebnisse und Forschungsergebnisse*, ki je izšel že po avtorjevi smrti v zborniku: *Cyrillo-Methodiana*. Köln 1964, 148—160.

⁴⁰ *Calendarium Romanum ex decreto ... Concilii Vaticani II instauratum*. Typ. Polygl. Vaticanis 1969, 88 navaja Cirilov smrtni dan 14. februar 869 poleg Metodovega, 6. aprila

cembra 1980 določil naša slovanska apostola za sozavetnika Evrope skupaj s sv. Benediktom, pa v Evropi praznujejo njun god celo kot praznik.

Oživitev liturgičnega češčenja je bila le del novega zanimanja za glagolico in slovansko bogoslužje, kar je pred petdesetimi leti obrodilo uradno priznanje pravic slovanskih katoličanov do bogoslužja v domačem jeziku. Takrat smo Hrvati in Slovenci, deloma tudi Čehi, dobili obrednik v živem jeziku.⁴¹ Natis popolnega glagolskega misala 1927 v vatikanski tiskarni — skoraj povsem z latinskimi črkami — je bil zamišljen v zvezi z načrti, da bi ga po konkordatu smeli uporabljati po vsej tedanji Jugoslaviji, če bi to le želeli. To sicer ni bilo uresničeno, svetovna javnost pa je odtlej vedno več vedela o rimskem bogoslužju v nelatinskem jeziku.⁴²

Ko so se na zadnjem koncilu 1962, torej ob 1100-letnici vabila svetima bratoma, naj prideta med Slovane, škofje zavzemali za uvedbo domačega jezika v bogoslužje rimskega obreda, jim je prav omenjanje pravic glagolskih župnij, prevoda obrednika za naše škofije in tudi maševanje v koncilski avli po rimskem obredu v slovanskem jeziku pomagalo, da so se lažje odločili za dovolitev istih pravic tudi drugim narodom.⁴³ Glagolica je sicer s tem izgubila svoj izjemni pomen, vendar so jo na Slovaškem in Hrvaškem ohranili za spomin: pokoncilski misal so vsaj deloma tiskali tudi v staroslovanskem jeziku.⁴⁴

Zanesljivih virov, latinskih in slovanskih, je za najstarejšo dobo slovanskega bogoslužja skrajno malo, zato so si morali raziskovalci pomagati s hipotezami, ki so za delo sicer nujne, manj dobro pa je bilo, da so nekateri na hipotezah gradili dalje kot na nespornih dejstvih. Iz skladovnice napisanega sem mogel za to predavanje uporabiti le manjši del, predvsem izmed tistega, kar je bilo v zadnjih petdesetih letih na novo ugotovljenega. Ni dvoma, da bo tudi letos na vrsti znanstvenih simpozijev povedanega še veliko takega, kar bo obogatilo naše znanje o začetkih in razvoju bogoslužja med Slovani. Čeprav nas predvsem zanima tisto, kar je bilo morda v zvezi tudi z našimi kraji, bomo seveda veseli tudi raziskav, ki jih opravljajo sodelavci zagrebškega instituta. Ti so toliko na boljšem, ker je za dobo

ok. 885. Izjemno ohranitev godu na 5. julij so si nato izprosili najprej v škofiji Olomouc, nato pa še za slovenski pokrajinski koledar, in to na stopnji slovesnega praznika. Prim. tudi I. Potočnik (op. 35), 367—401.

⁴¹ Prim. M. Smolik, Zlati jubilej slovenskega obrednika, v: BV 44 (1984), 97—115. V tej zvezi naj opozorim še na zelo zanimiv in bogato dokumentiran članek: O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja, ki ga je v času pripravljanja slovenskega obrednika objavil župnik in zgodovinar Ivan Vrhovnik (1854—1935). V 11 nadaljevanjih je izšel v ljubljanskem liberalnem dnevniku Slovenski narod v nedeljskih številkah od 27. septembra 1925 do 30. januarja 1926. Avtor se je že tudi prej večkrat izpostavil kot zagovornik domačega bogoslužnega jezika, ker je bil prepričan, da je bilo slovansko bogoslužje nekoč razširjeno tudi med Slovenci in da je torej treba samo uveljaviti »staro pravdo«. V članku je navedel tudi proslave in objave ob tisočletnici Metodove smrti (prim. Družina, št. 22/1985, str. 14).

⁴² Prim. anonimni prispevek p. M. Turnška: De Slavenorum (namesto Slovenorum) perpetuo in rem liturgicam studio, v: Ephemerides liturgicae 54 (1940), 83—87.

⁴³ Prim. M. Smolik (gl. op. 41), 112.

⁴⁴ Rimskyj misal slověnskym jazykem. Olomouc 1972 (prim. Slovo 23 (1973), 205—209; Čin misi s isbranimi misami. Zagreb 1980 (prim. Slovo 32/33 (1983), 123—130).

hrvatskoglagolskega bogoslužja na voljo dovolj zanesljivo datiranih virov, ki so tudi dobro primerljivi s sočasnimi latinskimi liturgičnimi knjigami. Morda pa se celo posreči najti še kak zapis iz starih časov, saj knjižnice pri nas in po svetu še niso razkrile vseh skrivnosti.

Povzetek: Marijan Smolik, Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda

Namen prispevka za simpozij je bil seznaniti poslušalce s sedanjim stanjem raziskovanja najstarejšega obdobja liturgije v slovanskem jeziku. Sveta brata (verjetno zlasti Konstantin-Ciril) sta po mnenju večine raziskovalcev najprej prevedla vzhodna, grška liturgična besedila. Med Slovani sta pa nato delovala na ozemlju, kjer je že bilo »vsajeno« krščanstvo z bogoslužjem zahodnega obreda. Zato sta (zlasti Metod po Cirilovi smrti) prevedla tudi mašne molitve iz latinskega zakramentarja, ki je bil tedaj v rabi na območju oglejsko-salzburgske različice rimskega obreda, kot priččujejo ohranjeni Kijevski in Dunajski listi. V drugem delu razprave je nekaj podatkov o liturgičnem češčenju svetih bratov na območju glagolice in med Slovenci. Zaradi zaslug »cirilmetodijske« liturgije se je v novejši dobi, zlasti pa po koncilu, tudi za druge narode uveljavila možnost uporabe domačega jezika v bogoslužju.

Summary: Marijan Smolik, Slavic Liturgy of St. Cyril and Methodius

The aim of this paper is to show the present state of the research of the oldest period of liturgy in Slavic language. According to the opinion of the majority of researchers, the Holy Brothers (probably Constantine-Cyril) first translated Eastern, Greek liturgical texts. Among Slavs they worked on a territory where there had already been »planted« christianity of the Roman liturgical rite. Therefore they (especially Methodius after Cyril's death) also translated Mass prayers of the Latin sacramentarium which was then used on the territory of the Aquileian-Salzburgian variant of the Roman rite, which is proven by the Folios of Kiev and Vienna. The second part of the paper contains some data on the liturgical veneration of the Holy Brothers on the territory of the Glagolic alphabet and among Slovenes. Due to the liturgy of St. Cyril and Methodius, the use of the vernacular in liturgy has prevailed in other nations as well in recent times, especially after the Second Vatican Council.

Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini

K sodelovanju na simpoziju ob 1100-letnici smrti sv. Metoda sem bil sicer povabljen kot potencialni referent o načrtovani temi »odmev dela sv. bratov v slovenskem prostoru«. Toda predlagana tema je bila kljub temu, da se je o predmetu že veliko pisalo, preširoko zastavljena in v razmeroma kratkem razpoložljivem času neobvladljiva. Če bi hoteli kolikor toliko zanesljivo prikazati stalnice, nihanja in vrzeli v poznavanju osebnosti, dela in pomena solunskih bratov pri Slovencih, bi morali opraviti obsežno bibliografsko pripravljalo delo. To velja tako za novejši čas, predvsem za drugo polovico preteklega stoletja, ko se je ob jubilejih Konstantina (Cirila) in Metoda in mimo njih na Slovenskem o solunskih bratih veliko pisalo in je zato snov težko obvladljiva, še bolj pa je problematično tisočletje od časa njunega delovanja do jubilejnih slavij, posebej še srednji vek, za katerega nimamo s stališča našega predmeta nikakršnih oprijemljivih oporišč. Tako sem se temi, ki bi me nujno vodila v površnost in hipotetičnost, moral odreči.

Za predmet pričujoče predstavitve sem si torej s premislekom izbral tisti izsek iz prvotne teme, ki je gradivsko najbolj dostopen in ki mi je po stroki najbližji: sistematičen pretres pozornosti, ki jo je slovenska literarna zgodovina odmerjala delovanju solunskih bratov. Njuna misijonska oziroma verskovzgojna in cerkveno organizacijska dejavnost med zahodnimi Slovani je bila vseskozi tesno in neločljivo povezana z literarnim delom. Kakor je dovolj znano, je bil temeljni smisel njunega poslanstva prav v tem, da sta zgolj ali pretežno ustno misijonsko dejavnost iz srednje Evrope med bližnjimi Slovani, ki je bila le pomožna in vezana na latinsko bogoslužje, zamenjala s celovito vzpostavitevijo krščanske Cerkve pri Slovanih, temelječo ne le na verski vzgoji, ampak tudi na bogoslužju v vernikom razumljivem jeziku, za kar so bila potrebna pismeno fiksirana besedila, cerkvenim predpisom ustrezna in preverljiva. Tako sta Konstantin in Metod globalno posegla v kulturo zahodnih Slovanov z uvedbo novega prenosnika (medija): pisave oziroma rokopisnih knjig. Ugibanja o poprejšnji slovenski rabi kake pisave, nemara zgolj slikovne, doslej niso rodila sprejemljivih rezultatov in velja mnenje, da je njihova poprejšnja kultura temeljila zgolj na ustnem prenosniku z dokaj razvitim in razvejanim ustnim izročilom. Potemtakem moramo in moramo dejavnost bratov Konstantina in Metoda med zahodnimi

Slovani tolmačiti kot temeljni in daljnosežni premik v kulturi slovanskih ljudstev, med katera je ta dejavnost neposredno ali posredno segla.

Za naše razmišljanje v zvezi z nakazano problematiko je pomembno izhodiščno dejstvo, da sega dejavnost solunskih bratov v čas, ko so bili slovanski rodovi že tri stoletja razseljeni po novem, širokem geografskem prostoru, ki jim je onemogočal strnjen in enoten kulturni razvoj, in da so v tem času predvsem na obmejnih območjih v srednji Evropi slovanska ljudstva tudi zaradi stika s staroselci (naselitvenim substratom) in z zahodnimi sosedi že začela oblikovati posebej profilirane kulture v smeri narodnostne individualizacije in integracije. Zato moramo računati že z razmeroma ločenimi kulturnimi prostori in razpravljati o oblikah in stopnjah, v katerih je odmevala nova kulturna kvaliteta v posameznih od njih. Tako ne moremo preprosto, kakor se je to pretežno delalo v popularni publicistiki, presojati kulturne dejavnosti Konstantina in Metoda a priori kot neko skupno slovansko stvar; to je z nekimi načelnimi omejitvami mogoče le z jezikoslovnega gledišča, ker je knjižni jezik solunskih bratov, tako imenovana stara cerkvena slovanščina, pač edini dokument jezika jezikovno še malo razcepljenega slovanstva. S stališča kulturne in posebej še literarne zgodovine pa moramo biti bolj previdni in določni. Tako se izbrana problematika za Slovence zgošča v nekaj ključnih vprašanj:

1. Neposredna verska in literarna dejavnost Konstantina in Metoda je vezana na dve zgodnjefevdalni in upravno politični tvorbi, na kneževino Veliko Moravsko in mejno grofijo Spodnjo Panonijo. Metodova nadškofija je zajemala obe. To ozemlje pa s stališča narodnega in kulturnega razvoja, in sicer niti dotedanjega niti poznejšega, ni bilo enotno. Dejavnost solunskih bratov in njunih učencev je bila prekratkotrajna in preveč ovirana, da bi bila mogla sprožiti pomembnejši integracijski proces; kolikor niso ponovne razcepitve povzročili že drugi zgodovinski dejavniki, jo je utrdil vdor Madžarov, ki je tudi skoraj docela preplaval Spodnjo Panonijo. V teh razmerjih se nam zastavlja vprašanje etnične opredelitve te kratkotrajne zgodovinske tvorbe. Zgodovinopisje nam govori o naselitvenem valu, ki je sledil porazu (in izginotju?) Obrov v bojih s Franki, ki je potekal v glavnem iz Karantanije, ki pa je vseboval najbrž tudi močno germansko primes. Tako moremo vsaj teoretično računati v Spodnji Panoniji na ostanke Obrov, na Germane, na Karantanske Slované in na morebitne starejše slovanske naseljence ob Obrih oziroma med njimi. Toda glede na sprejem in odmevnost Konstantina in Metoda v deželi lahko trdimo, da je v njej odločilno prevladoval slovanski živelj. Vprašanje pa je, ali ga lahko označujemo za slovenskega. Slovensko jezikoslovje in zgodovinopisje se odločata za pozitiven odgovor. Takšno stališče pa nas zavezuje, da razpravljamo o delovanju solunskih bratov kot o zgodovinskem dogajanju, ki je del naše zgodovine; žal seveda ne le del v časovnem, ampak tudi v geografskem pomenu.

2. Če gledamo s stališča današnjega slovenskega etničnega ozemlja, pomeni tisti prostor, ki je po vsej verjetnosti pripadal panonski mejni grofiji

oziroma kneževini in Metodovi škofiji le majhen del, in sicer najverjetneje le Porabje, Prekmurje in Štajerska severno od Drave vzhodno od črte Cmurek —Duplek. Drugo ozemlje severno od Drave, ki je danes dokaj neznan, je pripadalo salzburškemu nadškofu, enemu glavnih Metodovih nasprotnikov, slovenska zemlja južno od Drave pa je bila domena oglejskega patriarhata. V času Konstantina in Metoda se je slovenski etnični prostor po mnenju slovenskega zgodovinopisja širil še daleč proti severu in severovzhodu, vendar je tudi v tem primeru Spodnja Panonija predstavljala približno le njegovo tretjino. Zato se odpira vprašanje, kako je takrat odmevalo cerkveno in kulturno delovanje solunskih bratov v slovenskem delu sosednjih škofij. Tu je gotovo treba ločevati med oglejskim in salzburškim območjem, ne le zaradi njenega rivalstva iz komaj minulega časa (razdelitev misijskih domen za Karla Velikega), ampak tudi zaradi izpričanega drugačnega odnosa do slovanskega misijona. Oglejska duhovščina se je zanimala za novo versko dejavnost med bližnjimi Slovani in je v Benetkah razpravljala o teoloških vprašanjih, predvsem pa o »trojezični zmoti«, s Konstantinom in Metodom med njunim prvim potovanjem v Rim; samo potovanje je verjetno takrat, kakor tudi Metodove poznejše poti, potekalo po slovenskem ozemlju oglejskega patriarhata; pa tudi pozneje je Oglej kazal dovolj tolerance do glagoljaštva. Po drugi strani pa se nam salzburško-panonski kulturni odnosi v pozitivnem smislu odpirajo le ob vprašanjih zvez med Brižinskimi spomeniki in staro cerkveno slovanskim pismenstvom.

3. Tretje vprašanje je trajanje in izzvenevanje slovenskega bogoslužja ter kulturnega dela solunskih bratov in njunih učencev v slovenskem kulturnem prostoru po letu 885. Zgodovinsko kolikor toliko zanesljivo vemo le za tragično usodo Metodovih učencev na Moravskem, praktično ničesar pa o usodi slovanskega bogoslužja v Panoniji po zopetni germanski osvojitvi kneževine in zlasti po naselitvi Madžarov. Podobno je tudi z vprašanjem, kakšni so bili odmevi pismenske dejavnosti solunskih bratov v oglejskem patriarhatu in v salzburški nadškofiji. Razmišljanje v to smer narekuje že dejstvo, da je še ena nemška škofija, ki je stoletje kasneje dobila tudi nekaj delčkov slovenskega ozemlja, namreč freisinška, poskrbela za zapis verskih besedil, ki niso brez zveze s slovstveno dejavnostjo Metodovih učencev; tu je pogojena permanentna znanstvena pravda okoli brižinskih spomenikov. Poleg nje pa v takšna razmišljanja navaja tudi odkritje slovenskih in hrvaških jezikovnih prvin v cerkveno slovanskih rokopisih ruske in srbske redakcije, na katere je opozoril nemški slavist Rudolf Aitzetmüller (Zur frage einer kirchenslawischen Literatur im slowenisch-kroatischen Raum, *Studia slovenica monacensia*, München 1969, str. 1—5); tu bi mogli ugibati o nadaljnjem delu v Panoniji ali o neki dejavnosti v okviru ozemlja oglejskega patriarhata.

Do teh problemskih sklopov in še do nekaterih bolj drobnih ali stranskih vprašanj se je že kdaj pa kdaj opredeljevala slovenska literarna zgodovina. Niso pa bili vsi in vedno predmet njene pozornosti, tudi je različno vzpostavljala njihovo hierarhijo. Kako se je to dogajalo v posameznih fazah njenega

razvoja in kako je nanje reagirala glede na različna metodološka izhodišča, naj bi bil predmet našega nadaljnjega razpravljanja.

Ker je slovenska literarna zgodovina kot posebna znanstvena panoga razmeroma mlada, njen predmet pa so v različnih oblikah obravnavali že poprej v okviru drugih disciplin, je treba pri historiatu obravnavanja posameznih literarnozgodovinskih vprašanj upoštevati tudi to »predzgodovinsko fazo« vede. Posebej je to pomembno za naš problemski sklop, ki sega v eno najstarejših dob našega kulturnega razvoja. Tako bi morali najprej pokazati, kako se je upoštevalo delovanje solunskih bratov med zahodnimi Slovani v različnih oblikah kranjskega, koroškega in štajerskega deželnega domoznanstva od humanistične dobe prek baročne do razsvetljskega časa, ko s slovenskimi prerodnimi idejami začenja presegati ozke deželne meje in posegati v celoten slovenski etnični prostor.

Takratno zanimanje za preteklost s svojimi biografskimi in bibliografskimi beležkami o pomembnih in zgodovinsko zaslužnih ljudeh je za naš prikaz upoštevanja vredno le tedaj, kadar presega golo navajanje gradiva, torej v primerih, ko se pojavijo poskusi karakteriziranja ali celo vrednotenja pojava. Zlasti pa je pomembna povezava z ožjim slovenskim prostorom. Tako je zelo zanimivo, da kranjski baročni polihistor Janez Vajkard Valvasor začenja niz »učenih pisateljev, doma s Kranjskega«, v dodatku k šesti knjigi velikega dela o ožji domovini (*Die Ehre des Herzogthums Crain, Lj.-Nürnberg 1689*) s solunskima bratoma in z besedami: »Po pravici damo prvo mesto prizadevanju *sv. Cirila in Metoda*. Izmed teh je prvi (...) izumil cirilske črke, le-ta pa hrvatske ali slovanske ter prevel *sv. pismo*, mašne in druge cerkvene obrede v slovanski jezik.« (M. Rupel, Valvasorjevo berilo, Lj. 1951, str. 147.) Morda je povzročila to pozornost takratna uporaba ali celo razširjenost glagoljaštva na Kranjskem, ali pa celo trditev, ki je sicer pri Valvasorju še ne zasledimo, je pa zapisana sto let pozneje v Linhartovi zgodovini slovenskih dežel: »Kranjci so svoj jezik pisali z glagolico še v 16. stoletju (...). Še se najdejo taki rokopisi; samo ne smemo jih iskati v javnih listinah, ki so jih izdajali nemški gospodje. Nekako sredi 16. stol. se je zgodilo, ko jih je *Primož Trubar*, kanonik v Ljubljani (...) nesrečno zamenjal z latinskimi črkami.« (A. Linhart, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, Lj. 1981, str. 294.) Toda Linhart je bil prepričan, da je glagolica starejša od delovanja Konstantina in Metoda in da je Konstantin iznašel cirilico, s katero pa Kranjci niso nikoli pisali, ker »nikoli (...) niso pripadali grški cerkvi« (prav tam). Linhartovo mnenje je povzel tudi Valentin Vodnik v Povedanju od slovenskega jezika, ki ga je objavljajal v svojem časniku *Lublanske novice* v letih 1797 in 1798: »Krajnci so pisali po glagolitsko notri do šestnajstiga stoletja. Okoli leta 1550 je začel *Primas Trubar* kranjski jezik z latinskimi črkami pisati.« (V. Vodnik, *Izbrano delo*, Lj. 1970, str. 92.) Vendar ni mogel biti Linhartu in Vodniku vir Valvasor, pač pa je od tam črpal informacije Pohlin, ki je oba solunska brata, in sicer vsakega posebej uvrstil v svoj kranjski bibliografski leksikon *Bibliotheca Carnioliae*.

Še bolj zanimiv od teh in podobnih zapiskov na Kranjskem je kratek oris slovanskega misijona v članku o pokristjanjevanju na Koroškem, ki ga je leta 1814 priobčeval v Carinthii benediktinec Ambrož Eichhorn, prefekt celovške gimnazije. V prvem zadevnem odstavku, ki je informativnega značaja, je črpal iz starejšega koroškega zgodovinarja, jezuita Marka Hansiza (*Germania sacra II, Metropolis Salisburgensis, Augsburg 1729, str. 134—135*), v drugem je samostojno razmišljal. Zaradi zgledne informiranosti in objektivnosti nemškega zgodovinarja s Saškega naj tu v prevodu navedemo za nas zanimivi del članka v celoti:

»Okrog leta 865 sta se pojavila na Moravskem dva grška misijonarja, *Konstantin*, pozneje imenovan *Ciril*, in *Metodij*; ta dva apostolska moža nista prinesla s seboj le svetih knjig v slovanskem jeziku, ampak sta uvedla tudi namesto latinskega slovansko bogoslužje. To je bilo vsemu narodu v največje zadovoljstvo, le nadškofu Adelwinu in njegovemu višjemu duhovniku Richpoldu ne; ta je izgubil Panonijo, oni je tožil v Rim, vendar je to imelo proti pričakovanju tožnika dobro posledico, da je dobil Metodij nadškofovsko oblast nad vsemi Slovani prav do meja Bolgarije in da je bilo potrjeno bogoslužje v slovanskem jeziku.

Bistvo vere je ostalo nespremenljivo, jezik različen; ta pa je, kadar je, kakor mora biti, posredovalec resnice razumu in srcu; kar se mora razumeti in kar naj gane, mora biti sporočeno v jeziku poslušalcev. *Metodijevo* bogoslužje je prek sosedskega prometa gotovo postalo dobrodejno za prebujo in vzdrževanje verskega čuta v Karantaniji, kjer je prebivalo tako mnogo Slovanov.« (*Das Christenthum in mittleren Norikum, nachmals Carantanien, Carinthia 1814, št. 22 in 23*).

Kljub temu, da gre za navedke in sodbe različne tehtnosti, bi bilo vredno zbrati in preučiti vse omembe iz teh najstarejših časov slovenskega zgodovinarstva, ki govore neposredno ali posredno o poslanstvu, verskem delovanju in slovstvenem delu solunskih bratov in njunih učencev, saj bi prav tu utegnili najti kolikor toliko zanesljivo oporo za razpravljanje o kulturni dediščini slovanskega misijona pri Slovencih. Zato nismo upravičeni z današnjega stališča védenja prezirati niti na videz še tako neresnične ali celo abotne trditve, saj imajo svoje vzroke in svoj kontekst, iz katerega bi lahko izvedeli marsikaj dragocenega za preučevanje recepcije in tradicije.

Drugo in bistveno drugačno fazo v zgodovinskem razvoju problematike, ki ji tu skušamo slediti, pa pomeni vzpostavljanje slovanske filologije oziroma slavistike kot znanstvene panoge. V njej se pod vplivom predromantičnih in romantičnih idej prenese pozornost iz preteklosti posameznih državnih ali politično-upravnih enot na oblikovanje in razvoj narodov, najprej skupnega slovanskega jedra, potem posameznih slovanskih narodov. Temelj in merilo niso več geografske in politične meje, marveč jezik. In to ne jeziki posameznih slovanskih narodov, ki jih takrat označujejo za dialekte, marveč prvotna slovanščina. Stara cerkvena slovanščina, knjižni jezik Konstantina in Metoda, njunih učencev in tradicije, ki jo je pri posameznih

slovanskih narodih ustvarilo njuno delo, je zato kot najstarejša sporočena oblika slovanščine v središču pozornosti nove vede. Posebej za razumevanje in tolmačenje delovanja solunskih bratov v njegovi zvezi s Slovenci so bile pomembne ideje, ki sta jih izoblikovala v znanstvenem dialogu Jernej Kopitar in češki patriarh slavistike Josef Dobrovsky od leta 1811 dalje, predvsem v zvezi z najdbo Brižinskih spomenikov, pri čemer so bile odločilne sodbe slovenskega strokovnjaka. Vendar ne moremo tu slediti poteku njenega razpravljanja o značaju in izvoru cerkvenoslovenskega jezika in književnosti. To tudi ni potrebno, saj je potekal zunaj našega etničnega ozemlja in pretežno v nemškem jeziku, v katerem so bili objavljeni tudi rezultati. Prvi poskus slovenskega slovstveno zgodovinskega pregleda filološkega značaja v katerem najdemo neposreden odmev teh novih pogledov, je predgovor v slovenski slovnici Franca Metelka, profesorja za slovenščino na ljubljanskem bogoslovju (F. Metelko, Lehrgebäude der Slowenischen Sprache in Königreiche Illyrien und in den benachbarten Provinzen, Lj. 1825). Za prvi del predgovora je Metelko uporabil kar Kopitarjevo recenzijo Dobrovskega starocerkvenoslovenske slovnice, objavljeno v Wiener-Jahrbüchern der Literatur leta 1822. Tako je bila tudi v slovenskem kulturnem prostoru neposredno predstavljena Kopitarjeva panonska teorija. Za naše razmišljanje je najpomembnejši pri Metelku citirani odstavek, ki se navezuje neposredno na ugotavljanje poznejše razširjenosti Metodovega bogoslužja po slovanskem svetu:

»Le v *Metodovi* lastni škofiji pri panonskih (ali, po oznaki iz srednjega veka, pri karantanskih) Slovanih je čisto pozabljeno! Zato ni čudno, da so oddaljeni jezikoslovci in zgodovinarji ob vprašanju, katero izmed danes še živih slovanskih narečij je neposredni potomec tistega, ki ga je uporabil *Metod*, povsem prezrli poldrugi milijonsko in na šest do sedem središč (*Ogrska, Hrvaška, Štajerska, Koroška, Kranjska, Primorska, Goriška in Gradiška*) raztreseno ter zaradi tega tudi literaturo ubogih karantanskih Slovanov.« (Tam, str. VII.) In potem, ko je Kopitar nadalje utemeljeval svojo tezo, je prišel do sklepa:

»Tako bi bila *Metodova* škofija hkrati tudi prava domovina tistega slovanskega jezika, ki ga je prvi dvignil na stopnjo knjižnega jezika! In današnji jezik potomcev vernikov iz njegove škofije lahko s pridom povprašamo v spornih in dvomljivih primerih!« (Tam, str. XI.)

S temi trditvami je Kopitar vzpostavil neposredno zvezo med starocerkvenoslovenskim in slovenskim jezikom ter tako utemeljil pravico, da se razpravljanje o slovenski književnosti začne s slovstvenim delom, ki sta ga ustvarila solunska brata s svojimi učenci v Panoniji. V Metelkovem uvodu je most med »staroslovensko« in »novoslovensko« dobo v slovenski slovstveni zgodovini še slabo zgrajen, saj od Kopitarjevega razpravljanja, ki ga zaključuje primer Brižinskih spomenikov kot slovenskega, z latinico pisanega ostanka svetle staroslovenske pismenske tradicije, preide Metelko brez pravega pojasnila na pregled slovenske književnosti protestantske dobe, kjer

mu je spet opora Kopitar, vendar to pot z ustreznim prikazom v slovnici iz leta 1808. Ker Metelko ni dal natisniti posebne slovstvene zgodovine, ki jo je v rokopisu že pripravil, je prvenstvo v realizaciji takratnim slavističnim pogledom ustrezne slovenske literarne zgodovine pripadlo Antonu Janežiču, ki je prvi izdaji svoje Slovenske slovnice (Clc. 1854) za šolsko rabo dodal Pregled slovenskega slovstva (tam, str. 115—155). Svojo zamisel je Janežič preprosto utemeljil v uvodu: »Namen našega spisa je samo, kratek pregled slovenskega slovstva od naj stariših do novejih časov podati; zatorej bomo (. . .) o vsih družih slavjanskih narečjih molčali in se samo pri Slovencih, ki na Štajarskem, Koroškem, Kranjskem, Primorskem ter nekaj na Beneškem in zahodnem Ogerskem prebivajo, nekoliko mudili. Ker je vendar naša sedanja slovenščina naravna hči staroslovenščine, kakor jo v starih rokopisih nahajamo, hočemo tudi nar poprej staroslovensko slovstvo malo pregledati in naj imenitniše rokopise te dobe kratko popisati.« (Tam, str. 119—120.)

Razumljivo je in temu konceptu ustrezno, da Janežič začenja prvo poglavje, naslovljeno Staroslovensko slovstvo, z Brižinskimi spomeniki in se pri tem opre na Kopitarja: »Pravi početek *staro-* ali *cerkvenoslovenskega* slovstva sega v sredo devetega stoletja; vendar ni dvomiti, da so se naši preddedovi že pred Cirilovo dobo semtertje v pisanji poskušali, kakor nam Brizinski odlomki jasno spričujejo.« (Tam, str. 120.) Kratkemu opisu tega spomenika sledi znatno daljša predstavitev obreda ustoličevanja karantan-skih knezov, ki jo uvaja hipotetična konstrukcija »slovensk(ega) napis(a) na vojvodskem stolu, ki na Gosposvetskem polji blizo pol drugo uro od Celovca na desni strani ceste stoji« in ki je »še starejši ali saj toliko star« kakor brižinski spomeniki. Avtor te konstrukcije je bil koroški pesnik in amaterski slavist Urban Jarnik. Da ga je Janežič pritegnil v svojo kompilacijo, je pomembno zato, ker nam dokazuje, kakšno vlogo je imela takrat pri oblikovanju podobe o slovenski preteklosti koroška tradicija. Dokaj izčrpnemu pregledu še »glagoliškega« in »cirilskega« slovstva sledi takšen Janežičev sklep poglavja: »Tako je staroslovenščina že v naj stariših časih prav krepke in mogočne korenine pognala. Kako veličansko drevo bi bilo s časoma zraslo, če bi ga ne bilo toliko nemilih okolšin dušilo in v rasti zadrževalo. Pa vendar si moramo svesti biti, da se tako zgodaj noben krščanski narod s takim obilnim slovstvom ponositi ne more.« (Tam, str. 129.)

Prav zadnji citirani stavek pa nam zgovorno kaže, kako se v Janežičevi zamisli šolskega pregleda slovenskega slovstva družijo znanstvena slavistična misel tistega časa s praktično narodno političnim ideološkim kontekstom dobe. S pomočjo slovstvene zgodovine je hotel dokazati starost duhovne kreativnosti slovenskega naroda, ki pa ga je potrebno šele do kraja integrirati iz pokrajinsko razkosanih delov (prim. prvi citat iz Janežiča); za oboje pa je bila zgodovinska konstrukcija o dvodelnem literarnem razvoju Slovencev in zgled starocerkvenoslovenskega pismenstva, ki jezikovno pripada Slovincem, skorajda idealna. Ta praktično politična adaptacija panonske

teorije o staro cerkveno slovanskem jeziku pa je starejša od Janežičevega učbenika. Tu naj za ilustracijo navedemo le primer iz prvega slovenskega političnega časnika Slovenije, kjer je koroški narodnjak in politik Andrej Einspieler (pod psevdonimom Svečan) objavil tudi na nekaj številkih raztegnjeni članek Nekdanja Gorutanija je bila slovenska, kjer je hotel dvomljivcem dokazati, »da je stara Gorutanija bla tako razprostranena, da se je slovanski jezik govoril v takih krajih, kjer sedaj od njega ni več sluha ne duha« (Slovenija 1849, str. 296). V glavnem je v ta namen prevedel Jarnikovo razpravo Ponemčanje Koroške dežele, ki je bila originalno pisana v nemščini, dodal pa je še nekaj drugega gradiva. V dodatku k članku pa je Einspieler prevedel še iz drugega Jarnikovega spisa citat: »Ktero slavjansko narečje je bilo izvoleno in posvečeno za cerkveni jezik grekiške vere? Najnovejše skušnje odgovorijo: ‚Stari gorutansko-panonski jezik.‘ Ne Serbskemu, ne Češkemu, ne Polskemu, ne Ruskemu, temuč narečju naših preotcev je bila ta čast izkažena. Slavjanam grekiške vere se vsa božja služba in vse božje opravila opravljajo v tistem jeziku, kateriga so naši starši na Savi, Dravi in Muri od 8. do 11. stoletja govorili.«

Za Kopitarjem je panonsko teorijo prevzel drugi slovenski slavist s še večjim mednarodnim ugledom in prvi univerzitetni profesor za slovansko filologijo na dunajski univerzi, Franc Miklošič. Tudi ta je publiciral glavnino svojih del v nemščini. Rojakom je o vprašanju, ki nas zanima, neposredno spregovoril v Slovenskem berilu za osmi gimnazijalni razred (Dunaj 1865). Tu že iz predgovora vidimo, da je Miklošič upošteval ločnico med jezikom brižinskih spomenikov, ki je jezik naših »pravih prededov«, od jezika starocerkvenoslovanskega pismenstva, ki pa ga je kljub temu postavljaval v neposredno zvezo s slovanskim kulturnim razvojem: »Če se ravno staroslovensko slovstvo ni razcvelo med našimi pravimi prededi, pa se ga vendar smemo lastiti, zato ker nam je narod, med katerim sta sredi druge polovice devetega veka Konstantin z Metodom kerščanstvo zasadila, izmed vseh slovanskih narodov najbliži rod: imenoval se je ravno tako kakor mi in govoril tisti jezik, ki je izmed vseh jezikov slovanskih našemu najpodobnejši. Tako sledimo lahko knjigo svojo od sedanje dobe celo do devetega veka«. (Tam, str. 3.) Poudarjal pa je tudi obratno zvezo, češ da nam brižinski spomeniki »svedočijo očitno, kako si je bila naša slovenščina v rodu z jezikom Slovincov panonskih in moravskih« (prav tam).

