ZBORNIK

II.

1952

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

II.

U r e d i l

Dr. F. G r i v e c

V LJUBLJANI 1952.

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

Č L A N K I

Z A P I S K I

Dr. Fr. Grivec

OB STOLETNICI SLOVENSKEGA LJUDSKEGA ČEŠČENJA SV.CIRILA IN METODA.

Ob proslavi na teološki fakulteti v Ljubljani dne 28.novembra 1951. govoril dr.F.Grivec.

V genialnem delu in svetem življenju dveh naših blagovestnikov,sv.Cirila in Metoda, živo odseva vodilna misel dveh svetlih krščanskih praznikov: božična radost angelskega slavospeva "Slava Bogu na višavah in mir ljudem na zemlji" ter binkoštna skrivnostnost, ko se je Sv.Duh v podobi ognjenih jezikov razlil na apostole in jim dal čudežni dar, da so jih poslušalci raznih narodov radostno osupnjeni slišali govoriti vsak v svojem jeziku. Binkoštni čudež je božji opomin vsem Kristusovim apostolom,da ima v kraljestvu ljudomilega božičnega Deteta,učlovečenega Sina božjega,vsak narod sveto pravico,Kristusov evangelij slišati v svojem materinem jeziku. Kardinal Pellegrinetti, mnogoletni apostolski nuncij v Jugoslaviji, je ob začetku druge svetovne vojne v predavanju o sv.C.in M. pred najodličnejšim občinstvom v Rimu izjavil,da sta sv.brata čudežni opomin prvih krščanskih Binkošti globlje umevala,širokosrčneje občutila in uporabila kakor drugi misijonarji. Zato je primerno,da se stoletnice slovenskega ljudskega češčenja naših sv.blagovestnikov spomnimo ob prehodu binkoštne dobe v božično dobo,ko smo že praznovali god sv.Klementa, zaščitnika in vzornika sv.C.in M.

K svečani proslavi našega jubileja je že pred pol leta pozval papež Pij XII. v posebnem pismu z dne 4.aprila. V njem naglaša,da je delovanje BCM v veliko korist vesoljne sv.Cerkve,dokaz čudovite moči katoliške vere za moralno življenje in za krščansko bratsko slogo. To papeževo pismo je bilo razglašeno dne 15.aprila,ko so na papeškem Vzhodnem institutu proslavili 100 - letnico BCM s sodelovanjem zastopnikov in pevcev vseh slovanskih narodov in s slavnostnim govorom panonskega Slovenca dr.Matjaža Šaruga.

Moj znanstveni govor ima tri dele:

1. Cerkvenohistorični pomen slovenskega ljudskega češčenja sv.C. in M.
2. Najnovejši rezultati o sv.C.in M.
3. Bogoslovna važnost staroslovenske književnosti.

I.

Cerkvenohistorični pomen slovenskega ljudskega češčenja sv.C. in M.

Dvakrat v enem tisočletju so Slovenci pod praporom sv.C.in M. posegli v cerkveno in kulturno zgodovino daleč preko svojih ozkih mej. Prvikrat pred 1100 leti, ko sta sv.C.in M. med potjo v Rim očarala panonskega kneza Kocelja in osvojila srca panonskih Slovencev, da so vzljubili misijonsko in kulturno delo sv.solunskih bratov ter ga v odločilnih trenutkih rešili. Metodij se je po smrti svojega svetega brata hotel vrniti domov v samostan,ker se je v svoji meniški ponižnosti in državniški modrosti zavedal, da bo brez sodelovanja genialnega brata težko nadaljeval drzno izvirno apostolsko delo. V grozeče težavnem položaju je z vsem srcem silno zahrepenel po nepozabno ljubljeni samostanski samoti, kamor se je bil že prej nepreklicno umaknil,da je ubežal nevarnemu hrupu bizantinskega kneževanja.Tedaj pa je nastopil največji knežji ljubitelj in ljubljenec,kar sta jih sveta brata srečala na daljnih misijonskih potih od Kavkaza in Carigrada tja do Tatre in Rima - ter ganil moško odločno srce sv.Metodija.

Politično nesamostojni knez Kocelj, mejni grof frankovske države, je bil po duhu tako samostojen, da je postal in ostal najzvestejši učenec in pokrovitelj slovenskega misijonstva v kritični dobi, ko je bilo po Cirilovi smrti treba zgraditi in podpreti slovensko cerkveno pokrajino. Z junaško odločnostjo in z velikodušno radodarnostjo je dal državno in gospodarsko oporo za ustanovitev slovenske panonske nadškofije. Ko je Metodij poltretjo leto ječal v nemškem ujetništvu in so Nemci Kocelju grozili, da ga bodo strli, če bo sprejel rešenega nadškofa, je junaški knez požrtvovalno vztrajal v zvestobi do ljubljenega blagovestnika, s Cirilovimi učenci nadaljeval slovensko misijonsko in kulturno podjetje, dopisoval s papežem in sprejel rešenega Metodija. Še isto leto 1873 so Nemci svojo grožnjo izpolnili - Kocelj je izginil z zgodovinskega pozorišča kot žrtev svojega krščanskega herojizma. A z žrtvijo svojega knežjega prestola in krepostnega življenja je cerkvi in človeštvu rešil Cirilovo in Metodovo dedščino; z njegovim sodelovanjem se je tako zakoreninila in razmahnila, da je mogla prenesti poznejše viharje.

Drugo veliko slovensko dejanje mednarodnega verskega in kulturnega pomena je BGM, ustanovljena ob duhovniških duhovnih vajah meseca septembra 1851 v Brežicah. Škof A.M. Slomšek je sv.C. in M. častil že v svojih dijaških letih. Ko je leta 1821 kot bogoslovec v Celovcu svoje tovariše navduševal, naj se uče slovenskega jezika, je sv.C. in M. slavil kot ustanovitelja in prva učitelja slovenskega književnega jezika. Isto je ponavljal l. 1830 kot spiritual celovškega semenišča. L. 1846 je v "Novicah" objavil vrsto člankov z naslovom: Bratje sv.C. in M. v naših šolah. Tako imenuje slovenske učitelje, predvsem duhovnike, ki so se trudili za slovenske ljudske šole in poznemali "najimenitnejša krščanska učitelja slovenskega naroda, slavna brata C. in M."

Vse to je bilo namenjeno le maloštevilnim tedanjim izobražencem. A Slomšek je želel za češčenje sv.C.in M. vneti vse sloje slovenskega naroda.

Moravani so l. 1850 v Brnu ustanovili "Dedictvi sv.Cyrilla a Methoda" za izdajanje dobrih knjig,a ostali so v svojih narodnih mejah. Škof Slomšek je moravsko književno družbo sv.C.M.nedvomno poznal. Če bi jo bil posnel in prenesel na slovenska tla, bi zadel na še večje politične ovire kakor s svojo Družbo sv.Mohorja. A s svetniško bistrim prijemom je svojo ustanovo že v prvi zasnovi dvignil visoko v čisto stratosfero krščanske vere in molitve,kjer ni niti oblakov narodnih predsodkov niti viharjev sovražne politike; kamor ne segajo narodne,politične in carinske pregraje. Prva skrb mu je bila,da za BCM doseže papeževo potrjenje in ji dvesoljni katoliški pečat. S tem je jasno izrazil in uspešno uveljavil mednarodno vesoljni pomen sv.C.in M. Že prva leta je dosegel nepričakovano velike uspehe mednarodnega obsega,predvsem med Slovani avstroogrske monarhije,a tudi med Nemci,posebej v Linzu in v brikseneški škofiji.

Škof Slomšek je bil bistroumen mož,široko izobražen in razgledan,a ni bil učenjak niti v zgodovini niti v slavistiki. O sv.C.in M. je vedel približno toliko,kolikor je bral v lekcijah rimskega brevirja za god sv.C.M.,ki so ga katoliški Slovani takrat praznovali 9.marca. Lekcije so bile sestavljene v treznem kritičnem duhu patriarha slavistike, J.Dobrovskega,sicer samo po latinskih virih,a brez nekritične legendarne navlake. Slomšek je poznal tudi kratko poročilo staroruskega letopisca Nestorja o sv.C.M. A prvi zahodni zgodovinarji in slavisti so takrat že poznali epohalno znanstveno odkritje globoko pobožnega ruskega bogoslovnega učenjaka A.Gorskega,ki je l. 1843 bistroumno in trezno ocenil veliko zgodovinsko vrednost dveh poglavitnih virov, namreč cksl. ŽK in ŽM. Razprava Gorskega je bila l. 1846 prevedena na češki jezik, l. 1849 pa skrajšano objavljena v Wattenbachovi knjigi "Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen". /L.1851 je P.Šafarik objavil cksl.tekst. ŽK. l. 1854 pa je mladi nemški zgodovinar E.Dümmler na Dunaju objavil Miklošičev latinski prevod ŽM s pojasnili,posnetimi po razpravi A.Gorskega./ Mednarodno znanstveno proučevanje sv.C.M. je po zaslugi pobožnega ruskega učenjaka krenilo v pravilno trezno smer. Prvi učenjaki raznih narodov in ver so v C. in M. spoštljivo gledali izvirnega predstavnika davnega vesoljnega cerkvenega edinstva iz dobe pred razkolom.

Škoda,da Slomšek ni bil v stiku s svojim učenim rojakom Miklošičem in da tedanjih pomembnih znanstvenih izsledkov ni mogel porabiti v potrdilo osnovnih misli BCM. A s svojim bistrim evangeljsko preprostim očesom je pravilno uvidel,da sta sv.C.in M. odlična zastopnika in nebeška pokrovitelja vesoljne cerkvene edinosti. Vedel je, da sta prišla z grškega Vzhoda in bila zvesto vdana Petrovemu prestolu v usodni dobi,ko je Fotij gradil podlago žalostnemu cerkvenemu razkolu.Na perutih bistrovidne svetosti je za sto let prehitel historične,bogoslovne in slavistične znanstvene raziskave.

Slomškova BCM ni bila zgrajena z znanstvenim aparatom. A v prenovljeni moravski obliki ACM je uspešno budila znanstveno zanimanje; hrvatskim glagoljašem je poslala češkega učenjaka J. Vajsa, na Velehradu in Olomucu pa razvnela tako žareče ognjišče za znanstveno proučevanje vzhodnega bogoslovja in za pospeševanje vesoljne cerkvene edinosti, da so papeži tja pošiljali apostolske legate in poslanice, češka vlada je v tem ognjišču videla dokaz za raison d' etre ČSR na meji med Vzhodom in Zahodom.

Ne bo torej nedosledno in prisiljeno, če ob sto-letnici BCM podam najnovejše znanstvene izsledke v potrdilo vodilnih misli Slomškove ustanove.

Pred prehodom k znanstvenim vprašanjem še živ primer z Velehrada. L. 1936 je bil mednarodni kongres na Velehradu posvečen 1050 letnemu spominu Metodove smrti. Večkrat se je imenovalo Slomškovo ime; slavila se je njegova ustanova BCM. Lavantinski škof Tomažič je toplo in milo, kakor je znal, priporočal zadevo Slomškove beatifikacije. Po njegovem nagovoru mi je nemški učenjak P.Krizostom Baur O.S.B. resno pričepnil: "Ne bo šlo. Slomšek je bil nacionalist". Nemški učenjak, znan po svoji knjigi o sv.Janezu Krizostomu, takrat ravnatelj benediktinskega zavoda za krščanski Vzhod v München, mi je rekel, da mu je to povedal neki Nemec v Olomucu. Pač zastarel nacistični očitek, ki ga je Slomšek odločilno zavrnil vprav z ustanovitvijo BCM. Z njo je hotel med drugim odvrniti nevarnost nekrščanskega nacionalizma. Bratovščine ni omejeval na Slovence in Slovane, marveč ji je dal mednarodni katoliški pečat. Vneto in uspešno jo je širil tudi med Nemci. Z njo je očitno in stvarno dokazal, da ima vse njegovo narodno delo vesoljni katoliški in občečloveški pečat, v popolnem soglasju z duhom sv.Cirila in Metoda.

Slovansko misijonsko in prosvetno delo sv.solunskih bratov je namreč po vsem svojem duhu obramba krščanske vesoljnosti proti vzhodni in zahodni oskorčnosti, obenem pa izvirno uspešno naglašanje osnovnovnih človečanskih pravic, svobode, enakopravnosti in bratstva vseh slojev in narodov. V tem duhu se je pred 50 leti začela širiti sedanja ciril-metodijska ideja. Med slovenskim narodom smo poživljali češčenja sv.C.M., ter prenovili Slomškovo BCM pod novim naslovom Apostolstva sv. C. in M. Prva naša skrb je bila, da idejo sv. C.M. rešimo diletantizma in sanjarstva ter vse gibanje postavimo na trdna tla, da katoliški slovanski bogoslovni znanosti in slovanskim narodom priborimo častno mesto v mednarodni družini. Zato smo prirejali mednarodne znanstvene kongrese za študij krščanskega Vzhoda in sv. C. in M. Vse smo zgradili na dveh trdnih temeljih: molitev in znanost. Z molitvijo in znanostjo smo naši akciji priborili nekako imuniteto, da smo mogli premagati vsa nasprotovanja avstrijske politike in carskega imperialističnega panslavizma. V novi Jugoslaviji smo brez težave odbijali vsa podtikanja, da je naša akcija nevarna bratski slogi Srbov, Hrvatov in Slovencev. Uspešno smo odbili vsak poizkus sumničenja, da sejemo plemensko in versko mržnjo. Ideologi ciril-metodijske akcije so bili vedno v prvih vrstah za bratsko sodelovanje Slovencev, Hrtvatov in

Srbov na narodnem in znanstvenem področju, a tudi opora naši narodni manjšini pod fašističnim jarmom. Slovenski duhovniki in ljudstvo v takoimenovani primorski Julijski Krajini so bili vneti za ACM. Ondotno slovensko ljudstvo je do solz ginjeno molilo prelepe cerkvenoslovanske molitve iz našega molitvenika. Dr. Vilfan, jugoslovanski zastopnik v mednarodni organizaciji za varstvo narodnih manjšin je prihajal k nam po informacije in pomoč. Odločilno smo sodelovali pri skupnih jugoslovanskih znanstvenih podjetjih, n.pr. pri skupni Narodni enciklopediji, pri organizaciji jugosl. univerz in Jugoslovanskem historičnem društvu. Dr. Viktor Novak, glavni tajnik Jugosl. histor. društva, je z nami prijateljsko sodeloval. V svoji strašni knjigi o veliki krivdi katoliške cerkve v Jugoslaviji /Magnum Crimen/ ni zatajil našega prejšnjega prijateljstva; tu namreč na str. 174 piše, da smo "blagonamjerno in širokogrudno" delali za Cirl-Metodijsko idejo.- Širokogrudno! Da, skupno češčenje sv. Cirila in Metoda širi srca vzhodnih in zapadnih Slovanov, ter jih navdaja z duhom pomirljivosti in ljubezni. Pred sto leti sta se svetniški škof Slomšek in pobožni ruski bogoslovni profesor A. Gorski duhovno srečala, ne da bi vedela drug za drugega. Bogoljubni katoliški škof je nevede soglašal z znanstvenim dokazovanjem pravoslavnega učenjaka, da sta sv. solunska brata predstavnika davnega krščanskega edinstva iz dobe pred cerkvenim razkolom. A danes že z globokim znanstvenim prepričanjem in z jasno zavestjo priznavamo neprecenljive zasluge pravoslavnega bogoslovnega učenjaka za slavistično in bogoslovno znanost ter za pravilno češčenje skupnih apostolov vzhodnih in zahodnih Slovanov. V zadnjih mesecih pa iz kroga srbskih znanstvenikov dobivamo tople dopise za bratsko sodelovanje v proučevanju življenja in dela sv.C. in M.

Mimogrede naj še omenim, da je zasluge sv. Cirila in Metoda za slovenski narod lepo ocenil minister Edvard Kardelj v knjigi "Zgodovina slovenske narodne zavesti", ki je bila v kraljevski Jugoslaviji strogo konfiscirana.

Sij Cirilove svetosti in genialnosti je pred lloo leti očaral panonskega kneza Koclja, da se je zanj heroično žrtvoval, pred sto leti je ogrel škofa Slomška in še danes vnema vse, ki imajo kaj smisla za neminljive človečanske ideale.

Preidimo k II. delu.

II.

Trezni slavisti in zgodovinarji so vedno trdili, da sta sv. C. in M. bila Grka. A resno se je oglašalo tudi mnenje, da sta bila Slovana. Šele v zadnjem desetletju smo našli neovržno trden dokaz za njuno grško pokolenje, namreč v stol. Pohvali sv. C. in M., spisani takoj po Metodovi smrti. Tam se sv. brata primerjata patriarhu Abrahamu, ki se je preselil v tujo deželo, da je rešil pravo vero svojemu rodu. Sv. brata pa sta Abrahama prekosila, ker sta šla krščansko vero oznanjat v tujo deželo, ne

svojemu, temveč tujemu neizobraženemu narodu, ki "ni ločil desnice od levice" /Jona 4, 11/. Odločni poudarek njunega grškega rodu rešuje njuno slovansko delo vsake sence domovinskega ali narodnega samoljubja. Slovanska liturgija ni proizvod in izraz narodne ozkosrčnosti, marveč obramba in sijaj mednarodne krščanske vesoljnosti v duhu krščanskih Binkošti in sv.apostola Pavla, kakor stsl. viri zgovorno spričujejo in slavé.

Slovanska krščanska književnost je že s svojo glasoslovno dovršeno azbuko genialno delo. Noben kulturni jezik ni bil v 9. stoletju tako precizno in tankočutno fonetično zabeležen. Zato stsl. književni jezik je že s te strani veliko kulturno delo in važen predmet mednarodnega jezikoslovja. Z bogastvom slovniških oblik, s tankočutno začetim duhom slovanskega jezika in z uglajenim slogom je stsl. književnost že v prvem desetletju imela takšno višino, kakršno so druge književnosti dosegle šele po stoletnem razvoju. Vse to bi bilo genialno, tudi če bi bil Ciril Slovan. Ker pa je bil Ciril Grk, je to ne le genialno, temveč čudovito. Največji slavisti /n.pr. R.Nahtigal/ z zanosom govore o genialnem Konstantinu - Cirilu. Znano je, da je ruski jezik in narod dobil svojo veličino le kot glavni dedič stsl. knjižnega jezika, tvorbe genialnega krščanskega svetnika Konstantina. Ni treba dokazovati, kaj to pomeni sedaj, ko se v Rusiji širi geslo, da je religija sredstvo za poneumnevanje narodov.

Čudovita genialnost stsl. književnega jezika je toliko očitnejša, ker je stsl. književnost že po 50 letih začela padati z višine prvotne dovršenosti. Torej je svojo prvotno dovršenost dosegla res po zaslugi genialnega svetnika Konstantina, ki je v svetniški ponižnosti in apostolski gorečnosti formalno dovršenost grške kulture združil s kipečo mladostno močjo slovanskega jezika. Nemški slavist E.Berneker že stsl. prevod evangelijev občuduje kot umetnino; ocenja ga pod značilnim naslovom "Cirilova prevajalna umetnost" /Übersetzugskunst; Indogerm. Forsch. 31, 399-412/. Enakega občudovanja vredni so izvirni stsl. spisi iz najstarejše dobe. O ŽK trdi trezni holandski slavist N.van Wijk, da ga še moderni Evropejec čita z estetičnim užitkom. Isto velja o ŽM, o stsl. pesmih Azbučna molitev in Proglas evangeliju, o najstarejših oddelkih Sinajskega evhologija in o II. Fris. spomeniku. Ti spisi se odlikujejo ne le po književni dovršenosti, ampak tudi po izvirno globoki bogoslovni vsebini.

Po vsem tem ne smemo prezirljivo odklanjati ~~xxxxxxxxx~~ poročil stsl. virov, da je stsl. azbuka in književnost svetniško delo, izvršeno po goreči pobožni molitvi z božjo pomočjo in po božjem razodetju-v širšem smislu božjega razsvetljenja. Celo papež Hadrijan II. piše slovanskim knezom, da je Konstantin to začel in zasnoval "po milosti božji in po priprošnji sv.Klementa". Ta stavek je gotovo trezno premišljen in utemeljen. Saj ga je papež zapisal, ko je po Cirilovi smrti imel okoli sebe dosti prič Cirilove svetosti. Da, le heroična krščanska krepostnost je Cirila usposobila za genialno kulturno in izvirno apostolsko delo krščanske vesoljnosti. Še več. Cirilovo stsl. književ-

no delo ni le v zvezi z moralnim čudežem heroične Cirilove svetosti, marveč je celo spojeno z vodilno idejo njegove bogoljubnosti.