Miklošič je po Kopitarjevi tezi iz objave v Glagolita Clozianus (Dunaj 1837) datiral ne le zapis, ampak tudi nastanek besedil brižinskih spomenikov v 10. stoletju, zato mu je bilo starocerkvenoslovansko pismenstvo najstarejša faza v razvoju slovenske književnosti. V uvodu k objavi nekaj zgledov iz tega pismenstva je razvojno linijo utemeljil takole: »Najstarejši spomeniki slovenskega jezika so postali v devetem stoletju v Panoniji, in so bili napisani s pismom, ki se je v tistem času imenovalo slovensko, potlej pa glagoljsko. Jezik teh spomenikov, ki mu pravimo staroslovenski, je bil prijet, manje ali več premenjen, za cerkveni jezik od tistih slovenskih narodov, ki h gerški

cérkvi spadajo, in je še dan danes církvni jezik tistih Slovencev, ki so rimski církvni zvesti ostali. Vse razlike med jezikom, ki ga vidimo v najstarejših spomenikih, in med sedanjim slovenskim, izvirajo iz dveh vzrokov: prvič, vsak jezik, ki je po več krajih razprostranjen, se deli na narečja, tako je tudi med jezikom panonskih Slovencev in Slovencev, prebivajočih v starem Noriku, že v devetem stoletju bila neka razlika; drugič vsi jeziki se spreminjajo v teku dolgega časa, in tudi naš jezik zdaj ni to, kar je bil pred jezero let. Dasiravno je naš jezik že v devetem stoletju nekaj različen bil od pravega staroslovenskega jezika, in se je od tistega časa do zdaj jako spremenil, se vendar more reči, da je sedanji slovenski jezik staroslovenskemu najpodobnejši v glasih, v podobah imen in glagolov in v besedah. V bukvah, katere imajo pokazati premembe, ki jih je slovenski jezik od najstarejših do naših časov preterpel, ne smejo manjkati izgledi staroslovenskega jezika.« (Tam, str. 7.)

Kot je iz zgornjega citata dovolj razvidno, je šlo Miklošiču za zgodovino jezikovnega razvoja, posamezni ohranjeni rokopisi pa so dokumenti tega razvoja in nastalih razlik. Tako je ostala slovstveno oblikovalna komponenta znanih besedil povsem zunaj njegovega zanimanja. Zato niti ni načeljal tekstoloških vprašanj v zvezi s starocerkvenoslovanskim pismenstvom in brižinskimi spomeniki. Tako je lahko slovstvena zgodovina, ki se je ravnala po jezikoslovnih izhodiščih njegove šole, našla pri njem oporo za različno povezovanje najstarejših pismenskih stopenj. Nekaj piscev pregledov razvoja slovenskega slovstva se je po zgledu Čopa, ki je leta 1831 napisal tak pregled za Šafařika (P. J. Šafařik, *Geschichte der südslawischen Literatur*, Praga 1864), omejilo na prikaz književnosti od protestantizma, kakor že Matija Majer (Drobtinice 1849 in Slovenija 1849) ali Franc Simonič (J. Šuman, *Die Slovenen*, Tešin 1881), drugi pa so upoštevali poleg »novoslovenskega« slovstva tudi »staroslovensko«. Tako je tudi Julij Kleinmayr v *Zgodovini slovenskega slovstva* (Celovec 1881), ki je kljub poznavanju novih teorij ostajal v bistvu na Miklošičevi strani, postavil na začetek »Staroslovensko slovstvo«, vendar je po Janežiču stavil brižinske spomenike, vsaj po izvoru besedil, pred staroslovensko pismenstvo: »Pravi početek staroslovenskega slovstva sega v sredo devetega stoletja; vendar ni dvomiti, da so se slovenski pradedi uže pred Cirilovo dobo sem ter tja poskušali v pisanji. Save, Drave so bregovi, kjer se je gotoviti jel mladi cep in prvi cvet, ki ga je pognal, se imenuje: ‚Brizinski spomeniki‘ ali ‚Karantanski spiski‘.« (Tam, str. 20.)

Veljavnost panonske teorije je trajala vse dotlej, dokler jo je s svojo avtoriteto zagovarjal mednarodno spoštovani slavist Miklošič. Še posebej to velja za slovenske slaviste, ki so bili neposredni njegovi učenci in so se ponášali z njim ne le kot z akademskim učiteljem, ampak tudi kot rojakom. Toda Miklošič je s koncem študijskega leta 1884/85 moral oditi v pokoj in njegovo akademsko katedro je prevzel Vatroslav Jagić, ki je bil že dolgo med pristaši nasprotne, bolgarske oziroma za današnjo rabo točneje, makedonske teorije. Slovenec Vatroslav Oblak, ki je bil med prvimi Jagičevimi

sluša telji, je del svojih znanstvenih naporov usmeril prav v potrditev nove teorije o starocerkvenoslovanskem jeziku s terenskim preučevanjem slovanskih dialektov v okolici Soluna. Oblak je kot plodovit strokovni publicist kmalu uveljavil novo teorijo tudi pri Slovencih. Kako pa se je bilo težko tudi slovenskemu slavistu strokovnjaku odreči starim nazorom, priča zgovorno primer Karla Glaserja, ki se v svoji, dejansko prvi obsežni Zgodovini slovenskega slovstva, nikakor ni mogel odreči poglavju o »cerkvenoslovanskem slovstvu« (K. Glaser, Zgodovina slovenskega slovstva I, Lj. 1894, str. 1—47), dasi ga ni več tvegalo označiti za »staroslovensko slovstvo«. Svojo odločitev je v predgovoru skušal utemeljiti z razlogi, ki jim komaj še lahko priznamo strokovno veljavo: »V zadnjih letih se je vprašanje ‚V katerem slovanskem narečju sta pisala sv. Ciril in Metodij‘ začelo razpravljati v tem smislu, da sta govorila in pisala v narečju, kakor se je rabilo okoli Soluna in ne v panonsko-slovenskem; mi Slovenci bi torej ne smeli v svojem slovstvu govoriti o slovanskih blagovestnikih, nego Bolgari. Vendar imata Ciril in Metodij velike zasluge za vse Slovanstvo (...). (...) Vsi Slovani se tedaj smejo spominjati Cirila in Metodija.« (Tam, str. XIII.)

Na to nejasno in neodločno Glaserjevo stališče je opozoril v oceni knjige Vatroslav Oblak: »Tu se prvokrat v slovenski knjigi ne ozira jednostransko samo na Šafaříkovo in Mikloš. teorijo o panonski domovini cerkvenega jezika. Ipak se ni pisatelj še dovolj odločno uprl panonski teoriji.« (Ljubljanski zvon 1895, str. 243.) Zato je podal sam slovenskim razumnikom jasno opredelitev nove teorije in jo po širši obrazložitvi strnil v štiri točke o negativnem odnosu do panonske teorije, kakršno je dosledno zagovarjal Miklošič:

»1. O panonski domovini staroslovenščine ne more biti govora, ker se je stsloven. književnost osnovala in gojila prva leta na moravskih tleh.

2. Stslovenščina je bila v Moravski tuj jezik; dokaz: ker najdemo sporadično *c* (*z*), *roz*, *vy*, tako imenovane moravizme, v najstarejših spomenikih in v praških, nekoliko tudi v kijevskih odlomkih.

3. Stslovenščina ni bila jezik panonskih Slovencev; dokaz slovenske tujke v madj. *s č* in ob jednom z *en* (*ę*) in sloven. imena v listinah.

4. Panonskega narečja v Miklos. smislu ni nikoli bilo, nego panonsko narečje je bilo slovensko (v današnjem smislu), iz katerega se je razvilo sedanje (slovensko) ogrsko narečje; dokaz sloven. imena v latin. listinah.« (Tam, str. 246.)

Glaser, ki je novo teorijo v glavnem sprejel, saj je dal tudi ustrezna poglavja svoje knjige Oblaku v pregled že pred tiskom, pa se je tudi v odgovoru na Oblakovo kritiko obotavljal brezpogojno pristati na »bolgarsko« tezo. Tako je posredno izrazil dvom o novih nazorih, katerih »glavni zastopnik« je Oblak, »prijatelj (pa) med drugimi tudi češki učenjak dr. Vondrak«, ko je zapisal: »Čehi v Pragi, kakor vem iz zasebnega lista tamšnjega učenjaka, nekoliko skeptično opazujejo napore in preiskave Vondrakove.« (Ljubljanski zvon 1895, str. 512.) Vendar se v polemiko z Oblakom

ni spustil in je opravičeval svojo previdnost z okoliščino, da ni »natanko poučen o vseh podrobnostih«, ter z latinsko rečenico »Festina lente«.

Kljub temu da je Oblak odločno odklanjal vsako možnost, da bi bilo starocerkvenoslovansko pismenstvo kakorkoli pogojeno v panonskem prostoru, pa je nakazal njegovo vplivno dejavnost v tem okolju in prek njega tudi v poznejšem slovenskem kulturnem razvoju: »Slovensko bogoslužje in cerkveno književnost, če tudi ne v domačem jeziku, so v IX. stol. tudi ogrski Slovenci navdušeno sprejeli. Govorimo o ogrskih Slovencih in ne o ‚panonskih‘, ker je današnje ogrsko (slovensko) narečje direktni descedent tistega narečja, ki se je govorilo v IX. stol. na Ogrskem ob štajerski meji tja do Blatnega jezera; panonskega narečja v Miklošičevem smislu ni bilo. Zato je razumljivo, da poroča slovenska slovstvena zgodovina nekoliko natančneje o vseh vprašanih, katera so v zvezi s slovanskima blagovestnikoma.« (Ljubljanski zvon 1895, str. 241.) Tako je Oblak odrekel upravičenost dotedanji praksi, da se je v slovenski literarni zgodovini pojavljalo starocerkvenoslovansko pismenstvo kot »staroslovensko« po jeziku in poreklu, pač pa potrdil pravilnost Glaserjevega postopka, ker je upravičen v vplivni moči tega pismenstva vsaj v severovzhodnem delu slovenskega jezikovnega in kulturnega prostora.

Tako je ravnal tudi Ivan Grafenauer, ki je prav tako prišel iz Jagičeve slavistične šole, ko je vključil v svojo *Kratko zgodovino slovenskega slovstva* (Lj. 1920²) prikaz versko organizacijskega in slovstvenega delovanja Konstantina in Metoda. V tako vzročno-posledično obrnjenem razmerju je postavil nastanek brižinskih spomenikov pod vpliv starocerkvenoslovanske pismenosti. Salzburški duhovniki, ki so delovali v Panoniji ob Metodovih učencih, »so se lahko vsaj nekoliko seznanili tudi s cerkvenim jezikom Metodijevim« in iz njihovih krogov naj bi bili »izšli spisi, ki so se nam v poznejših prepisih ohranili v rokopisni knjigi samostana sv. Korbinijana v *Brižinju* (Freising) iz 10. stoletja« (tam, str. 30). Pri tem bi šlo le za vpliv in ne za prenos konkretnih besedil, saj je »jezik spomenikov (...) slovenski, in sicer neko karantansko narečje« (tam, str. 31).

Kasneje je Grafenauer takšno genezo brižinskih spomenikov zavrgel, ker mu je onemogočala starejše datiranje besedil slovenskega spomenika, in ustvaril novo tezo o medsebojnem vplivu starejših karantanskih in mlajših starocerkvenoslovanskih besedil. V svoji zadnji sintezi, ki jo je pisal v zimi 1948/49 in ki jo je po njegovi smrti priredil za tisk sin Bogo (I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973), je v okviru »zgodnjega srednjega veka« odmeril razmeroma obsežno poglavje problemu Srečanje začetkov slovenskega pismenstva s starocerkvenoslovanskim slovstvom (tam, str. 48—54), kjer v naslovu napovedano »prvo srečanje sv. bratov in njihovih učencev s karantanskimi cerkvenimi obrazci« konkretizira z letom 867 in bivanjem Konstantina in Metoda pri knezu Koclju med popotovanjem v Rim. Vendar je ta bežna omemba le nakazala problem, ki ga je Grafenauer obravnaval v naslednjem poglavju *Slovensko pismenstvo v 10. in*

11. stoletju. Tu uvodoma omenja, da je po Kocljevem porazu in Metodovem umiku na Moravsko prevzel versko oblast nad Panonijo spet salzburški nadškof (konkretno Theotmar, »bolj vojak kot škof«). O usodi dela solunskih bratov v tem slovenskem prostoru pa sodi: »V deželi (. . .) so po večini ostali — pač na podrejenih mestih — še domači karantansko-panonski duhovniki, ki so pod Metodijem slovênsko maševali, in z njim stari karantansko-panonski veronaučni, obredni, molitveni in pesemski obrazci, po stcks. svetopisemskih in drugih besedilih morda tu in tam kaj prekrojeni; in ti so se z rabo in prepisovanjem še dalje preobrazovali.« (Tam, str. 54.)

Tako je Grafenauer skušal utemeljiti pot, po kateri so prišli vsaj nekateri stari slovenski obrazci, nastali še v dobi pred prihodom solunskih bratov med misijonarji z zahoda po tamkajšnjih vzorcih, v kasnejše zapise in si pred tem, ohranjajoči se »med ljudstvom in v duhovnem pastirstvu«, pridobili tudi nekaj jezikovnih značilnosti starocerkvenoslovanskega pismenstva. Tako je tudi »tak obširnejši obrazec, ki se je rabil v Panoniji in na Moravskem, (. . .) Kliment Bolgarski že na jugu, v Makedoniji, preoblikoval v ‚Poučenje v spomin apostola in mučenca‘« (tam, str. 56, op. 5), po istem »obširnejšem pridižnem obrazcu 8/9. stoletja« pa je tudi »preoblikovan, zgoščen in jasno razdeljen ‚Opomin k spovedi-pokori‘«, zapisan kot drugi brižinski spomenik, »hkrati katekizemsko besedilo o izvirnem grehu, osebnih grehih kot ‚satanih delih‘, o dejanski ljubezni do bližnjega kot ‚božjih delih‘, o poslednji sodbi in o odpuščanju grehov kot sadu spovedi-pokore, enakovredne trpljenju in smrti krščanskih svetnikov-mučencev«, ki je bil »uporaben (. . .) tudi kot načrt za daljšo pridigo in za posamezne kateheze« (tam, str. 56/57). Mimo srečanja s starocerkvenoslovanskim pismenstvom naj bi bil prišel v zapis le prvi brižinski spomenik, ki je »bolj starinski, neokreten pri izražanju abstraktnih pojmov« (tam, str. 57), soroden mu tretji brižinski spomenik pa naj bi po Grafenauerju od nemškega vzorca, »Svetoemeramske molitve«, do zapisa napravil podobno razvojno pot kot jezikovno mu bližnji drugi spomenik.

Zgodovina slovenske literature se je kot samostojna znanstvena disciplina s pozitivističnim konceptualnim in metodološkim zaledjem izoblikovala na slavističnem inštitutu novo ustanovljene ljubljanske univerze po letu 1919. Skrb za načrtno preučevanje starejših obdobij je prevzel France Kidrič. Iz njegovih znanstvenih izhodišč starocerkvenoslovansko pismenstvo ni sodilo v zgodovino slovenske književnosti, kvečjemu na njeno obrobje. Tako v pregledu Starija književnost, ki ga je napisal za srbsko predstavitev Slovenije (Slovenačka, Bgd. 1927, str. 86—134), sploh ni omenil dejavnosti Konstantina in Metoda v Panoniji, v svoji veliki zgodovini starejšega slovenskega slovstva pa je problematiko odpravil z nekaj aksiomatičnimi formulacijami. Priznava sicer, da so bili »v neposrednem območju bratov Cirila in Metoda (. . .) tudi gornjepanonski Slovenci nad Dravo, Donavo in Dolnjo Rabo«, hkrati pa ugotavlja, da »pokret vsaj med karantanskimi Slovenci ni vzbudil močnejšega literarnega odmeva« (F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva

od začetkov do Zoisove smrti, Lj. 1929—1938, str. 4). V zvezi z brižinskimi spomeniki, ki jih brezpogojno uvršča v slovensko slovstvo, meni, da »podmene o vplivu cerkvenoslovanskega slovstva na spomenike ali obratno niso neobhodno potrebne, ker sta utegnili rabiti oblikovatelj freisingenskih spomenikov in prireditelj cerkvenoslovanskih tekstov neodvisno drug od drugega slične latinske ali nemške predloge« (tam, str. 5). To je vse, kar se je zdelo Kidriču potrebno povedati o slovanskem misijonu v Panoniji v zvezi s Slovenci glede na znana dejstva in že zastavljene probleme. Bolj zanimiva pa so njegova hipotetična ugibanja, kakšne so bile potencialne, pa ne uresničene možnosti odmeva dejavnosti solunskih bratov na nadaljnji razvoj slovenske kulture:

»Ker sta Ciril in Metod napravila za liturgični jezik svoje macedonsko narečje, je bil novi literarni jezik od jezika panonskih in karantanskih Slovencev, ki so se začeli pač šele v 6. stoletju diferencirati od prajuznoslovanskega narečja, sicer nekoliko različen, vendar pa tudi Slovincem razumljiv. Ako bi se bilo slovansko bogoslužje uveljavilo v jedru slovenskega ozemlja, bi bili Slovenci pač dobili ne le močnega zaveznika v brambi proti raznarodovanju, ampak tudi alfabet in izhodišče necerkveni literaturi. Končno rešeno bi pa z Metodovim liturgičnim jezikom za Slovence vprašanje literarnega jezika ne bilo, pa najsi bi sprejeli od Bolgarov in Srbov tudi cirilico.« (Tam, str. 4.)

Takšne poglede je s svojim akademskim učiteljem delil tudi Anton Slodnjak v Pregledu slovenskega slovstva (Lj. 1934), dasi se je z njim drugače znatno razhajal. Še bliže je bila Kidriču Marja Boršnikova, ki je v svojem Pregledu slovenskega slovstva (Lj. 1948) zapisala tudi zanimivo misel v zvezi z brižinskimi spomeniki: »Verjetno so nastali brez zveze s staro-cerkvenoslovanskim slovstvom, ki sta ga istočasno širila Ciril in Metod z učenci v jugovzhodnem makedonskem narečju med ostalimi Slovani pa tudi med Kocljevimi panonskimi Slovenci. Da to narečje ni učinkovalo na našo književnost, je za nas velikega pomena: že naši najstarejši spomeniki so v času, ko je večina evropskih narodov pisala še v tujih umetnih jezikih, zajemali iz narečja, kakršno se je neposredno govorilo med slovenskim ljudstvom.« (Tam, str. 8.)

Kljub takšnim in podobnim bežnim omembam slovenskega misijona v slovenskih literarnozgodovinskih priročnikih pa je bila v tem obdobju dejavnost Konstantina in Metoda izločena iz območja strokovnega preučevanja slovenskih literarnih zgodovinarjev. Prepuščena je bila primerjalnim slavistom, in ker med Slovenci ni bilo takih z literarnozgodovinsko specializacijo, je bila na ljubljanski slavistiki domena filologa Rajka Nahtigala; ta pa je prav to področje prepuščal teologu Francetu Grivcu. V zvezi z brižinskimi spomeniki pa so se predmeta lotili slovenski lingvisti, najprej in temeljito Fran Ramovš, čigar dognanja so bila tudi znanstveno zaledje citiranih trditev Kidriča in njegove šole. Ker pa Ramovševe analize niso prepričale vseh zainteresiranih jezikoslovcev in ker so se zagovornikom

starocerkvenoslovanskih vplivov na brižinske spomenike (od domačih raziskovalcev zlasti Grivec) pridružili poskusi izločitve tega častitljivega rokopisa iz območja slovenske književnosti (predvsem Aleksander Isačenko), so se v polemiki z različnimi variantami stališč angažirali še drugi slovenski jezikoslovci (Anton Bajec, France Tomšič).

Tako je tudi v slovenski literarni zgodovini nastala potreba po novi opredelitvi. To sta tvegala v prvem zvezku kolektivne Zgodovine slovenskega slovstva (Lj. 1956) Lino Legiša in France Tomšič. Prvi je v okvirnem orisu kulturne zgodovine Slovencev v srednjem veku problemu posvetil celo poglavje Ciril in Metod in zveze s Slovenci (Tam, str. 152—156). Vendar je tu podal predvsem historiat slovanskega misijona na Velikomoravskem in v Panoniji, pomembno in v glavnem novo pa je, kar je zapisal neposredno o delovanju v Kocljevi kneževini: »Nekaj kratkih let samo je trajalo to izredno vneto delo Metoda in njegovih učencev na panonskih tleh, ni pa moglo ostati brez slehernega odmeva. O tem priča nekaj cerkvenih izrazov in morda nekateri slovanski cerkveni obrazci in motivi, ki so že prej nastali v Karantaniji in so bili sprejeti v starocerkvenoslovanske spise. Morda je bil na panonskih tleh zapisan — prav verjetno, da je to opravil Metod, ki je imel dar za državniške stvari — najstarejši slovanski zakonik, ‚Zakon sudni ljudem‘, v katerem se kaže poleg bizantinskega tudi frankovski in bavarski vpliv, pa tudi slovanske posebnosti. Panonizme srečamo tudi v priredbi Življenj slovanskih apostolov. Sled starocerkvenoslovanskih molitvenih besedil mora biti tudi v prvih ohranjenih slovenskih zapisih.« (Tam, str. 154.)

Kar tu meri na brižinske spomenike, je konkretiziral France Tomšič, pri tem pa se je znatno oprl na teze Ivana Grafenauerja. Besedila, zapisana v freisinškem rokopisnem kodeksu proti koncu 10. stoletja, naj bi bila nastala že kaki dve stoletji poprej v Karantaniji. Medtem ko naj bi bilo prvo v glavnem v rabi le tam, pa naj bi drugi in tretji prešla v rabo tudi v Panoniji, in sicer še pred prihodom Konstantina in Metoda. Tako naj bi bil obrazec splošne spovedi (3. brižinski spomenik) kasneje prevzel Metod in naj bi bil tako jezikovno prilagojen novemu pismenskemu kontekstu prišel v spovedni obrednik iz sinajskega evhologija. Obratno pa naj bi bil starocerkvenoslovanski govor v spomin apostolu Metodovega učenca Klimenta Ohridskega vplival na nagovor k pokori, kakršen je zapisan kot 2. brižinski spomenik. Tomšič je sodil: »Vpliv starocerkvenoslovanske predloge je viden v prvi vrsti v vzhodni bogoslovni miselnosti in v uglajenem govorniškem slogu. Pridiga se je v sto letih, kar se je rabila med Slovenci, jezikovno tako prilagodila slovenščini, da je izgubila vse druge starocerkvenoslovanske jezikovne posebnosti.« (Tam, str. 173.)

Na ta izvajanja Legiša in Tomšiča je neposredno reagiral komparativist Dušan Pirjevec v temeljitem kritičnem pretresu prvega zvezka nove Zgodovine slovenskega slovstva. O tezi, »da so *Brižinski spomeniki* nastali na podlagi neke starocerkvenoslovanske predloge«, se je opredelil povsem negativno ter s stališč Kidričeve literarnozgodovinske šole in Ramovševih jezi-

koslovnih dognanj, češ da »zagovorniki te misli niso mogli podati prav nobenega filološkega dokaza, se pravi, da v jeziku brižinskih spomenikov ni mogoče odkriti nikakršnih vplivov starocerkvenoslovanščine. Zato skušajo svoje konstrukcije podpreti z analizo sloga in miselnosti *Brižinskih spomenikov*. V njih odkrivajo namreč take stilistične značilnosti, ki naj bi zašle v najstarejši slovenski tekst iz starocerkvenoslovanskih besedil, hkrati pa opozarjajo na nekatere posebnosti v miselnosti, posebnosti, ki menda izvirajo iz vzhodne teologije in ki naj bi bile posreden dokaz za starocerkvenoslovansko predlogo. Raziskovanje sloga je nekatere pisce zavedlo celo do tega, da so v II. briž. spomeniku odkrili pravcate verze npr. Isačenko, pred njim pa na podlagi tako imenovane zvočne analize že E. Sievers.« (Naša sodobnost 1957, str. 278.) Po dokaj obširnem navajanju filoloških dokazov slovenskih strokovnjakov v konfrontaciji s Tomšičevim prikazom problema je svoje razmišljanje sklenil: »Domneva o stosl. predlogi je še vedno, kakor je rekel Ramovš, zgolj ‚subjektivna domneva‘, zato ni prav, da se je v tako ekskluzivni obliki pojavila v prvi knjigi *Zgodovine slovenskega slovstva* — in prepričan sem, da je velika znanstvena vrednost Ramovševega dela tudi v tem, ker je znal kljub ponujajočim se drznim hipotezam ohraniti tisto previdnost in mero, ki sta tako zelo značilni za slehernega znanstvenika, ki res temeljito pozna svoj predmet.« (Tam, str. 280.)

Tako je bila znova poudarjena veljava rezultatov pozitivistične šole v slovenski slavistiki in Tomšič, ki je tudi izšel iz te šole in ki je sam priredil poglavje Pismenstvo za skrčeno izdajo *Zgodovine slovenskega slovstva* od začetkov do 1848 (Lj. 1963), je nanje pristal in bistveno spremenil svoje prvotne izjave o problemu: »V tem času so bili slovanski jeziki še zelo blizu med seboj, in je zato, kar je popolnoma razumljivo, jezik brižinskih spomenikov v marsičem podoben stari cerkveni slovanščini. Ta podobnost je tudi kriva, da jih nekateri strokovnjaki še danes štejejo v starocerkvenoslovansko slovstvo. Vendar se v naših spomenikih kažejo nekatere značilno slovenske posebnosti in jim dajejo slovenski pečat. O razširjenosti molitvenih obrazcev te vrste med Slovenci in njihovimi severnimi slovanskimi sosedi priča tudi to, da najdemo nekatere podobnosti med brižinskimi spomeniki in spovednim redom, kakor je zapisan v starocerkvenoslovanskem glagolskem sinajskem evhologiju iz 11. stoletja.« (Tam, str. 54—55). Vendar je Tomšič ostal v bistvu dosleden in je v obliki neeksplicitne polemike s Pirjevcem zapisal: »Za spovedno pridigo (II. spomenik) ni znana nemška ali latinska predloga, ki bi bila vzorec za slovensko pridigo, pač pa je ohranjena v mlajšem zapisu cerkvenoslovanska molitev v spomin apostolu ali mučencu, ki se na nekaj mestih ujema z brižinsko pridigo. Miselnost, ki odseva iz II. brižinskega spomenika, kaže na vzhodno Cerkev, na Carigrad. Neke zveze med brižinsko pridigo in omenjeno cerkvenoslovansko molitvijo ni mogoče zanikati. Ena kot druga izhajata iz skupnega vira in ni nemogoče, da je ta vir bil cerkvenoslovanski. Avtor brižinske pridige ga je po svoje uporabil za govor o grehu in pokori, avtor cerkvenoslovanskega besedila pa za splošno

molitev v spomin poljubnemu apostolu ali mučencu.« (Tam, str. 53). V takšni obliki se je Tomšič približal zadnji Grafenauerjevi tezi o skupnem praobrazcu, ki je vplivala tudi na Janka Kosa, v Pregledu slovenskega slovstva za srednje šole (Lj., 1974): »Pridiga je verjetno nastala po zgledu stare bavarske pridige iz 8. stoletja. Sredi 9. st. je iz Karantanije najbrž prišla s karantanskimi priseljenci v spodnjo Panonijo v kneževino kneza Koclja, tu so jo uporabili Metod in njegovi učenci ter ji vtisnili jezikovne značilnosti starocerkvenega slovstva.« (Tam, str. 17.)

Dušan Pirjevec pa je v svoji kritiki dal še drugačno opozorilo, ki je odpiralo novo vprašanje v slovenski literarni zgodovini. V pretresu Legiševega prispevka k prikazu dobe slovenskega pismenstva v Zgodovini slovenskega slovstva se je ustavil ob poglavju Kulturni razvoj na Slovenskem kot predpoglavju razpravljanja Slovenci v srednjem veku, in najprej ugotovil odsotnost vprašanja »čemu slovenščina ni mogla postati literarni jezik«, potem pa prešel na problem, ki sega v bistvo naše problematike: »Nič manj važno ni vprašanje o zvezah Slovencev z akcijo Cirila in Metoda. Naš avtor je iz obravnavanega poglavja Cirila in Metoda skoraj popolnoma izključil in jima posvetil poseben odlomek izven kulturnega razvoja Slovencev. (...) Opozorim naj na Kidričeva razmišljanja (*Zgodovina*, str. 4) in poudarim, da bi bilo treba vsaj bežno omeniti, zakaj in kako se je zgodilo, da se je začela prava slovenska pismenost razvijati dejansko izven območja starocerkvenoslovanske književnosti. Če pravim: vsaj mimogrede, s tem še ne trdim, da gre za manj važno ali celo nepomembno zadevo. Nasprotno. Prepričan sem, da je tu skrit tako važen in obsežen problem, ki bi ga kulturni zgodovinar ne smel prezreti. Saj vendar ne gre za nič manj in nič več kot za tiste sile, ki so gnale slovensko ljudstvo na zahod, v Evropo in ga oddaljevale od Bizanca in vzhoda.« (Naša sodobnost 1957, str. 275.) Pirjevec je bil Legiši nedvomno krivičen, saj je prezrl, da je prvi povsem konkretno razmišljal, kaj od Metodovega literarnega dela bi bilo po nastanku vezano na delovanje v Panoniji oziroma med Slovenci in s čim bi bilo delo solunskih bratov poseglo trajneje v slovenski kulturni prostor. Toda pomembneje kot to je dejstvo, da je odprl vprašanje odločanja Slovencev med vzhodnimi in zahodnimi kulturnimi vplivi, torej na izredno pomemben komparativni problem, na katerega slovenska literarna zgodovina še do danes ni niti skušala primerno odgovoriti.

V nasprotju s Pirjevcem je Jože Pogačnik v svojem Razmišljanju ob Matični Zgodovini slovenskega slovstva zapisal trditev, da je »zveza brižinskih spomenikov s staroslovensko književnostjo (...) menda danes nesporna« (Naši razgledi 1956, str. 479). Ob drugem brižinskem spomeniku je ugotovil, da »je Legiša lepo nakazal njegovo umetniško koncepcijo«, opozoril, da gre ta »še dalje, saj prehaja *asociativni ritem* na nekih mestih kar v *metrično pravilnega*«, in napovedal primerjalno raziskavo »o odnosu do verznihih tekstov starocerkvenoslovanskega pismenstva (vodijo nas preko Bizanca in Grčije v arabsko in hebrejsko literaturo), o vplivih ritmične proze (kurzus-prob-

lem') in drugih novih pogledih, ki so širše primerjalno-slovenske literarno-zgodovinske narave« (prav tam).

Še določeneje je prepričanje o genetični zvezi med cerkvenoslovanskim pismenstvom in brižinskimi spomeniki izrazil Pogačnik v sočasno nastalem pretresu Poglavje iz starejše slovenske književnosti: »Dve literarno tvorni sili sta, ki omogočata pojav naših prvih jezikovnih spomenikov. Tradicija Ciril-Methodovega poslanstva se veže z odmevi karolinške renesanse. Oba vira sta neposredno privedla do nastanka brižinskih spomenikov.« (Nova obzorja 1957, str. 560.) Mnenje o tvornem odmevu »Ciril-Methodove dediščine« pri Slovencih je izrazil s predpostavko: »Brez dvoma je imela resonanco, ki je postala neločljivi del takratne slovenske kulture. V miselni svet tistodobnega človeka je vnesla določene predstave in pojme. Ti so se lahko sproščali in postajali tvorni tudi v človeku, ki se starocerkvenoslovanskih tradicij niti zavedal ni.« (Tam, str. 561.) Čeprav se je distanciral od tako daljnosežnih sklepov, kakor jih je storil Grivec v knjigi Zarja stare slovenske književnosti (Lj. 1942), pa je v skladu s svojimi programskimi izhodišči nakazal takšno okvirno genezo drugega brižinskega spomenika: »Po izrazni in muzikalni dognanosti je ta spomenik nekaj posebnega. Je prva manifestacija slovenske jezikovne individualnosti in svojske slovnične strukture, ki se je izvila iz starocerkvenoslovanske osnove. Je podoba prvobitne in originalne krepčine v izražanju (uporaba nedoločnikov in deležnikov), hkrati pa prvi primer nenavadne stilne plastičnosti. V teh lastnostih pa je povezan zlasti s karolinško dobo.« (Nova obzorja 1957, str. 562.)

Takšne programske zasnove so vodile Pogačnika v idejno in stilno analizo tako brižinskih spomenikov, posebej literarno najprivlačnejšega drugega besedila, kakor tudi v analizo enega najbolj oblikovno dognanih starocerkvenoslovanskih spomenikov Metodijevega žitja (Zgradba in slog Metodijevega žitja, v: J. Pogačnik, Čas v besedi, Mrb. 1963, str. 7—28). Tako je kot prvi slovenski literarni zgodovinar tvegala imanentno literarnozgodovinsko interpretacijo starejših pismenskih besedil ob tako ali drugače izraženi skepsi starejših generacij raziskovalcev, ki pa je vendarle utrla pot novemu metodološkemu pristopu k starejši slovenski književnosti.

V sintetični predstavitvi svojih pogledov in dognanj, ki jo predstavlja oddelek o Srednjem veku v prvem zvezku Pogačnik-Zadravčeve Zgodovine slovenskega slovstva (Mrb. 1968), je posvetil Slovenskemu misijonu (tam, str. 13—16), kakor je dovolj ustrezno označil celotno delovanje solunskih bratov, primerno poudarjeno poglavje. Tu je izhodiščna ugotovitev, ki motivira pritegnitev predmeta v slovensko literarno zgodovino, da »zgodovina slovstvenega življenja Slovencev (. . .) v zgodnjem srednjem veku ni omejena samo na dežele, ki jih je obsegla Karantanija, marveč obsega tudi pomembne kulturnozgodovinske pobude, prihajajoče iz Panonije« (tam, str. 13). Pogačnikova nadaljnja izvajanja vsebujejo predvsem dvoje pomembnih sestavin. Prva je korektura makedonske teorije o jeziku knjižnega dela Konstantina in Metoda: »Slavisti so danes sprejeli hipotezo o makedonsko-bolgarskem izviru stare cerkvene slovanščine. Vendar je ta južnoslovanska osnova s prevzemom

zahodnega miselnega sveta morala biti premalo diferencirana, da bi ustrezala novi situaciji in rabi. Zato je Metodov jezik od vsega začetka sprejel vase tudi besedne in strukturne prvine zahoda (tj. moravizme in panonizme). S tem je v sebi razvil tisto stopnjo gibljivosti in ustreznosti, ki so mu jo nalagale potrebe dogajajočega se cerkveno-kulturnega procesa.« (Tam, str. 14.)

Druga pomembna sestavina Pogačnikove sinteze pa je zlasti poudarek na estetskih vrednotah starocerkvenoslovanskega slovstva, ki ga je dal že z interpretacijo Metodovega žitja in ki ga je za njim povzel tudi Slodnjak v Slovenskem slovstvu (Lj., 1968, str. 12.) V zgodovini slovenskega slovstva ga je Pogačnik zgostil v trditvi: »Najbolj pomembna pa je bila pripovedna in pesniška ustvarjalnost, ki je (...) pomenila pomemben poganjek v razvoju slovanskih literatur. Tako imenovana žitja, od katerih sta klasični Metodijevo in Konstantinovo, ter himnične skladbe (npr. *Abecedna molitev*) so dokazale visoko kulturno raven jezika, ki je bil že racionaliziran in slogovno razčlenjen do mere, ki jo ima knjižni jezik, zmožen samostojnega literarnega razvoja.« (Tam, str. 14.) Pri poudarjanju pomembnosti tega pogleda pa ne smemo prezreti, da se opira predvsem na dela, ki so nastala pozneje in zunaj panonskega kulturnega prostora.

V našem pretresu smo se, razen izjemoma pri Linhartu in Vodniku, omejili na vprašanja, ki zadevajo neposredne zveze med kulturno dejavnostjo solunskih bratov Konstantina in Metoda ter slovenskim kulturnim prostorom. Vendar je vsaj ob koncu treba omeniti vprašanje glagoljaštva in glagolice na slovenskih tleh, ki je vsaj posredno povezano z našo problematiko. Posredno pač zato, ker se v slovenski literarni zgodovini ni nikoli predpostavljala možnost, da bi bilo glagoljaštvo na Slovenskem posebna in kontinuirana oblika cerkvene in slovstvene dejavnosti, bolj ali manj ločena od hrvaškega glagoljaštva. Tudi Linhartovo hipotezo moremo razumeti le v smislu nekega skupnega hrvaško-slovenskega kulturnega prostora v srednjem veku, ki bi bil utegnil imeti tudi bolj ali manj nepretrgano kontinuiteto od časa učencev solunskih bratov do Trubarjeve književne akcije, seveda s središčem na Hrvaškem. S takšno podmeno ni nezdržljiva niti Trubarjeva izjava iz predgovora k Evangeliju svetiga Matevža (Tübingen 1555): »Lubi Slovenci! Vom inu nom je vedejoč, de le-ta naša slovenska beseda dosehmal se nej z latinskimi, temuč le ta krovaska s krovaskimi puhštabi pisala.« (M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Lj. 1966², str. 67.) Tej izjavi manjka le dodatek: tudi na Kranjskem. Trubar ni tega ali česa podobnega nikoli zapisal; vendar biografski podatek, da je začel šolanje v letu 1520/21 na Reki, po vsej verjetnosti v kapiteljski glagoljaški šoli, dopušča možnost za sklepanje, da glagoljaška duhovščina ni le prihajala s Hrvaškega na slovenska tla, ampak se je rekrutirala tudi iz slovenskega naraščaja, saj bi težko ob pomankanju tovrstnih raziskav prepričljivo trdili, da je bila Trubarjeva pot v reško šolo povsem izjemna. Še manj pa je jasen položaj, če upoštevamo predgovor Sebastijana Krelja k njegovi Postili slovenski (Regensburg 1567), kjer nagovarja bralca, ki se je »navadil na gospod Truberjovo kranščino«, s pojasnilom, da je svojo »ortografijo slovenskiga pisma« priredil z upošte-

vanjem »našiga imena inu jezika ljudi, kir so okuli nas, Dolence, Istrijane, Vipavce &c., kateri skoraj povsod čisteši slovenski govore kakor mi po Kranju (mislil je pač na Ljubljano in okolico, kjer je takrat služboval kot superintendent slovenske protestantske cerkve, ne na rodno Vipavo) inu koroški deželi«; nekateri med njimi so namreč »navajeni na to staro slovensko, hrvatsko ter ćirilsko pismo«. Čeprav je zaradi objektivnih okoliščin navezal svoje literarno delo na Trubarjev zgled in pisal v latinici, pa je hkrati vzdihoval k Bogu z upanjem, »da bi to isto, zlasti ćirilsko lepo pismo, mogli spet v ljudi perpraviti« (vsi citati v M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Lj. 1966², str. 313).

O teh vprašanjih je potekala v začetku našega stoletja razprava, v kateri je zlasti zgodovinar Josip Gruden skušal zbrati čimveč dokazov za kontinuirano rabo glagolice na Slovenskem, medtem ko je kulturni zgodovinar Viktor Steska hipotetična ugibanja o pomembnejši in trajnejši rabi glagolice v slovenskem kulturnem prostoru dosledno zavračal. V slovenski literarni zgodovini je o tem vprašanju obveljalo mnenje, kakor ga je v svoji slovstveni zgodovini izrazil France Kidrič: »V 15. stol. so se začeli pojavljati semtertje med Slovenci hrvaški duhovniki z glagoljaškimi knjigami, po katerih so opravljali liturgijo v cerkvenoslovanskem jeziku. Toda napačno bi bilo radi tega misliti, da bi bili imeli Slovenci takrat na osnovi glagolizma s Hrvati isto narodno slovstvo. Šlo je za hrvaške begunce pred Turki. Med Slovenci je ostal ta glagolizem importirana sporadična prikazen, ki je veljala za hrvaško ter na slovensko kulturno življenje ni imela nobenega vpliva.« (F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti, Lj. 1929—1938, str. 11—12.) Članek cerkvenega zgodovinarja Maksa Miklavčiča, ki je pred tremi desetletji skušal spet vzbuditi preučevanje problema glagolice in glagoljaštva na Slovenskem, je v slovenski literarni zgodovini doslej ostal brez odmeva. Le Jože Pogačnik je razmišljal o vplivih glagoljaštva iz praškega samostana Emavs na slovensko pismenstvo (Naši razgledi 1956, str. 479). Sistematične filološke in bibliografske raziskave Janeza Zora v zadnjem času pa kljub zanimivemu novemu gradivu v bistvu potrjujejo Kidričevo stališče.

Naš pregled se ni spuščal v podrobnosti in drobne razlike, ampak je skušal globalno prikazati, kako se je slovenska literarna zgodovina soočala s problemom starocerkvenoslovanskega pismenstva, predvsem v razmerju do slovenske kulturne in slovstvene preteklosti. Opozoril je, da je bil strokovni odziv na vprašanja, ki smo jih sumirali v uvodu, pri Slovencih različno živ in različno tvoren, vendar, kar moramo na koncu le ugotoviti, v celoti nezadovoljiv. Lahko rečemo, da še vedno nimamo trdnejšega in znanstveno prepričljivega odgovora niti na eno od temeljnih vprašanj. Storjenega je bilo marsikaj za njihovo osvetlitev, sistematično delo na tem področju pa je še odprta naloga. Predvsem bi čas terjal temeljito in načrtno zastavljeno skupno delo in izmenjavo izkušenj in rezultatov vsaj med jezikoslovci, zgodovinarji, arheologi, teologi in literarnimi zgodovinarji, kajti šele skupno reševanje vprašanj bi lahko pripeljalo do trdnejših rezultatov.

Povzetek: Jože Koruza, Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini

Razprava skuša podati sistematičen pretres prikazov in sodb o misijonskem, cerkveno-organizacijskem in slovstvenem delovanju solunskih bratov Konstantina in Metoda v Spodnji Panoniji in glede na morebitne odmeve v drugem slovenskem kulturnem prostoru. S kulturno-zgodovinskega stališča je to delovanje pomembno predvsem kot prelomni poseg v dotedaj ustno kulturo zahodnih Slovanov z vpeljavo pismenstva kot novega slovstvenega medija. Uvodoma predstavlja razprava tri temeljne sklope vprašanj, (1:) o slovenskem značaju Panonije, (2:) o povezavi ali izoliranosti tega kulturnega prostora s slovenskima ozemljema oglejskega patriarhata in salzburške nadškofije in (3:) o usodi dela solunskih bratov po Metodovi smrti v slovenskih deželah. Pretres odmeva na ta in sorodna vprašanja v slovenski literarni zgodovini kaže zanimiva nihanja. Že v polihistorskem in kulturnozgodovinskem domoznanstvu baročne in razsvetljenske dobe najdemo zanimiva povezovanja slovstvenega dela solunskih bratov s slovenskimi deželami. V času romantike formirana slovanska filologija je s panonsko teorijo Kopitarja in Miklošiča upravičila inkorporiranje starocerkveno-slovanskega pismenstva kot »staroslovanskega slovstva« v slovensko slovstveno preteklost. Mlajša doba slovanske filologije je z zmago bolgarske (makedonske) teorije starocerkveno-slovansko pismenstvo sicer izločila iz območja slovenskega jezika, a ohranila misel o vplivni povezavi med tem pismenstvom in slovenskimi brižinskimi spomeniki. Slovenska literarna zgodovina, ki se je kot posebna znanstvena panoga s pozitivistično metodo formirala v našem stoletju, je ob sodelovanju s slovensko lingvistiko razdrla tudi povezavo med brižinskimi spomeniki in starocerkvenoslovanskim pismenstvom. V zadnjih desetletjih pa se z novimi smermi v literarni vedi ponovno odpirajo primerjalna vprašanja, ob njih pa pojavljajo tudi literarnozgodovinske interpretacije ohranjenih besedil. Neizčrpanost problemov pa terja sistematične interdisciplinarne raziskave.

Summary: Jože Koruza, Understanding and Assessing the Activity of the Brothers from Salonika in Slovene Literary History

The paper tries to systematically discuss the accounts and judgements of the missionary, ecclesiastically organisational and literary activity of Constantine and Methodius in Lower Pannonia as well as the possible echoes thereof in the remaining Slovene cultural sphere. From the standpoint of cultural history, this activity is a turning-point, introducing writing as a new literary medium into the oral culture of the Western Slavs. In the introduction the author presents three basic groups of questions: (1) about the Slovene character of Pannonia, (2) about the isolation of this cultural sphere or its links to the Slovene territories in the Patriarchate of Aquileia and the Archdiocese of Salzburg, and (3) about the fate of the activity of the brothers from Salonika in Slovene lands after Methodius' death. The discussion of the echoes of these and related questions in Slovene literary history shows interesting oscillations. Even in the polyhistoric and cultural historic local history of the Baroque and Enlightenment, there can be found interesting associations of the activity of the brothers from Salonika with Slovene lands. By the Pannonian theory of Kopitar and Miklošič, the Slavic philology, founded in the Romantic period, justified the incorporation of the Old Church Slavic writings into Slovene literary past as »Old Slovene literature«. In more recent Slavic philology there prevailed the Bulgarian (Macedonian) theory of the Old Church Slavic writing, whereby the latter was excluded from the Slovene literature, but it maintained the idea of the influences between these writings and the Slovene Monuments of Freising. Slovene literary history, which has developed as a special branch of science with a positivist method in this century, together with Slovene linguistics also destroyed the connection between the Monuments of Freising and Old Church Slavic writings. In the recent decades with new trends in literary science comparative issues have been re-opened. The problems have not been exhausted, which requires systematic inter-disciplinary research.

Janez Zor

Glagolska pričevanja na Slovenskem

O tem, kako so Slovani dobili pisavo, nam poroča več virov. Menih Hraber nam konec 9. ali v začetku 10. stoletja v svojem znamenitem traktatu O pismenkah pripoveduje, da Slovani kot pogani še niso poznali pisave, da pa so se po pokristjanjenju trudili pisati z latinskimi in grškimi črkami, vendar brez pravega reda, »bez ustrojenija«, saj ta dva črkopisa nista bila primerna za podajanje specifično slovanskih glasov. Šele sveti Konstantin Filozof, imenovani Ciril, je sestavil osemintrideset pismenk, ki so upoštevale tudi naravo slovanskega jezika.

Iz obeh žitij, Žitja Konstantina in Žitja Metodija, zvemo, da se je to zgodilo, ko je bizantinski cesar Mihael na prošnjo moravskih knezov, naj jim pošlje škofa in učitelja, ki bi jim razlagal pravo vero v domačem jeziku, določil za to poslanstvo izredno izobraženega in razgledanega, jezikovno nadarjenega ter diplomatsko in misijonsko izkušenega Konstantina Filozofa in njegovega brata Metodija, saj sta »Solunčana, a Solunčani vsi čisto slovansko govore«.¹ Ko je Konstantin sestavil črkopis, je takoj začel prevajati tudi najpotrebnejše knjige za misijonsko dejavnost, evangeljska berila, pozneje, na Moravskem, pa je razširil svoj program tudi na prevajanje bogoslužnih in drugih knjig ter na široko zastavljeno vzgojno delovanje. Po štiridesetih mesecih bivanja na Moravskem sta Konstantin in Metod šla posvetit svoje učence in se spotoma ustavila pri Panonskih Slovanih — pri knezu Koclju, ki je sam »močno vzljubil slovanske knjige, da bi se jih naučil«, in jima je dal do 50 učencev. To je bil tudi prvi neposredni stik prednikov današnjih Slovencev s prvo slovansko pisavo — glagolico, s slovanskimi knjigami in slovanskim bogoslužjem.

Po Konstantinovi smrti l. 869 je Metod ravno pri Koclju našel najbolj vnetega pobornika za svojo stvar, na Kocljevo prošnjo ga je papež Hadrijan II. posvetil za nadškofa in njegov sedež je bil do Kocljevega poraza l. 874 v Panoniji. Tega leta je moral oditi na Moravsko, po njegovi smrti l. 885 pa so bili njegovi učenci pregnani tudi z Moravskega. Eni so bežali k bolgarskemu knezu Borisu, ki jih je sprejel z veliko pozornostjo in jim dal možnost

¹ F. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija. Ljubljana 1951, str. 117. V citatu sem zamenjal besedo »slovensko« s »slovansko«, ker se mi zdi, da bolj ustreza današnjemu razumevanju tega pojma.

delovanja v svoji državi. Klimenta je kmalu poslal proti zahodnim mejam svoje kneževine, v Ohrid, kjer je ta osnoval šolo z mnogimi učenci in tako nadaljeval delo svojih učiteljev. Najbrž je rezultat dela te ohridske šole, da je ravno na makedonskih tleh nastala večina glagolskih prepisov najstarejših starocerkvenoslovanskih spomenikov. Tisti pa, ki so ostali v bolgarski prestolnici, pripadniki t. im. preslavske šole, so postopoma prešli k novi pisavi, cirilici, ki je nastala na osnovi grške unciale s posebnimi črkami za specifične slovanske glasove, kakor je to bilo v glagolici.

Drugi Metodovi učenci so se z Moravskega razkropili, kakor pravita Naumovi žitji, po Miziji, Dalmaciji in Dakiji, nekaj pa so jih »heretiki« prodali židovskim trgovcem, ki so jih odpeljali v Benetke, da jih tam prodajo v sužnost. Tam naj bi jih bili odkupili odposlanci bizantinskega cesarja Vasilija I. Makedonca, da bi jih odpeljali v Carigrad in jim povrnili vse časti. Danes ima precej pristašev domneva, da se je del teh učencev naselil po bizantinskih posestih na Kvarnerskih otokih in v Dalmaciji, čeprav se je slovansko bogoslužje lahko razširilo tja ob različnih priložnostih tudi že poprej, morda zaradi bližine Kocljeve Panonije, morda ob Kocljevem porazu l. 874 ali pa ob različnih Metodovih potovanjih.²

Po drugi strani se je slovansko bogoslužje širilo proti Jadranskemu morju tudi z makedonske strani preko Zahumlja in prinašalo s seboj ustrezno literaturo, ki se je potem dalje prepisovala in razširjala.

Zgodovinska pričevanja, kakor npr. sklepi splitskih sinod od l. 925 naprej, pisma papeža Janeza X. in drugi viri nam govorijo o razširjenosti glagolice in slovanskega bogoslužja in o različnem odnosu cerkvene hierarhije do njega, dokler ni papež Inocenc IV. l. 1248 dovolil rabo slovanskega bogoslužja v senjski škofiji in l. 1252 benediktincem v Omišlju na otoku Krku. Vendar pa je treba dodati, da se razširjenost slovanskega bogoslužja ni omejevala samo na ti dve področji, ampak je to prodiralo naprej na celinska področja Hrvaškega Primorja in Istre.³

O prisotnosti glagolice predvsem v Kvarnerskem področju in o njenem postopnem prodiranju proti severozahodu, proti Istri in pozneje proti slovenskim deželam nam mimo zgodovinskih pričevanj govori že od 11. stoletja naprej epigrafika.

Dr. Branko Fučić je v temeljnem delu *Glagoljski natpisi*, Zagreb 1982, dokumentirano predstavil, kako vztrajno je glagolica prodirala na zahod in segla celo do Čedadu. V 11. stoletju imamo na tem področju 3 glagolske napise: v mestu Krku, v Valunu na otoku Cresu in v Plominu na vzhodni obali Istre. Iz prehoda iz 11. v 12. stoletje imamo dve naslednji najdbi iz Baške na Krku in iz Senja. V 12. in 13. stoletju nastajajo novi napisi v Istri — v Grdoselu, Humu in Roču, 14. stoletje pomeni nekak zastoj, zato pa je

² V. Štefanić, *Tisuću i sto godina od moravske misije*. Slovo 13, Zagreb 1963, str. 5—42, zlasti str. 31 in 32.

³ N. Klaić, *Historijska podloga hrvatskoga glagoljaštva u X i XI stoljeću*. Slovo 15—16, Zagreb 1965, str. 225—281.

15. stoletje za epigrafiko nekaj bistveno novega: seli se namreč v notranjost Hrvaške, na zadarsko področje, značilen pa je predvsem močan prodor po vsej Istri in proti koprski okolici. Posamezni sunki sežejo že tudi v notranjost Slovenije. V 16. stoletju je spet največ zapisov v koprskem zaledju, nekaj v notranjosti Slovenije, medtem ko imamo zadnji zapis iz leta 1630.

Fučić navaja 25 slovenskih krajev, kjer je bilo najdenih prek 80 bodisi izklesanih ali naslikanih napisov, bodisi grafitov, tj. z ostrim predmetom izpraskanih zapisov, podpisov in pod. Poleg teh seže en zapis celo do Čedadu, kjer je zapisana samo letnica 1402. Napisi in zapisi so največkrat na cerkvenih zidovih, pripovedujejo nam o dozidavi cerkve ali kakega njenega dela, v takem primeru so lahko tudi na posebnih ploščah, na zvoniku, kustodiji, za oltarjem ali na podboju. Zelo pogosto so to le zapisi posameznih romarjev, duhovnikov ali laikov, ki so v pomembni cerkvi ob ogledovanju zanimivih fresk dajali duška svojemu čustvovanju. Morda lahko pri osebah, ki ne nosijo duhovniškega naslova pre, farman, plován, žakan, podružnik, domnevamo, da gre za kakšnega pismenega trgovca, ki je na svoji poti obiskal cerkev v kraju opravi in označil svojo prisotnost.

Fučić v svoji knjigi ne navaja zapisov iz Stare Fužine v Bohinju, ki so sicer omenjeni že v Krajevnem leksikonu Dravske banovine, kar citira Rudolf Kolarič v referatu na simpoziju Glagoljica — jedanaest stoljeća jedne velike tradicije v Zagrebu l. 1969. Tam namreč piše: »Cerkvica sv. Pavla je ohranila na fasadi gotske freske iz l. pol. (po KLS I iz druge polovice) 16. stoletja; letnica 1529 z latinskim in glagolskim napisom.«⁴ Ko sem si sam ogledal te zapise, sem ugotovil, da sta se pravzaprav podpisala dva: neki Ilija z letnico 1475, isti, ki ga Fučić navaja, da se je podpisal v Mačah pri Preddvoru, drugi pa je Gašpar s Kršna 1499, ki pa se je podpisal še dvakrat: Gaspar de Chesrsan 1499 in v cirilici Gašpar, žal pa je omet na koncu tega zapisa spraskan, tako da ne vidimo konca zapisa. Ta isti Gašpar se je podpisal očitno naslednje leto v Bukovici v Selški dolini.⁵

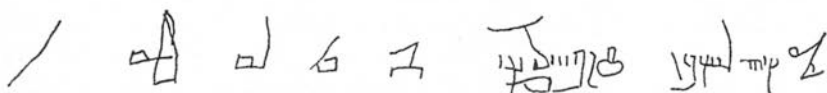
V notranjosti Slovenije imamo torej zapise v Bodeščah pri Ribnem, Stari Fužini v Bohinju, Mošnjah pri Radovljici, Mačah pri Preddvoru, Bukovici v Selški dolini, Godešiču pri Škofji Loki, Dolah pri Krašcah, Žunovcu pri Mirni na Dolenjskem, v Vinici, v Vremskem Britofu, Jablanici in Podgrajah pri Ilirski Bistrici, v Mislečah. Napisi so še v Dornberku, v Dolenji vasi pri Senožečah ter v vsem koprskem zaledju tja do Kontovela pri Trstu.

Jezik teh zapisov je hrvaški čakavski, včasih vdira vanj kakšna slovenska beseda, to pa značaja tega jezika ne spremeni. Slovenizmi so navadno škof, farman, deželán, fara, Jezus, slovenske oblike osebnih imen Mihel, Lukež in pod. Edini resnično slovenski je zapis iz Dolenje vasi pri Senožečah, ki ga

⁴ R. Kolarič, Slovinci in glagolica. V: Zbornik za filologiju i lingvistiku 13. Novi Sad 1970, str. 80.

⁵ B. Fučić, Glagoljski natpisi. Zagreb 1982, str. 111. Dr. Branku Fučiću se zahvaljujem za prijazno opozorilo na zapis iz Bukovice še pred izidom njegove knjige, ki kaže na verjetno istega zapisovalca Gašperja Lazarića iz Kršna v Istri. Po obnovi cerkve v Bukovici zapisa sam nisem več našel.

omenja Fučić na str. 127—128: »Bog me je poklical, Sin Božji svetual, Duh Sveti posvetil«. Naslednji zapis iz iste cerkve pravi: »Ta pravi, oni bode svojeju vere živ«, tretji zapis pa je nepopoln: »Bodete trezvine . . . tega vina s katerim . . . to poželenij usega hud . . . To pisah Grgur Šindler«.



Grafiti na cerkvi sv. Pavla v Stari Fužini v Bohinju.

Slovenizme najdemo lahko tudi v nekoliko bolj humornih zapisih, ki niso redki tudi v Hrastovljah: »To pisa ki voli pri mizi sideć vino piti nego kopati i ki voli vino nego krop«. Slovenizma sta miza in krop.⁶

Epigrafika nam torej popolnoma jasno kaže veliko prisotnost glagolice v določenem času predvsem na koprskem področju, medtem ko so zapisi v notranjosti najbrž v glavnem podpisi različnih popotnikov, ki so prihajali iz krajev, kjer je bila glagolica živa. Od grafitov v notranjosti Slovenije naj omenim le enega, kjer se je podpisal duhovnik. V Dolah pri Kraščah je namreč zapis: »To pisa pop Ivan z Bribira kada staše v Muraće / Biše kapelan.«⁷

Med glagolskimi zapisi, ki govorijo o prisotnosti glagolice in slovanskega bogoslužja v naših krajih, omenjam le enega. V dekanijskem arhivu v Črničah hranijo list, iztrgan iz misala, na katerem je naslednji zapis: »1583. Miseca ljjuna na 15. / Pride k nam v Kamnane g. škof vidamski i nas / vižita ta isti dan na svetoga vida / tako hoti da Mašu hivacki poem / pred vsimi doktori i pred vsim pukom / v crikvi S. Mihela v Kamenah. / Ja pre Fran-

⁷ B.Fučić, nav. d. str. 125.

češko V(a)lentić / dalmatin od raba. / Prodah ta Misa crikvi / S. Jušta počteno ga su / plat(i)li gotovimi dinari.« Nazadnje je ta zapis objavil dr. Branko Marušič v *Jadranskem koledarju* 1978, Trst, str. 247—249. Ponovno ga objavljam, ker je v dosedanem branju bilo nekaj napak.

Pomembno pričevanje za prisotnost glagolice med Slovenci predstavljajo rokopisne glagolske knjige iz Doline pri Trstu, ki pa so zdaj po večini shranjene v Arhivu JAZU v Zagrebu.⁸ To so predvsem knjige posameznih bratovščin, ki so živele v dolinski fari pri vseh podružničnih cerkvah in v 16. ter deloma v 17. stoletju vodile zapisnike v glagolici. Zapisnike so pisali navadno župniki, farmani ali podružniki, župniki pa so bili večkrat tudi notarji, ki so zapisovali oporoke. Ti zapisniki segajo od l. 1548 vse tja do l. 1608, ko je postal župnik neki Giacomo Pengar, ki je zapisnike pisal v italijanščini. Za primer naj navedem dva taka zapisnika po edini knjigi, ki je ostala v Dolini, po zapisnikih bratovščine sv. Socerba: »1583. miseca novembra d(a)n budući svedeni bratiê s(vetoga) sucerba I storiše ratingu starišinu serbulom krcnem I po nih užanci I postaviše nove starešine prvo Ivana crgula Ino pereta bošića. daše im v ruke dinari gotovih l(i)b(a)r 15.« Druga pisava iz l. 1590: »Va ime božie ame. 1590 miseca envara na 30 o vasi socerbi storiše ratigo starušine: po imeni serbol štetna i osta dožan l(i)b(a)r 6.« Iz navedenega se jasno vidi jezik, ki ga uporabljajo zapisnikarji: osnova je nedvomno hrvaška čakavščina z nekaterimi cerkvenoslovanizmi, pomešana s kajkavščino, ikavščina, pomešana z ekavščino, za slovenske elemente lahko štejemo tudi vplive v besednem zakladu.⁹

Vse to so vendarle pričevanja, ki kažejo na prisotnost glagolice na istrskem področju, v okolici Kopra in Trsta. Seveda moram tu omeniti matično knjigo iz Krkavč, ki jo je obdelal že l. 1914 prof. I. Koštial v *Vjesniku Staroslavenske akademije u Krku*, II, str. 71—72. Najstarejši zapis je iz leta 1675, pisal pa ga je fra Mikula Smilović, ki je bil redovnik frančiškanskega samostana tretjerednikov v Kopru. Ta samostan je imel izključno glagoljaške redovnike in je deloval, kakor je izčrpno prikazal Vj. Štefanić, od l. 1467 do 1806.¹⁰ Resda so ti redovniki opravljali pastirsko službo v Kopru in okolici, zlasti pri vojaštvu, vendar posebnega vpliva na razvoj glagoljaštva v Kopru niso imeli.

Dragoceno gradivo nam nudijo pisma obmejnih kapitanov v notranjost dežele, s katerimi so opozarjali pred turško nevarnostjo. V kranjskem dežel-

⁸ V. Štefanić, *Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije*, II dio, Zagreb 1970, str. 183, 194—201.

⁹ O zapisniku bratovščine sv. Socerba gl. J. Zor, *Glagolica na Slovenskem*. V: *Nahtigalov zbornik ob stoletnici rojstva, Ljubljana 1977*, str. 490—491. Zapisnike je brez seznama članov bratovščine objavil (z mnogimi napakami) S. Bonazza, *Glagolica na Tržaškem, Goriškem in Čedadskem*. V: *Goriški letnik 4/5 1977/78*, Nova Gorica 1978, str. 104—110. Isti, *Die westliche Ausdehnung der glagolitischen Schrift*. V: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 2. Band, München 1979, str. 3—8. Tu Bonazza objavlja s precej pomanjkljivostmi in napakami oporoke, ki jo je odkril B. Pangerc.

¹⁰ V. Štefanić, *Starine JAZU*, knj. 46, Zagreb 1956.

nem muzeju Rudolfinumu je bil še pred I. svetovno vojno poseben fascikel, ki je vseboval ta pisma. Deset od teh pisem je objavil l. 1893 na platnicah Izvestij muzejskega društva za Kranjsko Anton Koblar, leta 1914 pa je to zbirko dopolnil do 50 Ivan Bojničič pl. Kninski v Vjesniku Kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskoga arkiva. Spet smo priče izredne dejavnosti v glagolici, ki sega od l. 1530, postane nekoliko intenzivnejše l. 1556, potem usahne, najaktivnejše pa je l. 1566. Pisma segajo vse do l. 1599, podpisani pa so kapitani Martin Gal, Herbert Auersperg, Jurij Siegersdorfer in drugi. Pisma so bila namenjena kranjskim deželnim stanovom ali obmejnim kapitanom, nosili pa so jih hitri sli, ki so imeli službo organizirano tako, da so nosili pošto dan in noč. V Arhivu SRS sem našel nekaj novih pisem in 45 zapisov za sle, ki so pod naslovom v nemščini. Nekaj primerov: 15. 9. 1556: »noč ter dan da se nese u ljublanu«; 1. 10. 1556: »da se nese u černomal od černomla u žužinberak od žužinberka tamo gori do ljublane dan i noč«; 29. 10. 1558: »ta list da se noč i dan da g(ospo)d(i)nu kapitanu lublanskomu«; 14. 10. 1558: »ti turski glasi da se dadu noč i dan gospodi lublanskoi i po pošti«. Očitno je moral biti tudi v Ljubljani takrat pri deželnih stanovih kdo, ki je znal glagolico, da je lahko prebral tako pomembna sporočila, ki so zadevala varnost deželanov. Jezik teh »turških glasov« je hrvaški čakavski. Za primer navajam pismo Herberta Auersperga z dne 20. aprila 1556: »Vsim i vsakomu dajemo na znanje: kako nam opeta ovu uru drugi glasi za tursku voisku doidoše mimo onih ke sada novo jesmo vam oznanili: a to da deli mehmet sada s petsat konici i dvi tisuće pišac ita van' izaiti. govori se da u ove naše strane ima robiti ali se ne zna pravo kamo obrne: zato i to smo otilli dati vam na znanje: da se znate čuvati: i od grada do grada daste na znane: da se vsak na var ima i da se ka škoda ne primiri: i bog s vami: d u senju u utorak na uru noči na 21 aprila 1556. herbert slobodni gdn od auršprga / rim: kr. s. vičnik i kapitan: senski.« Vendar moram omeniti, da gre tu za pisma, ki so prihajala s hrvaškega ozemlja, nimamo pa pisem, ki bi bila pisana v Ljubljani in namenjena mejnim kapitanom.

Naslednje poglavje in verjetno za slavista najzanimivejše so mnogoštevilni fragmenti, ostanki nekdanjih liturgičnih knjig, ki so se ohranili le kot platnice različnih uradnih knjig. Slavist lahko preučuje to gradivo in išče vplive žive govornice, morda pa najde tudi kakšne zapiske ob robu ali v samem besedilu. Jezik teh fragmentov je posebno zanimiv: v enem samem besedilu imamo več plasti; če je to liturgična knjiga, npr. misal, potem je v najstarejših fragmentih tudi najstarejša plast jezika — hrvaška redakcija cerkvene slovanščine starejšega tipa — ravno v tistih besedilih, ki njihovi prevodi segajo v najstarejši čas. Pri misalih so to vsekakor evangeljska berila in psalmi. Nekoliko mlajše poteze opazimo pri tistih besedilih, ki so nastajala pozneje, pri različnih molitvah in pod. Najmlajšo plast jezika vidimo tudi v najstarejših fragmentih vedno v rubrikah, v navodilih duhovniku, kar kaže na sočasno stanje jezika, kjer je kodeks, katerega del je ta

fragment, nastal, ali pa na kraj, od koder je bil pisec kodeksa doma. Pri misalih ugotovimo tu pa tam zanimive različice, ki nas navajajo na kraj, od koder je prišel ta misal, in na krog podobnih misalov, ki izhajajo iz istega skriptorija ali okolja. Kot primer naj navedem, kako majhna podrobnost je lahko pomembna za določitev izvora. V odlomku, ki ga je našel v NUK v Ljubljani muzikolog Jurij Snoj, kjer imamo poleg doslej znanega praškega odlomka iz Strachovske knjižnice edini izpričani primer misalnega teksta z notnim zapisom, najdemo eno češko besedo »skonani« in enkrat zapisan »g« namesto »h«, kar je bilo v praškem samostanu Emauzy v rabi do l. 1416. Zaradi teh dveh podrobnosti lahko odlomek lociramo na Češko. Več variant je seveda pri fragmentih brevirjev. Zlasti v berilih najdemo včasih tolikšno svobodo prepisovalca, da lahko govorimo o njegovem postvarjanju na dano temo.