Vodilna ideja Cirilove askeze je izražena v njegovi zaroki s Sofijo - božjo Modrostjo. V njej je obsežena obljuba deviške čistosti. Mnogi svetniki so se že v deških letih zavezali z obljubo devištva, a nobeden ni tega tako živo združil s strastno ukaželjnostjo in s filozofijo. V božji Modrosti so Bizantinci častili učlovečeno drugo božjo Osebo, ki je sprejela čisto človeško naravo, kakršno je Adam imel pred izvirnim grehom. To čisto človečnost je Ciril imenoval pradedne časti, časti pradeda Adama. Z izključno ljubeznijo svojega življenskega ideala pradednih časti je na carigrajskem dvoru odklonil Teoktistovo ponudbo bogate neveste in visokih časti. Istemu svojemu pokrovitelju na cesarskem dvoru je filozofijo definiral kot spoznanje, ki človeka priblužuje Bogu in v njem obnavlja prvotno podobo božjo. Na hazarskem dvoru je svoj filozofski naslov pojasnil z izjavo, da kot izgnani Adamov vnuk želi s filozofijo v sebi obnoviti prvotno dostojanstvo svojega pradeda. V obrambi slovanske liturgije je med drugim navedel evangeljske besede: "Vsem, ki so Kristusa sprejeli, je dal oblast, da postanejo otroci božji". Po krstu v Kristusu namreč vsak človek vsake narodnosti postane božji otrok, deležen pradedne časti prvotne nadnaravne božje podobe. Ta globoka zavest je Cirila vnemala, da je slovanski jezik dvignil na oltar in z nezlomljivo odločnostjo branil slovansko bogoslužje.

Z druge strani je to vodilno Cirilovo misel globoko izrazil kardinal Pellegrinetti: "Sv.Ciril se je zavedal enotnosti človeškega rodu v skupnem izvoru in skupnem odrešenju ... Kristus daje novo plemstvo vsakemu narodu ... Kristus razsvetljuje sleherno dušo in hoče priti z vsako dušo v stik po tistem, kar je sleherni duši najprirodnejše in najintimnejše občevalno: materin jezik, narodni jezik". Iz iste Cirilove ideje izvira njegovo dejavno sočutje z ujetniki. Stsl. ŽK posebno poudarja, da je odklanjal vse darove hazarskega vladarja in slovanskih knezov ter namesto tega izprosil, da so izpustili ujetnike. Hazarskemu kanu je rekel, da mu je osvoboditev ujetnikov več kakor vsi darovi. S podobnimi besedami je prej odklonil Teoktistove darove z izjavo, da mu ni nič dražje kakor filozofija in pradedne časti. Ta paralelizem namiguje, da osvoboditev ujetnikov spada v okvir Cirilove ljubezni do učlovečene božje Modrosti in pradednih časti. Ob Cirilovem prihodu v Rim so bili rešeni vsi ujetniki, ki so klicali Kristusa in sv. Klementa. To pričevanje ŽK 17 ima stvarno zgodovinsko podlago. Po smrti papeža Nikolaja I. je namreč Rim zasedel vojvoda Lambert, pristaš frankovske stranke in cesarja Ludovika, ki se je s svojo vojsko mudil blizu Rima. Iz Rima je bilo izgnanih ali v ječe vrženih veliko meščanov, osumljenih , da so cesarjevi nasprotniki, med njimi tudi škof - kardinal Gauderik, velik častilec sv. Klementa. Po posredovanju papeža Hadrijana II. in po prihodu sv. Cirila in Metoda z relikvijami sv. Klementa pa so bili rešeni. Prvi je bil rešen škof

Gauderik, ki se je že udeležil slovesnega sprejema sv. bratov. Spisal ali spisati je dal tzv. Italsko legendo, glavni latinski vir o sv. C. in M. Vse to je v zvezi z vodilno idejo Cirilove svetosti, z idejo pradednih časti in človečanskih pravic.

V vodilni ideji skupnih krščanskih pradednih časti ni prostora za narodno in politično mržnjo, torej tudi ni prostora za mržnjo med Rimom in Carigradom. Širokosrčna zavest krščanske vesoljnosti se je v sv. bratih še bolj razmahnila, ko sta pri Kerzonu našla relikvije sv. rimskega papeža Klementa. Ruski slavist Nikoljski je v Izvestjih sovjetske Akademije znanosti l. 1928 bistroumno opozoril, da so relikvije sv. Klementa širile obzorje sv. bratov, ju dvigale nad tedanjo carigrajsko ozkosrčnost in budile željo, da dragoceni zaklad poneseta v Rim v potrdilo edinstva med krščanskim Vzhodom in Zahodom.

Kakor Klementove relikvije tako je tudi slovansko misijonstvo s slovansko liturgijo po svoji zamisli izraz vesoljne krščanske edinosti, vez med Vzhodom in Zapadom. V slovanski liturgiji, v ŽK in ŽM, v II.Friz. spomeniku in v Sin.evhologiju so genialno harmonično spojene vzhodne in zahodne krščanske prvine. V vsej stsl. književnosti do 11. ali 12. stol. ni niti sence neprijaznosti do Rima. Genialno svetniško delo sv. C. in M. je še dolgo po njuni smrti dihalo in ohranjalo zavest vesoljne cerkvene edinosti.

Zavest vesoljnega cerkvenega edinstva in Petrove skale se je posebno živo ohranjala v Makedoniji po zaslugi velikega učenca sv. slovanskih blagovestnikov, sv. Klementa Bolgarskega, svetega makedonskega škofa in prosvetitelja, ki ga vsi Makedonci vseh veroizpovedi slave kot sveto in svetlo luč Makedonije. V starodavni cerkvi sv. Klementa v Chridu so letos odkrili staro sliko iz 13. stoletja, ki predstavlja sv. Petra z vesoljno Cerkvijo na rami. Ta v vsej krščanski umetnosti edinstvena slika je najbrž odmev nenavadnega Cirilovega prevoda ustanovne listine rimskega prvenstva: Ty jesi Petr i na sem Petre sezidǫ crkev mojǫ. Ta starinska varijanta je ohranjena v glagolskem Assemanijevem evangeliju, ki je bil v začetku 11. stoletja prepisan v Chridu ali bližnji okolici. Grški izvirnik bolj poudarja skalno trdnost temelja sv. Cerkve: epi tautę te petra - ne pa "epi tuto to Petro". A Ciril je hotel proti tedanjim razkolnim bizantiskim težnjam nedvoumno povedati da je trdni temelj sv. Cerkve sam sv. Peter in ne samo njegova vera. Ta Cirilov prevod ni popolnoma skladen z grškim tekstom. Razumljivo je, da se ni mogel trajno ohraniti. A v starih književnih spomenikih so še do danes povsem slovanskem Vzhodu ohranjeni neizbrisni sledovi davnega vesoljnega krščanskega edinstva vzhodne in zapadne Cerkve, značilna dediščina sv. C. in M.

III.

Bogoslovna važnost stsl. književnosti.

Vsa starejša cksl. književnost je po izvoru in vsebini bogoslovna in cerkvena, velike apologetične in bogoslovne vrednosti a z bogoslovne strani še premalo preiskana. Nepopravljiva škoda za našo kulturo, za bogoslovje in Cerkev bi bila, če bi bogoslovna znanost zanemarjala neprecenljivo duhovno bogastvo dediščine sv. C. in M. ter bi proučevanje izključno cerkvene in bogoslovne stsl. književnosti prepuščala laikom, ki z vsem jezikoslovnim in historičnim znanjem ravno najglobljih in književno najdovršenejših mest ne morejo pravilno prevesti in razložiti. Tako smo n.pr. zadnje dve leti v kratkem II.Friz. spomeniku pojasnili pet važnih mest, ki so bila slavistom nerazumljiva in smo jih prej vsi napak prevajali. Nova pojasnila so globlje potrdila dokaze, da so naši najstarejši književni spomeniki, posebno drugi, v živi zvezi z apostolskim delom sv.C. in M. V II. Friz. spomeniku so celo ohranjene vodilne ideje Cirilove teologije in askeze v tako dovršeni obliki, da spada med najlepše srednjeveške spomenike vseh narodov. - Kako bi se branili strupenega očitka, da smo izkoreninjeni iz svojega naroda, če bi malomarno prezrli svetle korenine naše književnosti!

Bodimo torej hvaležni Bogu, da nas je po škofu Slomšku opozoril na dediščino sv. C. in M. Hvalimo božjo previdnost, da je v naši bližini ohranjena slovanska liturgija, ki nas sili k proučevanju stsl. jezika in književnosti. A slovanska liturgija ob italijanski meji ima še drug providencialen pomen. Med italijansko okupacijo naše domovine je neki globoko pobožen in učen jezuit dovršil tretjo redovniško probacijo v Firenzi. Po vrnitvi me je prosil, naj vneto gojimo zanimanje za dediščino sv. C. in M., da bo naš narod ob italijanski meji dostojen glasnik katoliške vesoljnosti. Naj torej Slovani na meji med Vzhodom in Zahodom tem više dvigajo prapor krščanske vesoljnosti v duhu sv. C. in M.

Pa nikar se ne pohujšujmo nad italijansko ozkosrčnostjo, temveč rajši skesano in ponižno potrkajmo na svoje ozke prsi in zahvalimo Boga, da nam je poslal takšnega Italijana širokega obzorja, kakor je bil ap. nuncij H. Pellegrinetti, ki je vse slovanske bogoslovne znanstvenike prekosil po globokem umevanju duha sv. C. in M. Njegovo predavanje o sv. C. in M. naj bi bilo stalno na mizi apostolske nunciature v Beogradu v spomin velikemu ap. nunciju in kardinalu. Saj bo to v ponos in apologijo ap. nunciature. Vsak jugoslovanski duhovnik naj bi ta kardinalov spis marljivo proučil.

Zanimanje za dediščino sv. C. in M. pa ni in ne sme biti omejeno na suhoparno gramatiko in vaje v čitanju, marveč moramo pogledati v Cirilovo delavnico, proučevati dovršenost, posebno pa idejno, bogoslovno vsebino stsl. književnosti.

Poglejmo najprej poglavitno krščansko knjigo - evangelij.

Sv. Ciril je kot velik filozof in genialen gramatik tankočutno umeval navdihnjeni grški tekst, obenem pa je imel čudovit čut za duha slovanskega jezika. Zato nam je njegov stsl. prevod dragocena pomoč za umevanje in za pravilni prevod izvirnega teksta. A treba je iti nazaj k najstarejšemu tekstu. Sedanji službeni cksl. tekst vzhodne cerkve je po poznejših popravkih na mnogih mestih pokvarjen, žalosten dokaz, kako je po smrti sv. bratov padala raven stsl. književnosti. /Tako sem v prvih desetih poglavjih Mt evangelija našel 20 mest, kjer imajo starejši stsl. rokopisi značilni slovanski zaimek svoj, poznejši cksl. tekst pa tvoj, sušenjsko po grškem izvirniku./

Ciril je navdihnjeni grški tekst s svetim spoštovanjem prevajal kolikor mogoče doslovno, a pazil tudi na duha slov. jezika. N.pr. grški evangeljski ptiči žitno seme jedo ali žro /κατεφαγεν ;Mt 13,4/ stsl.evangelske ptice pa graciozno slovansko zobljejo. Grški glagol βαλλειν je gibčnejši in mehkejši kakor naše metati in vreči. Kot primer vzemimo symballein, symbolé, symbolon - zbirati, premisliti, zbirka. Tudi Nemci mečejo oči in poglede, Slovani pa jih obračajo. Zato je ta grški glagol v stsl. evangelijih preveden na skoraj 20 različnih načinov s tankim čutom za kontekst. Grški evangeljski tekst n.pr. meče vino, sol, gnoj, ljudi. Stsl. prevod pa vino vliva in izliva, sol sipa, drevo osiplje z gnojem, ljudi pa izganja. Grški in latinski tekst zlasti pogosto meče hudiče iz obsedencev / eicere demonia/, slovanski prevod pa jih v lepši skladnosti s Kristusovim ravnanjem izganja. Grški Markov evangelij naroča, naj pohujšljivo oko ven vržemo /9, 46/, stsl. prevod pa ima slovanski glagol iztakni /oko/; naj bi ga novi slovenski prevod upošteval. A Mt 5, 29 in 18, 9 se še dodeva, naj takšno oko proč vržemo. Iztaknjeno oko pa se ne more prijeti in metati, zato stsl. prevod tam veleva, naj se oko ven vzame. Le Zorografski rokopis ima iztakni kot dokaz, da so stsl. prevajalci na tem mestu premišljeno omahovali. Grški tekst meče bruno in iver iz očesa /Mt 7, 4-5; Lk 6,42/, stsl. pa oboje ven jemlje. Naj bi na teh mestih tudi slovenski prevod upošteval stsl. tekst.

Včasih ima kakšen grški izraz več pomenov in je dvomljivo, kateri odtenek je v dani zvezi primernejši. Na takšnih mestih je Cirilov prevod dober svetovalec. V uvodu Janezovega evangelija ima vulgata "dedit eis potestatem, filios Dei fieri" /1,12/. Grški izvirnik ima tukaj ἐξουσιαν, kar pač more pomeniti pravico, a običajnejši pomen je moč, oblast;tako beremo v stsl. in v ruskem prevodu. Naj bi se tudi novi slovenski prevod tukaj pridružil vulgati ter vzornemu stsl. in ruskemu prevodu. Zbranih imam še več podobnih primerov, pa bi bilo preobširno. Nekaj zgledov je v Zborniku teološke fakultete (1957)

Opozarjam še na tri globoko pomembne staroslovenske izraze.

Grški orthdoxos je Ciril pravilno po smislu prevel: pravoveren. Šele v 14. stoletju so prevod pokvarili s sušenjskim pravoslaven.

V Sin. evhologiju in v drugih stsl. spisih beremo, da sta druga in tretja božja Oseba soprestolna Očetu - prevod grškega

synthronos, nazoren sinonim za grški dogmatični homousios. Ta stsl. beseda se večkrat ponavlja v cksl. Domentijanovem Žitiju sv. Save in je odločilna za vprašanje o odnosu sv. Save do Rima. Domentijan namreč piše, da je metropolit Sava papeža imenoval "soprestolnika Petru in Pavlu". Iz tega je srbski bizantinolog Anastasijević sklepal, da Sava ni priznaval papeževega prvenstva, ker je papež naslednik apostola Petra, a ne Pavla; Anastasijeviću so to ponavljali nekateri katoličani. Toda "soprestolnik Petra in Pavla" je svobodni slovanski prevod slovesne formule papeških dekretov " auotoritate beatorum ap. Petri et Pauli". O tem glej Zbornik teološke fakultete 1951.

Nad vse pa je globoka besedna skupina spasitelj, spasenje, spasti, spasati od glagola pasem - varujem, čuvam, pasem /credo in zapoved/ in s tem ohranjam, rešujem. Slovanska beseda ima ves obseg latinskega salvare in servare, vso globino grškega soter ter presega soznačne izraze vseh jezikov. Samo slovanski spasitelj je po etimologiji tudi dobri pastir. Pravilno bogoslovno in jezislovno umevanje tega izrazanja je odločilno za pravilni prevod II. in III. Priz. spomenika, ki smo ju na tem mestu doslej vsi napak prevajali. A daje tudi bogato gradivo za pridige in meditacije. O tem glej AAV 1947 in Slavistično revijo 1950.

Dosti dokazov za veliko kulturno in posebej bogoslovno vrednost stsl. književnosti, čudovite tvorbe genialnega Konstantina.

Zaključek.

V svetem apostolskem in v čudovitem književnem delu sv. Cirila in Metoda živo odsevata dva velika krščanska praznika, radostna božična skrivnost in binkoštni čudež Sv.Duha. Oboje je zgoščeno in nazorno obseženo v Hadrijanovi poslanici slovanskim knezom z božičnim začetkom: "Slava Bogu na višavah in mir ljudem na zemlji". To je bilo geslo papeža Hadrijana II., večkrat ponovljeno v njegovih pismih. Nemškemu kralju Ludoviku Nemcu je v začetku l.868 pisal, da bomo deležni božičnega angelskega rajanja in slavospeva, če bomo skrbno čuli nad Gospodovimi ovčicami. Podobno piše Slovanom, da je o njih slišal duhovne radosti in da jim s trojno radostjo pošilja Metodija. Pobožni starček Hadrijan II. se je še živo spominjal, da sta sv. Ciril in Metod o Božiču l. 867 Rimljanom in posebej njemu pomnožila božično veselje ne le z relikvijami sv. Klementa, temveč tudi z veselimi novicami o preprostih pastirskih in kmečkih Slovanih. V tem veselju in pod neizbrisnim vtisom Cirilove svetosti je rad dovolil slovansko liturgijo, da bi Slovani z veseljem služili Bogu in se z veselo lahkoto učili božjih zapovedi. Saj je v slovanski misijonski metodi sv. bratov nazorno izpolnjena Kristusova želja, da bi prišel s sleherno dušo v dotiko na najprisrčnejši način, torej v materinem jeziku. Ta misel kardinala Pellegrinettija nas spominja na ljudomilost božičnega Deteta in na ljubezen Srca Jezusovega, ki kliče k

sebi vse utrujene in obtežene, da bi jih poživil krotki in iz srca ponižni kralj, čigar jarem je prijeten in čigar breme je lahko.

Hadrijanovo pismo Slovanom v tej zvezi omenja tudi binkoštni čudež sv. Duha, da so apostoli v drugih jezikih oznanjali veličja božja /Apd 2,4 in 11/. Kristus je binkoštni dar Sv. Duha napovedal z besedami, da bodo njegovi verni učenci govorili "nove jezike" /Mk 16, 17/. Stsl. viri ponavljajo, da sta sv. brata vero oznanjala in Boga slavila v "novem jeziku", torej v očitni naslonitvi na Kristusovo obljubo. To je štirikrat ponovljeno v stsl. Pohvali sv. C. in M. ter v prekrasni Azbučni pesmi. Jezikoslovci se čudijo Cirilovemu čutu za glasove in duha slovanskega jezika. Še bolj so Cirilovo književno delo občudovali njegovi prvi slovanski učenci in v njem videli obnovljeni binkoštni čudež. Isto misel je ponovil kardinal Pellegrinetti.

Božična ljudomilost božjega Deteta in binkoštna skrivnost Sv. Duha odseva tudi v globoko krščanskem narodnem in verskem delu slušabnika božjega A.M. Slomška. Kakor Cirilu tako je tudi Slomšku slovenski jezik predvsem ključ za spoznanje prave vere in sredstvo za češčenje božje. Slomšek je večkrat naglašal, da je materina beseda svete vere ključ. Ciril pa nasprotnika slovanskega misijonstva primerja pismoukom, ki so vzeli ključ do spoznanja /Lk 11, 52/. Kakor Ciril tako je tudi ljudomilo Slomšek ustrezal želji Jezusovega Srca, da bi prišel v najintimnejši stik s sleherno dušo.

Cirilova ideja izvirnega slovanskega misijonstva ima svoje korenine v Cirilovi svetosti in v vodilni ideji njegove bogoljubnosti. Tudi BCM ima svoj vir v Slomškovi svetniški pobožnosti. Njeni veliki uspehi so očitno znamenje, da je bil škof Slomšek velik mož posebne božje Previdnosti.

BCM in ACM se zateka pod zavetje preblažene D.M., skupne matere krščanskega Vzhoda in Zahoda. Staroslovenski govor za praznik smrti in Vnebovzetja presvete Bogorodice slavi Marijo, da se je kot Adamova vnukinja in kot Adamova gospa preselila v večno prebivališče. To spominja na Cirilovo vodilno idejo pradednih časti, ki so bile najprej obnovljene v prečisti D.M. nevesti Sv. Duha in materi učlovečene božje Modrosti idealu čistega človečanstva.

Naš blaženi učitelj Ciril je svoje prizadevanje za pradedne časti radovednim Hazarom in našim slovenskim prednikom takole nazorno naslikal: "Deda sem imel zelo velikega in slavnega, ki je stal blizu cesarja, a je dano mu slavo /sijaj naravne božje podobe/ prostovoljno zavrgel in bil izgnan. In v tuji deželi me je v siromaštvu rodil. Jaz pa iščem pradedovo čast; kajti Adamov vnuk sem". Svoje učence je v tej zvezi učil, da Marija prečista Adamova vnukinja in njegova gospa ni bila rojena v siromaštvu, temveč v polnem bogastvu božje milosti, ožarjena s čistim sijem pradednih časti, da je postala mati in sedež učlovečene Modrosti. Zato je bila vredna, da je bila z

dušo in telesom vzeta v nebo kot poroštvo našega upanja.

Carigrajski patriarh sv. Germanos je Marijo prosil: "Ti utrjuj vero, ti združuj vse cerkve v edinosti". Papež Leon XIII. je vsemu svetu oznanjal, da nam je v Mariji dana z nebes mogočna pomoč za krščansko edinstvo. Da, Vnebovzeta Kraljica miru je kraljica človečanske ljubezni in vesoljne edinosti. Zatorej molimo s sv. Cirilom in Metodom, s škofom Slomškom in s papežem Leonom XIII.: O prečista Adamova vnukinja, mati učlovečene Modrosti, mati usmiljenja in ljubezni, bodi tvoja slava, da boš poravnala razkole in vsej zemlji prinesla sveti mir.