Med več kot 100 fragmenti je nekaj manj kot polovica misalov, večina je brevirjev, so pa tudi nekateri fragmenti, ki so edinstveni po svoji vsebini. Naj omenim tukaj predvsem fragmente iz Kapiteljskega arhiva v Novem mestu. Ko smo pred poldrugim letom sneli platnice z neke matične knjige, se je pokazalo, da gre za dva odlomka: prvi, večji, je odlomek legende o sv. Evstatiju — Plakidu. Legenda o svetniku vojskovodji, ki je na lovu zagledal jelena s križem med rogovi, se pokristjanil in potem doživljal celo vrsto dogodivščin, izgubil ženo in dva sinova in jih spet našel, dokler ni končno našel mučeniško smrt, je v glagolski literaturi znana samo po enem fragmentu, ki se hrani v Arhivu JAZU. Novomeški odlomek je drugi fragment, ki sodi verjetno v isti rokopis iz začetka 14. stoletja. Drugi manjši odlomek pa je iz legende o sv. Marini, mučenki, ki jo v ječi požre zmaj, vendar ga ona od znotraj premaga. Drugega takega v glagolski literaturi doslej menda ni.

Tu se ne dotikam tistih kodeksov ali fragmentov, ki so prišli k nam z nakupom, torej iz Zoisove ali Kopitarjeve zapuščine, ker so prišli k nam, ko ni bilo več možno govoriti o cerkveni rabi teh knjig pri nas.

Za prisotnost glagolice pri nas govorijo tudi ostanki tiskanih knjig, misalov in brevirjev, ki so nekateri ohranjeni v celoti, drugi pa samo deloma. Takih knjig se je ohranilo nekaj spet na Primorskem. V Šmarjah pri Kopru in v Krkavčah imajo še ohranjene misale, ki so bili po pripovedovanju v rabi še v preteklem stoletju. Vendar pa zapisi župnikov, ki so se vadili v pisanju glagolice na priloženih listih v Šmarjah, težko potrjujejo to domnevo. Nekaj takega gradiva je v Semeniški knjižnici v Gorici, kjer je v preteklem stoletju deloval kot profesor Štefan Kociančič. Njemu so prinašali gojenci iz Istre in otokov posamezne primerke glagolskih fragmentov, ki jih je potem pošiljal v Zagreb Ivanu Kukuljeviću-Sakcinskemu. Nekaj tega gradiva je prišlo v Ljubljano, nekaj pa ga je ostalo v Gorici.¹¹ Med tem gradivom

¹¹ Pri delu v Semeniški knjižnici v Gorici mi je zelo ljubeznivo nudil vso pomoč msgr. Ettore Fabbro, za kar se mu od srca zahvaljujem.

naj omenim nekaj zelo starih tiskanih misalov, npr. iz l. 1631 in 1706, ter brevirja iz l. 1688 in 1791 ali pa Ispravnik za erei ispovidnici i za pokornih iz l. 1635. V rokopisnem gradivu pa sta dva zvezka, ki ju je sicer videl prof. Arturo Cronia, vendar sta ostala širši znanosti neznanana. Prvi je s signaturo 90 zvezek, ki vsebuje 29 papirnih listov velikosti $19,3 \times 14,5$ cm, vezan v kartonske platnice. Črke so visoke navadno do 1 mm, kjer pa segajo prek linije, dosežejo velikost 2—4 mm. Na vsaki strani je približno 25 vrstic. Po vsebini je ta zvezek del tako imenovanega blagdanarja, prevoda latinskega dela poljskega jezuita Peregrinusa Sermones de sanctis, in vsebuje pridige od praznika Marije Magdalene do Vseh svetih. Blagdanar je znan po enem popolnem prepisu, ki se hrani v Arhivu JAZU kot Blagdanar popa Andrija iz začetka 16. stoletja. Že pri površnem primerjanju s fotografijami tega zagrebškega rokopisa lahko ugotovimo, da gre verjetno za nekoliko mlajši prepis iste predloge, s katere je bil prepisan tudi Blagdanar popa Andrija. Oblika črk in zelo lepe inicialke bi govorile za 1. polovico 16. stoletja. Drugi zvezek, sign. IV c 9176, ima na platnicah zapis: ove knige mene žakna atona nenadić. Notranji listi, ki jih je prek 70, so velikosti $20,5 \times 14,5$ cm, pisava pa je izpisana kurzivna glagolica z nekaterimi posebnostmi, kar je najbrž tipično za 18. stoletje. Po vsebini je to teološki priročnik, razdeljen na »govorenija«, kjer se obdelujejo posamezna vprašanja, kako npr. »Kniga trita od zapovidi kripostni / govorenje pervo o zapovidi od vere / ke otaine od vere su potribne za spasit se.« Jezik je silno izkvarjen z italijanizmi, kar pomeni, da je to prevod iz italijanščine ali pa da si je žakan sam delal zapiske po italijanskih virih.

Če na kratko povzamem, lahko ugotovim, da vse preučevanje gradiva, epigrafike, korespondence, liturgičnih fragmentov vodi le do enega sklepa: nikjer med liturgičnimi fragmenti nisem zasledil niti sence vpliva slovenskega živega jezika, kakor je npr. v primeru Snojevega fragmenta opazen vpliv češčine, nikjer ni nobenega zapisa ob robu, iz katerega bi lahko razbrali, da je to gradivo uporabljal slovenski pop glagoljaš in ne hrvaški. Kolikor je bilo torej slovanskega bogoslužja na Slovenskem, so ga opravljali najbrž neslovenski duhovniki. Vsi slovenizmi, ki jih občasno srečamo v epigrafiki ali korespondenci, ne dajejo dovolj močnega argumenta, da bi lahko trdili, da je bila glagolica naše domače blago. Lahko rečemo samo, da je bilo to blago uvoženo, vendar pa v določenih krogih dovolj znano, da je Trubar upravičeno rekel, da se do tedaj pri nas še ni pisala slovenska beseda z latinskimi, temveč le hrvaška s hrvaškimi črkami, za kakršne so imeli glagolico.

Povzetek: Janez Zor, Glagolska pričevanja na Slovenskem

Namen razprave je na osnovi glagolskih virov ugotoviti, koliko in kdaj smo Slovenci prihajali v stik z glagolico in slovanskim bogoslužjem ter v kakšni meri je to naše narodno blago. Viri so bili naslednji:

1. Epigrafika (po knjigi B. Fučiča). Napisi in zapisi prihajajo na slovensko ozemlje iz Istre najprej v okolico Kopra (15. stol.) in tudi v notranjost Slovenije, kar se nekoliko okrepi

v 16. stol. Avtor dodaja 25 slovenskim krajem s prek 80 zapisi, ki jih navaja Fučić, še dva podpisa iz Stare Fužine v Bohinju.

2. Zapis iz Dekanijskega arhiva v Črničah o vizitaciji videmskega škofa v Kamnjah na Vipavskem in o hrvaški maši ob tej priložnosti l. 1583.

3. Knjige zapisnikov posameznih bratovščin, zlasti bratovščine sv. Socerba iz 16. in 17. stol., ter matična knjiga iz Krkavč iz 17. st.

4. Pisma obmejnih kapitanov o turški nevarnosti iz 16. stoletja.

5. Fragmenti bogoslužnih knjig, misalov, brevirjev in drugih. Posebej se omenjajo: fragment z notnim zapisom misalnega teksta v NUK in dva fragmenta z legendama o sv. Evstatiju-Plakidu in sv. Marini mučenki iz Kapiteljskega arhiva v Novem mestu.

6. Ohranjene tiskane bogoslužne knjige, med njimi tiskana misala iz 1631 in 1706, brevirja iz 1688 in 1791 ter Ispravnik za erei iz l. 1635 iz Semeniške knjižnice v Gorici.

7. Rokopisna zvezka iz Semeniške knjižnice v Gorici: odlomek blagdanarja in teološki priročnik, doslej širši javnosti neznana.

Sklep razprave je, da pri fragmentih bogoslužnih knjig nikjer ni najti sledov slovenskega vpliva, iz katerih bi lahko razbrali, da so jih uporabljali slovenski glagoljaši in ne hrvaški. Slovenizmi, ki jih najdemo v epigrafiki in korespondenci ter v urbarjih, so premalo močan argument, da bi lahko trdili, da je glagolica naše domače blago. Jezik je v osnovi vendarle hrvaški.

Summary: Janez Zor, Glagolic Witnesses in Slovenia

The aim of the paper is to find out on the basis of Glagolic sources, to what extent and when Slovenes got into touch with Glagolic alphabet and Slavic liturgy and to what extent it is a part of our national tradition. The author arrives at the conclusion that in the fragments of liturgical books no traces of Slovene influence can be found, wherefrom it could be seen that they had been used by Slovene and not by Croatian Glagolic priests. As much Slavic liturgy as there was in Slovenia, it was probably celebrated by non-Slovene priests.

Jaroslav Šašel

O kraju Metodijevega izgnanstva: nemška raziskovanja

Želim opozoriti na raziskovanja srednjega veka t.i. Freiburger ter Münsterauer Arbeitsgruppe, predvsem na subtilne raziskave profesorjev Alfonza Zettlerja in Karla Schmida o izgonu Metodija na Švabsko, ker gre za nova, še *neobjavljena* dognanja, ki so za te študije prav razburljiva.¹ Gre za Metodijevo izgnanstvo na Švabskem v letih 870—873, ki se po njunih raziskavah kaže v novi luči. Nova dognanja so plod poglobljenega študija enega od virov za to obdobje, namreč bratovske knjige z *Nomina fratrum Insulanensium* (Reichenau). Ta je strokovnemu svetu na voljo posebej od leta 1979, ko je izšel faksimile dragocenega rokopisa, ki ga hrani züriška biblioteka, kot eden od zvezkov *Monumenta Germaniae Historica, Nova Series*. Zvezek — prvi v skupini *Libri memoriales et necrologia* — ima naslov *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*; izdajo so pripravili Joanne Autenrieth, Dieter Geuenich, Karl Schmid. Svoja opažanja in dognanja sta Alfonz Zettler in Karl Schmid predložila v zgoraj označenih predavanjih, pri čemer naj posebej opozorim na Schmidove precizne paleografske in kronološke analize. Ker analize še niso objavljene, naj v naslednjem povzamem iz obeh, kar je bistveno.

Že dolgo sta znana dva vpisa v reichenauskem *liber confraternitatum*, ki so ju strokovnjaki upoštevali pri svojih študijah o Metodiju. Prvi je v latinici izpisano ime *ep(i)s(copus) methodius* na strani 4 (A1), drugi je zapis v grščini na strani 53 (D4 in 5) in se glasi Μεθοδιος, Λεον, Ιγνατιος, Ισακιν, Συμμεον, Δραγαυς. V glavnem so strokovnjaki odklanjali možnost, da se ti zapisi nanašajo na solunskega blagovestnika in na osebe v njegovi skupini.²

¹ Poročilo o predavanjih: Alfonz Zettler, Prominente Klosterhäftlinge auf der Reichenau in der Karolingerzeit: Der Slawenapostel Methodius und seine Gefährten (Vortrag), Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Protokoll über die Arbeitssitzung am 14. Mai 1983. Nr. 262 (Konstanz, den 2. August 1983), ter Karl Schmid, Quellenwert und Quellencharakter der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau (Vortrag), Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Protokoll über die Arbeitssitzung am 19. Mai 1984, Nr. 270 (Konstanz, den 12. Juli 1984).

² Novejša literatura o kraju Metodijevega izgnanstva: A. W. Ziegler, Der Slawenapostel Methodius im Schwabenland, *Festschrift Dillingen und Schwaben* (1949) 169—189; F. Grivec, De carceribus s. Methodii, *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1952) 113—117; J. Oswald, War Kloster Ellwangen der Verbannungsort des Slawenapostels Methodius? *Münchener Theologische Zeitschrift* 2. (1951) 316; F. Grivec, Prepir o Metodovih ječah, *Zgodovinski časopis* 6—7 (1952—53) 159—170; A. W. Ziegler, Methodius auf dem Weg in die schwäbische

Profesor Zettler pa je v faksimilirani izdaji opazil, da je vpis imen *Ignatius, Leo, Ioachim, Lazarus, Simon*, ki ga imamo med reichenauskimi *professi* na strani 5 (D4), vpisan z isto roko kot že znani vpis imena *ep(i)s(copus) methodius* na prejšnji strani, da gre po tem kriteriju torej za eno skupino, in vsiljuje se sama po sebi misel, da gre za solunskega Metodija in njegove spremljevalce. V študij je pritegnil še zapis imena *kyrilos*, ki ga je zasledil v oddelku *nomina defunctorum fratrum*, in sicer vstavljenega v skupino pokojnih dostojanstvenikov na strani 6 (B1).

Linearni in — da tako rečem — stratigrafski položaj vpisa Metodijevih spremljevalcev na označeni strani in časovna analiza (zasnovana predvsem na analizi menihov Ruadho-skupine) kažeta, da gre za vpis, ki spada v decenij 870—880. S tem časom se sklada tudi vpis *kyrilos* na strani 6. Vsi vpisi na straneh 4—6 so tudi skladni s konceptom knjige, ki je iz leta 824—825, in so v oddelku, ki je povsem rezerviran za reichenauske menihe. Profesor Zettler je opozoril, da sta skupini oseb, ena na straneh 4—5, druga v grškem vpisu na strani 53, identični, z eno izjemo, *Lazarus* 5 D4 in *Dragais* 53 D5.³

Če gre pri teh navedbah za Metodijevo skupino, imamo v reichenauski bratovski knjigi sodoben zapis o tem in s samostanom hkrati lokalizacijo mesta Metodijevega izgnanstva na Švabskem.

Tehnika vpisov in položaj imen, razporejenih po strani bratovske knjige, ne kažeta, da bi šlo za kak Metodijev bežen obisk v samostanu in da bi bili podpisi vneseni o priliki, ko bi bil Metodij, na primer, prispel iz sosednjega švabskega samostana Ellwangen. Tega danes po večini identificirajo s krajem Metodijevega izgnanstva, predvsem zaradi passauskega škofa Ermanriha, glavnega Metodijevega nasprotnika, ki je bil pred tem tam menih in opatov namestnik. Nasprotno, vpisi dajejo vtis, da je bila skupina v samostan Reichenau integrirana.

Poleg časa, poleg dejstva, da gre za samostojno skupino in da gre za skupino, integrirano v samostan na Švabskem, v Reichenauu, govori za identificiranje s slovanskim apostolom tudi dejstvo, da je 14. februarja 869 v Rimu umrl Konstantin, Metodijev brat, sprejel zaobljubo in meniško ime *Kyryllos*, ki ga v tej knjigi vidimo zapisanega na strani 6 med umrlimi odličniki. Dalje je v spremnem pismu, ki ga je papež Iohannes VIII. leta 873

Verbannung, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* NF 1 (1953) 369—382; F. Grivec, še o Metodovih ječah, *Zgodovinski časopis* 8 (1954) 139—145; S. Sakač, Bemerkungen zum Methodiusprozess in Bayern, *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954) 175—180; V. Burr, Ermenrich von Ellwangen, *Ellwanger Jahrbuch* 16 (1956); F. Grivec, Metodova ječa — Ellwangen, *Zgodovinski časopis* 10—11 (1956—57) 282—284; R. Rogošič, De incarcerationibus et migrationibus Methodii Slavorum praeceptoris et archiepiscopi, *Slavia* 25 (1956); F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven* (Wiesbaden 1960) 100; V. Burr, Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischöfen, *Cyrrillo-Methodiana, zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven* 863—1963 (1964) 39—56.

³ Teoretično je možno, meni Zettler, da gre pri tej izjemi za eno in isto osebo z dvojnimi imenom, pojav, ki je dobro znan, na primer pri irskih misijonarjih. Vendarle ostaja ta identifikacija odprta.

predal svojemu legatu, ankonitanskemu škofu Pavlu, s pooblastilom za osvoboditev Metodija, omenjen Lazar. Istoimenski Lazar je v tej knjigi člen Metodijeve skupine.

Gre torej za kopičenje indicev, ki močno približujejo pravilnost predložene interpretacije.

Diskusija je opozorila, da izhaja iz zapisov v bratovski knjigi nekaka reichenauska »naklonjenost« do izgnancev — če sprejmemo to interpretacijo — ter je podčrtala dejstvo, da je smel Metodij v izgnanstvu ostati s skupino svojih, kar na primer bajuvarski vojvoda Tassilo ni smel. Profesor Zettler je v odgovoru opozoril, da v primeru izgnanstva v samostan ne gre za naklonjenost ali nenaklonjenost samostana do »izgnancev«, kajti dodelitev v samostan je bila milost, tja dodeljeni člani so postali *eo ipso* integrirani v samostansko skupnost. O tem in o paralelnih primerih za t. i. *Klosterhaft* — recimo, langobardskega kralja Ratchisa, Karlmana, Hilderika, Vidukinda itd. — je govoril več in zelo utemeljeno Schmid.

Eden od učencev — je diskusija dalje opozarjala — ki je bil izbran za Metodijevega naslednika, se je imenoval Gorazd. Nad imenom *Ignatius* na strani 5 je vpisano ime *Choranzanus* (D4). Ime je v Reichenau sicer nepoznano, je enkratno v tem evropskem krogu, pisano pa z isto roko kot ostala iz Metodijeve skupine, tudi paleografsko identično, je tudi na uglednem mestu in je zapisano (če spada zraven) kot prvo v skupini, kar bi bilo dobro razložljivo z dejstvom — če identifikacijo sprejmemo — da je izviral iz moravanskega plemstva in da je bil namenjen za nadškofovega naslednika.⁴ Interpretirano tako ali drugače, spada vsekakor tesno k skupini imen, navedenih na straneh 4—6.

Eno vprašanje je bilo, ali je pri Metodijevem zapisu črnilo povsod isto in ali je vse pisala ena roka. Študij je pokazal, da je do skrajnosti verjetno, da gre za eno roko, za enak *ductus*, za enako tehniko pritiska na pero. Črnilo je težko presoditi.

Zakaj je skupina *Ignatius-Leo-IOachim-Lazarus* na strani 5 ločeno pisana od škofa Metodija na strani 4? Linearno-stratigrafska analiza je pokazala, da je bil škof naknadno potlačeno vpisan in vstavljen med dve že napolnjeni koloni imen v skupini odličnikov v grupi *nomina vivorum fratrum Insulanensium*, ki je stran 4. že povsem izpolnjevala, medtem ko je bilo v drugi polovici kolone D na sosednji 5. strani še nekaj prostih mest, kamor so lahko med menihe vstavili člane preostale skupine. Poleg tega pa je to razporeditev terjala hierarhična grupacija. Za njeno datiranje je odločilno, da je bila vpisana prej, kot so bili v deceniju 880—890 vpisani — tudi naknadno — menihi Ruadho-skupine. Ti namreč v zadnjem predelu zadnje kolone —

⁴ Jezikoslovec in zgodovinar morata ugotoviti, ali je izpeljava *Choranzanus* — Gorazd jezikoslovno in historično možna. *Choranzanus* približuje tudi označenje s *Carantanus*, kar je v tem primeru težje zagovarjati predvsem zato, ker se na strani 53 te bratovske knjige pojavlja zapis skupine pod naslovom *nomina presbiterorum de Carantana*, kar kaže, da je bil ta izraz tam znan.

to je kolone D — niso našli več prostega mesta, zato so jih morali vpisati na robove te strani.

Tehnika naknadnih vpisov in pripisov je odvisna od duhovitosti pisca, od spretnosti pišoče roke, pa tudi od zasnovanega koncepta bratovske knjige, porazdeljevanja imen po ugledu nosilcev imen — kar vse je še v fazi raziskovanja tako za Metodijevo skupino kot za druge, na primer, za Vidukinda, saksonskega kneza, za omenjeno Ruadho-skupino itd. Kaže, da je razporeditev Metodijeve skupine čez tri strani treba tolmačiti predvsem skladno s hierarhičnim položajem oseb. Metodij kot *episcopus* in najuglednejši v svoji skupini, je bil vstavljen v čelno skupino seznama samostanskih najodličnejših članov (4A1); Metodijeva skupina sledi v dodatku k listi menihov, tudi ona prejkone v svojem internem hierarhičnem redu (5D4); končno Ciril, ki je bil vstavljen v skupino odličnikov na čelu seznama pokojnih članov (6B1). V enoto povezuje imena tudi raba, enkrat latinskih, drugič — namreč v že prej znanem zapisu iste skupine na strani 53 — pa grških črk, ki se v vsej bratovski knjigi pojavijo samo na tem mestu in za to skupino.

Povzetek: Jaroslav Šašel, O kraju Metodijevega izgnanstva: nemška raziskovanja

Prikaz izsledkov raziskovanja profesorjev A. Zettlerja in K. Schmida, ki govorijo za to, da je sv. Metod prebil čas svojega izgnanstva v Reichenau na Švabskem.

Summary: Jaroslav Šašel, About the Place of Methodius' Exile: Results of German Research

The above report presents the results of the research done till now by Prof. A. Zettler and Prof. Karl Schmid, whereby it is probable that Methodius was during the time of his exile at Reichenau in Swabia.

Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda

Čeprav segajo sledovi češčenja svetih bratov Cirila in Metoda med Slovani skoraj od njune smrti dalje, bo pa verjetno kar držala Grivčeva trditev, da »je bil škof Slomšek prvi, ki je slovensko ljudstvo poljudno učil globlje spoznavati pomen in zasluge svetih solunskih bratov«. ¹ Poudarek je na »poljudno«, kajti strokovno so tedaj razni zgodovinarji in slavisti veliko pisali o Cirilu in Metodu. Med najpomembnejšimi je bil Dobrovsky, ki je leta 1823 v Pragi izdal knjigo *Ciril in Metod apostola Slovanov*. ² Tudi Kopitar in Miklošič sta na Dunaju pisala o svetih bratih, vendar ne v slovenščini. ³ Preiskovanje življenja in delovanja sv. Cirila in Metoda namreč poteka hkrati s prizadevanjem slovanskih preporodnikov, da bi odkrili oz. poglobili poznanje skupnih korenin slovanske kulture, da bi tako bolj utemeljili po Herderjevi zamisli članstvo v človeški družini. ⁴ V Avstriji so se namreč v začetku 19. stol. hitro širile Herderjeve (1744—1804) ideje o filozofiji zgodovine ljudstev, s katerimi je Herder vnesel v literaturo nov pogled na ljudstvo, na narod, na zgodovino. Po njegovem mišljenju je Bog postavil v svojem stvaritvenem načrtu razna ljudstva v različne okoliščine (rasa, zgodovina, prostor na zemlji . . .), da lahko različno dosežejo svoj namen, ki ga je določil celotnemu človeštvu. Zato med narodi ni višjih in nižjih, kvečjemu manjši in večji, od katerih ima pa vsak svoje posebno, specifično poslanstvo v službi celotnega človeštva. To narodovo poslanstvo je smisel življenja kakšnega ljudstva kot celote pa tudi vsakega posameznika kot dela te celote.

Logičen zaključek takega pojmovanja je, da je treba vsak narod privedi do čim večje popolnosti, da bo tem uspešneje izvrševal svoje, od Boga določeno specifično poslanstvo; in kdor se trudi za to, da bi narod dosegel čim višjo stopnjo omike, dejansko z Bogom sodeluje pri izvajanju njegovega stvariteljskega načrta. ⁵

¹ Franc Grivec: *Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod*, Celje 1963, str. 216.

² Joseph Dobrowsky: *Cyrill und Method der Slawen Apostel*, Prag 1823.

³ J. Kopitar: *Glagolita Clozianus* (1836) LXXII. — Vindobonae; F. Miklošič: *Vita s. Clementis, Vidobonae* 1847.

⁴ Johann Gottfried Herder (1744—1804) — Svoje misli je razvil predvsem v dveh delih: *Stimmen der Völker in Lieder* (1778) in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschen* (4. vol. 1748—1791).

⁵ Cf. E. Lemberg: *Geschichte der Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950, str. 195—205.

Posledice takega pojmovanja naroda so se začele v Avstriji kmalu kazati. Ponemčevanje se je malo ublažilo, povečalo pa se je zanimanje za narodnostne posebnosti vseh v Avstriji živečih narodov. Pri nenemških narodih se je močno povečalo prizadevanje za utemeljitev lastne kulturnosti. To se je kazalo v dveh smereh: v odkrivanju kulturne preteklosti (sem spada raziskovanje delovanja solunskih bratov) in slovnično ter pravopisno piljenje jezikov (npr. pri slovenščini izbiranje med bohoričico, metelčico in gajico). Slomšek se je osebno vključil v to drugo smer, poznal pa je tudi izsledke prvih. Ker je bil ves zavzet za šolstvo, ni čudno, da je izsledke le-teh najprej vnesel na šolsko področje v članku *Bratje sv. Cirila in Metoda na naših šolah*, ki ga je objavil v *Novicah* leta 1846, ko je bil še višji šolski nadzornik. V članku opisuje prizadevnost nekaterih duhovnikov za šolo in ugotovi, da so »hvalevredni nasleditelji svetih apostolskih bratov Cirila in Metoda«. ⁶ S tem je Slomšek tudi na slovenskem področju povezal imeni svetih bratov s kulturnimi prizadevanji, kakor so že delali zgodovinarji in slavisti drugih slovanskih narodov.

Popolnoma lastna in originalna pa je Slomškova pobuda povezati imeni svetih bratov s prizadevanji za cerkveno edinost. Kako je prišlo do tega?

V dobi jožefinizma so bile bratovščine prepovedane in Slomšek se je te prepovedi držal. Še ko ga je leto po škofovskem posvečenju leta 1847 celjski opat Vodušek vprašal o bratovščinah, mu je Slomšek odgovoril, da jih sicer rad vidi, a jih uradno ne bo priznal. ⁷ Po marčni revoluciji leta 1848 so se pa v Avstriji začele širiti najprej družbe za ureditev in poglobitev verskega življenja med ljudmi, kakor je bila *Katholikenverein* na Dunaju in Slomškova *Družba sv. križa*, potem pa tudi t. i. molitvene družbe, katerih namen je bil poglobitev zavesti odvisnosti od Boga v največjih dogajanjih človeškega življenja. Tu pa je učinkovita samo molitev. Že sredi leta 1848 je ljubljanski verski časopis *Zeit und Ewigkeit* prinesel vest o nastajanju takih molitvenih družb. ⁸ V dobi po marčni revoluciji se je v Slomšku vedno bolj poglobljala prav ta zavest odvisnosti zgodovinskih dogodkov od Boga in je na pastoralni konferenci leta 1849 duhovnikom poudarjal, da morajo v vseh še tako krutih dogodkih komaj minule dobe gledati božji prst, ki vodi človeka k določenim ciljem. ⁹ Vendar je malo verjetno, da bi se bil Slomšek že tedaj ukvarjal z mislijo, da bi ustanovil kakršnokoli molitveno družbo. Po marčni revoluciji so bile razmere v škofiji takšne, da je bilo treba najprej pomiriti razburjene duhove.

Možno pa je, da je začel razmišljati o molitveni družbi potem, ko mu ni uspelo razširiti po škofiji svoje *Družbe sv. Križa*. To družbo si je Slomšek zamislil kot laično organizacijo, kateri bi predsedoval izvoljeni laik in bi na mesečnih sestankih obravnavali dnevne dogodke v luči vere. Takole se glasi

⁶ *Novice* 1846, št. 34—38.

⁷ Arhiv za zgodovino in narodopisje, str. 97.

⁸ *Zeit und Ewigkeit*, 9. junija 1849.

⁹ *Teologische Zeitschrift*, 27. oktobra 1849.

eno od navodil za sestanke: »Iz Zgodnje Danice, Novic ali drugih časopisov se prebere kaj, kar se tiče vere, se razloži in vpraša, kaj se imamo iz tega učiti, kaj storiti in česa se varovati. Dobro je, če tudi duhovnik in učitelj kaj povesta«. ¹⁰

Slomšek si je veliko obetal od Družbe sv. križa in se je zanj zelo zavzel. Uradno se je začela 1. novembra 1849, a ni nikdar pognala korenin. Časi le še niso bili zreli za kaj takega, zlasti še ne na deželi, kjer mnogi duhovniki sploh niso vedeli, kaj naj bi s takšno družbo počeli. Slomšek je kmalu uvidel, da ne gre tako, kot je pričakoval, in je že sedem mesecev po uradnem začetku duhovnikom na duhovnih vajah priznal, da vidi, da na podeželju takšne družbe res niso tako potrebne kot v mestih. ¹¹ Kljub temu je pa v svojih navodilih duhovnikom vztrajal, naj poskušajo uvajati v svojih župnijah verske družbe ali bratovščine. Tako je v pastirskem pismu marca 1850 zapisal, da zelo želi, »da ne bi bilo v mojem obsežnem cerkvenem področju nobene vasice, nobene župnije, ki ne bi bila središče kakršnekoli pobožne družbe ali krščanske bratovščine«. ¹²

Verjetno lahko prav v teh besedah začutimo začetek Slomškovega razmišljanja o ustanovi, ki bi bila sprejemljiva za vse duhovnike in za vse vernike in bi lahko bila v vsaki vasici v škofiji. Družba sv. križa se ni obnesla, bratovščine so bile bolj krajevne narave in še malo jih je bilo, saj so bile več kot 50 let pod jožefinizmom prepovedane. Poleg tega bratovščine ne uspevajo brez zavzetih duhovnikov, teh pa ni bilo toliko, kot bi bil Slomšek rad, saj je z žalostjo opazoval, kako so malo prej pokazali izredno malo zavzetosti za tako pomembno zadevo, kot je bila Družba sv. križa. Ker pa je bilo za vso škofijsko dejavnost potrebno imeti ustanovo, ki bi bila lahko povezovala vse duhovnike in tudi vernike in bi hkrati ne bila preveč zahtevna, je začel razmišljati o molitveni družbi.

Seveda so vse to le zunanje okoliščine in zlasti zadnje je le podmena, ki naj bi vplivale na Slomškovo odločitev, da ustanovi molitveno družbo. Glavni razlog pa je razkril v pismu z dne 30. novembra 1851 papežu Piju IX., s katerim ga prosi, naj družbo potrdi. Takole je pisal: »Koga izmed katoličanov ne bi bolelo zaradi najbolj žalostnega razkola med narodi — posebno slovenske krvi, katere sta v devetem stoletju sv. brata Ciril in Metod klicala k edinosti vere in vodila k materi sv. Cerkvi, pa so jih nesrečni razkolniki odtrgali iz materinega naročja in tako raztrgali obleko Kristusovo. Ko sem premišljal usodo teh ločenih bratov in želel, da bi za njihovo združitev s sv. katoliško Cerkvijo nekaj storil — pa jaz in moji nimamo drugega kakor molitev in solze, — sem sklenil ustanoviti bratovščino sv. Cirila in Metoda za združenje ločenih bratov, posebno Slovanov, in sem to željo razodel duhovnikom lavantinske škofije na duhovnih vajah (. . . .) Ta moja beseda je bila z navdušenjem sprejeta in tisoči že dvigajo roke k Očetu usmiljenja

¹⁰ Iz rokopisa v snopiču »Družba sv. Križa« v škofijskem arhivu v Mariboru.

¹¹ Rokopis z duhovnih vaj XI, št. 7.

¹² Okrožnice Lavantinskega Ordinariata, 12. marca 1850.

ne le v naši, ampak tudi v sosednjih škofijah. Potrebno je samo eno: da Vi, sv. oče, to bratovščino potrdite in blagoslovite. Naj zato Vaša Svetost določi odpustke vsaj za osmino praznika sv. Cirila in Metoda. — Tako upam iz vsega srca, da bo Bog skrajšal čas prežalostnega razkola in ločene narode privedel nazaj v hlev k tistemu Pastirju, čigar poslednja molitev je bila: ‚Da bi bili vsi eno . . .‘, in k Njegovemu namestniku na zemlji, kateremu je izročil, da pase jagnjeta in ovce. — S poljubom vdanosti Vaši Svetosti prosim apostolskega blagoslova.«¹³

Papež Pij IX. je Slomškovi prošnji ugodil in molitveno družbo obdaril s številnimi odpustki, veliko več, kot je Slomšek prosil. Vse to je Slomšek v škofijskem listu z dne 18. junija 1852 sporočil svojim duhovnikom. V uvodu v to sporočilo pa je zopet povedal, zakaj se je odločil za to molitveno družbo, kateri je dal uradni naslov: Molitvena družba sv. Cirila in Metoda za ponovno združenje vseh Slovanov v katoliški veri.