Ob grobu

DR. ALEŠA UŠENIČNIKA

Na pokopališču Sv.Križa v Ljubljani

dne 1.aprila 1952 govoril dr. F. Grivec.

Trajnejši kakor bron - aere perennius - je spomenik,ki si ga je s svojim delom in življenjem postavil blagi pokojnik, od čigar zemeljskih ostankov se poslavljamo. Kot velik filozof življenja je doživel skoraj 84 let, čeprav je bil v zreli moški dobi zelo rahlega zdravja. Rojen je bil 3.julija 1868 /v Poljanah nad Škofjo Loko/. Na gimnaziji v Ljubljani je slovel kot pisatelj in pesnik ter kot izvrsten poznavalec klasične latinščine in grščine, da je brez težav užival lepoto grških in latinskih klasikov. Na Gregorijanski univerzi v Rimu /1888-1895/ je z bistroumnim samostojnim reševanjem filozofskih vprašanj včasih spravil svoje profesorje v neljubo zadrego, a nazadnje pridobil njih ljubezen. Zlasti ga je ljubil genialni Francoz Ludovik Billot, poznejši kardinal, znan po globokosti in odločni samostojnosti.

V Rimu je pokojni filozof ostal trdno zakoreninjen v domači zemlji. Neutrudno je pripravljal slovensko znanstveno izrazoslovje, posebno za filozofijo in teologijo. Ko je l. 1892 - 1895 izhajal Pleteršnikov slovenski slovar, je A. U. vsak snopič sproti proučil in razmišljal, katera slovenska ljudska in knjižna beseda bi bila primerna za znanstveno izražanje.

Po sedemletnih filozofskih in bogoslovnih študijah se je utrujen vrnil v domovino, a ni si privoščil počitka. Kot stolni vikar v Ljubljani je še na koncu l. 1896 prevzel uredništvo novega Katoliškega Obzornika; bil mu je ne le urednik, ampak tudi glavni sotrudnik. Naslednje leto so mu vrhu tega naložili še tretjo službo namestnega profesorja filozofije in osnovnega bogoslovja namesto dr. J. Kreka, ki je bil izvoljen za državnega poslanca. Tolikšna bremena so ga tako težila, da je začel bolehati. Ko je bridko okušal težo življenja, je zasnoval spis o smislu življenja, ali je življenje vredno življenja, objavljen v K O 1901 in potem razširjen v globoko izvirni Knjigi o življenju, ki je doživela tri slovenske izdaje ter češki, hrvatski in nemški prevod.

Po smrti dr.F. Lampeta /umrl 24.sept.1900/ je zasedel profesuro dogmatike in jo izvrševal do ustanovitve slovenske univerze l. 1919. Poleg tega je predaval sociologijo, urejeval K O in potem "Čas".

Na univerzi se je vrnil k svoji glavni stroki - filozofiji.

V treh letih je izdal filozofske učbenike, tehtne po vsebini in velike po obsegu - skupno nad tisoč tiskanih strani. Univerzitetni profesorji različnega svetovnega naziranja so ga cenili kot najbistrejšega slovenskega filozofa. Skromnega in nekoliko boječega moža so skoraj prisilili, da je l. 1922 sprejel izvolitev za rektorja ljubljanske univerze, ko je bilo treba vedno braniti njen neokrnjeni obstoj proti napadom centralizma. Modro, taktno in odločno je stal na krmilu univerze. Vsi so občudovali njegove izvirne izklesane nagovore ob univerzitetnih prireditvah in promocijah.

Preden je bila ustanovljena slovenska Akademija znanosti je bil izvoljen za dopisnega člana Jugoslavenske Akademije znanosti v Zagrebu in bil potem med prvimi stebri slovenske Akademije znanosti in umetnosti.

Splošno je bil priznan kot tankočuten oblikovalec slovenskega znanstvenega sloga. Njegov znanstveni jezik je vplival na vse slovenske znanstvene stroke. Slovel je kot izvrsten slovenski in latinski stilist. A za ta sloves je moral plačevati velik davek. Kadar je bilo treba sestaviti kakšno važno spomenico v slovenskem ali latinskem jeziku, so vpregli dobrega Aleša Ušeničnika, ki ni imel odločnosti, da bi se otepal takšnih bremen. Vedno je bil pripravljen za usluge, a sam je le redko koga prosil za usluge.

Ko je dopolnil 70. leto življenja, je bil po tedanjem običaju in zakonu upokojen, a ni počival. Ravno na višku svojega življenja je bil na višku svoje delavnosti in zdravja. Njegov bistri duh je zmagal nad prejšnjo telesno slabotnostjo in bolehnostjo. Še kot upokojenec je našo znanost obogatil z izvirnimi deli in povrh tega izdal svoje izbrane spise v desetih zvezkih. Razen samostojnih del je izdelal veliko prevodov latinskih papeških okrožnic, zlasti pa vzorni prevod Tomaža Kemčana Hoja za Kristusom.

Cerkev ga je odlikovala z visokim dostojanstvom najvišje prelatske stopnje apostolskega protonotarja in s članstvom mednarodne Akademije sv.Tomaža v Rimu.

Najznačilnejša poteza blagega pokojnika je bila njegova izredna skromnost,ponižnost,spojena s tako bogatimi talenti, kakor so le redko dani smrtnikom. Noben uspeh, nobena odlika, nobena slava ga ni omamila. Vedno je ostal skromen, ponižen, obziren, pravi filozof, ki nemiljive vrednote ceni višje kakor pa vse minljivo.

Nobenemu Slovencu še ni bilo dano, da bi tako globoko razmišljal o smislu življenja, o duši, o Bogu in o nemiljivih idealih. Upamo, da zdaj že v polnem siju resnice gleda tisto, kar je tako bistro učil. Saj je kakor zvesti in dobri evangeljski služabnik modro gospodaril s talenti, s katerimi je bil bogato obdarjen. Zapustil nam je dragoceno dediščino svojega dela in zgleda, vreden, da se na njem spolnijo evangeljske besede: "Zvesti in dobri služabnik, pojdi v veselje svojega Gospoda" /Mt 25, 24/.

Ko njegovi učenci in kolegi, zastopniki Bogoslovne fakul-

tete in Bogoslovne Akademije žalujemo ob grobu spoštovanega profesorja in dragega kolega, se spominjamo njegovih besed na koncu nesmrtne Knjige o življenju: "Blaženi vi, ki v Bogu živite; blaženi vi, če v Bogu umirate!"

Slava njegovemu spominu!

Večni pokoj njegovi duši!

+ + + + +

Dr. Aleš Ušeničnik

o svojih spisih.

V več kot petinštiridesetih letih pisateljevanja sem napisal to in ono, kar upam, da bo še tudi novemu rodu v prid. Skoraj vse, kar sem pisal, sem namreč pisal sicer iz znanosti in z znanstveno vestnostjo, vendar le ne iz znanstvene ambicije, temveč zato, da bi slovenska inteligenca bolj in bolj doumela resničnost in lepoto svojega krščanskega svetovnega nazora in bi ga bila vesela. Malo sem pisal iz čiste teologije, malo več iz čiste filozofije, največ pa sem obravnaval verska, nravna in vobče kulturna vprašanja pod filozofskim vidikom. Čudo ni, saj sem bil nad 20 let urednik in smem reči, tudi glavni "sotrudnik" obeh kulturnih revij "Leonove družbe", "Katoliškega Obzornika" /KO/ in "Časa". Kot urednik sem zapisal že "Katoliškemu Obzorniku" za uvod besede: "Veri in vedi bo služil KO. Vera in veda pa nista dva zračna pojma, ampak dve životvorni ideji, dve ideji-gonilki vsega gibanja narodov. Vsaka presnavlja in preobraža življenje po svoje. Če je med njima boj, se mora kazati notranji razpor tudi v življenju narodov in tak razpor je narodom smrt. Zaradi tega bo KO stal na vidiku, odtod opazoval gibanje narodov in gonilne sile, so li zmota in laž ali resnica in pravica. Kakor pa mora biti prvo, kar je najbolj nujno, tako se bo tudi KO oziral najprej na tista vprašanja, ki najgloblje segajo v človeštvo, ki najbolj odločujejo njega blaginjo ali gorje. Takšna vprašanja so: verska, socialna in politična. Sodobna verska, socialna in politična vprašanja bo zatorej pred vsem drugim presojal KO - pod ozirom na resnico" /KO I, 1897, 8 sl./.

Veliki sv. Avguštin je proti koncu življenja še enkrat pregledal svoje spise /Izza svoje izpreobrnitve/, to in ono pojasnil, to in ono dopolnil, to in ono pa tudi popravil. Tako so nastale njegove sloveče "Retractationes". V "Izbranih spisih" bo tudi meni v malem dana takšna priložnost, da bom to in ono pojasnil ali popravil. Saj je ob mnogem pisanju kakor v mnogem govorjenju težko vedno vsako besedo dodobra premisliti in pretehtati. Zlasti v mladosti rado čustvo narekuje besede, a čustvo ni zanesljiv sodnik.

Naj še opomnim, da sem spise tu in tam krajšal, tu in tam vezal, tudi jezikovno popravljal, skratka, ni mi bilo do tega, da bi bila izdaja kritična, temveč da bi bila sicer bistveno verna, a čim bolj rabna.

Iz uveda k Izbranim spisom. I. zvezek l. 1939.

Dr. Janez Janšekovič

ALEŠ UŠENIČNIKOVO MESTO V SODOBNEM SHOLASTIČNEM SPOZNAVOSLOVJU.

Z Alešem Ušeničnikom se je poslovil od nas naš morda največji filozof, vsekakor pa naš največji sholastik. Tudi v primeri z drugimi sodobnimi sholastiki je velik in izrazito sega nad povprečje modroslovnih avterjev, ki se oglašajo po revijah in učbenikih. Če bi ne bil živel v naših tesnih razmerah, ki so ga silile, da je trošil svoje moči na toliko področjih, bi si bil mogel s svojim prodornim duhom in s svojo marljivostjo priboriti še vse častnejše mesto v zgodovini filozofije.

Ušeničnik kot filozof ni bil strog tomist, ampak neotomist, zelo blizu Louvainski šoli. Vpliv kardinala Merciera nanj je očiten. Čeprav je učil vse osnovne tomistične teze, se je vendar v marsičem oddaljil od običajnega podajanja tomizma. Tomaževe dokaze za božje bivanje je povsem predelal, podal po svoje in jim pridružil še druge, sodobne poti k Bogu. Zlasti oseben je bil na področju psihologije. S čudovito zanesljivim čutom je pred trideset leti znal izbrati in uporabiti med nepregledním sodobnim slovstvom na področju biologije in psihologije avtorje, ki so šele danes, ko so drugi zdrknili v pozabo, zablesteli kot svetovna imena. Najglobljí in najbolj izviren pa je bil v spoznavoslovju. Zdi se, da mu je bil to sploh najljubši predmet. V predgovoru k svojemu Uvodu v filozofijo je zapisal : "Že pri mojih akademičnih filozofičnih študijah me je vprašanje o izvestnosti našega spoznanja najbolj zanimalo /l. 1892 je izšla takšna moja razprava v prilogi 'Rimskega katolika'/, tem bolj me je zanimalo pozneje, ko sem videl, da je to sploh osrednji problem naše dobe. Zato sem prebil marsikako uro razglabljajoč to vprašanje in iščoč jasnosti ter znanstvene izvestnosti." - Ušeničnikovo ime bo v zgodovini filozofije, če bo pravična, moralo biti povezano s pojmom "reflexio completa", popolna povratnost duha. Aleš Ušeničnik je to misel ne le samostojno, ampak, kakor je bil sam prepričan, sploh prvi znanstveno obdelal in na njej zgradil vse spoznavoslovje. To prednost slovenskega misleca bo treba pred mednarodno javnostjo uveljaviti. Saj je že Tomaž v znamenitem tekstu govoril o popolni refleksiji in vsi sholastični spoznavoslovci so se o priliki sklicevali na njegova izvajanja, toda vsem je bila to samo ena misel med mnogimi drugimi. Ušeničnik jo je prvi izluščil iz Tomaža, jo poglobil in postavil za temelj spoznavoslovju. Med Tomaževo in med Ušeničnikovo refleksijo je podoben odnos kakor med Avguštinovim "Si fallor, sum" in med Descartesovim "Cogito, ergo sum".

Sledeča razprava, ki ima namen pokazati Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju, je odlomek prvega dela študije z naslovom Nauk o spoznavanju pri sodobnih sholastikih. Aleš Ušeničnik je v oceni študijo priporočil Slovenski akademiji znanosti in umetnosti, ki jo je tudi sprejela, toda doslej je mogel biti tiskan samo njen drugi del.

I. Dvom kot uvod v nauk o spoznavanju.

Kdor rešuje splošno vprašanje o vrednosti človeškega spoznavanja, je prej že mnogo doživel, bral in razmišljal, ter si ustvaril cele sestave tega, kar nazivamo izkustvo, znanje. Tak že dobro in iz lastne izkušnje ve, kaj se v vsakdanjem življenju naziva resnica, kaj zmota, kaj dvom, zlasti ve, da je zmota ravno zato tako usodna, ker se človeku prikazuje domala v taki obleki, kakor resnica. Ko bi sedaj rad dokončno raziskal veljavnost spoznavanja, bi bilo zanj nad vse važno, če bi se mogel opreti na kako resnico ali kake resnice, ki v polnem pomenu zaslužijo to ime in ki jim je kako zajamčeno, da nikdo, ne človeški, ne kak drug razum ne bo mogel nikoli upravičeno trditi o njih, da so bile samo na videz resnice, dejansko pa zmote. Ali poznamo kako tako resnico, ali smo mar prisiljeni začeti s splošnim dvomom, kakor Descartes? Ali naj zdvojimo najprej nad tistim razumom samim, ki naj nam dvom razreši?

O vprašanju, ali naj v spoznavoslovju izhajamo iz dvoma, in kakšnen naj bo ta dvom, sodobni sholastiki živahno razpravljajo. "Nekateri se igračkajo s tem dvomom, tako piše p.Gabriel Picard, D.J., kakor da bi ne mogel imeti nobenih nevarnih posledic, drugi ravnajo z njim kot z nabitim orožjem. Zdi se jim, da če začetnemu dvomu v kakršni koli obliki le za trohico popuste, pa bodo vnaprej nemogoča vsa zanesljiva odkritja in načelno negotove vse osnovne razvidnosti."[1]

Kaj torej? Naš modroslovec se odloči za dvom: "Priznati moram, tako nadaljuje, da se ne strinjam ne z lahkoniselnostjo prvih, ne z bojazljivostjo drugih. Zakaj bi si ob izhodišču ne priznali neznanja, negotovosti, dvoma tudi glede osnovnega stališča? Ali z dvomom o njeni verodostojnosti umsko zmožnost res za vselej oprtimo s hibo in jo proglasimo za dokončno manj vredno? Saj vendar, dopuščajoč ta dvom, ne podajam nepreklicne izjave, da nisem sposoben za resnico, marveč pravim samo, da tega še ne vem, ali vsaj, da ne vem za gotovo, ali prav za prav, da o tem nimam tiste vrste izvestnosti, ki si jo želim. Če se mi pozneje odkrije moj duh v svojem udejstvovanju kot dejansko dojemajoč stvarno bitje, podajajoč mi ga v razvidnosti, ki je vse v enem umska, konkretna in neposredna, tedaj bom s tem obenem nehal o njem dvomiti."

Dvom, ki služi p.Picardu za izhodišče, je splošen, dejanski, negativen in metodičen. Splošen, ker se ne nanaša samo na posamezne resnice, ampak odgovarja celo na načelno vprašanje o sposobnosti človeškega razuma za spoznavanje resnice, z " ne vem

še". Dejanski, ker se mislec ne dela samo, kot da dvomi, marveč res nima zaželene izvestnosti. Negativen, ker skraja nima razlogov, da bi razumu bodisi zaupal, bodisi da bi mu zaupanje odrekel. Metodičen, ker mu dvom ni zadnji smoter, ampak izhodišče, postopek, metoda, da se dokoplje, če mogoče, do načelno veljavne izvestnosti.

Kaj pa med tem, ko človek išče, in kaj potem, če iskane izvestnosti ne najde? Kako naj v dvomu, ko nima zanesljivih smernic, uravna svoje življenje?. Pisatelj odgovarja na podobna vprašanja, da imamo dvojno izvestnost: preprosto, vsakdanjo človeško izvestnost /certitude vulgaire/ in znanstveno. Za vsakdanje življenje mi prva popolnoma zadošča in to si ohranim tudi med tem, ko dvomim. Vprašanje je le, ali mi bo mogoče prepričanja, ki jih imam kot preprost človek, dvigniti z ravni vsakdanje izvestnosti na vršino prave znanosti. Ako se mi to ne posreči, ostanem kot človek kljub temu glede marsičesa še naprej izvesten, čeprav kot modroslovec svojega prepričanja ne bom znal utemeljiti: "Varujoč te izvestnosti nedotaknjene, bom ugotovil kot filozof, da do nadaljnjega, srečnejšega poskusa osnove modroslovja niso v območju modroslovja, marveč v območju preproste, navadne, vsakdanje človeške narave, kar ni škaljivo za nikogar in ne predstavlja nobene nevarnosti."[2] Enak nazor razvija tudi dominikanec p. Roland-Gosselin. Tudi on pozna dvojno izvestnost, vsakdanjo in znanstveno, začenja s splošnim dvomom in uči, da ta dvom ne sega v področje verskega prepričanja in resnic preproste pameti.[3]

Podobno misel je že pred Picardom izražal kardinal Mercier, ki je s svojim obsežnim in temeljitim delom odločilno vplival na današnjo scholastiko. "Na pragu epistemologije, tako sam kratko posnema svojo misel, se mora kritik vzdržati, da bi se kar vnaprej izrekel za nesposobnost ali za sposobnost naših spoznavnih zmožnosti; glede tega mora ostati v hoteni nevednosti. Takšno duševno stanje je splošni negativni dvom. Celo več. Kdor pravi negativen dvom, označuje nezmožnost odločitve zaradi pomanjkanja stvarnih razlogov; subjekt čuti, da mu je to stanje vsiljeno. Začetno stanje pa, ki ga od kritika zahtevamo glede sposobnosti naših zmožnosti, ni preprosta nemoč, ampak utemeljen zakon, ki si ga hote naloži, da ne pade v samovoljnost."[4]

Iz navedenega mesta bi sledilo, da je tudi Mercierov dvom splošen in dejanski ter metodičen. Vendar to ni povsem tako. Učbenik, ki je namenjen začetnikom in ki je kratek posnetek navedenega velikega priročnika, odklanja načelo začetnega splošnega dvoma in naziva svoje stališče "tezo racionalnega dogmatizma".[5] Kako more isti mislec v eni knjigi zagovarjati splošni dvom, v drugi ga zavračati? Mercierova prava misel, ki dobro veže obojno stališče, je sledeča: Dvom se lahko nanaša na tri stvari: na spoznavno zmožnost samo, na neposredno razvidne resnice, na posredno razvidne resnice. O vrednosti umske zmožnosti spočetka lahko dvomimo, ali bolje, o njej ne vemo ničesar, ker nam je zmožnost kot taka nedostopna in jo dojemamo le v njenih dejih. Glede zmožnosti same smo torej res najprej v splošnem negativnem dvomu. Ko pa presojam njene deje, spoznavne čine, uvidim, da je o neposredno

razvidnih sodbah vsak dvom izključen. Tudi o teh sicer poskušam dvomiti, a takoj ugotovim, da je to nemogoče. Lahko pa dvomim o mnogih posredno razvidnih sodbah. O takem začetnem dvomu je torej res mogoče reči oboje: da je splošen in da ni splošen. Dvom je splošen, ker se ne nanaša le na posamezne resnice, ampak na umsko zmožnost samo, ki nam posreduje vse resnice, in drugič, ker se vsaj kot poizkus tudi dejansko razteza na vse resnice.[6] Toda, ker je ta poizkus zaman, dvom vendarle nikoli ne postane splošen. "Začetno stanje razuma, v redu refleksije, je torej izvestnost."[7] Da, vendar ne smemo pozabiti, da nas je do te refleksije dovedlo začetno neznanje, dvom.

Sholastičnim mislecem, ki uvajajo nauk o spoznavanju z dvomom, se pridružuje tudi naš Ušeničnik: "A priori ne pravimo, ne da ni mogoče naravno izvestnost umsko upravičiti, ne da jo je mogoče. Pravimo samo: poglejmo in presodimo..., morda se nam bo naša spoznavalnost sama v svojem dejstvovanju izkazala, da dojema objektivnost....Če se to posreči, bo problem rešen, če se ne posreči, problem ostane problem. To je negativni dvom..."[8] Tudi Ušeničnikov negativni metodični dvom je splošen in dejanski. Splošen, ker zajema vso naravno izvestnost in ker niti prvega pogoja mišljenja, namreč sposobnosti razuma, da spozna resnico, vnaprej ne trdi, "temveč se vzdržuje vsake sodbe, dokler po refleksiji ne dozna, da ji lahko upravičeno pritegne". Dejanski, ker se kritik v začetku resno sprašuje, "ali je mogoče uvideti, da je ta izvestnost objektivno osnovana, in tako naravno izvestnost spremeniti v refleksno, znanstveno, filozofično izvestnost."[9]

Ušeničnik se z drugimi zagovorniki splošnega dvoma sklicuje tudi na sv. Tomaža in Aristotela: "Aristoteles ni samo priporočal metodičnega dvoma, ampak ga je sam, in sicer tudi splošno uporabljal. Tako si je zastavil vprašanje: o čem je treba filozofu /metodično/ dvomiti? in odgovarja: o vsem, o čemer so dvomili kateri modroslovci, in tudi o onem, o čemer niso razmišljali. Sv. Tomaž je v svojem komentarju to tako raztolmačil: Filozofična veda na splošno razmišlja o resnici, zato tudi začenja s splošnim dvomom o resnici."[10]

Zagovornikom dejanskega dvoma je skupno to, da ločijo naravno in znanstveno izvestnost. Svoj dvom uporabljajo kot sredstvo, da naravno izvestnost, ki nam zadošča za vsakdanje življenje, pretvorijo, če mogoče, v znanstveno, ki edina more popolnoma zadovoljiti po zadnji jasnosti stremečega človeškega duha. Pred tem raziskovanjem, ki ga uvaja opisani dvom, ni niti dognano, ali je sploh razum zmožen zanesljivo spoznati resnico, ali ne.

Druga skupina sholastičnih mislecev pa meni, da je dejanski splošen dvom nemogoč in nesmiseln. Nemogoč, ker nas razvidna resnica tako rekoč "zgrabi za vrat", kakor se izraža de Tonquédec, in nam onemogoča, da bi o njej dvomili, nesmiseln, ker se tisti, ki tako dvomi, skuša dokopati do znanstvene izvestnosti z razumom, ki mora prej svojo sposobnost v dejanju dokazati. Toda s čim naj presojamo njegovo delovanje, ako ne z istim razumom, ki mu še ne smemo zaupati? Zato začetni dvom ne sme biti dejanski, pa čeprav bi bil samo negativen, ampak le umišljen, fiktiven. Zagovor-

niki fiktivnega splošnega dvoma zanikajo, da bi bila med naravno in znanstveno izvestnostjo bistvena razlika. Prava izvestnost je samo ena, tista, ki je posledica razvidnosti, njena veljavnost ne potrebuje nobenega novega potrdila, da postane znanstveno uporabna.[11] V čem je bistvo umišljenega, navideznega, fiktivnega dvoma? V tem, da med dvomom samim vidimo resnico in se je oklepamo z vso izvestnostjo, dejansko se pa obnašamo, kakor da ni zanesljiva, in sicer z namenom, da še bolj obsvetlimo razloge za svojo izvestnost, še očitnejše prikažemo razvidnost resnice in jo s tem uspešneje branimo pred nasprotniki.[12] Ta nazor zastopa in pregledno ter prepričevalno razvija v svojem učbeniku Maritainov učenec Maquart, skušajoč ga prikazati kot edini pravilni posnetek Tomaževega stališča.[13]

Drugi tomisti pa odklanjajo tako dejanski kakor umišljeni dvom kot izhodišče nauka o spoznavanju. Kdor dejansko dvomi, tako pravi Charles Boyer, S.J., s tem kaže, da mu razlogi, ki so ga dovedli do naravne izvestnosti, niso zadostni. Toda, ko rešuje dvom, se uporablja isti razum kakor prej, iste umske čine, in se opira na isti glavni razlog, namreč na razvidnost. Zagovorniki dvoma sicer pravijo, da iste spoznavne čine, ki so se prej vršili spontano, sedaj spremlja premišljeno samoopazovanje, refleksija. To je res, da jih spremlja. Toda enako samoopazovanje je spremljalo še tudi vsako pravo naravno izvestnost. Vsaka razvidna sodba je kot razvidna zavestna, sebevidna. Ob vsaki taki sodbi se obenem zavedam, da nekaj vidim in da prav vidim. Ako pa z refleksijo ni mišljena sebevidnost /reflexio completa/, marveč nova sodba o prejšnji sodbi /reflexio incompleta/[14], tedaj bo treba novo sodbo zopet s posebno tretjo sodbo presoditi itd., brez konca. Skratka, komur naravna izvestnost ni dovolj znanstvena, ta ne more dosledno ubežati skepticizmu.

Isto velja o namišljenem ali fiktivnem dvomu. Kdor v razpravi z nasprotnikom samo dopušča, da naravna razvidnost nima znanstvene vrednosti, čeprav sicer sam zanesljivo ve, da je ima, ta se v svojih izvajanjih prav tako ne bo smel sklicevati nanjo, kakor če bi o njej dejansko dvomil. Ker je pa razvidnost edino zadnje sodilo za izvestnost in ker je razvidnost po dvomu iste narave, kakor je bila pred dvomom, je jasno, da tudi iz fiktivnega dvoma ni možen izhod brez zmotnega kolobarja.[15]

Zagovorniki dvoma se po mnenju strogih tomistov neupravičeno sklicujejo na sv. Tomaža in Aristotela. De Tonquédec, ki je podrobno razčlenil sporno mesto iz Aristotelove Metafizike in iz Tomaževe razlage, ugotavlja, da Stagirec nikakor ne svetuje splošnega dvoma v začetku prve filozofije, marveč pravi samo, da je treba pretehtati vse težave, ki zapirajo tej vedi pot: "Pri Aristotelu ni nobene sledi o tem, da bi se trebalo za kak čas ustaviti na pragu filozofije, oklevajoč ali naj samemu sebi zaupam... Pravi pomen, ki ga ima pri njem izraz 'aporija', ni 'dvom' v današnjem pomenu, ,obotavljanje', ,odlašanje s sodbo', 'neznanje', marveč samo 'težava', 'ugovor', ali celo le 'vprašanje, ki ga je treba rešiti'."[16] Isto misel razvija tudi Tomaževa razlaga, samo da se v njej namesto "aporija" nahaja izraz "dvom /dubitatio/",

ki se je nahajal v takratni dobesedni prestavi grškega besedila. Če torej pravi Tomaž o metafiziki: "v njeno področje spada splošen dvom o resnici /ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate/", hoče reči z Aristotelom, da mora prva filozofija sama presoditi vse ugovore, ki so jih nagrmadili modroslovci proti resnici ali ki se še utegnejo komu zbuditi. "Zahteva, naj se /metafizika/ ne izmika nobeni težavi, ampak naj se jih loti vseh, naj si jih poišče, naj jih prikliče, naj jih pozove pred sodni stol razuma, pa vendar ne more veljati, kali, za izraz kakršnega koli nezaupanja v presojevalno moč te zmožnosti."[17] "Universalis dubitatio de veritate" ni Aristotelov in Tomažev dvom, ampak dejanske in možne težave in dvomi drugih, ki jih oba modroslovca rešujeta, ne da bi sama tudi za hip podvomila o tem, da imajo naravne izvestnosti dokončno, znanstveno veljavo.- Z de Tonquédecovo razlago se strinjajo tudi Maritain[18], Boyer[19], Maquart[20].

Iz vsega, kar smo videli, zlasti še iz ostrih izrazov, ki jih mnogi sholastiki uporabljajo v borbi za pravilno izhodišče nauka o spoznavanju, bi sledilo, da vlada med zagovorniki pa med nasprotniki uvodnega dvoma nepremostljivo nasprotje. To pa je samo videz. Zastavimo jim tole vprašanje: Ali je mogoče o vsem dejansko dvomiti? Pač vsi današnji sholastiki bi odgovorili z odločnim ne. Celo zagovorniki pozitivnega dvoma, ne izvzemši Descartesa samega, ki sicer poskušajo dvomiti o vsem, izjavljajo, da je to nemogoče. O vseh preprostih in razvidnih resnicah je dvom izključen in sicer ne morda samo zato, ker ga ne dopušča poseben ustroj človeške duševnosti, marveč zato, ker jasno vidim, da sem dojel resnico. Zagovorniki splošnega dvoma store manj, kakor izjavljajo, njihov dvom v resnici ni splošen. Nasprotniki dvoma pa store več, kakor priznajo. S svojim razglabljanjem o naravni razvidnosti dokazujejo, da je njeno veljavnost vendarle mogoče, ali celo potrebno še globlje utemeljiti. Ali ni stanje pred utemeljitvijo zelo podobno neki negotovosti, ki ne nosi povsem neupravičeno naziva dvom?

Nesoglasja so bolj v besedi, kakor v stvari. Tega se posamezni misleci popolnoma zavedajo. Ušeničnik dobro pravi o svojem negativnem dvomu, da "prav za prav niti dvom ni, ampak le priznanje vprašanja in iskanje razlogov, da se vprašanje reši ali vsaj na nov način reši."[21] S to upravičeno ugotovitvijo je domala zabrisana razlika med dejanskim in umišljenim dvomom. Maquart, ki se zavzama za samo fiktiven dvom, pa zopet priznava, da "mnogi ne marajo tega kratkega premisleka priznati za umišljen dvom, češ da pač komaj zasluži ta naziv. Dejansko gre le za izraz", ne za stvar: Sed est lis tantum in vocabulo.[22]

Stvarno so si torej vsi sholastiki edini v tem, da spoznavne kritike ni mogoče začeti z dejanskim splošnim dvomom, pa naj si bo pozitiven ali negativen. Možno je pač poskusiti s splošnim dvomom, toda poskus ne uspe. Dvom ne postane in ne more postati v resnici splošen, ustavi ga - razvidnost. Isto misel bi mogli tudi takole izraziti: Splošen dvom v začetku kritike v resnici ni začetni del kritike, ampak meja med vsakdanjo

in znanstveno izvestnostjo. Prva ugotovitev kritike je zavrnitev tega dvoma.

II. Razvidnost in popolna povratnost duha.

Vsi scholastiki, tudi tisti, ki začenjajo nauk o spoznavanju s splošnim dvomom, so si stvarno edini v tem, da se nekatere resnice prikažejo motrečemu razumu s takim jamstvom, da je vsak dvom o njih za vselej in načelno izključen. Take resnice nazivajo razvidne. Razvidnost je vsem najvišji znak, sodilo, kriterij resničnega spoznanja. V čem je razvidnost? V tem, kakor kratko pravi Ušeničnik, da "duh vidi resnico in vidi, da jo vidi"[1]. Pri razvidnem spoznavanju je umski pogled kakor podvojen. Z enim očesom gleda resnico, ki se izraža v sodbi, z drugim pa objema to gledanje samo ter ugotavlja njegovo naravo in pravilnost. Toda primera s tvarnim očesom ne izrazi dobro duhovne razvidnosti. Če bi z drugim očesom sodili gledanje prvega, bi rabili še tretje oko, ki bi opazovalo gledanje drugega itd. Duhovni pogled pa ni razdeljen, ampak isti spoznavni doživljaj zaznava resnico, zavedajoč se obenem neznotljivosti svojega spoznanja.

Razvidna resnica se razumu vsili s tako jasnostjo, da je vsak nadaljnji prigled nesmiselen. Oglejmo si za primer razvidno spoznanje, da je dvakrat dve štiri. Kaj se godi v nas, ko doživljamo to razvidno sodbo. Morda tole: V domišljiji si predstavljam dve točki, nato še drugi dve, da imam dvakrat po dve. Poleg si predstavljam skupino štirih točk. Nato primerjam obe skupini ter uvidim - tega ne stori več domišljija, marveč razum - da sta po številu točk enaki. Vse to dogajanje v nas je bilo zavestno, zavesten tudi razlog, zakaj smo zaključili: zato, ker smo stvarno stanje, številčno enakost med obema skupinama sami neposredno duhovno videli. Zavedamo se, da smo dosegli vse, kar je v spoznavnem redu sploh dosegljivega, lastno neposredno, zavestno zrenje resnice; vidimo, da vidimo in da je zmota izključena.

Mislimo si drug primer. Dvema točkama dodajmo hitro po vrsti tri, sedem, devet, šest, osem točk in primerjajmo nastalo skupino s skupino 36 točk. Kakšno je razmerje med obema? Ali sta enaki ali ne? Katera je večja? Ko smo morali nekoč pred učiteljem naglo podati odgovor na podobna vprašanja, se je zgodilo, da nismo pravega zadeli. Poskus našega računanja je bil sicer tudi v takih primerih zavesten. Tudi take misli človek notranje vidi, obenem pa vidi, da zaključka ni zagledal, marveč se je v naglici odločil za odgovor, ki se mu je zdel najverjetnejši. Natančno se zaveda, natančno v duhu vidi, da stvarnega stanja ne vidi natančno. Sodba, ki jo izreče, mu ni razvidna. Dejstvo, da sodim, je še vedno razvidno, ne pa več dejstvo, ki ga izraža sodba; še več, razvidno mi je, da mi dejstvo, ki ga izraža sodba, ni razvidno.

Da dejansko imamo razvidne sodbe in da/jih moremo ločiti od

nerazvidnih, je nesporno dejstvo. Prav tako je dejstvo, da je razvidnost najvišje jamstvo za resničnost spoznanja. Lastno neposredno in zavestno zagledanje resnice je najvišji vzor in končni smoter vsega spoznavnega prizadevanja. Vse iskanje in dokazovanje ima edino ta namen, da slednjič sam uvidim, kakšno je stvarno stanje, ali pomagam sočloveku, da ga uvidi. Kdor bi skušal ovreči sholastično trditev, da je razvidnost zadnje sodilo za resničnost spoznanja, bi šel za tem, da dokaže, pokaže, napravi vidno svojo lastno trditev ter bi tako sam sebe bil po ustih. Zato je povsem naravno, da skušajo mnogi sholastiki, zlasti tisti, ki so začeli z dvomom, osnovati svoj nauk o spoznavanju na kakšnih določenih ali na poljubnih preprostih in neposredno razvidnih sodbah. Varnejšega temelja noetika načelno ni mogoče najti.

Poseben primer razvidnosti je "popolna povratnost duha", reflexio completa, ki o njej govori naš Ušeničnik in za njim Boyer. Dejstvo, da se duh neposredno lahko spovrača na svoje spoznavne čine, je s čudovito jasnostjo prikazal že sv. Tomaž, zlasi v svoji razpravi De veritate /Q i, a 9/[2]. To klasično mesto navajajo in razlagajo domala vsi sholastiki, ne da bi mu sicer pripisovali enako važnost v nauku o spoznavanju. Sv. Tomaž uporablja glagol "reflecti", "redire", besedno zvezo "reditio completa", "reditus completur", ne da bi si katerega izmed teh izrazov dokončno izbral in rabil kot strokovni naziv. Isto so delali za njim sholastiki vse do danes. Aleš Ušeničnik je bil prvi, ki je to dejstvo podrobneje obdelal in uveljavil zanj v mednarodnem svetu strokovni naziv "reflexio completa", popolna povratnost. Že l. 1921 je v Uvodu postavil in obrazložil trditev, da je popolna povratnost, ki je spojska umu, zadnja osnova izvestnosti. Šele pozneje, kakor sam pravi, je našel to misel vsaj bistveno pri nekaterih drugih sholastikih[3]. Izraz "reflexio completa" se še ne nahaja, ~~xxxxxxxx~~ ne v sholastičnih modroslovnih slovarjih, ne v kazalih priznanih sholastičnih učbenikov razen v najnovejših, ne v strokovnih delih posvečenih nauku o spoznavanju, ki jih navajamo. Edina nam znana izjema je Boyerov priročnik, ki je izšel v letih 1935 - 36 in novejša Zimmermannova dela. Pater Boyer pa je bil v osebnem stiku z Ušeničnikom, razen tega je pa dal izrazu "reflexio completa", nekoliko drugačno vsebino, kakor naš slovenski modroslovec.

Povratnost ali refleksia je dvojna, popolna in nepopolna: "Nobenega dvoma ni, da se more um povračati z dejem na dej. Tako um lahko razmišlja o kaki rudnini in se lahko z novim umskim dejem povrne tudi na to razmišljanje samo, tako da razmišlja o svojem razmišljanju ... To je nepopolno umsko povračanje / nepopolna refleksija/. Toda našemu umu je svojska še popolnejša refleksivnost, refleksija, ki se z njo um v mišljenju samem z istim dejem zaveda svojega mišljenja in nekoliko tudi sam sebe ... To je popolna refleksivnost."[4]

Poglejmo si podrobneje, kako Ušeničnik opisuje popolno povratnost in kaj ga posebno zanima na njej: "Smisel popolne refleksivnosti je vprav v tem, da um ne spoznava le dejev po dejih,

marveč da spozna tudi dej v deju samem /ko misli,ve,da misli/, da mu je dej prisoten in v deju tudi sam sebi,da je misel ... 'sebevidna'... Smisel je torej ta,da duh,ko gleda predmet,v deju samem,v deju gledanja samega vidi tudi dej sam in sebe,ki gleda. Kaj to pomeni? To,da tu ni več realnega dvojstva med spoznavajočim dejem in spoznanim dejem,temveč je spoznavajoči dej obenem kot tak spoznan. Če je pa tako,tu ni več mogoč noben dvom,mogoča nobena zmota... Isto je treba reči o odnosu spoznavajočega deja k objektu in subjektu. Popolna refleksija pomeni prisotnost mislečega subjekta samemu sebi v svojem mišljenju. Mišljenja ni ne brez objekta, ne brez subjekta. A duhu ni prisotno abstraktno mišljenje,temveč mišljenje,kakršno je v resnici, mišljenje subjekta,namerjeno na neki objekt... Tu je torej največja in prva izvestnost."[5]

Bistvo popolne povratnosti je torej v tem,da spoznavajoči subjekt neposredno zre svoj lastni spoznavni dej,obenem ko ga proizvaja,in sicer tako,da je pogled na predmet /spoznavni dej/ in pogled na to gledanje /refleksija/ eno samo spoznanje. Toda povračajoč se na svoj spoznavni dej, lahko na njem marsikaj opazim. Duh vidi n.pr. "po takšni intuiciji ali sebevidnosti,kako spoznava"[6],ter tako ugotovi zanesljivost ali nezanesljivost svojih sodb. "Tako prva izvestnost 'najintimnejšega spoznanja',da mislim in sem,po popolni refleksiji spremlja vse naše spoznanje in njega načine." Drugo,kar je mogoče opaziti spovračajoč se na spoznavni dej,je lastna sposobnost za dojemanje resnice: "Po popolni refleksiji duh v spoznanju tudi spozna,da ima možnost spoznavanja in da je po naravi naravnan na spoznanje."[7] Vse te ugotovitve so za nauk o spoznavanju izredno važne,toda našemu mislecu očividno ne najvažnejše. Glavna prednost popolne povratnosti je v tem, da v njej postane subjekt samemu sebi neposredno navzoč. Reflexio completa je Ušeničniku pred vsem dojemanje lastnega jaza v svojih spoznavnih doživljajih. O tem priča tudi jedrnata opredelba v Filozofskem slovarju: popolna refleksija je "sebevidnost netvarnega duha, da mu je v mišljenju mišljenje zavestno in je zavesten tudi sam sebe kot subjekta mišljenja"[8].

Kakšen je odnos med popolno povratnostjo in razvidnostjo? "Sebevidnost netvarnega duha" je posebna vidnost, je najbolj nedvomna neposredna vidnost, je prava razvidnost. Reflexio completa je tisti dej, ki mi omogoči, da zazrem razvidnost. Povsod, kjer je popolna povratnost, je neka razvidnost, povsod, kjer je kakšna razvidnost, je popolna povratnost. Reflexio completa in razvidnost sta soodnosna pojma. Vendar ta zveza v Ušeničnikovih delih ni očitna. Ne da bi jo filozof kedaj zanikal, narobe, vedno, kadar govori o razvidnosti, omenja tudi refleksivnost, ki nam razvidnost omogoči. Toda obe poglavji sta bili v Uvodu daleč vsaksebi. O povratnosti je govor na strani 70 in sledečih, razvidnost pa pride na vrsto šele na strani 277[9]. V Filozofskem slovarju se razvidnost posebej ne omenja, tudi opredelba refleksije ne pove, da je ta dej v kakem odnosu do razvidnosti, pri

besedi evidentia pa je naveden samo slovenski naziv razvidnost. Kako si naj razložimo, da pri našem modroslovcu načelna zveza med povratnostjo duha in med razvidnostjo, ki nam jo ta povratnost odkriva ni bolj podčrtana?