Takole piše: »Kristus še dandanašnji kaže oblačilo svoje svete Cerkve bolj ko kdaj poprej raztrgano, zlasti med mnogimi rodovi sicer tako pohlevnih, obilno obdarovanih slovanskih ljudstev, ki so si tako blizu — in vendar tako daleč med seboj. — Misel me je gnala, želja me presunjala, da bi se že skoraj med nami izpolnila tista molitev našega preljubega Odrešenika . . . da bi bili vsi eno. Iz tega namena sem lansko leto pri naših skupnih duhovnih vajah izrazil željo, da bi se ustanovila molitvena družba . . .«¹⁴

Slomšek je torej z duhovnimi očmi gledal Kristusa, ki hodi okrog v raztrgani obleki in tega je kriva verska needinost med Slovani. To je Slomška zelo bolelo, ker je bil velik narodnjak, pa tudi zato, ker so bile složnost, edinost, enotnost za Slomška največje, če ne celo najljubše človečanske kreposti. Kolikokrat je npr. pri duhovnih vajah prosil svoje duhovnike, naj bodo edini med seboj in s škofom. Zelo priljubljena mu je bila podoba družinskega obeda, kjer sedijo sinovi okoli svojega očeta, ali duhovniki okoli svojega škofa, ali slika zadnje večerje, kjer sedijo apostoli okoli Jezusa. Tako je zopet z duhovnimi očmi gledal, kako sedijo vsi slovanski rodovi okoli mize zadnje večerje, kjer Jezus moli »Da bi bili vsi eno . . .«

Sklenil je torej, da bo ustanovil molitveno družbo, da bi od Boga izprosili milost zedinjenja. Najprej je hotel v to družbo povabiti svoje duhovnike, zato se je odločil, da bo to storil pri duhovnih vajah, ko se bo lahko o tem z duhovniki tudi pogovoril.

Leta 1851 so bile duhovne vaje na dveh krajih: v Št. Andražu v škofovski rezidenci kakor že dvakrat prej in v frančiškanskem samostanu v Brežicah. To je bilo prvič, da so bile duhovne vaje tudi v slovenskem delu škofije. V Št. Andražu so bile duhovne vaje od 1. do 5. septembra in se jih je udeležilo 53 duhovnikov,¹⁵ v Brežicah pa od 22. do 26. septembra z udeležbo 60 duhovnikov.¹⁶ Obojne duhovne vaje je vodil superior karmeličanskega

¹³ Slomškov list, Januar 1885.

¹⁴ Okrožnica Lavantinskega Ordinariata, 18. junija 1852.

¹⁵ Arhiv za zgodovino in narodopisje, str. 210.

¹⁶ Zgodnja Danica, 2. oktobra 1851.

samostana v Gradcu, p. Serapion Wenzel.¹⁷ Kot že obakrat prej, je tudi za te duhovne vaje Slomšek pripravil uvodni in sklepni govor ter tri popoldanska razmišljanja, za vsak dan duhovnih vaj eno. Ta tri razmišljanja — skupno 76 rokopisnih strani — so zelo lepa in razkrivajo globoko Slomškovo duhovnost. Za zadnji dan duhovnih vaj je dal svojemu razmišljanju naslov: Katoliška učiteljska služba v Cerkvi. V njej si zastavlja vprašanje, zakaj naše pridige niso uspešne, in odgovarja, da zato, ker se na pridige ne pripravljamo. Na pridigo se moramo pripraviti ne le s študijem, ampak tudi z molitvijo. Od Boga moramo izprositi, da bi dal našim besedam učinkovitost, da bi ljudem res segle do srca. Moliti je treba tudi za župnijo. Sploh je treba oživljati župnijsko in domačo pobožnost. Lepi znaki take pobožnosti so poljska znamenja in pa oltarji, ki so jih po cerkvah postavljali naši predniki in razne bratovščine. Naredimo naše župnije za nekake molitvene družbe. Koliko dobrega je že prišlo po molitvenih družbah. Veliko spreobrnjenj je npr. že izprosila družba Marijinega brezmadežnega srca, katere namen je moliti za spreobrnjenje grešnikov; komaj pred 20 leti je nastala molitvena družba za vrnitev Anglije v katoliško Cerkev, pa že veje topel, veter svežega katoliškega življenja čez tri otočna kraljestva. »Mrzel leden obroč trdovratnega fanatizma pokriva naše ločene sobrate takoimenovane vzhodne Cerkve, ki so nam po nauku, da celo po rodu tako blizu. Kadar kaj o njih beremo ali slišimo, so to navadno vesti o dejanjih največje nestrpnosti globoko ukoreninjenega sovraštva, tako v Rusiji kot v sosednji Srbiji, ali v avstrijskih deželah, kjer živijo razkolniki. Ali ne bi bil že čas, moji bratje, da bi tudi mi ustanovili neko molitveno družbo za zedinjenje ločenih vzhodnjakov in bi jo vpeljali kot spomenik naših letošnjih duhovnih vaj? Za zavetnika te naše družbe si izberemo oba sveta brata in slovanska apostola Cirila in Metoda. Vsak dan zmolimo en očenaš in zdravomarijo za zedinjenje razkolnikov s katoliško Cerkvijo z dostavkom: sv. Ciril in Metod, apostola Slovanov, prosita za nas. Vsi duhovniki darujejo na praznik obeh apostolov, 9. marca, sv. mašo in vsi laiki prejmejo v ta namen po sv. spovedi sv. obhajilo. Vsakdo zbira v svoji okolici člane in mi sporoči njih imena, da se vpišejo v družbeno knjigo. Kdo ve, če ne bo Gospodu po naših molitvah ugajalo zakrpati raztrgano krilo svoje Cerkve, z njegovo milostjo ogreti ledeno mrzlo skorjo razkola, skrajšati dneve te tako žalostne ločitve in kmalu pripeljati do časa, ko bo ena čreda in en pastir. Kdor soglaša, naj svoj pristop naznači s svojim podpisom. Do praznika obeh slovanskih apostolov bom pa z božjo milostjo družbo poklical k življenju. To naj bo najlepši dokaz resnično katoliškega panslavizma, ki bo ugajal Bogu in vsem dobro mislečim.«¹⁸

Tako je govoril Slomšek duhovnikom na duhovnih vajah v Št. Andražu in isto je hotel povedati tudi duhovnikom na duhovnih vajah v Brežicah

¹⁷ Kosar: Anton Martin Slomšek, str. 270; Arhiv za zgodovino in narodopisje, str. 210.

¹⁸ Rokopisi XI., št. 27.

in jih povabiti v Družbo sv. Cirila in Metoda, a je na poti v Brežice zbolel in več dni v Celju visel med življenjem in smrtjo.

Ker je že v Št. Andražu razodel svoj načrt o molitveni družbi sv. Cirila in Metoda in se je verjetno že nekaj duhovnikov priglasilo, je z bolniške postelje poslal duhovnikom v Brežice pismo, v katerem jih je povabil, naj stopijo v družbo.¹⁹

Žal se to pismo ni ohranilo, pač pa je o tem natančno poročal v Zgodnji Danici duhovnik, ki je bil navzoč.²⁰ Ker so bili udeleženci prepričani, da je to poslednja želja umirajočega priljubljenega škofa, so se, kot poroča Kosar,²¹ vsi duhovniki vpisali in jo začeli priporočati po svojih župnijah.²²

¹⁹ Kosar piše v življenjepis, da je hotel Slomšek duhovnike v Brežicah »presenetiti«
s povabilom v družbo sv. Cirila in Metoda. (Kosar: A. M. Slomšek, str. 270) Ker je bil on navzoč pri teh duhovnih vajah, ni bilo razloga, da mu ne bi verjeli, zato so za njim to ponavljali vsi, ki so o tem pisali. To pa ne drži, ker je Slomšek že tri tedne prej o tem govoril na duhovnih vajah v Št. Andražu in ne moremo govoriti o presenečenju.

²⁰ Zgodnja Danica, 2. oktobra 1851.

²¹ Kosar; A. M. Slomšek, str. 271.

²² Ob natančnejšem pregledu vsega, kar je Slomšek pisal in delal v prvi polovici leta 1851 in ob pregledu vseh rokopisov, ki jih je pripravil za duhovne vaje tistega leta, se vsiljuje dvom, da je imel Slomšek določen namen pri teh duhovnih vajah ustanoviti posebno molitveno družbo. Gotovo je že premišljeval o tem, a ustanoviti jo prav pri duhovnih vajah — tega namena ne nakaže prav nič. Okoliščine časa niso bile naklonjene ustanovitvi posebne družbe: Ob neuspehih svoje Družbe sv. Križa je uvidel, da se 50 let jozefinizma le pozna tako pri duhovnikih kot pri ljudeh. Naredil je načrt temeljite duhovne prenove tako za ene kot za druge. Za prve sta bili glavni sredstvi duhovne vaje in pastoralne konference, za druge pa ljudski misijoni. Ravno spomladi leta 1851 je pripravil svoj prvi misijon, ki je bil za binkošti na Ponikvi. To mu je dalo zelo veliko načrtovanja in dopisovanja, ker v škofiji ni bilo slovenskih redovnikov in je ves misijon izvedel s svojimi škofijskimi duhovniki. Poleti se je pripravljaj za povabilo lazaristov v škofijo, kar je pomenilo veliko potovanj v Gradec. Potem je začel pripravljati duhovne vaje za duhovnike. Kako temeljito se je pripravil, priča dejstvo, da je sestavil kar 100 strani rokopisa (Rokopisi XI, 15, 25, 26, 27, 16) skupaj z uvodom in sklepnim govorom. Vsi govori so pa usmerjeni na prenovo duhovnikovega osebnega življenja. Vse misli uvodnega govora so osredotočene na geslo: le eno je potrebno. Če hočemo posvetiti svoje župnije, moramo biti sami sveti. Razmišljanju na prvi dan je dal naslov: O duhovnikovem poklicnem študiju. Najprej govori o treh napakah pri mnogih duhovnikih: 1. hrepenenje po časteh in uživanju, 2. nezadovoljstvo nad svojo nastavitvijo in 3. zavist nad tistimi, ki imajo boljše župnije. V nadaljevanju govori o tem, da se mora duhovnik vedno poglobljati v teološke študije, da bodo pridige dobre. Ker pa živi duhovnik večinoma med neukimi ljudmi, se mora zanimati tudi za druge znanosti, da lahko ljudem pomaga. Drugi dan je dal svojemu razmišljanju naslov: O duhovnikovi molitvi. Obširno govori o lepoti molitve brevirja, o lepem in zbranem maševanju in o javnih molitvah v cerkvi, ki morajo zbujati duha pobožnosti. Tudi največji del razmišljanja za tretji, tj. zadnji dan duhovnih vaj, kateremu je dal naslov Katoliška učiteljska služba v Cerkvi, govori o duhovnikovem učenju v cerkvi, tako pri pridigi kot pri nauku. Poudarja, da se je treba na pridige pripravljati s študijem, predvsem pa z molitvijo, saj je vedno učinkovita. In šele v tem zadnjem delu posveti ustanovitvi molitvene družbe sv. Cirila in Metoda tisto, kar je bilo v sestavku dobesedno navedeno. Manj kot eno rokopisno stran od skupno sto strani! Če bi jo imel že prej namen ustanoviti, bi jo omenil vsaj v sklepnem govoru, vendar o njej ni sledu. V sklepnem govoru je govoril o trojnem misijonu za obnovo sveta: prvi je v nekrščanskih deželah, drugi je krajevni ljudski, tretji pa družinski, ki je najtežji in najpotrebnejši. Torej niti besede o molitveni družbi sv. Cirila in Metoda.

Vse kaže, torej, da je Slomšek sicer že razmišljal o molitveni bratovščini za edinstvo Slovanov v katoliški veri, ni pa imel izrecnega namena s tem začeti pri duhovnih vajah leta 1851, ko je imel preobilo skrbi za poživitev verskega življenja v škofiji, v kateri so se še zelo čutile posledice tretje popoldanske izgredov leta 1848 in več kot 50-letnega jozefinizma. Med sestavljanjem tretje popoldanske konsideracije za duhovne vaje ga je razmišljanje o učinkovitosti molitve privedlo do misli, da bi bilo lepo, če bi bila vsaka župnija neke vrste

Molitvena družba sv. Cirila in Metoda se je zelo hitro širila, zlasti še potem, ko jo je papež Pij IX. maja 1852 potrdil in obdaril z odpustki. Ko je Slomšek prejel papeški Breve, ga je takoj objavil v škofijskem listu in tudi v Zgodnji Danici in obenem poročal, da jih je v desetih mesecih od ustanovitve »veliko pristopilo k temu društvu, ne samo iz moje, ampak tudi iz sosednjih škofij, na Ogrskem in v Galiciji je naša bratovščina sosebno veselo pohvalo našla. Na tisoče vernih duhovnov in neduhovnov z nami že kvišku srca in roke vzdiguje k Očetu . . .«²³

Leta 1853 je v Drobtinich obširno popisal, kako je prišlo do razkola, in življenje ter delo svetih bratov. Sestavek je končal z molitvijo za edinstvo: »Pomagajte nam sveta nebesa in vsa zemlja od sončnega vzhoda do zahoda se združi, da poderemo žalostno steno razkola, ki že toliko let loči srca vzhodnih in zahodnih kristjanov. Posije naj zopet veselo sonce pravne edinstvi in krščanske ljubezni na vse narode Kristusovega imena; naj se ledeno morje krivih ver in razkolov raztali . . .«²⁴

Od leta 1854 dalje je do smrti po Zgodnji Danici obveščal vse člane o stanju molitvene družbe in obenem zelo slikovito opisoval razna prestopanja iz pravoslavja v katoliško Cerkev. Pri tem ni pozabil naglašati, da je to sad molitve za edinstvo.

Leta 1854 je sporočil, da je članov že 13.114 in je družba razširjena v desetih škofijah. Kot uspeh molitve navaja primer, da je v Romuniji, v kraju Temešvara v Banatu pristopilo 12.000 pravoslavnikov v katoliško Cerkev.²⁵

Leta 1855 omenja, da je družbo potrdil tudi briksenški škof in se sedaj razteza »od severne Labe na Češkem do Južne Save na Hrvaškem, od tatranskih hribov na Ogrskem do švicarskih snežnikov«.

Naslednje leto pravi, da je članov že blizu 15.000, leta 1957 pa že čez 25.000. Za leto 1858 piše: »Čeprav je nekaj prejšnjih članov umrlo, morda tudi opešalo, vendar ne rečemo preveč, da zdaj okoli 27.000 vernih srca in roke k Bogu povzdiguje za zedinjenje ločenih kristjanov z našo materjo katoliško Cerkvijo.«

molitvena družba. Ker to ni izvedljivo, naj bi bilo vsaj nekaj stalnih molilcev. Ob tem mu je prišel navdih, naj bi kar pri duhovnih vajah ponudil duhovnikom takšno molitveno ustanovo, o kateri je že razmišljal. Takšen način je precej tipičen za Slomška, zlasti pri govorih, oziroma spisih, za katere si ni naredil točnega koncepta. V začetku je napovedal, o čem bo govoril, potem pa je pisal o mnogočem drugem, kakor ga je pač misel vodila. To pa nikakor ne zmanjša Slomškove veličine. Pokaže le, da je bil odprt za navdihe, ki so se mu porodili, in jih je skušal uresničiti. Navdih o bratovščini sv. Cirila in Metoda je zaznal kot božji navdih in izkazalo se je, da je v resnici bil.

²³ Zgodnja Danica 1852, št. 29, str. 116.

²⁴ Drobtinice 1853, str. XX.

²⁵ V romunskem Banatu je bila leta 1853 ustanovljena katoliška škofija v kraju Lugoj. Po prizadevanju škofa Aleksandra Dobra († 1870) se je veliko pravoslavnikov združilo s katoliško Cerkvijo. Podatek je iz knjige: A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu, str. 41—42. Prav tako so vsi naslednji podatki o širjenju Slomškove bratovščine vzeti iz omenjene knjige, v kateri so zbrana vsa Slomškova letna poročila o družbi sv. Cirila in Metoda, ki jih je objavljala v Zgodnji Danici.

Leta 1859 ugotavlja, da je članov verjetno že čez 30.000, vendar natančnega števila ne ve, ker še ni dobil vseh sporočil. Z velikim veseljem tudi pove, da so v Nemčiji po zgledu molitvene družbe sv. Cirila in Metoda ustanovili podobno družbo sv. Petra.

Leta 1860 piše Slomšek samo to, da je pristopilo 1.000 novih članov, morda še več, vendar ne ve, koliko, ker še niso prišli vsi spiski. Zadnjikrat poroča o številu članstva leto pred smrtjo, ko pove, da je dobil iz severne Češke sporočilo, da je vstopilo 7.000 novih članov, in to celo iz Šlezije. V poročilu za leto 1862, malo pred svojo smrtjo pa omenja samo: »Kar naše domače društvo tiče, se je tudi preteklo leto število družnikov in družnic veselo pomnožilo«.

Kako se je Molitvena družba sv. Cirila in Metoda razvijala po Slomškovi smrti, pripoveduje neimenovani avtor knjige A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu, ki je izšla leta 1910 v Ljubljani. Podatki, ki jih navaja, so zelo zanimivi, žal pa ne pove, odkod so. Pravi, da je imela leta 1860 družba 34.260 članov, štiri leta kasneje pa kar več kot dvakrat toliko, namreč 75.352 članov. K tolikšnemu številu, če številke držijo, sta pripomogli dve okolnosti. Za leto 1863 je že Slomšek z Davorinom Terstenjakom pripravljal velike slovesnosti za 1000-letnico prihoda solunskih bratov med Slovane. Glavni pobudnik, Slomšek, je bil tedaj že v grobu, slovesnosti so pa le potekale in pri vseh so verjetno vabili ljudi, naj pristopijo k molitveni družbi. Spomin na priljubljenega škofa je imel gotovo svoj delež pri tem. Druga okolnost pa je bila v tem, da so, kot se iz raznih poročil vidi, v tem letu sprejeli kot člane tudi šolske otroke.

Vendar se je na splošno videlo, da molitveni družbi sv. Cirila in Metoda manjka duša, kakor je bil Slomšek. Ob slavlju 1000-letnice prihoda svetih bratov med Slovane so veliko pisali v vseh slovenskih listih o njuni vlogi za vero in kulturo med Slovani, po tem letu pa je pisanje skoraj prenehalo, kakor da ne bi bilo več kaj pisati.

Slovanski škofje, ki so bili na prvem vatikanskem cerkvenem zboru, so papeža Pija IX. prosili, naj bi češčenje sv. Cirila in Metoda razširil na vso Cerkev, vendar v tedanji zmedi tega ni bilo mogoče narediti, pač pa je to naredil Leon XIII. z encikliko Grande munus leta 1880.

Slovani so se šli naslednje leto papežu zahvalit v Rim in so imeli slovesnosti v cerkvi sv. Klementa. Slovencev je bilo 88 in jih je vodil dekan Matej Kožuh. V svojem govoru v baziliki sv. Klementa je orisal nastanek Slomškove družbe sv. Cirila in Metoda in potem nadaljeval: »Bratovščina se je začela hitro razširjati in sedaj že več kot 30 let živahno cvete po vsej naši deželi in daje okušati svoj dozoreli sad. Očitno namreč vidimo, da se je od tistega časa, ko se je ustanovila, razkolništvo začelo bolj predramljati in spreobračati in to ne le pri posameznikih, ampak pri celih družinah in krajih. Ko govorim o sadu te bratovščine, naj omenim tole: Ko sem prebral okrožnico Grande munus, sem si rekel: to je sad bratovščine sv. Cirila in Metoda. Tudi to trdim: da smo Slovani iz vseh krajev v srečnih dnevih tukaj v Rimu

zbrani, kjer si na grobu svojega apostola sv. Cirila poživljamo srca zedinjeni v veri in ljubezni, tudi to je sad omenjene bratovščine.«²⁶

Zanimanje za sv. Cirila in Metoda, ki ga je zbudila enciklika *Grande munus*, je poživilo tudi zanimanje za Slomškovo družbo sv. Cirila in Metoda in leta 1883 je štela že nad 153.000 članov.

Leta 1885 so vsi Slovani slovesno obhajali 1000-letnico Metodove smrti in po slovenskih krajih skoraj ni bilo župnije, kjer ne bi bili pripravili vsaj majhne slovesnosti. Toda kljub temu, da so številni govorniki na teh proslavah omenjali Slomškovo bratovščino in jo zelo priporočali, je bil uspeh zelo majhen. Do leta 1906 je vsega skupaj pristopilo le 3480 novih članov.

Iz tega se vidi, da je privlačnost Slomškove molitvene družbe počasi splahnela. Največ članov iz tujih škofij je bilo na Moravskem in iz tega članstva se je leta 1891 razvilo Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, ki je najbolj živelo v začetku tega stoletja in je prišlo tudi v Ljubljano. To Apostolstvo je priredilo štiri velike mednarodne kongrese za cerkveno edinost v letih 1907, 1909, 1911 in 1924 v Velehradu na Moravskem in leta 1925 v Ljubljani mednarodni kongres za vzhodno bogoslovje.²⁷

Vsaj posredno je bilo tudi to sad Slomškove »molitvene družbe sv. Cirila in Metoda za ponovno združenje vseh Slovanov v katoliški veri«. Prav tako je postavitve svetih bratov za sozavetnika Evrope in tudi praznovanje letošnjega Metodovega leta vsaj posredno sad prizadevanja tistega, ki je v prejšnjem stoletju začel širiti češčenje solunskih bratov in sprožil zamisel, naj bi ju častili kot priprošnjaka pri delu za zedinjenje vseh Slovanov v eni Kristusovi Cerkvi.

Povzetek: Jošt Martelanc, Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda

Leta 1851 je škof A. M. Slomšek pri duhovnih vajah za duhovnike ustanovil Molitveno družbo sv. Cirila in Metoda za ponovno združenje vseh Slovanov v katoliški veri. To je bila prva bratovščina, ki je imela sveta brata za svoja zavetnika. Hitro se je razširila po tedanji Avstriji in v sosednjih deželah in je na svojem višku imela čez 150.000 članov. Poleg molitve za zedinjenje je pospeševala tudi češčenje slovanskih apostolov. To češčenje je doseglo svoj vrhunec v imenovanju sv. Cirila in Metoda za sozavetnika Evrope.

Summary: Jošt Martelanc, Prayer-society of St. Cyril and Methodius, Founded by Slomšek

At the priests' retreat in 1851 Bishop A. M. Slomšek founded the »Prayer-society of St. Cyril and Methodius for the Reunion of all Slavs in One Catholic Faith«. This was the first confraternity to have the Holy Brothers as patron saints. It rapidly spread in Austria of those times and in the neighbouring countries, and at its acme it counted over 150,000 members. Besides the prayer for unity it also promoted the veneration of the two Apostles of the Slavs, which culminated in proclaiming St. Cyril and Methodius to be the co-patrons of Europe.

²⁶ A. Žlogar: Zbornik cerkvenih govorov na slavo sv. Cirilu in Metodu, Ljubljana 1886, str. 58.

²⁷ F. Grivec: Slovanska apostola sv. Ciril in Metod, Ljubljana 1927, str. 152—153.

Stanko Janežič

Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda

I

Dr. Franc Grivec, dolgoletni profesor Teološke fakultete v Ljubljani, je bil rojen kmalu po 1. vatikanskem koncilu, leta 1878, v župniji Ajdovec na Dolenjskem (ljubljska nadškofija, Slovenija — Jugoslavija), umrl pa je v času 2. vatikanskega koncila, leta 1963, v Ljubljani. V svojem življenju in delovanju je bil kot duhovnik in teolog razpet med ta dva vesoljna cerkvena zbora, vendar je bil bolj kot uresničevalec prvega predhodnik drugega, ki mu je s svojimi teološkimi spisi in z dejavnostjo na področju cerkvene edinosti pripravljaval pot.

Grivec je predvsem mnogo pisal o Cerkvi¹ in spada med vodilne katoliške ekleziologe v prvi polovici 20. stoletja.² Že med svojim podiplomskim teološkim študijem v Innsbrucku (1902—1905) se je začel vglabljati v staroslovensko cerkveno slovstvo in vzhodno teologijo ter v življenje in delo sv. Cirila in Metoda, čemur je ostal zvest vse življenje. Bil je pobudnik in vodilni sodelavec znamenitih velehradskih unionističnih kongresov (1907—1936), na katerih je pogosto predaval.³ V ljubljanski škofiji je dolgo časa vodil zedinitveno bratovščino Apostolstvo sv. Cirila in Metoda ter leta 1927 ustanovil revijo te bratovščine »Kraljestvo božje«, pisal vanjo in jo nekaj let tudi sam urejeval. S svojimi spisi in predavanji je močno vplival na duhovščino in izobražence v Sloveniji, deloma pa tudi drugod.

II

Grivec se je zgodaj (1903) zavzel za ciril-metodijsko idejo in prodril do bistva njene vsebine: Slovani naj kot most povezujejo Vzhod in Zahod, slovanski katoliški teologi naj proučujejo vzhodno pravoslavno teologijo, sv.

¹ Prim. FRANC GRIVEC, *Cerkev*, Ljubljana 1924, 2. izdaja 1943; *Kristus v Cerkvi*, Ljubljana 1936; *Kršćanstvo in Cerkev*, Ljubljana 1941; Okrožnica papeža Pija XII., *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa*, pojasnil F. Grivec, Ljubljana 1944, itd.

² Prim. LOJZE KOVAČIČ, *Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja*, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1983.

³ Prim. FRANCE DOLINAR, *Slovenci in velehradski unionistični shodi*, v: *Kraljestvo božje*, Rim 1957, 29—53.

Ciril in Metod sta apostola enakopravnosti vseh narodov in vesoljne cerkvene edinosti. S temi svojimi uvidi, ki jih je najprej objavil v časopisu moravskih bogoslovcev *Museum*,⁴ je odločilno vplival na zedinitveno dejavnost v duhu sv. Cirila in Metoda ter na teološko raziskovanje številnih slovanskih teologov v naslednjih desetletjih.⁵

O sv. Cirilu in Metodu je Grivec pisal v številnih krajših člankih in knjižicah, globlje pa je nauk svetih bratov predstavil v razpravi *Pravovernost sv. Cirila in Metoda* leta 1921.⁶ Iz teologije, ki jo razodevata življenjepisa *Žitje Konstantina* in *Žitje Metodija*, je dokazal, da »sta sveta brata v pojmovanju krščanskih dogem verna zastopnika vzhodnih tradicij in obenem apostola univerzalnega krščanskega edinstva. Zato sta pravoverni v zapadnem in vzhodnem smislu, vredna, da ju z istim spoštovanjem časti zapadna in vzhodna Cerkev kot sveta zaščitnika one krščanske edinosti in ljubezni, ki je nekdanj združevala Vzhod in Zapad v eno krščansko družino.«⁷ Grivec je v razpravi osvetlil gledanje svetih bratov na prvenstvo rimskega papeža ter njun odnos do Rima in Carigrada, kot tudi njun nauk o izhajanju Svetega Duha. Dognal je, da sta sv. Ciril in Metod v vseh teh vprašanih povsem pravoverni. Posebej je opozoril na uporabo naziva »apostolik« za rimskega papeža.⁸ Grivčevo pisanje je jasno in prepričljivo ter izpričuje veliko poznavanje virov, literature in zgodovine, predvsem pa duha svetih bratov.

Grivec je v posebnih razpravah tudi ugotovil, da je bila Ciril-Metodova teologija samostojna in neodvisna od takratne bizantinske teologije.⁹

Leta 1927 je Grivec v Ljubljani izdal poljudnoznanstveni življenjepis *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod* (180 strani), ki je v naslednjih letih izšel tudi v češkem, nemškem, poljskem, slovaškem in ukrajinskem prevodu. Leta 1934 pa se je znova začel resneje vglabljeti v teologijo sv. Cirila in Metoda ter o tem napisal vrsto razprav.¹⁰ Posebno lepo je razložil Cirilov priljubljeni izraz »pradedne časti«, ki predstavlja vodilno idejo Cirilove duhovnosti: hrepenenje po prvotnem sijaju božje podobe v Adamovi človeški naravi pred grehom.¹¹

Leta 1936 je v posebni knjigi izdal *Žitja Konstantina in Metodija* (prvi slovenski prevod), s poljudno razlago.¹² Leta 1938 je izšla njegova obširna knjiga *Slovenski knez Kocelj*,¹³ ki osvetljuje lik tega velikega učenca in

⁴ FRANC GRIVEC, *Ideja ciril-metodijska*, v: *Museum* 1903—1904, 2—14.

⁵ Prim. FRANCE DOLINAR, *Franc Grivec*, v: *Meddobje VIII* (1964, Buenos Aires), 3—4.

⁶ V reviji ljubljanske teološke fakultete *Bogoslovni vestnik* (BV) I (1921), 1—43.

⁷ R. t., 3. — Prim. tudi F. DOLINAR, *Franc Grivec*, 12.

⁸ Prim. F. GRIVEC, *Pravovernost sv. Cirila in Metoda*, v: BV I (1921), 9—11.

⁹ Prim. *Viri Ciril-Metodove teologije*, v: *Slavia* (Praha) 1923, 44—60; *Orientalische und römische Einflüsse in den Scholien der Slavenapostel Kyrillos und Methodios*, v: *Byzantinische Zeitschrift* 1929—1930 (Leipzig), 287—294.

¹⁰ Npr. *Iz teologije sv. Cirila in Metoda*, v: *Bogoslovni vestnik* (BV) XIV (1934), 181—189; *Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda*, v: BV XV (1935), 1—32; *Zaroka sv. Cirila s Sofijo*, r. t., 81—94; *Originalnost sv. Cirila in Metoda*, v: *Jugoslavenski istoriski časopis* I (1935, Beograd), 52—75, itd.

¹¹ Prim. *Iz teologije sv. Cirila in Metoda*, v: BV XV (1935), 211—216.

¹² *Pri Mohorjevi družbi v Celju* (150 strani).

pokrovitelja slovanskih apostolov v Panoniji. Vsa dotedanja Grivčeva znanstvena in teološka dognanja o sv. Cirilu in Metodu pa so zbrana v kritični izdaji latinskega prevoda Žitij Konstantina in Metoda leta 1941.¹⁴

Grivec je svoje raziskave o sv. Cirilu in Metodu povezoval tudi s prvimi spomeniki slovenske književnosti in o tem objavil vrsto člankov in razprav. Tako je leta 1942 izdal v Ljubljani knjigo Zarja stare slovenske književnosti — Frizinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda, leta 1943 pa razpravo Clozov — Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini.¹⁵

Zadnje obdobje Grivčevega življenja in delovanja po drugi svetovni vojni je skoro v celoti posvečeno sv. Cirilu in Metodu, kar izpričuje Grivčeva bibliografija.¹⁶ Iz nje je tudi razvidno, kako je Grivec ostal zvest svojemu mladostnemu uvidu, da more pravo podobo slovanskih apostolov dati le vzajemno sodelovanje slavistike, teologije in zgodovine, kar je ta veliki poznavalec svetih bratov mogel uresničiti šele v tretji, poslednji dobi svojega raziskovanja.¹⁷

Ob številnih člankih in razpravah, ki so se vrstile leto za letom, izstopajo posebno nekateri spisi: *Quaestiones Cyrillo-Methodianae* (1952),¹⁸ *Na sem' Petre — Super hunc Petrum* (1953),¹⁹ *Iz eksegeze sv. Cirila Solunskega* (1954),²⁰ *Vselenskij — sobornyj* (1956),²¹ *Cyrillo-Methodiana* (1957),²² *Ciril-metodijska ideja* (1962),²³ itd. Pomembno delo je knjiga *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*,²⁴ z Grivčevim pregledom in oceno virov, njegovim predelanim latinskim prevodom Žitja Konstantina in Metodija ter Tomšičevo redakcijo staroslovanskega teksta obeh Žitij.

Leta 1957 (9. oktobra) je rimska Kongregacija za svete obrede odobrila tri nova, znanstveno izčiščena berila za duhovniške dnevnicke na praznik sv. Cirila in Metoda, ki jih je sestavil Grivec s sodelovanjem češkega liturgista Vašica. Za Grivca je bilo to ob večeru njegovega življenja svojevrstno zadoščenje.

III

Vrh in sklep vsega Grivčevega prizadevanja za poznavanje sv. Cirila in Metoda predstavljata njegova nemško pisana monografija »Konstantin und

¹³ Ljubljana (300 strani).

¹⁴ *Vitae Constantini et Methodii*, v: *Acta Academiae Velehradensis* XVII (1941), 1—127, 161—277.

¹⁵ V: *Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani*, I, 341—408.

¹⁶ Prim. L. KOVAČIČ, n. d., 13—36, kjer je navedena celotna Grivčeva bibliografija, razvrščena po vsebini in po letih; prim. posebno str. 16—17, 22, 28—31, 35.

¹⁷ Prim. F. DOLINAR, *Franc Grivec*, 15.

¹⁸ V: *Orientalia Christiana Periodica* XVIII (Roma), 113—134.

¹⁹ V: *Zbornik Teološke fakultete (ZTF) III* (Ljubljana), 98—117.

²⁰ V: *ZTF IV*, 32—47.

²¹ V: *ZTF VI*, 64—83.

²² V: *Slovo VI—VIII* (Zagreb), 24—53.

²³ V: *ZTF XI*, 47—58.

²⁴ V zbirki *Staroslavenskega instituta Radovi IV*, Zagreb 1960.

Method, Lehrer der Slaven«²⁵ ter slovenska knjiga »Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod.«²⁶

Nemško monografijo je kritika ovrednotila za »standardno delo slaviističnega in zgodovinskega raziskovanja« (Ziegler). Posebno dobro sta predstavljenu duhovnost in teologija sv. Cirila in Metoda.²⁷ Slovenska knjiga ni prevod in niti ne priredba nemške monografije, temveč bolj poljudno, čeprav znanstveno pisano novo delo, ki pa, podobno kot nemška knjiga, zajema vsa glavna Grivčeva dognanja o svetih bratih. Prvi, daljši del (9—217) obravnava življenje in delo slovanskih blagovestnikov, drugi, krajši del (219—235) pa predstavlja vire o sv. Cirilu in Metodu. Predvsem ti dve knjigi bosta ime Franca Grivca še dolgo ohranjali med vsemi, ki bodo raziskovali delo in življenje slovanskih apostolov, pa čeprav se morda ne bodo strinjali z vsemi njegovimi mnenji. Tudi v času svojega življenja je Grivec javno diskutiral o nekaterih ciril-metodijskih vprašanjih, vendar zmeraj pripravljen slediti resnici.