Kakor smo že videli, je pri povračanju na spoznavni dej mogoče opaziti marsikaj: dejstvo, da mislim, dejstvo, da jaz mislim, dejstvo, da je moja misel razvidna. Vsa ta dejstva neposredno vidim, vse to mi je razvidno in vse te razvidnosti mi javlja reflexio completa. Ni pa nujno, da koga vsa ta dejstva in druga podobna, ki so vključena v slehernem spoznanju, enako zanimajo. Ušeničniku se pač zdi, kakor smo skušali pokazati, pri popolni povratnosti najvažnejše to, da nam z nezmotljivo razvidnostjo prikazuje naš jaz. Tako je naš modroslovec pojem povratnosti, ne načelno, ampak v dejanski rabi zožil na "sebevidnost netvarnega duha", pojem razvidnosti pa ohrani v vsem njegovem obsegu, označujoč z njim dejstvo, da "duh vidi resnico in vidi, da jo vidi".

Charles Boyer pa rabi pojem povratnosti, ki ga je po našem mnenju povzel po Ušeničniku, v širšem obsegu, zato se njegova reflexio completa nekoliko razlikuje od Ušeničnikove. Popolna povratnost mu je notranji pogled, ki spremlja sleherno misel, zaznava njen odnos do resnice, v ugodnem primeru njeno neposredno razvidnost, to da pogled, ki ni nova misel, marveč sovpade z miselnim dejem samim. Če bi človek ne imel te zmožnosti, ampak bi se mogel samo nepopolno spovračati na svoja spoznanja, to je, če bi moral veljavnost poljubne sodbe ugotoviti samo z novo sodbo, veljavnost te druge s tretjo itd., tedaj bi nobene sodbe ne bilo mogoče dokončno zasigurati, skepticizem bi bil neizbežen. Toda ni tako. Duh se obenem, ko spoznava, z istim spoznavnim dejem zaveda, da res spoznava, to je, vidi, da dojema resnico. S popolno povratnostjo zaznavamo, da posedamo resnico. Popolna povratnost nam javlja razvidnost: "S popolno povratnostjo razum v deju sodbe zagleda objektivno razvidnost."[10]

Boyeru je reflexio completa sredstvo, da zagleda poljubno razvidnost, in nič več. Ušeničniku enako, a pred vsem sredstvo, da spoznavajoči subjekt v spoznavnem deju zazna svoj jaz. V skladu s tem nazorom je prvi pripravljen vzeti za podlago spoznavoslovju poljubno neposredno razvidno resnico, drugemu pa je osnovna izvestnost dejstvo, da mislim in sem, zato je vsa njegova "spoznavna kritika osnovana na tej prvi izvestnosti"[11].

Reflexio completa ob poljubni razvidni sodbi nam pokaže tudi, v čem je bistvo logične resnice. Kadar vidim, da je dvakrat dve štiri, obenem sproti gledam, kako sem to trditev povzel natančno po stvarnem stanju. Take sodbe, ki umsko izražajo to, kar na svoj način stvarno biva, nazivamo resnične. Resnica je skladnost med mišljenjem in stvarnim stanjem: veritas est adaequatio intellectus et rei. Glede te opredelitve se zopet strinjajo domala vsi scholastiki, vsi jo tudi v glavnem enako razlagajo. Adaequatio jim ni dejanska podobnost, kakor obstaja n.pr. med sliko in predmetom, ki ga predstavlja, marveč skladnost, ki

bi jo lahko primerjali z odnosom med mišljenjem in zunanjim izražanjem misli. Noben člen mišljenja ni v ničemer podoben nobenemu izgovorjenemu glasu, pa vendar se govor lahko zadosti dobro skleda z mišljenjem.

Z razglabljanjem o razvidnosti in popolni povratnosti duha so scholastiki, skupno z marsikaterim drugim sodobnim mislecem, opravili vsaj v glavnih potezah važno in dokončno delo. Kaj je zadnji smoter vsega znanstvenega prizadevanja, če ne, da naposled uvidim stvarno stanje? Več kot videti in vedeti, da vidim, ni mogoče. Edini pomen slehernega dokaza je v tem, da nam pomaga duhovno zagledati nekaj, kar nam prej ni bilo jasno. V tem, da "duh vidi resnico" in v popolnem povračanju "vidi, da je vidi", je res najvišje in nezmotljivo jamstvo za resničnost spoznanja. Ker pa ima spoznavoslovje splošno nalogo, da presodi vrednost vseh človeških spoznanj, in ker se je izkazalo, da so neposredno razvidna spoznanja, ki nam jih javlja reflexio completa, zanesljivo resnična, bo podrobno delo noetike v tem, da presodi, v kakšnem odnosu so izsledki posameznih ved do neposredno razvidnih sodb. Svoj najvišji vzor bi dosegla, če bi mogla pokazati, da se da ves nazor o vesoljstvu, ki nam je potreben za vsakdanje življenje, izvesti na razviden način iz preprostih, neposredno razvidnih resnic.

III. Osnove spoznavoslovja.

Zadnje osnove vse naše znanstvene zgradbe tvorijo neposredno razvidne resnice, ki nam jih odkriva popolna povratnost duha. Najvažnejša naloga spoznavoslovja je pokazati, kako iz teh neomajnih osnov izvirajo druga za drugo in druga iz druge vse resnice, kar jih obsega sestav človeških ved. Neposredno razvidnih resnic je pa, kakor smo videli, brez števila. Vendar ne zaslužijo vse v enaki meri naziva osnove. Da se grenko razlikuje od sladkega, to je neposredno razvidno, pa naj tiči za temi občutki kar koli že, toda na tej razvidni resnici ni osnovano kakšno posebno znanstveno področje. Zato poskuša spoznavoslovje izmed teh razvidnih resnic razbrati one, ki so res osnove znanstveni zgradbi, in pokazati, kako ti preprosti nezdrobljivi kamni tvorijo neporušljivo podlago vsemu znanju. Toda naša primera bi nas lahko zavedla v zmoto. Tvarna zgradba ima samo ene temelje, in kdor ne najde pravih, ne ve, na čem je osnovana. Svet resnice je pa take narave, da je mogoče isto trditev utemeljiti na razne načine. Če torej najdemo pri scholastikih različne nazore glede osnovnih resnic, ki naj bodo podlaga spoznavoslovju in z njim vsemu znanstvenemu sestavu, še iz tega ni dovoljeno vnaprej sklepati, da so vsi, razen enega, pa še to samo v najugodnejšem primeru, nujno napačni. Sodeč te nazore se bo treba vprašati le, ali so izbrane osnove res razvidne in za namen, ki mu služijo, prikladne. Poglejmo si nekatera značilna mnenja.

Izmed scholastikov iz prejšnjega stoletja je v tej točki najizrazitejši Tongiorgi, ki je učil, da je treba kot podlago

modroslovju in pred vsem modroslovnim razmišljanjem /ante omnem philosophicam inquisitionem/ izrečno dopustiti /supponere necesse est/ tri resnice kot osnove /fundamenti loco... hae tres... primitivae veritates/[1] kkkk Te resnice so: prvo dejstvo: lastno bivanje; prvo načelo: načelo protislovja; prvi pogoj mišljenja: da je človeški razum zmožen spoznati resnico. Ta nazor, ki ga je bil zasnoval Balmes, sta za Tongiorgijem zastopala zlasti Palmieri in Potvain[2]. Danes ga v tej obliki nikdo več ne zagovarja. Danes noben sholastik ne trdi, da je treba pred modroslovnim razmišljanjem, torej kar na slepo sprejeti določene trditve, jih imeti za veljavne in jih postaviti za podlago nauku o spoznavanju. Sicer pa tega tudi Tongiorgi ni učil v tako skrajni obliki. Njegovih besed, " ante omnem philosophicam enquisitionem supponere", ne smemo razumeti tako, kakor da so navedene tri resnice zgolj postulat, ker izrečno pravi o njih, da so neposredno razvidne[3]. Toda zagovorniki treh osnovnih resnic so vse preveč podčrtavali dejstvo, da je te trditve treba priznati za resnične, ker so nujni pogoj mišljenja, in premalo, da so samo zato lahko prvi pogoj, ker so razvidne. Tudi današnji sholastiki včasih začenjajo s cogito, da opozore na razvidnost lastnega bivanja, na človeško sposobnost za spoznanje resnice, in poudarjajo, da je načelo protislovja osnovni zakon mišljenja, toda tega ne store "pred modroslovnim razmišljanjem", ampak so to že izsledki tega razmišljanja samega, ki črpajo vso svojo veljavo iz razvidnosti, ne iz dejstva, da so te resnice pogoj mišljenja.

Mnogo večjo pozornost zasluži rešitev, ki jo je očrtal v svoji Kriteriologiji kardinal Mercier. Veliki ustanovitelj louvainske novosholastične šole je osnoval svoje spoznavoslovje na razglabljanju o sodbah, kajti samo s temi je človeku mogoče zajeti resnico. Vsaka sodba pa je, vsaj po smislu, če ne vedno tudi po zunanji obliki, spoj osebka in povedka. Kdor torej preiskuje veljavnost sodb, kakor to dela kriteriologija, lahko svojo pozornost obrne v dve smeri: lahko se zanima za zvezo med osebkom in povedkom, ali za vrednost osebka in povedka, z drugimi besedami, lahko preiskuje lično ali tvarno stran sodbe, njeno formo ali materijo. Tako imenovane duhovne vede, kakor matematika, razpravljajo sploh le o medsebojnih odnosih idealnih matematičnih bitnosti, ne da bi se pri svojih zaključkih zanimale, ali tem pojmom stvarno kaj ustreza. Izkustvenim vedam pa je prav to najvažnejše, ali s svojimi pojmi res izražamo stvarno bivajoče predmete. Kriteriologija, ki mora zasigurati osnove tako duhovnim kakor izkustvenim vedam, je dolžna posvetiti svojo pozornost obema vidikoma, formalnemu, ki je značilen za duhovne vede, in materialnemu. Osnovni spoznavni problem je torej dvojen: "Prvo vprašanje, ki se stavi v kriteriologiji, zadeva naravo umske sinteze: ali je posledica zgolj subjektivnega ustroja mislečega subjekta? Ali se pa najdejo tudi pristanki, povzročeni od razlogov, ki so neodvisni od umskega deja, in bivajo pred njim, od objektivnega javljanja odnosa, ki je izražen v sodbi? Skratka, imamo li zveze pojmov, ki so utemeljene? Tak je prvi, najvažnejši del vprašanja o izvestnosti: nazvali ga bomo prvi osnovni problem."[4] Prvi

problem se torej "nanaša na objektivnost sodb idealnega reda. Drugi problem pa objektivnost odnosa, ki ga izraža sodba, že podstavlja, in se nanaša na vrednost terminov tega odnosa."[5]

Pri prvem "osnovnem vprašanju" gre samo za veljavnost zveze med osebkom in povedkom v sodbi, veljavnost, ki je neodvisna od stvarnosti ali nestvarnosti tega, kar naj ustreza obema pojmoma: "Ta prvi problem odmišlja, kakor vsakdo vidi, od stvarne ali umišljene /fictive/ narave terminov odnosa in upošteva le ta odnos sam."[6]

Da rešimo to prvo vprašanje, si prikličimo v spomin kako preprosto sodbo idealnega reda, ki ni zaključek drugih sodb, ampak ji zaradi nje same v vsakdanjem življenju neposredno in nujno pritrdimo. Take sodbe so n.pr.: Celota je večja kakor kak njen del; dve količini, ki sta enaki isti tretji količini, sta tudi med seboj enaki.[7] Zakaj tem in podobnim sodbam nujno pritrdim? Ali zato, ker sem slučajno tako ustvarjen, ali zato, ker sem spoznal objektivno stvarno stanje? Mercier na podobna vprašanja odgovarja z "osnovno tezo": "Kadar izrekamo neposredno izvestne sodbe, ne pridevamo povedka osebku zaradi apriornih sintez, marveč zaradi vpliva jasno izražene objektivne istosti povedka in osebka, oziroma objektivnega pripadanja povedka osebku."[8] In dokaz za to trditev? "Edini možni dokaz za to tezo je v tem, da zavest ugotavlja dejstvo, ki ga teza izraža." Nato preiskuje ob nazornem zgledu, kaj se godi v naši notranjosti, kadar izrekamo kako preprosto sodbo, ki nam izsili neposredni pristanek, ter pokaže, da izvestna pritrditev v takih primerih ni posledica slepe nujnosti, ampak učinek objektivnih razvidnih razlogov. Razvidnost je najvišje sodilo za sodbe idealnega reda.

S tem smo našli osnovo duhovnim vedam, obenem smo pa tudi ugotovili, da je naš razum sposoben, da doseže objektivno resnico. Če hočemo presoditi poljubno trditev idealnega reda, je treba samo pogledati, ali je neposredno razvidna, in če ni, ali je na razviden način izvedena iz neposredno razvidnih sodb. Prvi osnovni problem je rešen. Tako je dokončno potrjena veljavnost duhovnih ved in zasigurano izhodišče izkustvenim znanostim: "Izvestnost resničnosti naših idealnih sodb je izredne važnosti za znanost. Ne le, da pripadajo racionalne vede popolnoma tej vrsti znanja, marveč celo izvestnost izkustvenih resnic se opira končno na resnice idealnega reda, vsaj razvidnost načela o protislovju jim je vsekakor pogoj."[9]

Za izkustvene vede je rešitev prvega spoznavnega vprašanja nujen pogoj, toda s tem so še samo na pol opravičene. Sodbe, ki naj se nanašajo na stvarnost, je treba premotriti ne samo glede na odnos med osebkom in povedkom, ampak tudi glede na vrednost obeh pojmov, ki sta podlaga odnosu. S tem šele bo pred razumom zajamčena veljavnost izsledkov vseh znanstvenih področij in rešen drugi osnovni problem izvestnosti.[10]

Kakšno vrednost pojmov ima Mercier v mislih? Preiskati hoče, ali se izraža v osebku in povedku kaj objektivnega, in sicer ne le objektivnega, kolikor z vsakim pojmom "aliquid menti

objicitur", ampak, ali je predmet teh pojmov tudi sam na sebi, bodisi da ga ima kdo v mislih ali ne, kaj stvarnega, realnega, to je, dejansko bivajočega, oziroma možnega. Kakor smo se pri sodbah idealnega reda spraševali o tem, ali je odnos med osebkom in povedkom, ki ga izražajo, samo posledica ustroja naših spoznavnih zmožnosti, ali je objektiven, to je, izvirajoč iz pojmov samih, ne glede na to, ali jih kdo motri, tako se sprašujemo sedaj, ali je vsebina pojmov samo naša umisel, ali je nekaj stvarnega, neodvisnega od našega spoznanja in v tem smislu objektivnega. "Vprašanje, ki sedaj zbuja našo pozornost, je torej sledeče: Ali spoznavni liki, ki nudijo povedke našim znanstvenim sodbam - splošni liki - izražajo zgolj umišljen predmet, ali predmet, ki je možen sam v sebi, neodvisno od razuma? Krajše povedano: ali vsebujejo ti spoznavni liki objektivno stvarnost ali ne?"[11] Predvsem je treba presoditi najsplošnejše pojme, kakor bitje, podstat, enota, mnoštvo, delovanje, vzrok.[12]

Za veljavnost pojmov, kakor je bila opredeljena, navaja Mercier dva dokaza, negativnega in pozitivnega. Negativni dokaz ima namen zavrniti ugovor, ki pravi, da so naši pojmi vedno splošni, stvari samo na sebi pa poedinske in da zato pojmi ne morejo izražati stvari, kakršne so. Res je, odgovarja naš modroslovec, da smo dobili pojme s tem, da smo znake poedinja odmislili ter posneli le to, kar je predmetu bistveno in skupno z drugimi predmeti. Toda iz tega, da naš pojem ne izraža stvari popolnoma, z vsemi njenimi posebnostmi, še nikakor ne sledi, da ne izraža njenega bistva. Pojem je lahko veljaven, četudi je splošen in odmišljen. Da je pa dejansko veljaven, to lahko tudi pozitivno dokažemo. Predmetov, kakor bitje, podstat, sicer ne zaznavamo neposredno, toda pokažemo lahko, da so vključeni v neposrednih čutnih zaznavah. Značilno za čutne zaznave je namreč dejstvo, da vsebujejo premnoga stvarna določila: na predmetu, ki mu pravim človek, zaznavam s čutili določeno postavo, barvo itd. Nemogoče pa je, da bi določujoči znaki ničesar ne določevali, ne bitja, ne podklada, ne podstati. Vsebina pojmov bitje, podklad, podstat je torej dejansko vključena že v čutnih zaznavah. Sedaj je treba samo še pokazati, da čutnim zaznavam ustrezajo dejanski predmeti. Da to uvidimo, se moramo spomniti na dvoje: prvič, da so podatki zavesti načelno zanesljivi, drugič, da so neposredno razvidne sodbe idejnega reda, med njimi tudi vzročni zakon, nesporno veljavne, kakor je pokazala rešitev prvega osnovnega vprašanja. Zavest nam pa pravi, da so čutni doživljaji dejanski, pa da jih ne povzročamo sami, ampak trpno sprejemamo. Po vzročnem zakonu moramo torej sklepati, da jih proizvaja dejansko, izven nas bivajoče bitje. Tako je objektivna vrednost pojmov, ki smo jih raziskovali, načelno dokazana.[13]

S tem, da smo dognali vrednost povedka, je obenem zagotovljena vrednost vseh osebkov, ki so splošni pojmi, kajti vsak izmed njih je lahko v kakšni drugi sodbi povedek. Poedinski osebek pa, ki ne more biti povedek, je itak posledica čutne zaznave, ki ji po mnenju vseh resnih modroslovcev ustreza stvarni predmet.[14] Tako je rešen tudi drugi osnovni problem. Lična in tvarna plat

naših sodb je preizkušena in pokazalo se je,da stoje vse vede, duhovne in izkustvene, na varni podlagi.

Ta Mercierov nazor so scholastiki presojali ter deloma zavračali z različnih vidikov. Zdi se,da bomo najprej odkrili njegovo ranljivo točko,če se vprašamo,ali je pri vsaki sodbi treba presojati oboje,lično in tvarno stran,ali zadošča,da pri sodbah idealnega reda ugotovimo le odnos med osebkom in povedkom, in samo izkustvenim sodbam poleg tega še presodimo vrednost obeh pojmov.

Po vsem, kar smo doslej videli,se zdi to vprašanje odveč. Saj je bilo vendar ponovno jasno povedano,da je za sodbe idealnega reda odločilna edino formalna stran. In ko se pisatelj ob koncu povrača na svoj način rešitve spoznavnega vprašanja,zopet izrečno ugotavlja,da "objektivna razvidnost idejnih odnosov ne vključuje trditve o kakem dejanskem bivanju. Resnica,da je 2 + 2 = 4, je logično pred sodbo,da biva subjekt,ki to aritmetično resnico izreka."[15] Sodbe idejnega reda je torej mogoče opravičiti,še preden vem,ali sploh kaj stvarno biva,še več,naravnost nujno je,da jim ugotovimo veljavnost prej,da sploh lahko presodimo stvarno vrednost pojmov,kajti stvarnost je mogoče dokazati le s pomočjo vzročnega načela,ki je tudi ena izmed resnic idejnega reda. Reševanje drugega osnovnega spoznavnega vprašanja podstavlja rešitev prvega.

Pravda o sodbah idejnega reda je po teh in sličnih izjavah res popolnoma zaključena,ne da bi bilo treba zaslišati oba pojma,osebek in povedek. Toda v istem delu najdemo še druga mesta, ki nam ta zaključek povsem omajajo. Naš modroslovec nas n.pr. takole uvaja v svoj drugi osnovni problem: "Sodba je pridevanje povedka določenemu osebku. Doslej smo strnili svojo pozornost na dej, ki ž njim duh pripisuje povedek osebku,in pokazali,da je ta dej utemeljen. S tem je bila ocenjena lična stran sodbe. Ostaja še tvarna plat,oba termina,ki jih sodba druži ali loči."[16] Te besede se nanašajo na sodbo vobče,na vsako sodbo. Resnice idejnega reda,ki smo mislili o njih, da so že dokončno preizkušene, niso prav nič izvzete. Tudi pri njih ločimo tvarno in lično počelo,zato bo treba potemtakem tudi na teh sodbah presoditi še vrednost osebka in povedka. Spomnimo se tudi,kakšne pojme naj modroslovec presoja,ko rešuje drugi osnovni problem. Ne morda pojmov o kakem poedinskem izkustvenem bitju,ampak najsplošnejše: bitje,podstat,mnoštvo,delovanje,vzrok. Prav te pojme pa rabimo tudi v sodbah idejnega reda. Ali je sploh možna trditev,ki bi ne uporabljala v tej ali oni obliki navedenih in njim sorodnih pojmov? Vzročno načelo n.pr. je nesporno ena izmed idejnih resnic[17], pa se kljub temu moramo še posebej vprašati,ali je treba priznati pojmu vzročnosti stvarno veljavo. Sicer pa filozof pri reševanju drugega problema izrečno izjavlja,da so vsi povedki brez izjeme odvisni naposled od vrednosti poedinskega osebka,ki je predmet čutne zaznave.[18] Če bi se torej izkazalo, da drugega osnovnega problema ni mogoče zadovoljivo rešiti,bi nam vse resnice idejnega reda,ki uporabljajo splošne pojme,obvisele v praznini. Očividnost, da je rešitev prvega osnovnega

vprašanja zavisna od rešitve drugega, je tolika, da ima modroslovec za potrebno dodati ob koncu svojih izvajanj še nekaj besedi v opravičilo svojega postopka.[19]

Do zaključka, da je treba presoditi vrednost osebka in povedka tudi pri sodbah idejnega reda, nas vede še drug premislek. Pisatelj nas je posebej opozoril, da pri ugotavljanju stvarne vrednosti pojmov ne gre za dejansko bivanje, marveč za notranjo možnost: "stvarno je tukaj v nasprotju z umišljenim, z umskim bitjem in torej označuje nekaj, kar biva, ali more bivati v naravi"[20] Toda notranjo možnost ali nemožnost bistva, ki ga predočujejo pojmi, morem in včasih moram poznati pri vseh sodbah brez izjeme. Poglejmo, recimo, tole trditev: perpetuum mobile, stroj, ki bi več oddajal, kakor imel in sprejemal, je nemogoč. To je gotovo neposredno razvidna resnica idejnega reda. In vendar moram notranjo možnost bistva, ki ga izraža osebek, poznati, da lahko s povedkom to možnost zanikam. Če je torej treba osebek in povedek posebej presojati, tedaj je treba to storiti pred vsako, tudi pred najbolj neposredno razvidno sodbo idejnega reda, drugače se mi utegne zgoditi, da bom njun odnos prezrl in bo trditev zaradi nepoznanja tvarne plati tudi lično napačna.

Pa še več. Ako je treba osebek in povedek posebej presojati, tedaj je treba to storiti, preden začnem reševati vprašanje o njuni medsebojni zvezi. Če mora kriteriologija res rešiti oba osnovna problema, ki jih je začrtal naš mislec, tedaj mora začeti z drugim. Poglejmo n.pr. tole izkustveno sodbo, ki jo navaja naš modroslovec: jetiko povzročajo mikrobi[21]. Recimo, da smo po njegovem navodilu najprej ugotovili - kako, ne vem - da je ta trditev lično pravilna. Lotimo se sedaj še drugega osnovnega vprašanja, preiščimo stvarno vrednost osebka in povedka. Mislimo si, da se izkaže bolezen, ki smo jo nazvali jetika, za izkustveno dejstvo, povzročujoči mikrobi pa ne. Kako smo torej mogli reči, da jetiko povzročajo mikrobi, ko jih pa sploh ni? Ali ni jasno, da je treba najprej raziskati pojme in da šele nato lahko ugotovim zvezo med osebkom in povedkom?

Če je pa tako, tedaj se obe Mercierovi osnovni vprašanji sploh ne razlikujeta, marveč se zlivata v eno: Preiskava pojmov, to je, umski pogled na njihovo vsebino, mi pokaže njihov medsebojni odnos, ki ga izrazim v sodbi. Preiskovati tvarno stran sodbe, njen osebek in povedek, se pravi ugotavljati njun medsebojni odnos, preiskovati lično stran sodbe, odnos med osebkom in povedkom, se pravi ugotavljati, da je ta odnos utemeljen v naravi, ki jo izražata oba pojma. Osnovno vprašanje nauka o spoznavanju je samo eno, namreč vprašanje razvidnosti. Kakorhitro bi ga z Mercierom skušali podvojiti, bi nas raziskovanja vodila v kolobar, ali v brezkončnost. Povrnimo se k sodbi: jetiko povzročajo mikrobi. Dopuščajmo, da je treba stvarno vrednost pojmov posebej presoditi. Preiščimo najprej osebek. Naš izsledek bo resnica, ki jo bo treba izraziti v sodbi: pojem jetika izraža nekaj stvarnega. Nova sodba ima zopet svojo tvarno in lično stran. Treba bo presoditi obe in izraziti nove izsledke v novih

sodbah, brez konca in kraja. Ne, sodba, ki je razvidno lično pravilna, ne potrebuje nobenega raziskovanja več. Toda dejstvo, da je lično pravilna, uvidim, motreč naravo, ki jo vsebujeta osebek in povedek. Presoditi naravo, se pravi spoznati njene odnose, se pravi nekaj vedeti, se pravi soditi. Vse to je isti duševni dej, ki ne potrebuje, kadar ga spremlja razvidnost, nikakega nadaljnjega presojanja.

Kaj neki je nagnilo našega misleca, da pri nekaterih sodbah poleg resnice, ki jo izražajo, ali, kakor on pravi, poleg odnosa med osebkom in povedkom raziskuje še vrednost obeh pojmov? Morda primer silogizmov. Pri sklepih je res treba oboje ugotoviti, lično in tvarno pravilnost, to je zvezo med premisami ter zaključkom in vrednost premis. Silogizem: vsi ljudje so angeli, vsi angeli so čisti duhovi, torej so vsi ljudje čisti duhovi, ta silogizem je zgrajen, če upoštevamo samo njegovo lično stran, po vseh pravilih mišljenja, in vendar je napačen. Njegova oblika je v redu, a gradivo, ena izmed premis je napačna. Toda podobnost med silogizmom in posamično sodbo je samo navidezna. Gradivo silogizma so premise, torej sodbe, ki so po svoji naravi resnične ali napačne, zato jih je treba pred uporabo preiskati. Gradivo sodb pa so pojmi, ki po svoji naravi niso ne resnični, ne napačni. Ni ga tako "neresničnega" pojma, da bi ne mogel služiti kot veljavno gradivo v resnični sodbi. Res je, da "pegaz ni dejansko bitje", toda pravkar zapisani stavek je kljub temu resničen. Pojem kot tak se sploh ne da presojati glede svoje "veljave", ker sam po sebi nima nobenega odnosa do resnice. Kdor misli, da presoja pojme, se vara. Če poskušam v sodbi: jetiko povzročajo mikrobi, presoditi vrednost osebka, kaj storim? Nujno, dasi morda nevede bom presojal ne osebek, jetika, marveč tole novo sodbo, ki se mi samohotno pojavi: pojem jetika izraža nekaj stvarnega. Ves drugi osnovni problem Mercierove kriteriologije je zasnovan, kakor se zdi, na tej samoprevari. Modroslovec misli, da preiskuje stvarno vrednost pojmov, ki so gradivo sodb, v resnici pa preiskuje veljavnost novih sodb, namreč sodb, ki trde, da se ti pojmi nanašajo na izkustvena bitja.

Ako so ta naša izvajanja pravilna, tedaj smemo zaključiti, da je osnovno spoznavno vprašanje samo eno: Kako ugotovim, da se moja trditev strinja z dejanskim stanjem, ki ga hoče izraziti, ali, kar je morda manj natančno povedano, kako ugotovim odnos med osebkom in povedkom? Na to vprašanje pa je podal naš modroslovec, rešujoč svoj prvi osnovni problem, dokončni odgovor: Za resničnost sodbe mi jamči njena neposredna razvidnost, ali razvidnost, da je nerazvidna sodba nujna posledica razvidne. Razvidnost je zadnje sodilo za resničnost, zato so vse nadaljnje preiskave, tudi presojanje pojmov, popolnoma odveč. Mercierov drugi problem je bil rešen obenem s prvim, ker se stvarno sploh ne razlikuje od njega. Če v nauku o spoznavanju ne bomo naleteli na druge težave, tedaj bomo smeli zaključiti, da je vse naše znanje osnovano na neposredno razvidnih sodbah.

Aleš Ušeničnik se z Mercierom strinja v tem, da je nekaj drugega objektivno, nekaj drugega realno spoznanje: "Ni nam

torej zadosti, če vemo, da so naše spoznave objektivne v tem smislu, da se ravnajo po nekem objektu, ki je pa naposled vendarle fikcija, temveč mi bi radi vedeli, ali ta objekt tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali vsaj more bivati. Če imenujemo to, kar tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali more bivati, realno, tedaj je končno vprašanje, ali so naše spoznave ne le objektivne, marveč realno-objektivne... Kdor torej hoče rešiti problem izvestnosti v celoti, mora dognati, da duh sodi tako, ker vidi, da je objektivno tako, in potem še to, da snov sodbe ni kaka fikcija, ampak je povzeta po dejanski ali možni realnosti."[22] Tudi po Ušeničniku je torej treba preiskati na istih sodbah tvarno in lično stran, ugotoviti objektivno in realno resničnost.

Da smo sposobni za objektivno resnico, to se zdi našemu mislecu v Mercierovi Kriteriologiji zadovoljivo dokazano, ali bolje pokazano. Drugače pa je glede sposobnosti za realno resnico. Da dokaže tudi to sposobnost, uporablja ustanovitelj louvainske šole vzročno načelo in sklepa, da bivaje izvenzavestna realna bitja. Toda za to načelo vemo najprej tudi samo, da je objektivno veljavno. "Vprašanje pa je, ali ta objektivna veljavnost tu zadošča. Tu gre za realni svet in za realno-objektivno veljavo naših idej. Te pa z načelom vzročnosti xxxxxxxx ni mogoče dokazovati, če nima že načelo samo realne objektivnosti in realno-objektivne veljave. Takšno veljavo pa more zopet samo imeti, če sta subjekt in predikat tega načela realno-objektivna. Toda to je prav vprašanje, ali imata kak predikat in subjekt naših sodb tudi realno-objektivno veljave. Zato je protislovno - petitio principii - uporabljati načelo vzročnosti za prvo dokazovanje realne objektivnosti idej."[23]

Ušeničnik se strinja z Mercierom, da je treba realno objektivnost spoznanja posebej dokazati, ne strinja se pa z načinom, kako Mercier to dokazuje. Toda v Mercierovih osnovah nauka o spoznavanju tiči še drug, večji pogrešek: "A četudi še priznamo realno objektivnost vzročnega načela, je vsekako na tej stopnji spoznanje z ozirom na realni svet še zgolj hipotetično. Načelo pravi: Bitje, ki začne bivati, mora imeti vzrok...Načelo vzročnosti more potemtakem dokazati realnost kakega bitja, če se že opre na realnost drugega bitja. Mercier pa šele išče to prvo realnost. Torej je njegovo dokazovanje na vsak način petitio principii. Tu je osnovna hiba Mercierove spoznavne kritike, zato po njegovi teoriji logično ni mogoč prehod iz idealnega reda spoznav v realni svet ter od objektivnosti idej do njih realne objektivnosti."[24]

Dvojni zmotni kolobar, ki ga je zagrešil Mercier, je našemu mislecu pokazal, da na prvo realnost iz dveh razlogov ni mogoče veljavno sklepati. Prvič zato ne, ker vzročni zakon, vzvod, ki naj dvigne realnost razumu na obzorje, že sam nima izpričane realne veljave. Da dvignem realno bitje, pa potrebujem realen vzvod. Drugič zato ne, ker lahko samo iz realnosti sklepam na realnost. Realen vzvod se mora opreti na realno podlago, ako naj dvigne realno bitje. Pred vsem sklepanjem nam mora torej biti zanesljivo dana kaka realnost kot pogoj za veljavno sklepanje.

Prva realnost, osnova noetike, mora biti razumu neposredno dostopna, sicer mu realnost sploh ni dostopna in je vsemu našemu spoznanju izpodmaknjena podlaga. Edina možna osnova nauka o spoznavanju je torej intuicija neke prve realnosti; to je izviren zaključek Ušeničnikovih razmišljanj ob Mercierovi kriteriologiji.

Ako se nam posreči najti tako prvo, neposredno dostopno realnost, da nanjo naslonimo svoje spoznanje, bo nauk o spoznavanju osnovan, ako ne, bo vse človeško znanje brez trdne podlage! "Zato je najprej vprašanje, ali ni morda kake osrednje točke, ob kateri bi se z introspekcijo dala ugotoviti neka prva znanstvena izvestnost, ki bi potem osvetljevala pot do drugih spoznav. Iskati moramo točke, ki bi nam omogočila najširši razgled. Naše spoznave so nekatere idealnega, druge realnega reda, zato bi morala biti ta osrednja točka taka, da bi se nam z nje odprl pogled obenem v idealni in realni svet. Ali je kje takšna točka?"[25]

Da, takšno točko dosežemo v spoznanju: mislim, torej sem. "Ko mislim, sem sam sebi prisoten, v mojem delovanju se mi javi moje bitje, moje delovanje je prav moje, jaz sem, ki mislim, in zavedam se, da sem jaz... 'Misli-m'; ta značilni 'm' že vse pove, v njem tiči zavest, da sem misleč, da sem... V vsem dejstvovanju, v vseh mislih in dvomih, tudi v vseh prevarah se sam sebe zavedam, se zavedam, da sem. Tu tudi ni nobene posrednosti: to zavedanje je neposredno, kakor je neposreden izraz 'misli-m': misli-m, namreč jaz; ta 'm' je neposredna afirmacija mojega bitja."[25]

S tem je odkrita zaželena osnova. Naša prva resnica je realna resnica, njen predmet je bivanje lastnega realnega jaza: "Jaz, ki doživljam sam sebe, nisem sebi fenomen, temveč noumenon, ne negotov pojav nečesa tujega, neke neznanke x, ampak živa realnost. Tudi se ne doživljam kot objekt, temveč kot subjekt. Seveda se doživljam samo v svojem delovanju, a ne doživljam le delovanja, marveč sam sebe delujočega. Ob tej realnosti, subjekt, a po refleksivnem motrenju tudi objekt, torej objekt in subjekt hkrati, se dotikajo logika, psihologija in metafizika."[27]

Kaj nam neposredni pogled samosvesti pove o jazu? Pravkar smo brali, da se doživljamo kot noumenon. Drugod pa najdemo še določnejše izjave: "Ako se um obrne na sam misleči subjekt, subjekt postane objekt in ta objekt zaznam sedaj kot nekaj, kot bitje, kot substanco, kot vzrok."[28] Toda pomena navedenih mest ne smemo pretiravati. Kadar namreč modroslovec posveti pozornost prav temu vprašanju, so njegovi zaključki skromnejši: Misleči subjekt se v samosvesti spozna "res le 'kot misleči subjekt', torej v svojem delovanju, ne v svoji notranji bitnosti. Spoznam se jaz po intuiciji, a le, kolikor sem misleči jaz, torej sicer realno, vendar ne v 'čisti' realnosti subjekta samega na sebi. V tem se ujemata sv. Tomaž in Kant. Kaj je ta realni princip, ki misli, ali je netvarna duša, ali so možgani ali je kaj drugega, to je povsem drugo vprašanje, ki ga more rešiti, če ga more, le globlje razmišljanje, a ne preprosta refleksija."[29]

Dejstvo, da sem, ker mislim, "je torej največja in prva iz-

vestnost"[30]. Ta ugotovitev je neomajna podlaga nauku o spoznavanju. "Vsa spoznavna kritika je osnovana na tej prvi izvestnosti."[31] In res. Ko uvidim resnico,da sem,ker mislim,uvidim obenem,da sem zmožen spoznati resnico. In ko vidim,da je trditev: jaz sem,resnična,vidim tudi,da bi bila neresnična dopoved, ki bi za isti čas in v istem smislu izjavljala,da me ni. "Skepticizem je v živo zadet. Objektivno spoznanje je možno...Možno je tudi spoznanje realnosti...Našli smo torej trdno točko,od koder je odprt pogled v realni in idealni svet. Ta točka je vsakemu svoj jaz...Ker se ob spoznanju te prve realnosti po refleksiji duh zave tudi prvih načel,ki so obenem zakoni bitja in mišljenja,ker se zlasti zave tudi načela vzročnosti,je že tudi na sploh ugotovljena vez med idealnim in realnim svetom."[32]

Skušajmo nekoliko presoditi ta Ušeničnikov nazor. Dva razloga sta dovedla našega modroslovca,da je postavil prav to resnico: mislim-sem,za osnovo svojemu nauku o spoznavanju:negotovost glede objektivnih resnic kakor je n.pr.vzročno načelo,dokler ne dosežemo prve realne resnice,in nemožnost,da bi sklepali na bivanje kakršne koli realnosti,ako že pred sklepanjem ne poznamo kake realnost.

Prvi razlog je Ušeničnik povzel po Mercieru,zanašajoč se na bistroumnost belgijskega misleca. Toda prepričani smo,da bi naš modroslovec odločno zavrnil razliko med zgolj "objektivno" in "realno" resnico,če bi bil problem samostojno raziskal.Vprašanje,ali razvidna objektivna resnica velja tudi za realno veseljstvo je prav toliko smiselno,kakor vprašanje,ali me tedaj in v istem oziru,ko sem,morda vendarle ni. Ali ni razvidnost resnice prav v tem,da vidim njeno splošno in nujno veljavnost? Če res umsko vidim,da je dvakrat dve štiri,ali ne vidim obenem, da ta resnica velja kadar koli,kjer koli,za kar koli,za kogar koli, za Boga,za čiste duhove, za ljudi;za oreho,za doživljaje, sploh za vsako dejansko in možno bitje; v atomu,na zemlji,onstran rimske ceste,danes,včeraj,vedno. Peter Damiani,ki je učil, da načelo protislovja nima splošne veljave,ampak da Bog lahko stori,da stvari,ki je bila,ni bilo, je ostal v zgodovini modroslovja osamljen. In bogoslovcu,ki razlaga in brani nauk,da so tri božje osebe samo en Bog, še na misel ne pride zagovor,češ, saj ni nujno,da bi sicer objektivna resnica: ena in ena in ena so tri,veljala tudi za božjo realnost,marveč opozarja,da je na istem bitju možnih več vidikov,v našem primeru sta takšna vidika narava in oseba. Edino smiselno vprašanje je torej,ali je določeno načelo,recimo vzročno načelo,res razvidno veljavno.Če je,tedaj ni treba šele raziskovati,ali bo možno in dejansko veseljstvo z njim v skladu. Dokler namreč tega ne vidim,nem morem govoriti o razvidnosti. Kdor bi o tej skladnosti dvomil in bi veljavnost objektivnih načel preizkušal na realnostih,preden bi jim priznal tudi realno veljavo,ta bi jih moral dosledno preizkusiti na vseh vrstah realnosti,preden bi jim smel prikazati splošno realno vrednost. Če sicer vem,da je v idejnem redu dvakrat dve štiri, pa ne vidim obenem,da sta dve dvojici orehov številčno enaki skupini štirih orehov,ampak moram to še posebej

ugotoviti, tedaj mi bo moja ugotovitev pokazala samo, da je račun veljaven za oreše, morda celo samo za moje oreše, kako pa je z drugimi predmeti, tega še vedno ne bom vedel. Skratka, veljavnost je veljavnost, objektivnost in realna objektivnost sodbe je isto. Dokler ne vem, da določeno načelo velja za možna in dejanska bitja, dotlej ne morem reči, da mi je njegova objektivna veljavnost razvidna. Razvidnost načel je ravno v tem, da se umskemu pogledu neposredno prikazuje njihova splošna, torej obenem tudi realna vrednost.

Sicer bi pa te zaključke končno naš mislec še dopustil, toda ostane še drugi razlog: "A četudi bi prizmamo realno objektivnost vzročnega načela, je vsekako na tej stopnji spoznanje z ozirom na realni svet še zgolj hipotetično." To je res. Res je tudi, da bi tisti, ki bi, opirajoč se na vzročno načelo, dokazoval da bivajo realna bitja, ne da bi se oprl na kako realno bitje, ki ga pozna neposredno, brez dokaza, zašel v zmotni kolobar. Zato se povsem strinjamo z zaključkom, da je prvo realnost treba "videti", potem šele lahko sklepamo na druge. Strinjamo se tudi z ugotovitvijo, da je izmed vseh realnosti moj jaz edina, ki jo je na vsak način treba neposredno zaznati, sicer je ne doseže noben sklep. Vprašanje je samo, ali je jaz tudi tista edina in nujno potrebna realnost, ki jo moram najprej ugotoviti, da sploh lahko sklepamo na kako drugo realnost. Zdi se, da ne in da bo treba pritegniti Zimmermannu, ki opozarja, da je poljuben doživljaj tudi realnost, ki ji na veljaven način moremo iskati vzroka bodisi v subjektu, bodisi v zunanjem svetu.[34] Da so tudi doživljaji realnosti, to seveda dobro ve tudi Ušeničnik: "Doživetje ni nekaj zgolj logičnega ali tudi idealnega, temveč konkretno nekaj realnega... Moja misel je ne le nekaj resničnega, dejanskega, temveč nekaj realnega. Moja misel je realen psihičen akt. Le vsebina moje misli more biti nekaj, kar je zgolj idealno."[35] Ugovor, da Mercieru "načelo vzročnosti ne more pomagati, ker se še ne more opreti na nobeno realnost" in da je torej "nedovoljen prehod iz idealnega reda spoznav v realni svet"[36], je s stališča kriteriologije morda res upravičen, toda v očeh slovenskega modroslovca, ki ve, da je "idealni red spoznav" obenem "realen psihičen akt", bi ne smel imeti nobene veljave. Nedovoljen je samo prehod od vsebine doživljaja do dejanske stvarnosti, ki jo predočuje, recimo prehod od mišljene do dejanske biti, kakor pri Anzelmovem dokazu, ne pa od doživljaja kot realnosti do njegovega realnega vzroka. Čeprav Mercier, kakor se splošno sodi, res ni pravilno sklepal na prvo realnost, je vendar sklep od doživljaja na prvo izvendoživljajsko realnost načelo možen, ker se ne opira na mišljeno realnost, marveč na misel kot realnost.