Kakšen je torej prispevek Franca Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda, kot je to razvidno iz njegovih ciril-metodijskih spisov, posebej še nazadnje navedenih dveh knjig?

Grivec je prvi znanstveno odkril filozofijo, teologijo in duhovnost svetih bratov, in to iz analize Žitja Konstantina in Metodija. Ugotovil je vpliv sv. Gregorija Nacianškega na sveta brata in njuno razumevanje »pradednih časti«, ki pomenijo »prvotno dostojanstvo« prvega človeka Adama. Kristjan si mora zato prizadevati, da bi ponovno dosegel te »pradedne časti« in tako zaživel pristno bogopodobnost. Zaradi bogopodobnosti so vsi kristjani in vsi krščanski narodi enakovredni pred Bogom, vsi so deležni božjega plemstva, nikdo jim ne sme kratiti »človečanskih pravic«.²⁸

Teološke spoznave je Grivec povezoval tudi z jezikoslovnim raziskovanjem ciril-metodijskih tekstov in slavistično znanost obogatil z nekaterimi dragocenimi dognanji. Odkrival je tudi zvezo prvih spomenikov slovenske književnosti z delom svetih bratov.

Grivec je izpričal pravovernost sv. Cirila in Metoda ter njuno pripadnost krščanskemu Vzhodu in Zahodu. Teološko je poglobil ciril-metodijsko idejo in usmeril ljubitelje te ideje v teološki dialog in graditev mostu med vzhodnimi in zahodnimi kristjani. Sv. Cirila in Metoda je predstavljal kot resnična apostola krščanske edinosti in velika vzornika prizadevanja za edinost med Vzhodom in Zahodom tudi v 20. stoletju.

²⁵ Wiesbaden 1960 (270 strani).

²⁶ Celje (Mohorjeva družba) 1963 (246 strani). Knjiga je izšla tudi v italijanščini: *Santi Cirillo e Metodio apostoli degli slavi e compatroni d'Europa*, Roma (Academia Teologica Slovena) 1984 (prevedel in priredil Franc Husu, 318 strani).

²⁷ Prim. F. DOLINAR, *Franc Grivec*, 18.

²⁸ Prim. FRANC GRIVEC, *Izgnani Adamovi vnuki*, v: *Kraljestvo božje XVII*, Rim 1958, 9—16; *Ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda*, v: *Kraljestvo božje XXI*, Rim—Trst 1963, 37—43. — Prim. F. DOLINAR, *Franc Grivec*, 22. — Prim. tudi FRANC PERKO, *Dr. Franc Grivec, Znanstvenik — raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda*, v: *Kraljestvo božje XXI* (1963), 117—130; FRANC PERKO, *Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda*, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1963.

Tako smemo skleniti, da spada profesor Franc Grivec med največje poznavalce sv. Cirila in Metoda v 20. stoletju ter da je njegov prispevek k poznavanju svetih bratov, s tem pa tudi k njunemu češčenju, pomemben tako za današnji čas kot tudi za prihodnost.

Povzetek: Stanko Janežič, Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda

Dr. Franc Grivec (1878—1963), profesor Teološke fakultete v Ljubljani, velik ekleziolog in pospeševatelj cerkvene edinosti, spada med največje poznavalce sv. Cirila in Metoda. Iz Zitja Konstantina in Metodija je znanstveno odkril filozofijo, teologijo in duhovnost svetih bratov ter posebej osvetlil njuno razumevanje »pradednih časti«, ki pomenijo pristno bogopodobnost prvega človeka Adama. Grivec je izpričal pravovernost svetih bratov ter njuno pripadnost krščanskemu Vzhodu in Zahodu. Teološko poglobljeno je predstavil sv. Cirila in Metoda kot apostola in vzornika krščanske edinosti.

Summary: Stanko Janežič, Contribution of Professor Grivec to the Knowledge of St. Cyril and Methodius

Dr. Franc Grivec (1878—1963), Professor on the Faculty of Theology in Ljubljana, an important ecleziologist and promoter of Christian unity, is one of the greatest experts on St. Cyril and Methodius. On the basis of the »Life of Constantine and Methodius« he scientifically dealt with the philosophy, theology and spirituality of the Holy Brothers and especially elucidated their understanding of »ancestral honours«, which mean genuine godlikeness of the first man Adam. Grivec proved the orthodoxness of the Holy Brothers and their appertaining to the Christian East as well as to the West. With deep theological insight he presented St. Cyril and Methodius as apostles and examples of Christian unity.

Ocene in prikazi

*Anton Nadrah OCist, **Odrešenik Jezus Kristus**, Ljubljana-Stična 1984, 553 str.*

Stiški opat dr. Anton Nadrah nam je ob odhodu s Teološke fakultete, kjer je predaval dogmatiko, poklonil dragoceno knjigo o Jezusu z naslovom *Odrešenik Jezus Kristus*. Knjiga je v osnovi, kakor pravi v uvodu, »učbenik za bogoslovce in priročnik za duhovnike in druge pastoralne delavce«. Nastajala je torej na podlagi predavanj kristologije in soteriologije, ki jih je imel na Teološki fakulteti. Vendar je knjiga v dokončni obliki več kot samo učbenik ali priročnik za ponavljanje pridobljenega znanja. Didaktični vidik je vseskozi res tako zelo navzoč, da že ta zgovorno priča, da knjiga ni izvirna kristologija, ampak zajetna zbirka znanja, informacij in vrednotenj sodobnih miselnih tokov o Jezusu in njegovem odrešenjskem delu. V tem pogledu je knjiga učbenik, ki nudi bralcu zelo širok splet znanja in informacij, vendar je v tem, kako obravnava ta vprašanja, več kot samo učbenik.

Knjiga že na začetku opozarja na funkcionalnost kristologije, vede, ki jo v današnjem razkristjanjenem svetu nekateri pojmujejo vse preveč areligiozno. Kar ne moremo verjeti, da o Kristusu govorijo tako posvetno, da ga zlorablajo za politiko, revolucijo in oznanjevanje povnanjenega krščanstva, ki ima komaj še kaj stika z nadnaravo.

Knjiga ni samo zajeten učbenik najbolj subtilnih vprašanj Kristusove osebe, še manj preprosto moraliziranje o Jezusu. Ni samo zbirka znanja in spet ne navaden Jezusov življenjepis, čeprav ima pečat enega in drugega, vendar tako, da nikoli ne postane samo abstraktno razpravljanje, leksikalno naštevanje dejstev in brezosebno obravnavanje življenjskih vprašanj.

Knjiga obravnava z veliko natančnostjo vprašanja v zvezi s Kristusovo osebo in njegovim odrešenjskim delom, torej vprašanja, ki burijo mnoge sodobne duhove, saj vlada za Kristusa tudi v razkristjanjenem svetu veliko zanimanje. Knjiga je znanost in sporočilo. Ni samo enciklopedija znanja, temveč vsestransko, poglobljeno in življenjsko funkcionalno razpravljanje o Kristusu in njegovem odrešenjskem delu. Knjiga riše od strani do strani vedno bolj popolno podobo Kristusa, dokler na koncu ne stopi v vsej polnosti sporočilo njegove osebnosti pred nas. Kristus je v knjigi predstavljen in pojasnjen. V njej se spaja to, kar je o njem povedal Oče, kar je povedal o sebi sam in, kar je o njem povedal človek, ki že dva tisoč let preiskuje njegovo bit in njegovo sporočilo, a brž ko se mu zazdi, da ga je doumel, se mu izmakne, tako da mora vselej znova priznati: Kristus ni od tega sveta (prim. Jn 8,23).

Ker začenja tako življenjsko razpravljanje o Kristusu, sem se bal, da bo proti koncu, ko bo govoril o zgodovini kristologije in se bo soočal s kristološkimi zmotami, postal suhoparen, vendar ostaja tudi tukaj sebi zvest. Ko razpravlja o kristologiji v ožjem smislu, ne navaja samo uradnih izjav cerkvenega učiteljstva, anatem in členov veroizpovedi. Tudi pri razpravljanju o najbolj subtilnih vprašanjih ne postane dolgozeven, nejasen ali dogmatično nestrpen, temveč trezno, modro in z izrednim čutom za razlikovanje vodi bralca do novih spoznanj, ki bogatijo, navdušujejo in nevsiljivo vabijo. Mirno lahko rečem, da Slovenci doslej še nismo imeli knjige, ki bi bolj obsežno in bolj poglobljeno govorila o Kristusu, njegovi naravi in njegovem odrešenjskem delu in bi bolj prepričljivo prikazala funkcionalnost kristologije, kakor je storil opat Nadrah s svojo knjigo.

Z njo si je postavil dostojen spomenik med učitelji teološke vede na Slovenskem in spodbudil tudi druge, naj bi pustili za seboj podobno sled.

Knjiga je izšla v zbirki Teološka knjižnica, ki jo izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, in sicer za 1950-letnico našega odrešenja. Na ovitku je upodobljena slika XII. postaje križevega pota Fortunata Berganta, ki simbolično prikazuje njeno vsebino. Posvečena je 850-letnici stiške opatije, »vsem nekdanjim belim menihom, njihovim dobrotnikom in prijateljem.« Zaradi vsebine in zaradi izjemno prikupnega obravnavanja vsebine, tako da njeno sporočilo resnično učinkuje, je knjiga veličasten duhovni spomenik visokega stiškega jubileja!

Knjiga je razdeljena na deset poglavij. Z bibličnega vidika so najbolj zanimiva prva tri, med njimi še posebno prvo, kjer Nadrah razpravlja o tem, kako je mogoče na podlagi Nove zaveze in književnosti, ki je nastajala vzporedno z njo, spoznati zgodovinskega Jezusa. S prvim poglavjem posega Nadrah v biblično področje, čeprav je vsa njegova kristologija in soteriologija dosledno biblična. O Kristusu bi lahko razpravljali samo umsko ali samo zgodovinsko, kar nekateri tudi delajo, vendar bi bila v prvem primeru Kristusova podoba narejena vse preveč po človeški meri; v drugem pa bi šlo prej za seznam zmot, polresnic in resnic o Kristusu, kot za življenjsko funkcionalno kristologijo. Nadrah pozna eno in drugo, vendar daje prednost biblični podobi Kristusa. Iz njegove knjige je popolnoma jasno, da je Sveto pismo res »duša vse teologije« (BR 16,2) in je v tem pogledu napisana res pokoncilsko. Mestoma dobimo vtis, da gre za eksegezo. Nekatera kristološka vprašanja so tako dosledno biblično obdelana, pa tudi pri eksegezi ustreznih mest ni mogoče dati boljših pojasnil, na primer vprašanje, čemu je Jezus ravno s svojo smrtjo zadostil za človeški greh (prim. 420 sl.). V teh delih je knjiga zares »priročnik za duhovnike«, da bi v njej dobili gradivo in zgled, kako naj sestavljajo spodbudne govore o Kristusu, njegovih lastnostih in delih.

V prvem poglavju posreduje Nadrah najnovejše izsledke biblične znanosti, posebno ko razpravlja o nastanku Nove zaveze in njene zgodovinske verodostojnosti. Res gre pretežno za zbrano znanje, ki ga podkrepljuje z mnogimi navedki iz standardnih bibličnih priročnikov ali razprav, vendar je pohvale

vreden njegov čut za novo, tako da knjiga ni samo sodobna kristologija, temveč tudi sodobna bibličistika. V njej ni nobenega bibličnega anahronizma, niti introduktorskega niti eksegetičnega, kar ne drži vedno za naše teološko razpravljanje.

Nadrah uči, »da je Nova zaveza nastala na podlagi vere v Jezusa, ki se je utrdila zlasti z njegovim vstajenjem« (15). V trditvi je povedano veliko več kot samo to, da Nova zaveza ali morda del Nove zaveze, na primer evangeliji, ni nastala pod vplivom qumranske književnosti, tako da bi bil Jezus kopija qumranskega Učitelja pravičnosti, da ni nastala pod vplivom poganskih misterijskih kultov ali bi bila plod hlastanja po izrednem, čudežnem, eksotičnem, ampak je tudi povedano, da je vstajenje tisto, kar je v ljudeh prebudilo zanimanje za Jezusa in usmerjalo to zanimanje nazaj do Jezusovega otroštva, torej smeri, ki se je v kristologiji drži tudi Nadrah.

Vstajenje je dejansko največji dogodek Jezusovega življenja. Ob njem so se apostoli šele prav zavedali, kdo je Jezus. V luči vstajenja je dobil Jezusov nauk čisto drugačno vrednost v njihovih očeh. Jezus je z vstajenjem potrdil, da je vse res, kar je povedal. Kljub smrti na križu Jezus ni mrtev, ampak živ. Med njimi je skrivnostno navzoč, kar spričuje praksiščanski vzklik »maranatha«; poveljani Kristus sam deluje v njih.

Vstajenje je kakor človekov življenjski uspeh, denimo svetovni rekord v športu, zaradi katerega postane športnik na mah svetovno znan. Jezus je bil najprej znan svetu zaradi svojega vstajenja, zato moramo začeti z vstajenjem, če govorimo o Jezusu, in ne z učlovečenjem, rojstvom, otroštvom in javnim delovanjem, čeprav se evangeliji začenjajo s temi dogodki. Seveda pa so ljudje, ki so zvedeli za Jezusovo vstajenje, hoteli vedno več vedeti o Jezusu. Spraševali so se predvsem po vzrokih njegove smrti, okoliščinah, v katerih je moral umreti, in njegovem vedenju v trpljenju. Tisti, ki Jezusa niso osebno poznali, so nadalje želeli vedeti, kdo je bil pravzaprav Jezus, kaj je delal in učil, in končno, od kod je bil, kdo so njegovi starši, kakšen je njegov izvor. Zanimanje za Jezusa je šlo od njegovega vstajenja nazaj prek njegove smrti, njegovega trpljenja, javnega delovanja, tja do njegovega otroštva. Zanimanje za Jezusa je šlo v nasprotni smeri, kakor pa ga prikazujejo evangeliji, ki se začenjajo — naravno — z

njegovim otroštvom, javnim delovanjem, trpljenjem in končajo z njegovim vstajenjem oziroma vnebohodom, ki je krona vstajenja.

Nadrah se torej ne drži smeri, ki je začrtana v evangelijih, ampak smeri, ki je vplivala na nastanek evangelijev. Na nastanek evangelijev pa ni vplivalo Jezusovo nadnaravno spočetje, rojstvo, temveč njegovo vstajenje. Vstajenje je začetek in izhodišče vsega zanimanja za Jezusa. Od vstajenja vodi najbolj naravna pot do pravičnega pojmovanja Jezusa.

Prvo, kar Nadrah obravnava v zvezi z Jezusom, je Jezusovo vstajenje. Ko začenja v tretjem poglavju s kristologijo v ožjem pomenu (138—312), začenja z vstajenjem. Po uvodnih pojasnilih tudi zdaj opira vse izvajanje na svetopisemska poročila in jasno pove, da je »Jezusovo vstajenje le posredno zgodovinsko dejstvo« (141). Pri evangeljskih poročilih morda preveč naglaša, da je bil grob prazen, čeprav iz tega dejstva ne izvaja vsega dokaza o Jezusovem vstajenju, vendar vseeno premalo razločno pove, da evangelisti sploh ne opisujejo vstajenja, temveč ga predpostavljajo, s svojimi poročili pa beležijo le vidne in čutno zaznatne neposredne posledice vstajenja, kot so potres, prihod Gospodovega angela, nenavadna svetloba, preplah stražarjev; zato bi navedku, ki ga povzema po Walterju Kasperju, da je »vstajenje zgodovinski dogodek samo z ozirom na njegovo izhodišče, ki je križani in pokopani Jezus« (67), dodal, da je vstajenje zgodovinski dogodek tudi glede na najbolj neposredne posledice vstajenja, ki jih najbolj izčrpno omenja evangelist Matej (prim. Mt 28,2—4).

Z vstajenjem je močno povezan Jezusov vnebohod in binkošti. »Binkošti so na področju objektivnega odrešenja zadnja dovršitev odrešenjske drame« (186), ta pa se je začela s križem, zato sega Nadrah »z dovršitve odrešenjske drame« nazaj in na široko razpravlja o Jezusovi smrti na križu (192—208), tako kot so se prvi kristjani, ko so zvedeli za Jezusovo vstajenje, spraševali po vzrokih Jezusove smrti.

Od razpravljanja o vzrokih in pomenih Jezusove smrti posega nazaj v Jezusovo javno delovanje in razpravlja o »odrešenjski vrednosti vsega Jezusovega življenja« (208—229), pri tem se seveda najdlje zadržuje pri Jezusovih čudežih in tistih dogodkih njegovega življenja, ki vsebujejo določeno odrešenjsko sporočilo. Tu pa se njegova kristologija na-

enkrat pretrga. Logično bi bilo, da bi še naprej sledil zanimanju prve Cerkve za Jezusa in prešel od Jezusovega javnega delovanja nazaj in takoj razpravljaj tudi o Jezusovem otroštvu. Jezusovo otroštvo je gotovo zadnje, za kar so se zanimali prvi kristjani, verjetno šele kristjani druge in tretje generacije, ker Jezusa sami niso več osebno poznali in so poročila o Jezusovem otroštvu najmlajša plast v evangelijih. Če bi do kraja sledil zanimanju prvih kristjanov za Jezusa, bi takoj za javnim delovanjem razpravljaj o dogodkih Jezusovega otroštva, tako pa razpravljanje o Kristusu pretrga in šele po dveh poglavjih, četrtem in petem (313—346), razpravlja o učlovečenju (363—383), to se pravi o najpomembnejšem dogodku Jezusovega otroštva. Nit razpravljanja je tako pretrgana in celoten potek zanimanja prvih kristjanov za Jezusa, žal, ni izpeljan do konca.

Če so binkošti »zadnja dovršitev odrešenjske drame« (186), potem je učlovečenje prvi dogodek te drame in kakor Nadrah vsestransko preiskuje skrivnost vstajenja, s katerim se je izvršilo odrešenje, tako vsestransko preiskuje tudi učlovečenje.

Razpravljanje o učlovečenju je v metodičnem pogledu naravnost klasično. Po tako preglednem in jasnem razpravljanju vsak lahko zasluži bistvo in veličino učlovečenja, čeprav učlovečenje samo še vedno ostane skrivnost. Če razpravljanju pažljivo sledimo, dobimo vtis, da nas s sprostranih razdalj vodi h kraju, kjer se počutimo varno, kot da smo doma. Pripovedovanje se z najbolj širokih razsežnosti vedno bolj oži, dokler ne preide k samemu bistvu učlovečenja.

Najprej razpravlja o pripravi na učlovečenje (96—104). Priprava je bila splošna (96—97) in posebna (97—104), lahko bi rekli tudi neposredna. Neposredna priprava je obstajala v približevanju, Nadrah pravi »v dviganju« človeka k Bogu (98—100) in približevanju Boga človeku (100—104). Po tem izvrstnem uvodu v skrivnost učlovečenja bi pričakovali, da bo tudi razpravljaj o učlovečenju, vendar tega ne stori, ampak razpravlja o učlovečenju šele v šestem poglavju (363—383), v katerem zadnji dve podtemi, »Kristus kot središče in cilj zgodovine in vsega veseljstva« (380—382) in »Kristusova zunanja podoba« (382—383), le posredno spadata k razpravi o tej osrednji verski resnici.

To je že drugi miselni preskok v Nadrahovi kristologiji. Škoda, da bralcu ne pove

tega, v kar ga je metodično dobro uvedel. Menim, da bi brez škode, glede na razvrstitev traktatov kristologije, lahko napravil ta premik, tako pa je priprava na učlovečenje brez pravega objekta oziroma je pozneje objekt brez pravega uvoda. Takšna premostitev snovi bi bila nujna. Snov bi tako bolj neposredno učinkovala in resnica bi bila bolj celostno predstavljena.

Čeprav je učlovečenje nedoumljiva skrivnost, kajti, kako naj On, ki ga nebo in zemlja ne moreta obseči, postane človek (prim. 1 Kr 8,27), jo Sveto pismo izraža zelo preprosto: »In Beseda je človek postala« (Jn 1,14). Nadrah začne psihološko zelo dobro pojasnjevati to skrivnost. Najprej skuša odstraniti in modro pojasniti možne ugovore, pozneje pa ob svetopisemskem sporočilu poglobljeno razpravlja o bistvu učlovečenja. Zdaj ne bom zahajal v polemiko, ali je bil Jezus spočet v moči božjega, to se pravi Jahvejevega Duha, ali v moči Svetega Duha, to se pravi tretje božje osebe znotraj sv. Trojice, kar trdi Nadrah, pač pa bi samo opozoril na to, da Luka pri opisovanju učlovečenja ne uporablja določnega člena pred izrazom Sveti Duh, medtem ko pa pri opisovanju prihoda Svetega Duha na binkošti, uporablja pred izrazom Duh določni člen (prim. Apd 2,4). Kaj je evangelist izrazil s to, na videz zelo majhno členico, je vsakomur jasno, kdor pozna zakonitost biblične grščine in rabo določnega člena pri Luku, Pavlu in še kje. Eno je gotovo: V Lk 1,35 angel ne uvaja Marije v skrivnost sv. Trojice, temveč v skrivnost učlovečenja. Jezus je zanesljivo Božji Sin. V kakšnem razmerju sta prva in tretja božja oseba znotraj sv. Trojice udeleženi pri njegovem učlovečenju, pojasnjuje Nadrah z dogmatično erudicijo; sam bi pristavil samo besede, ki jih je tudi zapisal Nadrah, ko je razpravljal o skrivnosti trpljenja, da je prav »sklicevanje na skrivnost vrh spoznanja Stare zaveze glede pojmovanja trpljenja« (112), tako ostaja tudi učlovečenje, kljub prodornemu razpravljanju »mysterium primum primum«.

Morda ga prav veličina skrivnosti učlovečenja tako prevzema, da ne obravnava več tako vsestransko in poglobljeno drugih resnic Jezusovega otroštva, kot obravnava vnebohod in binkošti, ki sta dovršitev vstajenja. Z učlovečenjem sta tesno povezana rojstvo in obreza, vendar Nadrah oboje samo omeni,

medtem ko bolj na široko pripoveduje le o dvanajstletnem Jezusu v templju in razglablja o resnicah, ki izhajajo iz Jezusovega razgovora z Marijo in Jožefom, posebno glede njegovega božjega sinovstva. Jezusovo otroštvo je tudi glede na svetopisemska besedila manj temeljito obdelano, kakor so obdelana besedila velikonočne skrivnosti, čeprav jih zgodovinska kritika z enako silo napada; spomnimo se samo na besedo »midraš« in njeno rabo v zvezi z Jezusovim otroštvom. V takih primerih bi to lahko odpravila opomba. Teh je zelo veliko, vendar tu in tam pisec predpostavlja pri bralcih preveč veliko znanje. Zdi se mi, da je premalo samo reči »številu 14 pomeni kralja Davida« (262), ampak bi opomba morala pojasniti, da gre za gematrijo, to se pravi za številčno vrednost črk: D = 4, V = 6 in zato dá število teh črk besedo DAVID,

Knjiga je napisana zelo tekoče, jasno in privlačno. Odlikuje jo yisoka strokovna raven. Tudi vprašanja, ki zahtevajo večji duševni napor, rešuje jasno, logično in življenjsko privlačno. Teže umljiva mesta in povzetki ali navedki iz sodobnih avtorjev kristoloških del so natisnjena v drobnem tisku, da bralec, po prisvojitvi tega znanja, laže lahko sledi razpravljanju. Nadrah je v knjigi pokazal izjemno široko razgledanost in temeljito poznanje svojega predmeta. Posebno pozornost zbuja njegovo trezno presojanje. Nikdar ne postane nestrpen, ozkosrčen, malodušen. Jasno razlikuje med kristologijo kot vedo in vero v Kristusa, ki ga kristologija proučuje, ne pa oznanja.

Knjiga je napisana v lepem, sočnem in prikupnem jeziku. Tuje izraze sloveni, ko jih prvič rabi, sicer pa se tujk izogiba, če jih že rabi, potem uporablja samo strokovne tuje izraze. K jeziku res nimam kaj pripomniti, le za besedo »naziv« bi raje rabil domačo besedo naslov in namesto »ženske igrajo v Lukovem evangeliju pomembno vlogo« (270), bi se raje bolj preprosto izrazil »ženske imajo v Lukovem...«, to me pa prav nič ne zadržuje, da ne bi mogel reči s Sirahom: »Bili so modri govorniki v svojih knjigah; nekateri izmed njih so zapustili ime, da se oznanjuje njih hvala« (44,4c.8); mislim, da si je opat Nadrah s knjigo ODREŠENIK JEZUS KRISTUS »zapustil ime«.

Francè Rozman

Drago Karl Ocvirk, La foi et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne. Cerf, Paris 1985, str. 173.

Pri pariški založbi Cerf je v okviru prestižne in ugledne zbirke *Cogitatio fidei* tik pred veliko nočjo izšla knjiga honorarnega predavatelja na ljubljanski teološki fakulteti D. Ocvirka *La foi et le Credo*, Vera in veroizpoved. Pravzaprav gre za tisk pripravljeno in dopolnjeno njegovo doktorsko disertacijo, s katero je doktoriral na teološki fakulteti Katoliškega inštituta v Parizu marca 1984.

Na krako povzeto je Ocvirkov namen uveljaviti prepričanje, da se za krščanstvo verovati ne pravi najprej imeti kakšno subjektivno izkustvo, marveč se vera izpričuje v pripadnosti nekemu družbenemu telesu, namreč krščanski Cerkvi. Zato tudi ima delo podnaslov *Teološki poskus o krščanski pripadnosti* in v uvodu D. Ocvirk še posebej vzpostavlja razliko med izkustvom in pripadnostjo. Pri tem pa še posebno poudarja pomen svoje teološke teorije in njeno ukoreninjenost v naših razmerah.

Če torej verovanje ni najprej stvar osebnega, subjektivnega izkustva; tudi veroizpoved ni najprej njegov izraz, marveč je izraz te pripadnosti. Zato moramo tudi izjave in člene veroizpovedi razumeti kot posledico te pripadnosti. Te pripadnosti pa tudi ni mogoče pojmovati kot kolektivno izkustvo, saj bi s tem samo zamenjali subjektivno izkustvo s kolektivnim, to pa bi zadeve ne premaknilo.

Uvodno poglavje, s katerim D. Ocvirk sooča svoj postopek z drugimi, obravnava Feuerbachovo pojmovanje krščanstva. Zato ima naslov *Krščanstvo med vero in ljubeznijo*: premislek ob nekem Feuerbachovem tekstu. Na koncu primerja Feuerbacha in Pascala in ugotovi, da je slednji z vso jasnostjo zaznal pomen ljubezni za krščansko vero in je tako veliko bolje kot Feuerbach dojel njen pravi pomen. »Slabost Feuerbachove misli prihaja od tod, ker vnaša protislovje med vero in ljubezen« (34). To prvo poglavje, v katerem obravnava avtorja, ki je za našo kulturo izredno pomemben in odločilen, pa je Ocvirku dalo tudi že potrebno pojmovno orodje, da se je od Feuerbacha tudi kritično ločil in tako nakazal svoje stališče.

Drugo poglavje je posvečeno krščanski tradiciji, in sicer tisti, ki je najbolj zanesljiva.

Ocvirk namreč razčlenjuje odlok tridentinskega cerkvenega zbora o opravičenju. V njem ga zanima predvsem nauk Cerkve o veri in zato najprej analizira, nato pa sintetizira in komentira drugače zelo kompleksno vsebino tega odloka. Jasni sklepi, do katerih pride, pa potrjujejo, tako zgodovinsko kot refleksijsko načelno, v njegovih vprašanih in stališčih. »Za koncilske očete ali verujemo v obliki praktične, etične, institucionalne in družbene vere ali pa sploh ne verujemo«(72).

Potem ko se je soočil s Feuerbachom in tridentinskim koncilom, se v tretjem poglavju sooča z enim od sodobnih teologov, z nedavno umrlim francoskim jezuitom H. Bouillardom. Obravnava njegovo kratko razpravo *O teologalni strukturi veroizpovedi*, in sicer zato, ker mu je H. Bouillard precej blizu. Zato Ocvirk poudarja njegovo izvirnost, hkrati pa tudi meje. Tudi tukaj zna biti v opisu in kritiki objektivten, ne da bi kakor koli pozabil na svoj namen: odpreti nov dostop k umevanju vere in veroizpovedi, in to naj bo dediščina preizkušenega izročila, ki naj ga nadaljuje, pa tudi spreminja in obnavlja. »Komentar veroizpovedi, ki je pozoren na izkustvo, nam pove, da religija ni samo stvar znanja, marveč tudi etike. Etika, ki je vedno praktična in družbena, je na ravni dejavnosti. S tem se postavlja na isto raven kot Svetih Duh, ki prav tako deluje. Tako smo torej daleč od kakega znanja, tudi če bi šlo za znanje v veri, saj je dejavnost navzoča že od začetka veroizpovedi, ne glede na to, da je omenjena šele na koncu. In prav ona je tista, zaradi katere je veroizpoved nekakšen krogotok«(96).

Na koncu tretjega poglavja je potemtakem Ocvirk pred osrednjo nalogo, da se končno loti tistega, kar sam imenuje »eklezijsko branje veroizpovedi«. Temu je posvečeno zadnje, četrto poglavje. Iz njega je razvidno, da zna rabiti najnovejše metode, ki so danes v navadi in jih redno uporabljamo pri branju tekstov. Postopki, ki jih razvija, so strokovni in mojstrsko izpeljani, hkrati pa stalno usmerjeni k istemu cilju, in tako se od strani do strani vedno bolj jasno zarisuje izvirna teza, ki jo hoče avtor dokazati. Ta izvirnost nima nič opraviti z lahkimi in približnimi trditvami. Razumevanje veroizpovedi, kot ga na koncu predlaga Ocvirk, je podobno dozorelemu sadu, ki so ga pripravili predhodni po-

stopki in pripeljali do njega. Mogoče lahko vidimo povzetek in sklep dokazovanja v naslednjih vrsticah. »Bolj ko smo napredovali v branju veroizpovedi, bolj se je razodeval prostor Cerkve med vsemogočnostjo Očeta in trpnostjo Sina, ki pa je Gospod. Vernik je v razmerju z Bogom v tem prostoru Cerkve, znotraj ustvarjenega sveta, sredi človeške družbe in s svojim telesom. Tako se je zarisovalo vernikovo področje.

V tem tako vzpostavljenem polju prevzema vernik izvorno držo. Ne more več izgovarjati veroizpovedi, ne da bi priznaval, da je povezan z vsemi, ki so io že izrekli tako kot on, ki jo in jo še morejo izrekat. Njegova religiozna odvisnost je tako neločljivo povezana z medsebojno, bratsko odvisnostjo. To se jasno pravi, da se ne da verovati brez *ljubezni*.

Ta ljubezen, v katero se je vernik spustil, pa ni zagotovljena zadeva. Vedno se presega, njen zakon je prihodnost. Torej vključuje *upanje*. Razmerje do drugih ni nikoli takšno, da ga ne bi bilo mogoče še drugače ponoviti. Tudi če je še tako stvarno, ne more se ustaliti v nobenem od svojih udejanjanjih.

Te ljubezni in tega upanja bi lahko ne bilo. Če sta, sta zastonska. Ljubezen in upanja obstajata le, če se jima subjekt prepusti in zaupa: odvisna sta od dejanja *vere*. Ta vera se torej nanaša prav toliko na ljubezen in na upanje kot na predmet, se pravi na izjave, v katerih se izreka. Vsekakor, ko se vernik zavzame za ljubezen in upanje, v svetu in sredi družbe ponovi prav tako ob tveganju lastne smrti dogajanje, ki ga izpoveduje kot zgodovino svojega Gospoda, Gospoda Cerkve« (158—159).

Temu osrednjemu, četrtemu poglavju sledi kratek sklep, ki povzema predvsem še nerazločno vsebovane predpostavke in izhodišča te razprave.

Ocirkovo delo je seveda izpeljano zelo natančno. Je sistematično v najbolj tradicionalnem pomenu besede in podprto z dokazi, ki prepričajo. Njegova teza se opira na črko tekstov. Gre torej res za tezo, in to teološko. Je teza, ker je resna in plodno novatorska. Je teološka, ker ima religiozno in krščansko veljavo in jo še krepi stalna in prenikava pozornost do vprašanj, ki jih poraja kultura, kateri pripadamo.

Guy Lafon

Peter Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars 1552—1914. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1984, 364 str. (Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom, Band 56).

Knjigo sem vzel v roke v upanju, da bom odkril v njej vrsto dragocenih podatkov, ki so pomembni tudi za zgodovino Cerkve pri nas. V tem pogledu sem bil ob koncu morda celo nekoliko razočaran, čeprav mi seveda ni žal, da sem knjigo prebral. Doktorsko delo Petra Schmidta, ki ga je leta 1981 predložil na filozofski fakulteti v Freiburgu in Breisgau o enem najbolj slavnih rimskih zavodov za študente teologije, zasluži našo pozornost pod različnimi vidiki.

Pravzaprav je težko pisati oceno tega dela tistemu, ki je pozorno prebral blešččč uvod mentorja te disertacije, prof. dr. Wolfganga Reinhard(a), str. XIII.—XV., v katerem je podal kratek oris metodologije, ki jo je Schmidt uporabljal pri svojem delu, in posrečeno povzel njegove dosežke.

Ne samo uvod, poln hvale priznanega zgodovinarja Wolfganga Reinharda, tudi dejstvo, da je Schmidtovo delo izdala tako ugledna ustanova, kot je nemški zgodovinski inštitut v Rimu, je svojevrstno spričevalo za kvaliteto tega dela. In res je avtor pokazal neverjetno potrpežljivost pri analizi arhivskega gradiva in, kolikor morem presoditi, ostal trezen tudi v sodbi, ko gre za sintezo njegovih analiz.