Tudi drugi Ušeničnikov razlog nas torej ne sili, da bi morali sprejeti kot osnovo nauka o spoznavanju realnost lastnega jaza, ker zadošča realnost poljubnega doživljaja. Dejstvo, da sem, je možna, pa ne nujna osnova noetike.

Morda se pa naš modroslovec zato ne zadovolji z realnimi doživljaji kot osnovami, ker so pritike, vtem ko samega sebe zaznavam kot "noumenon", kot "substanco"? Morda je po njegovem

mnenju nauku o spoznavanju potrebna prav podstatna realnost za podlago? Ne, tudi ta razlog v Ušeničnikovi noetiki ni veljaven. Kako vem, da je jaz podstat, neposredno ali posredno? Kot osnove nam lahko služijo samo neposredne zaznave. Neposredno pa vem o sebi le, da sem in da sem nosilec svojih doživljajev. Ali je s tem že rečeno, da je jaz podstat? Najbrž ne. Kaj pa če tudi ta jaz potrebuje še kakega drugega nosilca, kakor ga rabi umska zmožnost, ki je neposredni vzrok mišljenja, in kakor ga rabi razsežnost, ki je neposredni podklad mnogih pritik? O tem bo treba šele razmišljati. Psihologija dokaže, da je duša podstat, ko je prej ugotovila, da je realen subjekt duševnih pojavov, da ni ne telo, ne kaj telesnega, da je svojevrstna, netvarna, samostojna realnost.[37] V začetku spoznavoslovja, ki je uvedeno s splošnim dvomom, pa nam sploh niti razlika med podstatjo in pritikami ni znanstveno razjasnjena. Pa kaj bi dokazovali, ko smo pa našli vse to lepše izraženo pri Ušeničniku, samem: duša se neposredno dojema le kot misleča, na svoje bistvo pa sklepa. Zlasti značilna je izjava, da se "v tem ujemata sv. Tomaž in Kant", ki je izrečno proti Descartesu poudarjal, da se duša dojema le kot pojav, ne kot podstat. Spoznanje, da sem realno bitje, na tej stopnji torej nima posebne prednosti pred spoznanjem, da je vsak moj doživljaj realno bitje. Ako hočem vzeti katero izmed obeh resnic za osnovo spoznavoslovja, bo dejansko morda res najbolje, da se odločim za ugotovitev, da sem, ker mislim, toda ta "sem" v začetku kritike nima načelne prednosti pred doživljaji, ki se po njih javlja. Če iz sveta doživljajev ni prehoda v realni svet, tedaj ga tudi ne bo iz jaza, kolikor se mi samo neposredno javlja v doživljajih. Ako so ta izvajanja pravilna, tedaj smemo vztrajati pri zaključku, da je neposredno dojeta realnost lastnega jaza samo možna, ne nujna osnova nauka o spoznavanju, ker zadošča realnost poljubnega doživljaja.

Ob Ušeničnikovi noetiki pa se lahko zbudi še drugo vprašanje. Kakšen je prav za prav pomen njegovega "mislim-sem" za nauk o spoznavanju? Videli smo, da ima naš modroslovec to začetno intuicijo za "osnovo noetike", zato izjavlja n.pr. "Pokazal sem, kakor se mi zdi, da je v tisti sebevidnosti, ki je svojska subjektu, ko se pojmuje kot objekt, a zaveda kot subjekt, zadnji razlog vse izvestnosti. Tu notri tiči po mojem mnenju 'in nuce' vsa noetika in nadaljnja kritika spoznanja je le ekspozicija tega zametka."[38] Ob neposrednem zaznavanju lastnega jaza kot prve realnosti ugotovim, da je razvidnost kriterij resničnosti, dobim in preizkusim pojme in načela ter izkustveno spoznam, da sem zmožen spoznati resnico. Od tega osnovnega spoznanja vodijo zanesljiva pota do logike, psihologije in metafizike.[39]

"Sem, ker mislim", je torej osnova Ušeničnikovega nauka o spoznavanju in modroslovja sploh. Ali je pa tudi edina osnova? "Zunanji predmeti so, ker jih čutim", ali ni to enako razvidna druga osnova? Ali nimajo prav Avenarius, Mach in Petzold, ki "odločno zavračajo tisto kantovsko govorjenje o subjektivnem dojmu in realnosti sami na sebi, kakor da bi to bilo dvoje in bi bilo treba šele iskati prehoda iz subjekta k vnanjim objektom; češ tega pre-

hoda ni treba,ker je predmet čutnih zaznav resničnost sama?"[40] Naš modroslovec meni da ne: "Na tiste moderne mislece se ne kaže sklicevati. Volkelt jim po pravici očita dogmatizem."[41] Da s čuti neposredno zaznavamo realni zunanji svet,o tem imamo samo naravno,ne pa znanstvene izvestnosti: "Z refleksijo samo je težko znanstveno dognati brezpogojno realnost tega,kar čuti zaznavajo. Težave dela vedno pomislek,da bi bil objekt,če je realen, zunaj, a refleksija da je nujno omejena na subjekt. Zmeđo napravlja tudi tisto opozarjanje na halucinacije,tako da je refleksna izvestnost dosti otežena. Glavni vzrok teh nedostatkov je ta,da čuti niso zmožni popolne refleksije. Um se sicer povrača tudi na čutno spoznanje,a ob tej refleksiji mu je čutno spoznanje že objekt,zato je vprašanje o verovitosti čutov znanstveno že odvisno od vprašanja o objektivnosti umskega spoznanja. Le tedaj,če je um zmožen dojeti objektivnost,kakor je, more tudi vršiti kontrolo nad objektivno veljavnostjo čutnih zaznav."[42] Res je sicer,da "prav z isto izvestnostjo,s katero vem,da mislim,vem tudi n.pr.,da gledam sedajle skozi okno in da vidim okraj hišo." Toda "s tem še ne trdim,da torej okno in hiša dejansko zunaj mene bivata.To bo svoje vprašanje."[43] "Naravnostni,neposredni predmet zavesti je torej čutenje." Kako je pa s telesi,ki jih čutimo,ali so res "nekaj izvenpsihičnega in realnega",ali pa samo " 'fenomen' v duši", "to je za nas tukaj še 'nerešeno vprašanje'"[44]

Navedena mesta se zde popolnoma jasna. O dejstvih,ki so neposredno razvidna,nimamo navade reči,da so še "nerešeno vprašanje". Pomen vseh teh izjav je očividno ta,da je ugotovitev lastnega bivanja,ki nam je omogočena s popolno povratnostjo, res edina osnova spoznavoslovja. Edina stvarnost,ki jo neposredno in razvidno spoznavam,je lastni jaz, na stvarnost izkustvenih predmetov bo pa treba kako sklepati,opirajoč se na to prvo realnost in na ugotovitev,da je razum zmožen spoznati resnico. Učenčnik bi torej se strinjal z Mercierom, ki tudi sklepa na stvarnost čutnih predmetov. Njegovo izhodišče, "mislim-sem",je potemtakem res "osrednja točka",edina osrednja točka,ki osvetljuje pot do vseh drugih spoznav.

Toda tak zaključek bi morda kljub navedenim razlogom ne bil povsem pravilen. Naš modroslovec ima namreč tudi čutno zaznavanje za neposredno,intuitivno dojemanje zunanjih tvarnih predmetov: "Čutno spoznavanje vnanjih objektov po sv.Tomažu ni posredno: ni sklepanje,ne zavestno,ne kako drugačno,od dojmov na vzroke,ampak gledanje,intuicija objektov v dojmih."[45] Učenčnik je ta Tomažev nauk prevzel in ga brani kot svojega,kakor sam izrečno izjavlja rekoč: "Ta nazor je tudi naš."[46].In dokazi za ta nazor? "Če sedaj vprašamo,kateri je prvi in zadnji razlog za to teorijo,je odgovor le-ta: pričevanje zavesti... In zares, če se vprašamo,kaj nam javi zavest,ko gledamo kak predmet,moramo izpovedati,da nam javi tole dejanstvo: vidimo naravnost vnanji predmet. Da bi videli naprej[47] nekaj subjektivnega in odtod prehajali na ven,o tem ni v zavesti nobenega sledu...ko gledamo,gledamo naravnost vnanji predmet."[48] Mercierov

nazor je odklonjen: "Zato tudi temu ne moremo pritegniti, kar pravi Mercier, da 'bi ne mogli z izvestnostjo zatrditi bivanja vnanjih predmetov, ne da bi uporabili načelo vzročnosti'. Nam zadostuje za tako izvestnost pričevanje zavesti."49

Kako je s pričevanjem zavesti kot razlogom za nauk o neposrednem zaznavanju zunanjih tvarnih predmetov, o tem bo treba posebej govoriti. Tukaj pa nas zanima edino vprašanje, ali je osnovana Ušeničnikova noetika na eni sami začetni intuiciji ali za dveh. In če na dveh, kakor bi sledilo iz zadnjih navedenih mest, zakaj je bil ves poudarek na prvi? Ali ni druga enako vredna? Ali ni celo pomembnejša? Zaznavajoč čutne predmete, ne vemo samo, da so, ampak vemo celo z isto izvestnostjo, da so tvarni, ker zaznavamo njihove tvarne lastnosti, o jazu kot počelu svojih misli pa sprva niti ne vemo, "ali je netvarna duša, ali so možgani, ali je kaj drugega". Ali ni bil torej ves dramatični dvom, ki zbuja strogim tomistom toliko pomislekov, in ki nas je dovedel do prve izvestne realne resnice: sem, ker mislim, popolnoma nepotreben, ker bi bili vendar morali takoj preprosto priznati: realni predmeti so, ker jih čutim? Zakaj smo si obetali od resnice: mislim-sem, da se nam bo "z nje odprl pogled obenem v idealni in realni svet", ko pa tudi brez nje realni svet neposredno gledamo, tipamo in se tega jasno zavedamo?

Priznati je treba, da med Ušeničnikom, ki s priznanimi sodobnimi scholastiki začenja s splošnim dvomom in snuje svoj nauk o spoznavanju na neznotljivem "cogito ergo sum", in med Ušeničnikom, ki navaja Tomažev neposredni realizem, da izjavi: "ta nazor je tudi naš", morda res ni še popolnega soglasja. Toda priznana in občudovana temeljitost našega modroslovca nam je porok, da je nasprotje, če sploh je, bolj navidezno, kakor dejansko. Če stavi za osnovo svojega nauka o spoznavanju edino dejstvo: mislim-sem, tedaj s tem ob enem izraža svoje prepričanje, da se razvidnost te sodbe kako razlikuje od razvidne resnice: predmeti so, ker jih čutim. In res. Ko povzema svoje misel, da ustvari prehod do nadaljnjih izvajanj, pravi sledeče: "Čutno spoznanje je brez dvoma realno-objektivno. Dosti trdna je tudi misel, da zaznavajo čuti naravnost vnanje predmete."50 Da s čuti zaznavamo realne predmete, o tem ni dvoma, pa najsi jih zaznavamo naravnost, ali naj dokažemo njihovo bivanje opirajoč se na občutje in na vzročno načelo. Da je pa dokaz nepotreben, ker jih naravnost zaznavamo, to je samo dosti trdna misel. Ali smo tudi o "cogito" kaj podobnega brali? Kdo bo dejal, da je dejstvo: mislim-sem, samo "dosti trdno"? Kadar kaj jasno vidim in vem, da jasno vidim, vem, da dojemem absolutno resnico; kadar pa pravim o kaki sodbi, da je samo "dosti trdna", s tem obenem izjavljam, da moja izvestnost ni dosegla najvišje možne stopnje. Morda še vedno govorim o razvidnosti, toda ta razvidnost je nepopolna, neizrazita, ne povsem zanesljiva, dasi omogoča še vedno "dosti trdno" misel. Resnico pa, ki je sicer "dosti trdna", je mogoče še podpreti, da postane kratkomalo trdna, absolutno trdna. Med Ušeničnikom, ki je sicer prepričan, da tudi tvarne predmete neposredno dojemamo, dasi nam to ni tako jasno razvidno, kakor dejstvo, da smo, in

in med Mercierom, ki misli, da je bivanje tvarnih predmetov treba dokazati, torej ni neprehodnega prepada. Vsekakor je bil naš modroslovec popolnoma upravičen, da je osnoval svoj nauk o spoznavanju na cogito, kajti druga osnova, čutno zaznavanje, se opira na manjšo razvidnost, ki črpa nekaj svoje zanesljivosti že iz prve. Nad "objektivno veljavnostjo čutnih zaznav" mora um "vršiti kontrolo". To pa more storiti veljavno šele potem, ko mu je intuicija lastnega jaza pokazala, da je "zmožen dojeti objektivnost". "Zato je vprašanje o verovnosti čutov znanstveno že odvisno od vprašanja o objektivnosti umskega spoznanja."[51] Cogito, ergo sum, je edina osnova Ušeničnikovega nauka o spoznavanju.

IV. Most do zunanjih, tvarnih predmetov.

Doslej smo pod vodstvom sodobnih sholastikov uvideli, da je človeški razum zmožen spoznati popolno, dokončno, nedvomno resnico. Brez števila preprostih sodb je takšnih, da njihovo veljavnost neposredno zremo, videč obenem, da je to naše videnje načelno nezmotljivo. Takšne sodbe so n.pr.: Mislim, torej sem; ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti; celota je večja kakoe njen del; dvakrat dve je štiri; žalost je različna od veselja; trdno je lahko samo nekaj, kar je razsežno, itd. To znanje je tako raznoliko in obsežno, da je mogoče zgraditi samo z njim in na njem različne znanosti, kakor logiko, matematiko, psihologijo, fenomenologijo, ontologijo, teodiceja, in morda še druge vede.

O marsikaterem stvarnem stanju vemo torej z nezmotljivo izvestnostjo, da je prav takšno, kakor se nam prikazuje kot predmet spoznanja; popolni skepticizem je s tem dokončno zavrjen, spoznavno vprašanje je načelno rešeno. Sedaj preostane samo še vprašanje, na kaj vse se razteza naše izvestno spoznanje. Ali veljavno spoznavamo samo predmete, ki smo doslej o njih govorili, kakor misel, veselje, žalost, lastno bivanje, ali obstojajo in so nam dostopni še kaki drugi, bistveno različni predmeti? Predmete kakor misel, veselje, žalost smo v vsakdanjem življenju navajeni nazivati doživljaje, duševne čine, one druge, od teh bistveno različne predmete pa označujemo kot tvarne.[1]

Vsi dosedanji predmeti razvidnih sodb so spadali na tak ali drugačen način v območje duševnega sveta. Res, da smo govorili tudi o razsežnosti, trdoti, barvi, mizi, toda le kolikor so ti predmeti nekaj pojmljivega. Sedaj pa prehajamo k vprašanju, ali bivajo tudi tvarno, kot reči, ne le duhovno, kot vsebine naših spoznav, in ali smo zmožni dejstvo, da bivajo tvarni predmeti, prav tako izvestno spoznati, kakor dejstvo, da bivajo doživljaji, ki so nam neposredno navzoči v zavesti. Ali je kak zanesljiv most, vodeč iz zavesti v svet zunanjih, tvarnih predmetov?

Stara sholastika ne pozna vprašanja o mostu med zavestjo in tvarnim svetom v tej obliki, ampak se opira na prepričanje

preproste pameti, ki ima bivanje štvarnih predmetov za enako, da, celo bolj neposredno razvidno, kakor bivanje doživljajev, saj so po njenem nauku naši spoznavni čini prvotno naperjeni na zunanji svet, na doživljaje pa šele drugotno.

V Ušeničnikovem spoznavoslovju pa je vprašanje o mostu med duhovnostjo zavesti pa med tvarnostjo zunanjega sveta zelo pereče. Dasi s strogimi sholastiki uči, da tudi telesne predmete neposredno zaznavamo, vendar mu to spoznanje, kakor smo videli, ni tako razvidno, kakor lastno bivanje. Zato je osnoval svojo noetiko na cogito v prepričanju, da je v tej prvi znanstveni izvestnosti našel iskano izhodno točko, "ki bi naj osvetljevala pot do drugih spoznav".[2] Opirajoč se na to prvo resnico Ušeničnikovo spoznavoslovje dobro izvede prve spoznave in prva načela. Ko bi pa naj obsvetlil kočljivi prehod od teh resnic do neodvisne zunanje telesne stvarnosti, postane redkobeseden in kratko ugotovi: "Po refleksiji nad čuti duh spozna, da je zmožen dojemati tudi vnanje predmete, vnanji realni svet."[3] Toda kakšna je ta refleksija nad čuti? Ali je morda reflexio completa? Ali popolna povratnost omogoči razumu, da neposredno zazna čutni predmet? Očividno ne, saj smo prav zato izbrali dejstvo, da smo, za osnovo noetike, ker je "z refleksijo samo težko znanstveno dognati brezpogojno realnost tega, kar čuti zaznavajo".[4] Če refleksija ni neposredno zrenje, tedaj je pač premislek, dokazovanje? Zdi se, kakor da naš modroslovec včasih ni bil daleč od tega zaključka, kakor zaslutimo iz sledečega mesta: "Ker se ob spoznavanju te prve realnosti /svojega jaza/ po refleksiji duh zave tudi prvih načel, ki so obenem tudi zakoni bitja in mišljenja, ker se zlasti zave tudi načela vzročnosti, je že tudi na sploh ugotovljena vez med idealnim in realnim svetom."[5] Po teh besedah je torej načelo vzročnosti tisti most, ki nam omogoči, da iz območja samosvesti, kjer smo zazrli osnovno resnico, prečremo v svet tvarnih predmetov. Toda v prejšnjem poglavju smo videli, da je v tej točki Ušeničnikova misel polna odtenkov, morda se je tudi nekoliko izpreminjala. Zdi se, da je bil sprva naš modroslovec kavzalizmu naklonjen in ga je rabil celo v apologetične namene,[6] pozneje pa se je od njega oddaljeval, in ga izrečno odklonil. Toda ne smemo prezreti, da se zdi našemu modroslovcu Mercierovo sklepanje na bivanje tvarnih predmetov s pomočjo vzročnega načela še vedno samo nepotrebno, ne napačno ali nemogoče[7], zato ga lahko kdaj s pridom porabimo. Recimo, da kdo dvomi o pričevanju zavesti glede čutnih zaznav, "tedaj moramo seveda zanj ubráti tisto pot po ovinkih iz subjektivnih dojmov po mostu vzročnosti na ven"[8]. Kavzalizem je po Ušeničniku bolj nepotreben, kakor neveljaven.

V. Kakovosti tvarnih predmetov.

Vprašanje o kakovostih tvarnih predmetov je v najožji zvezi z vprašanjem o "mostu" med spoznavajočim razumom in zunanjim svetom. Kdor zagovarja mnenje, da zunanjo stvarnost kako ne-

posredno dojemamo, mora dosledno tudi učiti, da jo, vsaj deloma, dojemamo takšno kakor je, sicer bi je ravno ne dojemali neposredno, ampak le kak njen nadomestek ali videz. Kavzalisti so manj vezani. Če iz občutkov sklepam na njihove vzroke, je vnaprej mogoče oboje, da so vzroki prav takšni, kakor njihovi učinki, ali da niso takšni. Vendar dejansko domala vsi kavzalisti uče, da se tako imenovane drugotne kakovosti, kakor barva, zvok, okus, nahajajo na predmetih formalno, da jim pa vsekakor ustreza nekaj dejanskega, kar jih s svojim delovanjem v čutečem bitju povzroči. Sicer je pa kavzalizem večinoma itak le posledica, ne vzrok prepričanja, da drugotne kakovosti ne morejo biti na predmetih takšne, kakor se nam prikazujejo v nazorni čutni zaznavi. Glede prvotnih kakovosti, kakor razsežnost in gibanje, pa so si sholastiki edini, da se nahajajo na predmetih bistveno takšne, kakor jih čutimo. Poglejmo si, kaj pravi o tem vprašanju naš modroslovec.