Razdelitev dela je pregledna. Vsebinsko je dovolj izčrpno in pregledno analiziral prof. Reinhardt v uvodu in ne bi ponavljal njegovih ugotovitev, čeprav morda pod nekoliko drugačnim vidikom. Zgodovinski del je za nas tudi malo manj zanimiv, ker je v ospredju pač relacija Germanik — nemška Reichskirche. Žal je avtor premalo ovrednotil vlogo germanikarjev v habsburških deželah, čeprav se tu in tam (zgolj obrobno) dotakne tudi tega problema.

Schmidt je bil nezadovoljen z dosedanjimi enostranskimi zgodovinskimi orisi Germanika. Ti so namreč želeli predvsem poudariti njegovo vlogo pri oblikovanju »zvestih in kvalificiranih duhovnikov« za Nemčijo, tako npr. nekdanji rektor Germanika v svoji obsežni Geschichte des Kollegium Germanikum in Rom (2. Bd., Freiburg² 1906). V drugo skrajnost so šli tisti, ki so v germanikarjih

videli le »najpomembnejše agente« rimskih centralističnih teženj v nemški Cerkvi.

Kot štipendist Cusanus Werka in nato nemškega zgodovinskega inštituta (Deutsches historisches Institut) v Rimu se je Peter Schmidt z ohranjenim arhivskim gradivom soočil pod socialno zgodovinskim vidikom. Prva ugotovitve, na katero je pri tem postal pozoren, je bila dvojna funkcija Germanika, ki je bil hkrati papeško semenišče in jezuitsko učilišče (in vzgojni zavod). Vodstvo jezuitskega reda je po smernicah svojega ustanovitelja sv. Ignacija želelo vzgajati predvsem »dobro izšolane, neodvisne in pokretne (mobilne) dušne pastirje«. Namen papeške politike pa je bil zagotoviti si zanesljiv personal za ključne pozicije v nemški cesarski cerkvi (Reichskirche), predvsem v stolnih kapitulih, od katerih so bile odvisne volitve škofov v posameznih škofijah.

Različni pogledi na vlogo Germanika so vodili do konfliktov med interesi in politiko papežev, katere podaljšana roka so bili kardinali protektorji (22—24), Congregatio Germanica (24—26) in Congregatio Propaganda Fide (26—31) in jezuiti. Rezultat teh konfliktov je bil neke vrste kompromis, ki je včasih bolj ustrezal predstavam jezuitov o oblikovanju duhovnikov, drugič pa bolj željam papežev, ki so cesarsko Cerkev v Nemčiji gradili na aristokraciji (XIII).

Za tem zgodovinskim uvodom dobi seveda podrobna in natančna kvantitativna analiza germanikarjev novo podobo. Schmidt je v letih 1552—1914 analiziral skupno 5228 germanikarjev, in sicer pod naslednjimi vidiki: vpis (67), regionalno (72) in socialno poreklo (78), izobrazba (89) in starost gojencev pri vstopu v germanik (93), izobrazba, ki so jo v Germaniku dosegli (97), promocije (100), število tistih, ki so bili posvečeni za duhovnike (104), predčasno odpuščeni iz zavoda (105), število germanikarjev, ki so v nemški Reichskirche dosegli vodstvena mesta (106), število stolnih kanonikov med germanikarji (107) in število škofov (111).

Ta analiza je pokazala, kako je bilo prav socialno poreklo germanikarjev ključnega pomena pri izbiri kandidatov. Po začetnem obdobju, ko še prevladuje jezuitska dušnopastirska usmerjenost namena zavoda in v zavodu prevladujejo gojenci meščanskega rodu, postane Germanik v letih 1660—1740 izrazito hiša, namenjena plemičem. Germanikar ni več »mobilni dušni pastir«, ampak

vezan na prebendo, to pa z drugimi besedami pomeni, da je določen za višja mesta v hierarhiji nemške Cerkve. To stanje se spremeni šele, ko se v drugi polovici 18. stoletja začeta oddaljevati druga od druge cesarstvo in cesarska Cerkev.

Naj opozorim še na nekatere opombe, ki so se mi porodile ob branju Schmidtove knjige. Ko govori avtor o nacionalnih kolegijih v Rimu (1—4) — njegov seznam sega do leta 1967, ko je bil ustanovljen meksikanski kolegij — bi pač moral poskrbeti, da bi bil ta seznam popoln. Z lahkoto bi ga namreč preveril v Annuario pontificio pod naslovom Collegi e convitti per aluni sacerdoti. Tam bi med drugim lahko ugotovil, da je bil 22. novembra 1960 ustanovljen tudi slovenski zavod (Pontificio Collegio Sloveno). Omenjam ga pač zato, ker so bili Slovenci z Germanikom povezani od začetka do danes.

Občudovanja je vreden avtor, kako svoja izvajanja kritično sooča z viri in literaturo. V tej zvezi pa me metodološko motijo daljši italijanski citati med pripovednim tekstom (47, 55 sl., 157 sl. in drugod). Menim, da bi bilo delo bolj jasno, če bi dal avtor te citate v opombe, v tekstu pa povzel njihovo misel.

Svojevrstno bogastvo knjige predstavljajo grafikoni in tabele (deloma tudi že med tekstom) v drugem delu razprave. Večinoma so res izredno dragoceni, pri nekaterih pa se človek vpraša, če je vrednost rezultata, ki ga nudijo, sorazmerna z investiranim delom (npr. starostna razdelitev gojencev po razredih, 95; in še posebej pri študentih filozofije in teologije, 203; Alter und soziale Herkunft, 205 in podobno).

Seveda me je še posebej zanimal abecedni seznam germanikarjev, objavljen v dveh delih: za leta 1551—1798, str. 217—231 in za leta 1818—1914, str. 321—346 (vmes je bil Germanik nekaj časa ukinjen). V seznamu manjkajo samo Madžari, ker je podatke za njih že objavil A. Veress (Matricula et acta alumnorum collegii Germanici et Hungarici ex regno Hungariae oriundorum Matricula 1559—1917, Budapest 1917: Fontes rerum Hungaricarum). V tem seznamu imamo prvič imenoma vse študente iz Slovenije. Iz ljubljanske škofije sem naštel 58 imen, prva germanikarja iz Ljubljanske škofije pa sta bila Laufer Bartholomäus (vstopil 1553) in Gall Joannes Gabriel (vstopil 1554). Seveda pa srečamo slovenska imena tudi med gojenci iz Lavantinske škofije (samo 6), oglejske škofije (40), Gorice (24) in

Trsta (6). Kot zanimivost povem, da sem zasledil 6 študentov iz »Dalmacije«, dva iz Reke, tri iz Splita in enega iz Kotorja.

Gre vsekakor za dragoceno analizo, ki nam pomaga v prvi vrsti spoznati razmere v nemški Reichkrirche. Določen vpliv je imel Germanik tudi na cerkvene razmere na Slovenskem, čeprav seveda še zdaleč ne takih kot v Nemčiji. So pa vsaj nekateri germanikarji po vrnitvi v svojo škofijo imeli pomembne službe kot stolni kanoniki (Octavius Buccelleni, Mihael Opeka in drugi) ali pa kot profesorji na teološki fakulteti (v zadnjem času predvsem Janez Fabijan, Franc Lukman, in oba Ušeničnika). Ne gre pa spregledati tudi tiste, ki sicer niso bili Slovenci, pa so tu delovali kot škofje (npr. Christophorus Sigismund Herberstein, ki je sicer iz salzburške nadškofije, pa je bil ljubljanski škof v letih 1683—1701).

Knjiga je tudi po tehnični strani vzorno delo, tiskovne napake pa minimalne.

France M. Dolinar

Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris 1982, 270 str.

O Bogu, ki prihaja do ideje, o Bogu ki se daje misliti, je naslov zbornika raznih člankov, razprav in predavanj, ki jih je napisal danes mogoče najbolj znan in izviren francoski filozof litvansko-judovskega rodu Emmanuel Lévinas. Njegovo osrednje in najpomembnejše delo ostaja slej ko prej *Totalité et Infini*, prvič objavljeno 1961 in že leta 1976 prevedeno tudi v srbohrvaški jezik (*Totalitet i beskonačno*). V knjigi, ki jo tukaj omenjam, pa so zbrane predvsem razprave, ki se nanašajo na Boga in na vprašanje, kako naj bo beseda Bog še sploh smiselna. To vprašanje je isto kot vprašanje po »fenomenološki konkretnosti« (7), se pravi po tistem področju našega življenja, po tistem življenjskem izkustvu, na podlagi katerega dobi beseda Bog svoj pomen. Kot Jud je avtor seveda še posebej občutljiv za to, kar navadno imenujemo božja transcendenca ali absolutnost. Zato je med drugim tudi tako zadržan do pojma izkustva, pač pa se sprašuje, »Katera je tista drugačna misel, ki ni ne asimilacija

in ne integracija in ki ne skrči absolutnega v njegovi novosti na »že znano« in ne kompromitira novosti novega z razdevičenjem ob sorazmernosti med mislijo in bitjo, ki jo misel vzpostavlja?« (9).

Tu pa se Lévinas vedno znova vrača k Descartesu in njegovi tretji metafizični meditaciji, kjer je govor o ideji neskončnega v nas, ideji, ki ne more biti naš proizvod in ki vsebuje več, kot more vsebovati misel, ideji, s katero mislimo onstran misli. Ta ideja je pravzaprav ime za duševno razmerje z nekim »predmetom«, ki ravno ni predmet in razmerje ni razmerje, ni sorazmerje, ni obvladavanje, ni njegova anticipacija in ni sad naše dejavnosti, marveč je prej trpnost. Gre za »razmerje«, ki je bistveno nesorazmerno, razmerje, ki ga ne vzpostavljamo mi, marveč ono vzpostavlja nas. Zato to razmerje tudi ni več na ravni spoznanja in vedenja, marveč na ravni praktične držbe, na ravni zavesti odgovornosti in moralne poklicanosti, dolžnosti ali obveznosti, katere nišmo sami gospodarji in z njo ne moremo razpolagati.

Lévinasova fenomenologija, iz katere je izšel in do katere je sicer tako zelo kritičen, postane sedaj »fenomenologija ideje Neskončnega« (11). »Mislimo, da mi ideja Neskončnega v meni — ali moje razmerje do Boga — prihaja v konkretnosti mojega razmerja do drugega človeka, v družbenosti, ki je moja odgovornost za bližnjega: odgovornost, ki se ji nisem zapisal v nobenem »izkustvu«, pač pa mi njeno zapoved, ki prihaja *ne vem od kod*, govori obličje drugega s svojo drugostjo, celo s svojo tujostjo... Razmerje brez sorazmerja ali ljubezen do bližnjega, ki je ljubezen brez erosa. Za drugega človeka in s tem do Boga« (11—13).

Spisi so v tej knjigi razvrščeni po časovnem zaporedju in obsegajo obdobje od 1972 do 1980. Kljub temu pa so zaokroženi v tri smiselne celote. Prvo sestavljajo štiri razprave, skupni naslov pa ima Prekinitev imanence. Najprej govori Lévinas o Ideologiji in idealizmu. Po njegovem je sodobna znanstvena kritika ideologij sicer upravičena, vendar pa je tudi povzročila neopravičeno pocenjevanje morale (19), pri kateri pa Lévinas poudarja izjemen pomen razmerja do konkretnega drugega. To se ne boji imenovati »idealizem«, pri tem pa poudarja, da gre pri njem za nekaj čisto izvirnega in osnovnega, zato tega ni mogoče enačiti z nobenim idealizmom v smislu kritike ideologij, ker gre za

bivanjsko držo, ki je bolj osnovna kot znanost ali ideologija in je zato pred njima.

Druga razprava se že začenja s Husserlom in njegovo fenomenologijo, kar je značilno za skoraj vse njegove spise. Lévinas namreč vidi v Husserlu zadnji domet klasične filozofske tradicije, ki je enačila bivanje in mišljenje in pri kateri se je bivanje tudi najbolj pristno izražalo v mišljenju, mišljenje pa udejanjalo izključno kot znanje o tem, kar je, véda o biti, se pravi kot ontologija v najširšem pomenu besede. Po Lévinasu se tudi Heidegger ni oddaljil od osnovnih izhodišč filozofije, kot smo jo poznali, pa naj je to filozofsko tradicijo še tako kritiziral s svojimi znanimi analizami tako imenovane onto-teologije. Zato se skoraj vsaka Lévinasova razprava začne s prikazom Husserlovih stališč, kjer Lévinas poudarja, kako se je Husserl po eni plati problema zavedal, po drugi pa ga ni bil sposoben do kraja rešiti, kot bi ga bilo treba in kot bi ga mogoče tudi sam rad, ker mu je branilo njegovo v bistvu še vedno transcendentalistično in idealistično izhodišče, ki je videlo v mišljenju in biti najstrožjo sorazmernost. V drugi razpravi, ki ima naslov *Od zavesti k bdenju gre seveda za tisto prebujenost, ki je lahko odprta resnično novemu, radikalno drugemu, še neznanemu. Lévinas odkriva, kako je že Husserlova fenomenologija pojmovala zavest kot odprtost biti, vendar je po njegovem ta odprtost ali prebujenost nezadostna, ker na koncu Jaz asimilira to drugost, kateri je z intencionalnostjo, uperjenostjo zavesti k predmetu sicer odprt (prim. 49). Nova prebujenost, ki naj bo veliko večja, je etična pozornost in odgovornost za drugega in ta gre lahko celo tako daleč, da se zahteva, da subjekt stopi kot talec na mesto drugega. To razlastitev samega sebe v odgovornosti Lévinas rad imenuje tudi razsrediščenje, razjedrenje subjekta kot substance («dénuciation du sujet-substance») (57). V etični odgovornosti se človek neha vrteti ali krožiti okoli sebe. To, kar se dogaja torej na etični ravni, je glede na stanje budnosti kot odprtosti drugemu nekaj neprimerno močnejšega kot jasnost in razvidnost razuma, saj je ta sicer odprt svojim predmetom, a jih vendar neizogibno skrči na istost s samim seboj.*

Tretja razprava je posvečena vprašanju smrti in misli Ernsta Blocha. Ker se je E. Lévinas zelo malo ukvarjal z marksizmom, zasluži ta sestavek precejšnjo pozornost, če-

prav je tudi res, da je Blochova filozofija samo »ena izmed interpretacij marksizma« (63). Vendar pa se Lévinas zelo hitro usmeri onstran samega vprašanja smrti. Razmišlja o tem, kako se pri Blochu antropologija popolnoma pokriva z ontologijo in ta »dvo-dimenzionalna ontologija« (76) izključuje dimenzijo višine, se pravi resnične in dejanske transcendence.

Končno se ta prva skupina razprav končuje s kratkim člankom z naslovom *Od brezskrbne nezadostnosti k novemu smislu. Lévinas začenja svoje razmišljanje z dejstvom, da vedno obstaja med bitjo in smislom prepada. Še posebno se tokrat ustavlja ob znanih Heideggerjevih analizah tesnobe, smrti, časovnosti in končnosti. Potem preide k samostojnemu razmišljanju o smislu izkustva nezadostnosti. »Človeška nezadostnost dobiva danes nov pomen zaradi zavesti, ki jo imamo o tej nezadostnosti. Živimo jo dvoumno: v obupu in lahkomišelnosti« (85). V tem pa vidi Lévinas tudi krizo dosedanjega mišljenja o človeku, ki je izhajalo iz ontologije in je gledalo v človeku predvsem svobodo, voljo do moči ali pa kot pri Heideggerju nekakšnega nosilca biti. Po Lévinasu taka antropologija nima več moči, da bi iskala ustrezen odgovor na človeško nezadostnost. Obup in lahkomišelnost nista rešitev. Ontologija nima zadnjega merila smisla, pač pa pričakovanje Neskončnega in zasuk tega pričakovanja v odgovornost in strah za bližnjega.*

Drugi del, ki nosi naslov *Ideja Boga*, je sestavljen iz petih člankov, od teh je gotovo najpomembnejši prvi, z naslovom *Bog in filozofija*. Lahko bi ga celo imeli za nekakšen uvod ali povzetek bistvenih misli Lévinasove filozofije. Začenja se z že znano kritiko dosedanjega preveličevanja ontologije. »Vprašanje, ki se tedaj zastavlja in ki je naše, je v tem, da se vprašamo, če je smisel isto kot esse (bit) bitja, če torej smisel, ki je smisel v filozofiji, že ni omejitev smisla, če ni že izpeljava ali odklon smisla, če se smisla, ki je isto kot bivanje, — kot dejanje biti, kot bit kot bit — že nismo lotili kot navzočnosti, ki je čas istosti...« (96). Zato Lévinas sedaj razčlenjuje zavest, predstave in pojmovanja sedanjosti, preteklosti in prihodnosti. Ponovno pride do sklepa, da je bila vsa dosedanja filozofija imanentistična. »Filozofija ni samo priznanje imanence, marveč je imanenca sama« (101). Ker je s tem povezana tudi kategorija izkustva, zavrača poskuse, da bi se

religiozna misel sklicevala nanj. Pač pa spet kazalec preide k Descartesu in njegovi ideji Neskončnega, kar je že pokazatelj, da gre za stik z Nekom, ki ne more biti sorazmeren, da gre za željo, katere smisel ni v sicer nedosegljivi potešitvi, marveč v tej želji po drugem sami. V tem je tudi razlika med željo in potrebo. Ta slednja ima svoj smisel in cilj v potešitvi. Prava ljubezen je torej stvar želje, erotika pa je nasprotno skrčenje ljubezni na potrebo. Pravi »predmet« želje je lahko samo neskončni, transcendenca in v tem pomenu gre neločljivo za Boga in za bližnjega, za razmerje moralne odgovornosti do njega. Do drugega je v tem primeru razmerje popolnoma nesorazmerno: moja odgovornost do drugega je brezpogojna in zato tudi ni pogojena z razmerjem, ki ga ima drugi do mene. Ob tej nevzajemnosti, nesorazmernosti ostane transcendenca vse-skozi transcendenca. Tu je vsaj eden izmed razlogov, zakaj sta si etika in religioznost tako blizu, da lahko drugod pozneje Lévinas piše: »Sam tok, ki vodi k drugemu, vodi k Bogu« (227). In pravi prostor za idejo Neskončnega ni mišljenje, marveč etična odgovornost v čim večji radikalnosti. Kljub temu pa pri Lévinasu Bog ni na isti ravni kot Ti. Bog ni absolutni Ti kot pri Bubru, marveč je samo kot »On na dnu Tija« (114). Bog je On in tako se pojavi nov, za Lévinasa zelo značilen pojem »onosti« (illéité). Bog kot On je bistveno transcendent in ga ni mogoče pomešati s Tijem, čeprav stoji za njim. In v nadaljevanju razprave se Lévinas spet vrača k svojim stalnim analizam etičnega imperativa, ki gre tako daleč, da se jaz čuti izzvanega, da stopi na mesto drugega, da sem zanj odgovoren, kriv in celo njegov talec. Pojma nadomeščanja (substitucije) in talca sta sploh značilna za Lévinasove analize, predvsem za tiste v drugem njegovem velikem delu „Drugače kot biti ali onstrau bivajočnosti (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Le Haye 1974). In končno je s tem povezan tudi pojem preroštva, ki ni drugega kot pričevanje za transcendenca na podlagi pričevanja z odgovornostjo do drugega človeka. Bog je smiseln in umljiv, če skrajnostno ljubimo oziroma smo odgovorni za druge, ne pa če skrajnostno mislimo in teoretiziramo. »Umljivost transcendenca ni ontološka. Transcendenca Boga ni mogoče z izrazom biti ne izreči in ne misliti. Biti je filozofska prвина, za katero filozofija ne vidi drugega kot temo« (125). Izraz Bog

dobiva smiselnost iz določene prakse in ne teorije.

Naslednji prispevek je posnetek dvournega pogovora, ki ga je imel E. Lévinas na univerzi v Leyde, in sicer s holandskimi filozofi. Ker je večina vprašanj zastavljenih v zvezi z delom Celota in Neskončni, zato je tudi ta razgovor dragocen prispevek za boljše razumevanje tega dela, katerega branje je dokaj zahtevno.

V prispevku Hermenevtika in onstranstvo razpravlja Lévinas o hermenevtiki religioznosti, o hermenevtiki. »ki razlaga to življenje ali duševnost« in »ju ne bi smela pomešati z izkustvom, ki ga ta misel misli preseči. Ta misel namerava priti do onstranstva, do nečesa globljega od sebe — do transcendenca, ki bo različna od zunanosti, kot jo odpira in prešinja intencionalna zavest« (158). Zato se še enkrat vrne k fenomenologiji in kritiki njene nezadostnosti, čeprav zelo močno poudarja tudi Husserlove zasluge za preseganja psihologističnega in empirističnega krščenja sveta na empirično zavest o njem. Ker pa Bog ne more biti predmet »izkustva« v fenomenološkem pomenu, ker se ne more znajti znotraj polja, ki ga obvladuje izkustvo in ker tudi ni preprosta zunanost, mora hermenevtika priti do drugačne in globlje racionalnosti, kot je filozofska ontološka in fenomenološka, drugačna, kot je vsa miselna avantura »od Aristotela do Heideggerja«, »ki je ostala misel Istosti in Biti in ki je bila ubijalska za svetopisemskega Boga in človeka...« (167/169). Pač pa se konča razprava s kratkim priznanjem Kierkegaardu, ki je znal prvi pravilno ovrednotiti nepotešenost, tragičnost, umanjkanje. Smisel in vzorec bivanja ni v popolnosti, posesti, potešenosti, uspehu, odgovoru ali znanju, dosežku in cilju, marveč v samem razmerju, ki ostaja kot bistveno nesorazmerje tudi vedno neizpolnjeno. To je doumel Kierkegaard, zato »ne izhaja več iz izkustva, marveč iz transcendenca. Je prvi filozof, ki misli Boga, ne da bi ga mislil tako, da bi izhajal iz sveta« (171). Temu bi morala biti podobna vsaka prava hermenevtika religioznosti.

Naslednja razprava Misel biti in vprašanje drugega, se prav tako začneja s kritiko mišljenja, ki vidi smisel v obliki navzočnosti nečesa, v obliki določene predstave, zavesti ali izkustva nečesa. Vse to pomeni, da je zanjo »istost kriterij smisla in s tem je istost nad drugostjo, istost kozmosa pa ukinja transcendenca višine, transcendenca tistega, kar se

ne da zajeti, kar je vedno odveč in preveč in onstran. Skupaj s prevlado kategorij istosti in navzočnosti gresta tudi ponavljanje in spominjanje. »Spominjanje je — od Platona do Husserla — zadnja veljava istosti biti in vsaj normativni program ontologije« (178). Podobno velja celo za Heideggerja. In kriza filozofije prihaja od tod. Z ene strani z njo zelo uspešno tekmuje znanost, po drugi pa je dolžna preveriti prav ta svoja izhodišča, po katerih je ideal izkustvo, navzočnost hkratnosti, posest, enakost in istost kot sovpadanje s samim seboj. To je danes v krizi in v tem je mogoče tudi najgloblje odkritje psihoanalize: »prikrivajoče bistvo simbola« (181), »nedokončana igra označevalcev, ki za vedno prelaga in potiska označenca« (182). Če je smiselnost povezana z navzočnostjo, potem je to nenehno prehajanje od enega simbola k drugemu, ki nikoli ne dospe do stvari same na sebi, dokončna kriza smisla. Toda človeštvo pozna še nekaj drugega: transcendenca Boga, iz katere izhaja »dia-hronija časa kot strah pred Bogom« (184). in družbenost, ki prav tako izključuje, da bi se posamezniki stopili v eno. Čeprav tega dosedanja filozofija ni znala pravilno vrednotiti, prepozna Lévinas slutnje teh resnic pri Platonu, Aristotelu, Descartesu, Kantu, Heglu, Bergsonu in Heideggerju. Sestavek se konča s ponovnim poudarkom, da je najosnovnejše vprašanje in ne odgovor, umanjkanje in ne polnost. In končno: »Vprašanje po Drugem se spreveže v odgovornost za drugega in strah pred Bogom — enako tuj grozi pred svetim kot tesnobi pred ničem — v strah za bližnjega in njegovo smrt« (187). Groza pred svetim je seveda aluzija na fenomenologijo religije in religioznega izkustva, tesnoba pred ničem pa na Heideggerjeve razčlenitve groze in ničā.

Zadnji sestavek iz tega dela knjige ima naslov Transcendenca in zlo. Gre za Lévinasovo razmišljanje, ki ga je spodbudil Ph. Nemo s svojo knjigo o Jobu. Osrednja misel je spet misel o transcendenca kot tisti, ki je po njenem bistvu ni mogoče vključiti, integrirati in s tem tudi ne opravičiti znotraj nobene celote. Takšno pa je tudi zlo: neopravičljivo in neuporabno za kakršno koli dobro. Zato tudi zlo lahko nekako prebudi človeka iz imanence in ga odpre transcendenca. Vendar pa v skladu s svojimi osnovnimi stališči Lévinas vidi pravo zlo v zlu, ki zadene drugega človeka. Na prvo mesto stopi groza pred trpljenjem drugega in ne groza pred

lastnim trpljenjem. Šele v tem primeru bo to doživetje zla kot doživetje nečesa, kar se ne da integrirati, hkratnosti vključiti in zajeti v nobenem sovpadanju ali izenačenju s seboj res v polnosti razodetje ali doživetje transcendence. »Teofanija. Razodetje. Groza pred zlom, ki meri name, postaja groza pred zlom v drugem človeku« (206).

Tretji del ima naslov Smisel biti in ga tudi sestavljajo štirje prispevki. Prvi ima naslov Dialog in s tega vidika prikazuje evropsko filozofijo, kjer ugotavlja, kako ta filozofija, ki je enačila mišljenje in bivanje, jezik, in sporočanje znanja, ni zmogla pravilno ovrednotiti dialoga. Tudi sama je bila monolog mišljenja ali biti s samim seboj. Vendar pa Lévinas prikazuje nato nekatere sodobne mislece, ki so utirali pot novemu umevanju dialoga; med njimi so najpomembnejši F. Rosenzweig, G. Marcel in M. Buber. Dialog pa je mogoče pravilno vrednotiti in dojeti ves njegov smisel samo tam, če upoštevamo, da je vsak človek za drugega nekaj radikalno drugega, in to je celo osnovno, izhodiščno dejstvo našega bivanja. To je tudi izhodiščno dejstvo vere, zato je molitev in klic k Bogu prvobitnejša kot razumsko sklepanje na Boga iz sveta (prim. 227). Razprava se konča z že znanimi analizami razmerja med religioznostjo in etično odgovornostjo do drugega, ta slednja pa je skrajno nesimetrična. Jaz in Ti nista medsebojno pogojena, marveč je Jaz podrejen Tiju v tem smislu, da ima do Tija moralno odgovornost, ki ni pogojena z ničemer z njegove strani.

Od naslednjih sestavkov je pomembnejši tisti, ki takoj sledi za prvim in ima naslov Pripombe k smislu. Ponovno kritizira Husserlovo nezmožnost zavarovati in ohraniti prepad med istostjo in drugostjo, transcendenca in imanenco v Lévinasovem pomenu besede. »Če prav razumemo pojem intencionalnosti, pomeni hkrati, da bit sama narekuje načine pristopa k biti in da je bit v skladu z uperjenostjo zavesti: pomeni zunanost v imanenci in imanenco vsake zunanosti« (241). S to kritiko, ki se kar naprej ponavlja v vseh Lévinasovih sestavkih, hoče avtor reči naslednje: Husserl je samo na glas povedal tisto, kar je predpostavljala vsa zahodna filozofija, ko se je spraševala o tem, kaj je smisel človekovega dojemanja sveta ali bivanja in kakšne so njegove meje. Tako nam ob njem postane dokončno jasno, da v okviru zahodne filozofije zavest in stvarnost, mišljenje in bitje drug drugega tako predpostavljata

in pogojujeta, da se dejansko pokrivata. Zavedstvom pogojuje bitje, ker pogojuje, kaj sploh moremo dojeti, to pa zato, ker bitje samo pogojuje zavest in se v njej razkriva samemu sebi. V okviru takega pojmovanja stvarnosti in našega razmerja do nje potemtakem ni prostora za nobeno resnično transcendenco, za ničesar takega, kar bi neskončno presevalo zavest, kar bi bilo resnično nekaj *drugega*, ali zunanjega, se pravi zunaj med seboj pokrivajočih se polj zavesti in stvarnosti, mišljenja in bitja. Toda človek ni zgolj mišljenje. Husserl nima popolnoma narobe. Dokler smo na ravni mišljenja, ima prav. A poleg mišljenja in celo globlje od njega je človek bitje odgovornosti za drugega. Tu pa se dogaja tisto, za kar v mišljenju, vsaj takem, kot ga opisuje in pojmuje zahodna filozofija, ni prostora: transcendenca. Toda če je intencionalnost kot uperjenost zavesti k bitju celo na koncu koncev izenačenje zavesti in bitja, njuna simetrija in sorazmernost, stopijo pri Lévinasu v ospredje nesorazmernost, neenakost, neizpolnjenost. Namesto počitka nemir, namesto navzočnosti diahronija in eshatologija, čas kot pričakovanje, namesto pomirjajočega odgovora vzemirajoče spraševanje. V članku, ki ga omenjam, pa je Lévinas v skladu s svojim poznejšim razvojem zelo radikaliziral etično nesorazmernost. Odgovornost za drugega me naravnost zaslužuje njemu. »Odgovornost talca do tega, da stopim na mesto drugega človeka — neskončna podvrženost« (225).

To radikalizirano pojmovanje odgovornosti in moralne zavesti srečamo tudi v predzadnjem sestavku, z naslovom Slaba vest in neizprosno. Hkrati pa ta sestavek preveva zelo kritično razmerje do Heideggerjevih analiz strahu, tesnobe in smrti. Heideggerju gre za jaz, za subjekt v njegovem razmerju do biti, kar končno pomeni, da mu gre za samega sebe. Temu nasproti pa postavlja Lévinas strah in tesnobo zaradi drugega in njegove smrti. Bolj kot za strah pred tem, da bi krivico trpel, mora iti za strah pred tem, da bi krivico naredil. To pa je tudi tista radikalna slaba vest, ki nujno spremlja slehernega človeka, ko se je začel zavedati svoje radikalne odgovornosti. »Strah zaradi vsega, kar je kljub moji nameravani in zavestni nedolžnosti moje bivanje povzročilo nasilja in ubijanja« (262). Sicer pa je že veliko poprej Lévinas z odobravanjem navedel znani stavek Dostojevskega iz Bratov Karamazovov: »Vsak izmed nas je kriv za

vse pred vsemi za vse in jaz bolj kot drugi« (119). V radijskih predavanjih, ki so izšli v knjižnici *Ethique et Infini* (Etika in Neskončni, Paris 1982), katere naslov lahko sedaj zelo dobro razumemo, pravi Lévinas spet popolnoma v smislu svoje radikalizacije odgovornosti: »V družbi, kjer poteka življenje tako kot poteka, ni mogoče živeti, ne da bi ubijali ali vsaj pripravljali smrt koga. Potemtakem pomembno vprašanje smisla bivanja ni: zakaj sploh je kaj in ne prej nič — Leibnizovo vprašanje, ki ga je Heidegger toliko komentiral — temveč: ali s tem, da sem, ne ubijam«.

Zadnji sestavek te knjige ima naslov Način govorjenja. Preden tudi tukaj postavi na kraljevsko mesto namesto ontologije etiko, se pomudi še pri poeziji. Tudi v tem sestavku je na koncu trditev, da je ontologija sicer nekaj osnovnega, upravičenega in celo nujnega, vendar pa ni ne absolutna ne edina in ne izvorna. Poleg nje ali celo za njo je še etika in ontologija ji mora ostati odprta. »Kar konkretno pomeni, da ostaja za filozofijo ontološka izjava odprta določeni redukciji, pripravljena, da sama sebi oporeka in da se hoče izreči čisto drugače« (270).

Lévinasov zbornik razprav, ki sem ga prikazal, ima sicer značilnosti sleherne knjige te vrste. Mnoge teme se namreč stalno ponavljajo. V omenjenem delu skoraj ni razprave, ki se ne bi začela s kritiko dosedanje filozofije in posebno Husserla, ki ga Lévinas odlično pozna, saj je bil njegov učenec in ga je tudi prevajal v francoščino. Hkrati pa ne gre samo za ponavljanje, marveč tudi dopolnjevanje. Vsekakor pa je res Lévinas mislec, ki ga ne more več spregledati nihče, ki se ukvarja z vprašanjem transcendence, etike ali filozofije religije. Lévinasova misel je toliko pomembnejša, ker je izšla iz istega miselnega toka kot Heideggerjeva kritika ontoteologije, vendar je misli o Bogu odprl novo pot, ki je povrh še zelo biblična — in Lévinas je veren Jud —, medtem ko jo je Heidegger pravzaprav zaprl ali jo vsaj kvečjemu prepustil poeziji.

Lévinas je že danes vzbudil veliko pozornost in njegova misel je predmet številnih razprav, tudi kritičnih. Poleg vseh drugih povezav — na primer z Descartesom — pa je zanj značilna tudi povezava s Kantom, četudi ga redko omenja. Oba severnjaka — Kant iz Königsberga, Lévinas iz Kaunasa na Litvanskem — sta vsak po svoje in iz religiozno zelo različnih tradicij v nasprotju

z tradicionalno filozofijo utirala pot k Bogu s premislekom o zadnjih predpostavkah etičnega imperativa. To seveda nima nič opraviti z nobenim iracionalizmom, kajti premislek o »praktičnem umu« je prav tako racionalen kot tisti o »teoretičnem«. Vsekakor pa je veliko bliže svetopisemskemu povezoivanju ljubezni in Boga, moralnosti in religioznosti.

Anton Stres

Concilium 1984,5 (195)

Concilium 195 je posvečen razlagi (eksegezi). Letošnji podnaslov: Judovstvo po Auschwitzu — osnovno vprašanje. Vsa številka je en sam krik groze nad strahovitim zločinom. Zvezek ima uvodnik in pet poglavij: Judovske opazke, Krščanske opazke, Svetopisemska razpravljanja. Opazke različnih strok, Opazke uredništva. V zvezku se od prvega stavka v uvodu pa vse do zadnjega stavka na zadnji strani nešteto krat ponavlja izraz Holocauste. Holokavst je žgalna daritev Stare zaveze, pri kateri se, kakor predpisuje 3 Mz (Leviticus), žrtvovana žival popolnoma sežge. Tak holokavst so bili v dobi nacizma Judje v Nemčiji, pa tudi drugod. Hitler jih je skušal iztrebiti do zadnjega — ausrotten. Najbolj kruto so to delali v taborišču Auschwitz (Oswiecim). Izraz Holocauste je redno zapisan z veliko začetnico. V slovenščini imamo na voljo dvojce: daritev in žrtev. Odločil sem se za besedo Žrtev, ki jo tudi pišem z veliko začetnico.

Uvodnik sta podpisala Elisabeth Schüssler Fiorenza in David Tracy. V začetku pravita: »Ko se krščansko bogoslovje spušča od zanimanja za golo zgodovinskost k dejanski zgodovini, se nujno sooča s strahotnim prelomom, z Žrtvijo. Poslej ni mogoče zgodovine več pojmovati kot premočrtnost in nepretrganost... Spričo tegale dogodka postane zgodovina za bogoslovje prekinitev. — Bogoslovci se lotevajo predmeta Žrtev, ne da bi ga razložili, marveč da mu pogledajo v obraz, in to s stališča bogoslovja. Sedanji zvezek daje priložnost, da se razni bogoslovci in drugi misleci povprašajo o tem predmetu in da ta predmet vprašuje nje« (7). Nato napovedujeta avtorje in njihove razprave. — Uvodna trditev, da po Žrtvi zgodovina ni

več to, kar je bila prej, da je Auschwitz zgodovinski tok pretrgal in da se je pojavilo vprašanje, kako je sploh treba poslej pojmovati zgodovino, se ponavlja od razprave do razprave.

Prvo razpravo v prvem poglavju je napisala Judinja Susan Shapiro. Ima doktorat iz modroslovja in poučuje judovsko modroslovje in bogoslovje na vseučilišču v Syracusi v Združenih državah. Naslov razprave: Čuti izpoved popolnega uničenja. — Ko so Judje začutili, da grozi smrt ne le posameznikom, marveč da bo iztrebljen ves narod, se jih je polastila taka groza, da tisti, ki so preživeli, tega ne morejo izraziti. Odslej svet v njihovih očeh ni več to, kar je bil. Stari pojmi so izgubili pomen. Jezik se je razkrojil, da bi bilo najbolje molčati. Toda ne smemo. Samo kako izraziti neizrazno? Poslušajmo:

»Žrtev se je začela devetnajststo trintridesetega, nad petdeset let je od tega. Uničevanje evropskega judovskega občestva se je končalo devetnajststo petinštiridesetega z osvoboditvijo koncentracijskih taborišč. A te meje ne morejo obseči dogodka, katerega učinki trajajo v naših življenjih še danes. Ta dogodek je predugalil ne samo potek zgodovine, ki je sledila, marveč naše pojmovanje sveta, ki v njem živimo; vprašljivi ali kar zanikani sta postali človeška in božja osebnost. Kaj le pomeni biti človeški v svetu, ki je zagrešil tako uničevanje ali mu je bil trpna priča? In kako si naj predstavljamo ali pojmujeemo Boga, ki ni pomagal v takih okoliščinah? V kakšnem jeziku bi sploh mogli izraziti ta vprašanja in komu neki bi jih mogli zastaviti? Mar ni ta dogodek zdrobil, na kosce raztrgal smiselnosti govornice in nadaljevanja izročila? Dogodek je popačil samo pomen posameznih besed v posameznih govornicah. Izničil je smisel in pomen govornice vobče in govornjenja o Bogu posebej... Kajti dogodek je napravil vprašljiva naša osnovna pojmovanja pravičnega in usmiljenega Boga. Tako je govor vobče in izražanje o Bogu razbito, njun smisel strit in sposobnost, da nekaj pomeni, zlomljena« (11—12). Avtorica kar ne najde besed, ki bi izrazile svojo grozo nad nezaslišanim zločinom. Zanj je Auschwitz skazil vse, človekov jezik, človeka samega, ves svet, celo Boga.

Susan nadaljuje: »Tri med seboj povezana izkustva so dovedla do tega dvojnega zloma jezika. Prvo je splošen občutek mučencev Žrtve, da jih je Bog zapustil... Živeli so

osamljeni, trpeli osamljeni, se borili osamljeni. Drugo izkustvo je načrtno prizadevanje nacistov, da bi povsem razčlovečili svoje žrtve, preden bi jih uničili. Tretje pa, da je ostali svet skoraj povsem prepustil Jude takšni usodi. „Sami. To je ključna beseda, to je obsedujoča misel. Sami, brez zaveznikov, brez prijateljev, obupno sami... svet je vedel, pa je molčal. Človeštvo jih je pustilo trpeti, boriti se s smrtjo in propasti. Pa vendar, pa vendar, saj niso umrli sami, kajti del nas vseh je umrl z njimi? (E. Wiesel). Te tri razsežnosti izkustva Žrtve niso le pretrgale odnosa med Bogom in človeštvom, ki je nujen, da razumemo govorjenje o Bogu ali naslovljeno na Boga. Uničile so tudi odnose in osnovne družbene vezi, kakor je prijateljstvo, družinska zvestoba...« (12). Pod črto navaja E. Wiesel, ki pravi: »V Auschwitzu ni umrl samo človek, marveč tudi pojem človeka. Živeti v svetu, kjer ni več ničesar, kjer deluje krvnik kot bog, kot rabelj — marsikdo ne mara več. Kajti to, kar je človek sežgal v Auschwitzu, to je njegovo lastno srce.«

Nekaj presunljivega je, kako so se trudile nacistične žrtve, da bi ne umrle povsem. Vsaj njihov spomin naj ostane. »Kljub najstrahotnejšim okoliščinam so kar naprej pisali povsod: v taboriščih, na skrivnem, spričo gotove in neposredne smrti. Ljudje vseh starosti, tudi otroci, vsi so čutili nagon zapustiti spomin v vseh mogočih oblikah, od dnevnika in kronike, do pesnitve in slike« (13). »Ne biti pozabljen. Stotine in tisoči moških in žensk so skrivaj, pogostoma za ceno lastnega življenja, skušali omogočiti slu, da se izmuzne in izroči sporočilo, vedno isto, zunanemu svetu. Pričati!« (Wiesel; 14).

Strahot Auschwitzta ni mogoče izraziti z besedami. Torej molčati? Stojimo pred zagato: »Ne govoriti o preteklosti se pravi obsoditi jo na zgodovinsko pozabo«, a kako govoriti o njej, ne da bi strahotni dogodek »udomačili«? Pesniki pravijo o tem primeru, da je treba govoriti »ne z besedami, marveč proti besedam«. »Tako poskušajo pisati proti pisanju, pisati na njegovih mejah in proti njegovim mejam, v brezupnem upanju, v ogorčenju in molitvi« (17). Auschwitz zahteva, da spremenimo svoje dosedanje pojmovanje jezika in pretehtamo njegovo sposobnost, da izrazi neizrazno.

Drugo razpravo, z naslovom V naši strahotni dobi strahota (tremendum) Judov, je napisal ameriški Jud A. Cohen, bogoslovec

in pisatelj. V začetku dolži Cerkev, da je s svojo dvatisočletno mržnjo do Judov omogočila Auschwitz. Nato razlaga izraz tremendum, ki ga ima v naslovu. Prvi ga je uporabil Rudolf Otto in trdil, da je Bog nekaj, kar je tremendum, to je, »veličasten, grozen, krut, očarljiv, strašen, grozljiv, z eno besedo: svet. Svet kot tremendum je bil prav ta sklop dobrotne in uničevalne moči, ki pristaja gospodarju starega sveta« (25). Če je božji tremendum presežnost, je judovski tremendum »podsežnost« (subscedence), to je tremendum, ki je z njim človek »pokazal svetu, kako je moglo biti stvarstvo v prvem času pohabljenost s pomorom judovskega naroda in v prihodnosti z uničenjem vsega človeškega rodu« (25) po atomski bombi. To je postalo mogoče, ker se je razširilo brezboštvo, ker se sodobni človek ne čuti več nikomur odgovornega.

Judovski tremendum je za nami. Šest milijonov Judov je mrtvih. Preživeli so si ustvarili svojo državo. Toda tremendum se je pojavil v čisto drugi obliki. Kristjani Tretjega sveta v Južni Ameriki, v Afriki se ne čutijo prav nič odgovorni za pokol Judov. V današnjih Judih vidijo izkoriščevalce, kapitaliste, ali pa, nasprotno, komuniste. »Bogoslovci tega Tretjega sveta si domišljajo, da se bodo pripikili svojim lastnim odjemalcem, če bodo ponovno med Judi našli prikrite sovražnike njihovih hlepenj po kruhu in svobodi« (26).

Se nekaj iztrganih zanimivih misli; če bi jih podali v njihovi povezavi, bi porabili preveč prostora. »Zanikati, da ima judovski tremendum edinstveno mesto v zgodovini krščanstva v našem stoletju, se pravi umikati se ravno proti marcionitskemu pačenju prvotnega krščanstva, ki je spodbujalo in izdelalo bahaško zmagoslavje in izpodrivanje, ki sta omogočila uničenje Judov« (28—29). Res je Cerkev obsodila Marciona, a ne, kolikor je zavračal judovsko Sveto pismo. Druga misel: »Recimo, da se kristjani in Judje znova ustopijo pred enega in edinega Boga, mar je sedaj isti, kakor je bil pred tremendumom tega stoletja? Si li moremo predstavljati, da bo Bog s čudovitimi popolnostmi: vseveden, vsemogočen, previdosten, usmiljen in pravičen, izšel nedotaknjen iz kotla našega človeškega tremenduma? Bog je seveda sam v sebi vedno to, kar je«, toda v naših očeh »ne more preiti leta 1945 pa ostati brez škode in brez popravkov« (30). Tretja misel: »Možno je zagovarjati dokaz — in jaz sem ga na drugem mestu krepko zagovarjal, pa

ga še nihče ni ovrgel — da so bile možnosti za dušeslovna in čustvena Marcionova pačenja hebrejske biblije nakazane v evangeli-jih... Obnovili in poudarjeno so jih prikazali najpomembnejši protijudovski krogi, ki so se v prejšnjem stoletju v Nemčiji ukvarjali s krščanskim raziskovanjem Svetega pisma in ki so v našem stoletju stkali okrepljeno in znova pojačeno nit za zgodovinsko podlogo, ki so jo izkoristili v Auschwitzu« (29).

Prvo poglavje nam je pokazalo, kako Judje gledajo na Žrtev, drugo razlaga, kaj je oziroma, kaj naj bo Žrtev za kristjana. Američanka Rebecca Chopp je prispevala razpravo z naslovom Prekinitev pozabljenih. Avtorica ima doktorat iz modroslovja, diplomo Bogoslovne šole Saint-Paul in se ukvarja s sodobnim bogoslovjem. Živi v Chicagu. — »Dve sliki človeškega osebkca se pojavljata v slovstvu o Žrtvi. Ena teh slik prikazuje človeški osebek kot pameten in ‚svoboden‘ dejavnik, ki obvladuje, si pokori in vodi zgodovino. Druga slika prikazuje nekoga, ki trpno prenaša zgodovino, da bi preživel. Tako so odrinjena ustaljena pojmovanja, ki gledajo na človeško osebo, kakor da je hkrati dejavna in trpna. Ena človeška oseba je brezpogojni dejavnik: nacistični stražnik ima oblast nad življenjem in smrtjo; druga je brezpogojni podrejenec: uničenje ali rešitev sta odvisni od trenutne muhavosti, proti kateri podrejenec ne more ničesar. Zahodna zazrtost v nauk o človeku, ki da ga utemeljuje zgodovina, trči na usoden presledek: na eni strani človek kruto gospoduje nad zgodovino, na drugi človek popolnoma podlega zgodovini« (35).

Rebecca vidi v bogoslovju Žrtve nekaj podobnega kakor v bogoslovju osvobajanja v Južni Ameriki. »Slovstvo o Žrtvi in bogoslovje osvobajanja imata skupnega nekaj, kar je precej izjemno v verskih spisih Zahoda. Kajti eni in drugi prekinjajo dejavnost krščanstva in razmišljanje o njegovem vsakdanjem poteku. Spise o Žrtvi in bogoslovje osvobajanja moremo razumeti, če jih obravnavamo skupaj, kot nekaj, kar ustvarja novo bogoslovno območje, ki sili k preoblikovanju krščanstva in k drugačnemu pojmovanju krščanskega bogoslovja... Bogoslovje osvobajanja in spisi o Žrtvi prekinjata in razdvajata krščanstvo in krščansko bogoslovje z vprašanjem: ‚Kakšen je ta človeški osebek, ki trpno prenaša zgodovino?‘« (37). »Človeški osebek, ki zanima krščanstvo, je dejanski osebek, ki živi,

se spominja, upa in trpi v zgodovini. Danes se ta človeški osebek umešča v zgodovino trpljenja. Podoba ‚verskega‘ osebkca vključuje odslej sloje in plemena, ki so gola, lačna, žejna, stiskana, onstran življenja« (39).

Bogoslovje mora to stanje obsoditi in dejansko poseči v življenje, in s tem v politiko. Tudi Sveto pismo je treba presojeti s političnega vidika in priznati, kar je v njem izkrivljenega. »Kristjani ne morejo okrniti besedila«, toda »pedsodek Nove zaveze glede Judov je treba pokazati v žarki luči ter priznati kot resnično hibo v srcu krščanstva« (44).

J. B. Metz, nemški duhovnik, doktor modroslovja in bogoslovja, profesor za osnovno bogoslovje na vseučilišču v Münstru, je svojo razpravo z naslovom Pred obličjem Judov — krščansko bogoslovje po Auschwitzu, strnil v naslednje štiri postavke, ki jih je pa seveda obširno utemeljil in obrazložil.

»1. postavka: Krščansko bogoslovje se mora po Auschwitzu — končno — dati voditi od spoznanja, da se kristjani ne morajo izoblikovati in dovolj doumeti svoje istosti drugače kakor vpricho Judov« (46).

»2. postavka: Auschwitz je stavek: ‚Kristjani si ne morejo izoblikovati svoje istosti in je natančno razumeti drugače kakor vpricho Judov‘, pojačil v trditev: ‚Kristjani ne morejo ohraniti svoje istosti drugače kakor vpricho in skupno z zgodovino vere Judov« (49).

»3. postavka: Krščansko bogoslovje mora po Auschwitzu znova uveljaviti judovsko razsežnost v krščanskem načinu verovanja in odstraniti nasilno pregrado, ki jo postavljajo proti judovski dediščini v krščanstvu« (53).

»4. postavka: Krščansko bogoslovje si mora po Auschwitzu za svoja ekumenska prizadevanja znova osvojiti svetopisemsko-odrešiteljske vidike« (56) — »Kajti končno bi enega ne smeli pozabiti: judovska vera, zaničevana in preganjana, je bila in je verakorenika tako za nas, kristjane, kakor za islam. In Auschwitz je in ostaja tako napad na korenine naše skupne verske zgodovine« (56).

Berlinčan G. Baum, magister modroslovja in doktor bogoslovja, ki živi v Kanadi, je profesor bogoslovja in družboslovja na vseučilišču v Torontu. Svojo razpravo je naslovil: Žrtev in politično bogoslovje. Pod podnaslovom: Pozno kesanje, piše: »Po vojni se je več kristjanov, protestantov in katoličanov, začelo spraševati, ali ni v neki meri krščansko izročilo samo pripomoglo k množičnemu pokolu,

ki ima naravo rodomora. Seveda priznavajo, da je bil nacizem protikrščanski in da je nacistični rasizem, ki je zametaval vse, kar je bilo judovsko, zavračal tudi Jezusa in Novo zavezo, toda menili so, da so nauk in protijudovske izpovedi, ki so navzoče v krščanskem izročilu, ustvarile miselno ozračje, v katerem se je mogel protisemitski jezik in čustva nacistov zelo naglo razširiti in v katerem so imeli ljudje nejasen vtis, da je bilo uničenje, ki je zadelo Jude, previdnostna kazen« (57).

Avtor ne more pozabiti, da je Pij XII. molčal, ko so se dogajali nacistični zločini in ko je bila pregažena katoliška Poljska. Šele okrog leta 1960 so Cerkve javno priznale svojo krivdo in pozdravile judovsko državo. A zaradi te države se je pojavilo drugo vprašanje: »Politične izjave krščanskih Cerkva v Združenih državah, vključno s katoliškimi, naglašajo pravico Izraela, da živi znotraj varnih mej, a vse brez izjeme zahtevajo hkrati človečanske pravice za Palestince in priznavajo njihove zahteve po domovini« (62). Mnogi vodilni Judje pa s takim stališčem niso zadovoljni, češ da se to pravi pozabiti na Žrtev. Judje sami so glede tega vprašanja sprti med seboj in nekateri se sprašujejo, ali zasedba Golana in Gaze ne spominja na nacistično nasilje. — Razprava govori še o marsičem, o pastirskem pismu ameriških škofov iz l. 1983, ki obsoja oboroževanje in opozarja na nevarnost atomske bombe, spričo katere je nemoralno govoriti o pravični vojni, o bogoslovju osvobajanja, ki opozarja na krivični družbeni red v Južni Ameriki in drugod, a na vsaki strani naletimo po večkrat na usodno besedo Žrtev, saj nas spominja na strahote, ki se ne smejo več ponoviti.

J. Pawlikovski, o. s. m., profesor bogoslovja na zavodu Catholic Theological Union v Chicagu, je napisal razpravo Žrtev in sodobna kristologija. V njej govori o tem, kako judovski in krščanski misleci v luči svoje kristologije razumejo Žrtev. Pa ne samo v luči kristologije, ampak tudi v luči svojega pojma o Bogu in svojega nazora o človekovi odgovornosti. ki jo ima, ker je svobodno bitje. Biti svoboden se ne pravi, da sme človek storiti, kar se mu zljubi, kakor so svobodo razumeli nacisti. »Osnovna stvar, ki je prišla na dan, ko sem raziskoval Žrtev, je novo pojmovanje človeške svobode pri nacističnih razumnikih.« Sodobna znanost je dala človeštvu v roke neznansko moč. Nacisti so jo načrtno izrab-

ljali tako, da jih moremo po pravici nazvati »pobesnelega Prometeja, in to v množičnem merilu.« »Po nacističnem dognanju je nastopila sedaj možnost preustvariti človeško družbo in morda človeštvo samo v doslej nezasišani meri. Ta nova možnost je porodila novo odgovornost: osvoboditi človeški rod od ,onesnaževalcev' pristne človečnosti, od tistih, ki jih je zarod Gospodovalcev (misli na Herrenvolk) označil za drože družbe« (74), predvsem Jude in Rome. — »V luči Žrtve in primerov, ki se nanašajo na surovost človeške moči, je naloga sodobnega krščanstva, da odkrije sredstva, kako uveljaviti novo zavest svobode, ki se brez prestanka poraja v človeštvu, a jo usmerjati proti plodnim ciljem« (75).

Strahote Žrtve nas silijo, da znova premislimo, kako je treba pojmovati Boga. Avtor, kakor se zdi, se nagiba k mnenju, da Bog trpi skupno s svojim ljudstvom in da je treba »močnejše ovrednotiti odvisnost Boga glede na človeško občestvo« (81). Kar se pa kristologije tiče, jo je treba po Žrtvi »razvijati v zvezi s trajnim povezovanjem krščanstva z judovstvom in z drugimi verstvi po svetu... Za vernika ni bogoslovnega odgovora na doživetje Žrtve razen v luči kristologije« (81). — Škoda, da ni Pawlikovski natančneje obrazložil svojega novega pojmovanja kristologije, ki se mu je porodilo po Auschwitzu, in to tem bolj, ker se je v naslovu za to zavezal.

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisala evangeličanka iz Berlina, Luise Schottruff, profesorica za Novo zavezo v Mainzu. Je poročena in ima enega otroka. Naslov razprave: Protijudovstvo v Novi zavezi. Takole začenja: »Zgodovina vpliva Nove zaveze v zgodovini nemške Cerkve, Zahodne Evrope in zahodnega sveta je zgodovina zmote, ki jo označuje protijudovstvo v Cerkvi in v bogoslovju. Niti po Auschwitzu niso priznali, kako velikanska je zmota v nemškem bogoslovju. Če izvzamemo nekaj redkih svarilnih glasov, je bogoslovno protijudovstvo ostalo nedotaknjeno v novozavezni znanosti, ker se niso prav nič zavedali vprašanja (85—86), namreč vprašanja, kako je treba razumeti novozavezna besedila, če jih postavimo v njihov zgodovinski okvir. Podnaslovi: Jezus in farizeji, Pavel in Postava, Janez in Judje.

Jezus in farizeji: »Ne morem reči, ali bi se odločila, če bi bila Judinja ob koncu prvega stoletja, za Jude ali za kristjane. A kot kristjanka v Nemški zvezni republiki v letu

1984 moram reči, da množično uničevanje Judov, ki ga je zagrešilo moje ljudstvo, še danes vpije proti nebu« (90). Če presojava Mr 2,25 z zgodovinskega stališča, se izkaže, da Jezusa ne loči od farizejev kako načelno vprašanje, marveč da gre za dejansko stanje: ali so učenci res tako lačni, da smejo v soboto smukati klasje. »Jezus je v tej zgodbi Rešitelj ubogih in ne oznanjevalec novega nauka o Bogu in človeku« (88). »S tem nočemo osladiti proti-judovskih izjav v evangeliju, marveč zastaviti vprašanje: ali je res, da je novozavezna kristologija v svojem bistvu protijudovska« (90). Pisateljica misli, da ne, takšna da je postala šele zaradi poznejše napačne razlage kristjanov.

Pavel in Tora-Zakon: Pavel je sicer povedal tudi marsikaj bridkega o Judih, vendar »Pavlove brezpogojne kristologije, če jo gledamo v njeni zgodovinski povezavi, nikakor ne moremo označiti kot protijudovsko. Pavel ne zmanjšuje vrednosti judovstva, ko ga v verskem pogledu postavlja v nasprotje s krščanstvom, in nikakor ne oporeka izraelskemu ljudstvu njegove istosti kot ljudstvu obljube... A kakor hitro je krščanstvo samo sebe razumelo kot vero, ki se je razlikovala od judovske, je že zgolj ponavljanje pavlinskih obrazcev postalo grobo protijudovstvo« (93—94).

Janez in Judje: »Tudi spricho Janezovega evangelija vidimo to, kar smo že ugotovili za Pavla, da namreč preprosto, neprevedeno ponavljanje Janezovih obrazcev v spremenjenem položaju kristjanov izraža bogoslovno protijudovstvo, spricho katerega bi preproščina ali molk ne smela biti več mogoča« (96). Nova zaveza sama po mnenju pisateljice ni protijudovska. Protijudovska je postala, ko so njene obrazce iztrgali iz zgodovinskega okolja, v katerem so bili izraženi.

Prispevek cerkvene zgodovine k bogoslovju po Žrtvi — krščansko protijudovstvo korenina protisemitizma. To je naslov razprave, ki jo je napisala Nemka Leonora Siegele-Wenschkewitz, evangeličanka. Ima doktorat iz bogoslovja ter vodi pouk in je pastor na Evangeličanski akademiji v Arnoldshainu. Pisateljica obravnava krivdo nemške evangeličanske Cerkve, ki si jo je nakopala v dobi nacističnega preganjanja Judov. To krivdo še danes skušajo tajiti. Okrog leta 1960 so bile napisane tri disertacije, ki so obravnavale odnos evangeličanske Cerkve do judovskega vprašanja in pokazale, da se ni javno in odločno zavzela za preganjane Jude. »Čeprav

so ti zgodovinarji sicer pretrgali molk o judovskem vprašanju, pa je značilno, da njihove disertacije niso bile natisnjene.« V cerkveni zgodovini, kakor jo uče na vseučiliščih, »je vprašanje odnosa med kristjani in Judi ostalo predmet — tabu — in tako je še vedno« (99). Nekaj skupin, v katerih sodelujejo Judje in kristjani, se je pa le lotilo tega vprašanja. »Zgodovinsko raziskovanje je privedlo na beli dan razburljivo resnico: versko sovražstvo do Judov je bilo od vsega začetka jedro krščanskega bogoslovja. Protijudovstvo je bilo in je bistvena prvina krščanskega bogoslovja, kajti krščansko bogoslovje je od nekdanj obdelovalo razlog ločitve in razlike med krščanstvo in judovstvom, hoteč pokazati, da bi po Kristusu več ne smelo biti Judov« (99—100). Bogoslovne fakultete so v marsičem sodelovale z nacisti. Šele »ko so kristjani z grozo spoznali, da po Žrtvi dejansko skoraj ni več Judov v Nemčiji, so začeli znova opredeljevati in oblikovati svoj odnos do Judov tako z bogoslovnega vidika kakor v ravnanju Cerkve. Odpirajo se sveto-pisemskemu sporočilu, po katerem so kristjani in Judje eno samo božje ljudstvo, čeprav razcepljeno; po katerem tudi zaveza, ki jo je Bog sklenil s svojim ljudstvom, ni bila odpovedana« (100).

Sklep: »Bogoslovje, ki pomaga duhovno in telesno uničevati Jude in vobče vse domnevne nasprotnike, zametava evangelij Jezusa Kristusa. Če kristjani v Nemčiji niso marali ali mogli tega uvideti pred Žrtvijo, pa je po Auschwitzu to postalo neizpodbitna resnica. Po Auschwitzu je za nas kristjane obvezno spreobrniti se, da bi prepoznali nevarno naravo kakršne koli sovražnosti do Judov kot greh proti Svetemu Duhu« (104).

Mary Knutsen iz Združenih držav se ukvarja s sodobnim krščanskim bogoslovjem in uči na vseučilišču St. John v Collegeville v Minesoti. Njena razprava, Žrtev v bogoslovju in modroslovju — vprašanje resnice, je prva v poglavju Opazke različnih strok. O pojmu resnice ne namerava podati kake nove opredelbe, marveč ponavlja samo za J. B. Metzom, da je po Žrtvi treba »meriti sleherno resnico z Auschwitzom« (108). Podnaslovi: Stanje, Pozgodovinenje (historicisation) in podružabljenje razmišljanja, Prelom zgodovine in obnovevitev apokaliptike, Sprostitvev suma in vprašanje resnice. — Človek se kar razveseli, če med temnimi izvajanji, ki slede tem skrivnostnim naslovom, naleti na povsem razum-

ljive trditve. Navedimo nekatere: »Auschwitz se je dogodil« (108 in 109). Gotovo je, da so razen nacizma Auschwitz »izoblikovala in v mnogoterih pogledih omogočila stoletja in stoletja krščanskega protisemitizma... Po Auschwitzu ne moremo trpeti več nobenega protisemitizma« (116). »Krščanstvo je hotelo biti ‚novi Izrael‘ in izpodrinuti judovstvo, zato so mu odrekli, izrečno ali molče, vsako pravico, da goji versko in človeško življenje. Ko je to odrekanje postalo tako strahotno izrečno, to dela poslej vsakršno ‚molče‘ nedopustno« (117). Tudi zadnji stavek je razumljiv: »Moramo se povrniti k izhodišču: Auschwitz se je dogodil in nas tlači k tlom vse« (119).

Spisi o Žrtvi — posebna zvrst slovstva? Takšno je vprašanje, ki ga rešuje Američanka Mary Gerhart, doktorica bogoslovja in slovstva, profesorica za verske vede v mestu Geneva v Združenih državah. — »Vprašali se bomo, ali slovstvo o Žrtvi predstavlja samo po sebi zvrst (genre, lat. genus), ki se razlikuje od različnih in običajnih oblik, v katerih je napisano (roman, dnevnik, pesem itd.) Potem bomo pretehtali pomen, ki ga ima razčlemba pojma zvrst, in se vprašali, ali daje napotke za oprezno in pravilno branje slovstva o Žrtvi« (123). Odloči se za mnenje, da so spisi o Žrtvi, pa naj imajo kakršno koli obliko, posebna slovstvena zvrst in navede za to tri razloge, ki jih je pa težko posneti. Proti koncu prilima mično E. Wieselovo legendo:

»Legenda nam pravi, da se je nekoč obrnil človek na Boga s temile besedami:

„Zamenjajva. Bodi človek, jaz bom Bog. Samo za eno sekundo.“

Bog se rahlo nasmehne in ga vpraša:

„Pa se ne bojiš?“

„Ne. Pa ti?“

„Jaz da“, reče Bog.

Vendar je ustregel njegovi želji. Naredil se je človeka.

Oni je zavzel njegovo mesto in takoj uporabil svojo vsemogočnost: ni se maral povrniti v svoj prejšnji položaj. Tako ne Bog ne človek nista bila več to, kar sta bila videti.

Leta so tekla, stoletja, morda celo večnosti. In glej, nenadoma je izbruhnilo. Preteklost za enega, sedanost za drugega sta bili preveliki teži.

Osvoboditev enega je bila povezana z osvoboditvijo drugega, obnovila sta pogovor in njegovi odmevi prihajajo k nam ponoči, polni sovražtva, kesanja, zlasti pa neskončne težnosti« (127—28).

In da se povrnemo h glavnemu vprašanju: »Imeti spise o Žrtvi za posebno zvrst se pravi znova srečati zagato, s katero so se soočali pisci tega slovstva, ko so sprevideli, da je bilo nemogoče pisati in nemogoče ne pisati: označiti spise preprosto kot slovstvo, se pravi tvegati, da bomo udomačili nezaslišano izkustvo. Naj so znanstveni razlogi, da predelamo pojem zvrsti, kakršni koli, slovstvo o Žrtvi načelno zahteva, da to storimo« (128).

Opazke uredništva sta podpisala Elisabeth Schüssler Fiorenza in David Tracy. Elisabeth ima doktorat iz novozaveznih znanosti in jih poučuje na vseučilišču Notre Dame v Indiani v Združenih državah. David je ameriški duhovnik, doktor bogoslovja in profesor za modroslovno bogoslovje na vseučilišču v Chicagu. Svoji razpravi sta dala naslov: Žrtev kot prekinitev in krščanski povratek k zgodovini. — Žrtev je posledica nacističnega rasizma. »Dednostna čistost arijske pasme je zahtevala izločitev vseh tistih, ki bi jo mogli pokvariti«. To so pa bili v očeh nacistov predvsem Judje. Nacizem je odbral »čiste arijske ženske, ki so jih uporabljali kot roditeljice višje pasme« (138). Ženske so postale zgolj orodje v rokah arijske pasme. Enakopravnost obeh spolov so označevali kot nekaj »judovskega in komunističnega« (138).

Tak nazor je nujno dovedel do Žrtve. »Ko smo doumeli in poimenovali različnečlovevalne sile, ki so porodile neizmerna trpljenja Žrtve, moramo iz tega posneti poseben nauk in izraziti stvarno poslednjo voljo (žrtvovanih). Krščansko svetopisemsko bogoslovje je dolžno priznati, da je njegovo izražanje protijudovstva v Novi zavezi vzporedno s postopnim prilagajanjem patriarhalni grško-rimski družbi (hoče reči, družbi, v kateri je ženska podrejena moškemu). Bogoslovje, tako krščansko kakor judovsko, mora nehati razglašati, da je Bog narejen po podobi in sličnosti moškega. To pa more storiti samo, če se pokesa, da ni upoštevalo preteklega in sedanjega prispevka žensk in če opusti njihovo bogoslovno različnečlovečevanje. Povrh mora bogoslovje belcev, krščansko in judovsko, poudarjati popolno človečnost vseh nezahodnih ljudstev in se hkrati boriti proti rasizmu, kjer koli ta deluje. Skratka, spomin na Žrtev mora zavreči vse oblike zahodnega patriarhalnega bogoslovja, če hoče, da poslednja volja mrtvih ne bo ostala neizvršena« (139).

Janez Janžekovič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- M. Benedik 125 Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov
The Role of Prince Kocelj in the Activity of St. Cyril and Methodius
- F. M. Dolinar 129 Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda
Missionary Methods of Salzburg and Aquilea and their Influence upon the Work of St. Cyril and Methodius
- M. Smolik 155 Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda
Slavic Liturgy of St. Cyril and Methodius
- J. Koruza 163 Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini
Understanding and Assessing the Activity of the Brothers from Salonika in Slovene Literary History
- J. Zor 183 Glagolska pričevanja na Slovenskem
Glagolic Witnesses in Slovenia
- J. Šašel 193 O kraju Metodijevega izgnanstva: nemška raziskovanja
About the Place of Methodius' Exile: Results of German Research
- J. Martelanc 197 Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda
Prayer-society of St. Cyril and Methodius, Founded by Slomšek
- S. Janežič 206 Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda
Contribution of Professor Grivec to the Knowledge of St. Cyril and Methodius

Ocene in prikazi (Recensiones)

- 211 *A. Nadrah*, *Odrešenik Jezus Kristus* (F. Rozman)
- 215 *D. K. Ocvirk*, *La foi et le Credo* (G. Lafon)
- 216 *P. Schmidt*, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker* (F. M. Dolinar)
- 218 *E. Lévinas*, *Du Dieu qui vient à l'idée* (A. Stres)
- 223 *Concilium 1984, 5 (195)* (J. Janžekovič)