Učeničnik ugotavlja, da je z naukom o neposrednem zaznavanju vnanjega sveta "dosti logično zvezana tudi tista misel, da so barve, zvoki itd. nekaj objektivnega zunaj subjekta". Mnogi misleci sicer to zanikajo, "toda zdi se zares, da tega zanikavanja ne bo mogoče zdržati. Gotovo se mnenje o barvah, zvokih, vonjih kot nekih kakovostih v vnanjem svetu bolj skleda s teorijo spoznanja. Kaj se pravi zaznavati? Dojemati, kar je in kakor je, ne, česar ni ali kakor ni. Ako torej zaznam barvo, jo zaznam, ker je in ako zaznam barvan predmet, ga zaznam, ker se tak predstavi očem."[1] Zato zaključuje na drugem mestu: "Če je tako, tedaj pa res ni razvidno, zakaj naj bi opustili najbolj preprosto in najbolj naravno mnenje, da namreč zaznavamo stvari takšne, kakšne so."[2]

Potemtakem bi se smeli popolnoma zanesti na prepričanje, ki nam ga vsiljuje vsakdanje izkustvo, da zaznavamo zunanje predmete neposredno, tam, kjer so, takrat, kadar so, takšne, kakor so. Toda že preprost človek naleti na težave, ki mu branijo, da bi dosledno in brez popravkov vstrajal pri tem nazoru. Ribič, ki strelja ribo v vodi, se kmalu prepriča, da je ni tam, kjer jo vidi. Če gledamo v primerni razdalji človeka, ki cepi drva, ugotovimo, da se zasliši udarec šele, ko je sekira že znova v zraku, torej pozneje, kakor je zadonel. Blago, ki smo ga izbrali pri umetni luči, je pri dnevni svetlobi včasih precej drugačno, kakor smo ga videli v trgovini. Katera njegova barva je prava? Ona, ki jo vidimo pri dnevni svetlobi? Ali naj torej sonce razglasimo za edino "veljavno luč"? Še bolj, kakor take preproste izkušnje, pa nam je fizika omajala vero, da je svet res takšen, kakor nam ga slikajo naši občutki. Zato naš modroslovec na vprašanje, ali je predmet, ki ga vidim barvanega, sam na sebi prav takšen, kakor se mi prikazuje, ne odgovarja s preprostim "da". Predmeti morda sploh niso barvani, ampak samo v določenih okoliščinah proizvajajo to, kar nazivamo barvo: "Barva je neka kakovost, ki nastane, če kak vzrok tako vpliva na eter, da povzroči v njem tako in tako delovanje."[3] Preprost človek je prepri-

čan , da je njava njegova miza, ker je takšno vidi, modroslovca pa je fizika dovedla do sklepa, da je barvan nemara samo eter. Pa še to morda ni pravilno povedano. Barva utegne nastati šele v očesu: "Predmet s svojim posebnim vplivom na etersko valovanje, da namreč odbija take ali drugačne šarke, povzroči v očesu vtisk, ki je že objektivno in formalno barva."[4]

Končno torej po mnenju našega modroslovca predmeti sami le niso takšni, kakor jih čutimo, ampak so samo vzrok naših občutkov. Ali ni to pravi kavzalizem? Ne, Učeničnik vztraja pri nazoru, da so drugotne kakovosti nekaj stvarnega izven opazovalca, čeprav morda niso pritike tistega predmeta, kakor se nam dozdeva, kavzalisti pa uče, da barv, okusov, vonjev kot takih zunaj nas sploh ni, marveč da so to le posebni načini čutnega doživljanja: "Onim /kavzalistom/ je barva zunaj le vzročno /kavzalno/ in resnično /formalno/ samo v občutu, nam je barva že neodvisno od čuta resnično tako, kakor je čut zazna."[5]

Toda ta nazor ima svoje težave. Če se ne da vzdržati niti splošno prepričanje, da so barve dejansko na predmetih, ki jih vidimo, bo tem teže dokazati, da se nahajajo na predmetih, ki jih sploh ne zaznavamo: na etru, v očesnem vtisku[6]. Zato ni čudno, da podaja Učeničnik, ki pozna kot malokdo vso zamotanost teh vprašanj, svoj nazor samo kot verjeten. Že o neposrednosti zaznavanja zunanjih predmetov smo brali, da je ta misel samo "dosti trdna", še manj je seveda izvesten nauk o stvarnosti drugotnih kakovosti zunaj opazovalca, ki je s to verjetno mislijo samo "dosti logično zvezan".

Če je pa nazor, ki smo si ga ogledali, samo verjeten, tedaj je lahko bolj ali manj verjetna o istem vprašanju še kaka druga rešitev, in bi naš modroslovec brez protislovja mogel o priliki ter iz posebnega razloga zavzeti drugačno stališče. In res. V razpravi "Zadnja beseda nevere", ki je izšla l. 1906, je Učeničnik poidcč razvil pristni kavzalizem. Tudi on je iskal mostu med duševnim in tvarnim vesoljstvom: "Kako pridem iz zavesti do vnanjega sveta?" Tudi on je našel ta most v načelu vzročnosti: "Ako se ne zanesem na spontano svedočstvo čutov, temveč hočem svoje izvestnost o vnanjem svetu analizirati, kaj najdem? To najdem, da brez načela vzročnosti nikamor ne morem." Opirajoč se na samosvest, ki spričuje, da smo pri čutenju deloma trpni, sklepamo po vzročnem načelu, da mora obstajati "neka realnost zunaj mene": "Ker torej nisem sam zadosten vzrok občutkov in mora vendar vsak pojav imeti zadosten vzrok, pridem tako do spoznanja, da morajo imeti občuti določujoči vzrok zunaj mene, da biva vnanji svet, ki se mi javi v občutih. Kdo me torej vodi do spoznanja vnanjega sveta? Načelo vzročnosti. Ako ni resnično, da mora imeti vsak pojav svoj vzrok, tedaj ne morem več vprašati: od kod so ti raznoteri dojmi in pojavi v moji duši? tedaj ne morem več ven iz sfere zavesti, tedaj sedi moja duša kakor zakleta kraljična v moji zavesti, od koder ne vodi nobena steza, nobena sled v vnanji svet. Svet je tedaj le igra, le prikaz moje duševnosti... Načelo vzročnosti bi mi jamčilo, da je

svet nekaj več, neka realnost zunaj mene, toda na-čelu vzročnosti moderna filozofija ne priznava objektivne veljave."[7] Brez vzročnega načela ne morem več ven iz sfere zavesti, ne vodi nobena sled v vnanji svet... To je izrazit kavzalizem.

Zanimivo je, da naš mislec, ki je tako skrbno pregledal Izbrane spise in redno pripomnil, če je kako svoje prejšnje mnenje izpremenil, tega mesta ni prečrtal, ne omilil ali obrazložil, čeprav se razprava v ponatisu, začenši z naslovom, v marsičem razlikuje od prve izdaje. Kako se strinja ta kavzalizem z Ušeničnikovim neposrednim realizmom, ki ga zastopa povsod drugod?

Pred vsem ne smemo prezreti, da Ušeničnik iz l.1906 ne trdi, da je načelo vzročnosti edina pot iz zavesti do vnanjega sveta, marveč kvečjemu, da je sklepanje po tem načelu zadnje sredstvo za tistega, ki se ne zanese na preprosto izkustvo in hoče svojo izvestnost o vnanjem svetu analizirati, ki torej želi vsakdanjo izvestnost pretvoriti v znanstveno. Ušeničnik iz l. 1938 pa zopet ne taji, da je mogoče iz doživljajev sklepati na neko stvarnost izven opazovalca, marveč pravi samo, da bi ostala stvarnost, ki bi jo ugotovili s sklepanjem, brez drugih podatkov tako nedoločena, da bi je ne smeli več imenovati "vnanji svet": "Gotovo je torej, da je subjekt v čutenju nekako 'določen'. Ker pa zavest jasno priča, da ta določitev ni iz subjekta, je torej pravilen sklep, da mora biti od nečesa zunaj subjekta, pravilen torej tudi sklep, da so ta 'določila' v subjektu, ti vtisi, ti dojmi, fenomeni ali pojavi nekega vnanjega vzroka... Toda kaj je tisti vzrok, kakšen je, ali je eden ali jih je več, tega na podlagi teh pojavov samih ne moremo trdno spoznati. Ali kratko : iz notranjih pojavov samo z vzročnim načelom ne moremo spoznati, ali biva vnanji svet ali ne."[8] Razlika med obojim stališčem se ne da zanikati. Toda če pretehtamo izraze in upoštevamo zvezo ter namen obeh razprav, se izkaže, da je komaj kaj več kakor razlika v poudarku. Prva razprava priznava neposrednost čutnega zaznavanja, pa posebej podčrtuje važnost vzročnega načela, ki nam omogoča da sklepamo na bivanje zunanjega sveta, druga dopušča možnost sklepanja, pa podčrtuje važnost neposrednega zaznavanja. Le to se zdi, da sprva Ušeničnik ni bil povsem prepričan, da ima izvestnost neposrednega čutnega zaznavanja tudi popolno znanstveno vrednost, danes pa da dvomi o porabnosti sklepčne teorije.

O p o m b e .

I. Dvom kot uvod v nauk o spoznavanju.

1. G.Picard, Réflexions sur le problème critique fondamental. /Archives de Philosophie XIII,1/ Paris 1937.Str.1.
2. Str. 2.
3. Il n'y a donc aucun paradoxe,semble-t-il,à se vouloir fidèle aux persuasions du bon sens et de la foi,à l'instant même où l'on se demande,avec la sincérité la plus entière,ce que pense la philosophie de ces convictions,ce qu'elle peut scientifiquement établir de la valeur et de la portée de nos moyens de connaitre." Essai d'une étude critique de la connaissance. Paris 1932. Str.15.
4. Critériologie, 123; prim.str.115/6.
5. ..."nous aurons à examiner et à réfuter ... la these du doute universel ... On démontrera ensuite la thèse du dogmatisme rationnel." Traité élémentaire de philosophie I[6]. Louvain 1921
6. "Nous croyons que,en face de la vérité en général,de toute vérité,il est naturel et légitime de tenter un doute universel." Criteriologie,119.
7. Str. 124.
8. I.S.VII,44.
9. Str.45.
10. Str.47.Pod črto je navedeno značilno mesto /Sv.Tomaž, In III. Metaph.lect.1/,ki se glasi: "Ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate,ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate.
11. "Quapropter - et hoc est maximi momenti - dubium fictum praesupponit valorem ahaesionis spontaneae circa veritatem quae submittitur dubio ficto". Maquart, Critica, 36,ee.
12. "Dubium universale methodicum fictum "a dubio universali reali differt in hoc quod non consistit in suspensione iudicii: dubium fictum enim est status mentis firmiter assentientis ad suum cognoscibile /est revera certitudo quaedam/ at sese gerentis acsi non adhaereret ut valorem motivorum manifestet. Unde dubium fictum,cum supponat adhaesionem certam,versari non potest nisi circa ea quae sunt evidentia sive mediate sive immediatae. Str.36.
13. Gl.str.41.
14. Kaj ti nazivi scholastikom pomenijo,bomo natančneje videli v prihodnjem poglavju.
15. Carolus Boyer,Cursus philosophiae I.Parisiis 1935.Prim.str. 190: "Ficte dubitans idem profert et concedit ac realiter dubitans.Ergo easdem sortes habebit in argumentatione."
16. J.de Tonquedec, La critique de la connaissance.Paris 1929. Str.438.
17. Str. 439.
18. Les degrés du savoir,152.

19. Cursus philosophiae I,192,Obi.3.
20. Critica, 39-41.
21. I.S.VII,44.
22. Critica, 38/9.

II. Razvidnost in popolna povratnost duha.

1. I.S.VII,68.
2. Najvažnejša mesta iz Tomaževih del,kjer se nahaja izraz "reflexio",je zbral J.Webert,v razpravi:"Reflexio". Etude sur les operations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d' Aquin. Mélanges Mandonnet I.Paris 1930.
3. Gl.I.S.III,139,op. Izraz sam,"popolna refleksija",se v Uvodu še ne nahaja,ampak samo "refleksija","povračati se".
4. I.S.III,140.
5. Str. 143/4.
6. Str.145.
7. Str.144.
8. I.S.X,331.
9. V izbranih spisih si obe poglavji neposredno sledita.Gl.VII,66
10. Cursus II,220: "Intellectus evidentiam obiectivam in actu iudicii per reflexionem completam perspicit." Prim.I,178/9.
11. I.S.III,145.

III. Osnove spoznavoslovja.

1. Gl. Mercier,Criteriologie,101,sl.
2. Mercier razpravlja s tem zadnjim v Dodatku,str.426,sl.
3. "Sunt...humanae menti immediate evidentes,atque in lucis similitudinem seipsas per se demonstrant." Gl.Maquart,Critica, 39,op.4.
4. Criteriologie,46.
5. Str.49.
6. Traité élémentaire I.418.
7. Str.430.
8. Critériologie,259.
9. Traité élém.440.
10. "Comme,par ailleurs,la solution du premier problème nous aura fait voir que nous sommes capables de faire au sujet de nos jugements,quels qu'ils soient,une attribution objective, nous serons en droit de conclure que les jujements qui portent sur la réalité sont justifiés et dans la synthèse de leurs termes /solution du 1er problème/,et dans leurs terms eux-mêmes /solution du 2e problème/,et ainsi,d'une façon générale,la certitude des vérités d'ordre réel sera justifiée... Dès lors,la science humaine,qu'elle porte sur l'ordre idéal ou sur l'ordre réel,est justifiée au tribunal de la raison refléchissante." Criteriologie, 50.
11. Str.338.Prim.str.49: "Le réel s'oppose ici à ce qui est fictif,à l'être de raison,et signifie,par conséquent,ce qui existe ou peut-exister dans la nature. Des lors,la question re-

vient à ces termes: Le contenu de la représentation prédicat est-il fictif,n'est-il qu'un produit de la pensée?"

12. "Les idées que nous mettons ici en cause sont donc des attributs les plus indéterminés ou génériques; l'être,l'unité, la pluralité, la substance, l'action,la cause,etc.Seuls,en effet,ces prédicats sont l'objet de connaissances directes, immédiates." Str.339/40.
13. Traité élém.448-50. V Kriteriologiji je dokaz razvlečen in manj jasen. Gl.Str.344,sl.,386,sl.
14. Critériologie, 415/16.
15. Str.418.
16. Str.336/7.
17. Prim.str.289/90.
18. "...fondamentalement,tous les prédicats se trouvent appuyés sur un sujet individuel,terme d'une perception sensible." Str.415/6.
19. "Nous avons contrôlé l'objectivité du jugement avant d'examiner la valeur des termes...Cette methode n'est pas seulemet légitime,elle s'impose." Traité élém.453.Prim.Ctritériologie,418.
20. Critériologie,49.
21. Traite élém.440.
22. Problem izvestnosti.Bogoslovni Vestnik 1921,str.52.
23. Str.54.
24. Str.54/5.
25. I.S.VI,49.
26. Str.50.
27. B.V.I.57/58.
28. I.S.III,145.
29. I.S.VII,54.
30. I.S.III,144.
31. Str.145.
32. I.S.VII,66.
33. B.V.I,54.
34. Prim.Opća noetika,462,ali Filozofija i Religija II,107.
35. I.S.III,148/9.
36. B.V.I,55.
37. I.S.IX,9-28.
38. Še nekaj o metodi spoznavne kritike. B.V.IV,str.187.
39. Prim.B.V.I.58.
40. Str. 56.
41. Str. 57.
42. Str. 57.
43. I.S.VII,108.
44. Str.110/1.
45. Str.115.
46. Str.117.
47. Tudi prva izdaja piše "naprej".Gl.Uvod v filozofijo I,Ljubljana 1921,str.120.Mišljeno je pač "najprej".
48. Str. 116/7.
49. Str.117/8.

50. Str. 118.
51. B.V.I,57.

IV. Most do zunanjih,tvarnih predmetov.

1. Nikakor ni razvidno,da bi poleg "duševnih" in "tvarnih" predmetov ne moglo biti še poljubno število bistveno drugačnih vrst predmetov. Toda s tem vprašanjem se še menda nikdo ni resno pečal,saj mnogi niti ne uvidijo bistvene razlike med duševnim in tvarnim svetom,ampak smatrajo gmoto samo za poseben pojav duha - idealisti,ali duha za svojski pojav gmote - materialisti.
2. I.S.VII,49.
3. Str. 64.
4. B.V.I,57.
5. I.S.VII,66.
6. Gl.I.S.I,28-9.Razprava je iz l.1906.Na to mesto se še povrnemo.
7. Seveda moramo prej vedeti,da je vzročno načelo veljavno!
8. I.S.VII,118.

V. Kakovosti tvarnih predmetov.

1. I.S.III,181-2.
2. I.S.VII,127.
3. Str. 126.
4. Str.125.
5. Str. 126.
6. Morda kdo misli,da je vtisk v očesu isto,kar barvana slika na mrežnici,ki jo je mogoče videti.Pa tudi v tem primeru je treba reči,da barve ne vidim tam,kjer se nahaja.Ne smemo namreč prezreti,da zaznavamo sliko na mrežnici na enak način,če ne celo slabše,kakor predmet,ki ga predstavlja.Isti razlogi,ki branijo,da bi imeli barvo kot tako za lastnost predmeta,ki ga vidimo barvanega,branijo tudi,da bi jo pripisovali njegovi sliki kot čutnemu predmetu. Barve potemtakem nikoli ni na mrežnici,ki je gledana,ampak načelno le na mrežnici,ki gleda. Zdi se torej,da drugotnih kakovosti,kakor si jih zamišlja naš modroslovec,načelno nikoli ni tam,kjer jih vidim,ampak vedno tam, kjer jih zahteva fizika.Odtod ni več daleč do pristanka,da utegnejo tudi biti takšne,kakor jih zahteva fizika.
7. I.S.I,28-9.
8. I.S.III,171.

Ob grobu

DR. FRANCETA UŠENIČNIKA

Na pokopališču Sv.Križa v Ljubljani

dne 18. aprila 1952 govoril dr.A.Snoj.

Ko smo se pred dobrimi 14 dnevi na tem mestu poslavljali od telesnih ostankov pok.prof.A.U.,nismo niti od daleč slutili, da bo Gospodar življenja in smrti tako naglo poklical k sebi pokojnikovega brata, prelata Franceta.Pa po človeško sojeno tudi drugače biti ni moglo. V življenju sta bila v bratski ljubezni tako neločljivo povezana,da si enega brez drugega sploh predstavljati nismo mogli. Zato tudi smrt ni hotela presekati teh idealnih vezi. Enega za drugim je pobrala in se je tako tudi nad njima uresničila beseda o.antifone: Kakor sta se v življenju ljubila,tako tudi v smrti nista ločena.

Življenska pot pokojnega prelata FR.U. se na zunaj skoro ni razlikovala od poti njegovega poldrugo leto mlajšega brata Aleša. Rodil se je 2.okt.1866. - pred skoro 86 leti - v Poljanah nad Šk.Loko. Po odlično prestani maturi so ga l. 1887.poslali v Rim,kjer si je na Greg.univerzi v teku 7 let pridobil globoko filozofsko in teološko izobrazbo. Vrnivši se 1894 kot duhovnik v domovino, je služboval najprej 2 leti kot kaplan pri Sv.Jakobu v Ljubljani, nato 2 leti kot katehet na drž.obrtni šoli in 2 leto kot prefekt v Alojzijevišču. L. 1897 ga je škof Misija postavil za spirituala v bogosl.semenišču. Če kdo, je bil pok.prelat sposoben za to mesto,saj ga je odlikovala ne samo temeljita bogosl.izobrazba, ampak tudi velika življenjska modrost in globoka pobožnost. Na tem odgovornem mestu je ostal polnih 8 let in vzgójil močen kader najboljših duhovnikov. Ko se je l. 1905 odprila v Št.Vidu škof.gimnazija z deškim semeniščem, je škof Jeglič določil dr.Fr.U. za prvega rektorja tega zavoda,ki ga je vzorno vodil 4 leta. L. 1909 je zasedel stolico past.teologije na bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Šele na tem mestu je mogel v polni meri razviti vse svoje duš.moči in uspešno uporabiti bogate zaklade svojega znanja. Stolico past.teologije je obdržal tudi potem, ko se je 1919 bogosl.učilišče pretvorilo v teol.fakulteto novo ustanovljene ljubljanske univerze. Kot član prvega kolegija profesorjev je skupno s svojim bratom Alešem in prof. Zoretom sodeloval pri organizaciji teol.fak. in bil v štud.letu 1919-20 njen prvi dekan. To je bila prva in edina častna služba, ki jo je kot univ.prof. sprejel. Odslej je skromno in dosledno odklanjal vsako ponujeno mu častno mesto, posvetil pa se je z vso dušo svoji stroki - past.teologiji, ki jo je

znal postaviti na trdne znanstvene temelje. Že 1920 je izdal za svoje slušatelje in za dušne pastirje obširen učbenik "Pastoralno bogoslovje". Kako potrebna je bila ta knjiga, priča dejstvo, da je v kratki dobi 20 let kljub visoki nakladi doživela 3 izdaje. Odličnost in uporabnost Ušeničnikove pastoralke priznavajo tudi strokovnjaki izven Slovenije in jo označujejo kot najboljše delo te vrste. Enako sodijo o kat.Liturgiki, ki je v drugi izdaji izšla o vel.noči 1945. V obeh knjigah je pisatelj z občudovanja vredno natančnostjo zbral ogromno gradiva, ga praktično in jasno obdelal in tako dušnopast.kleru oskrbel izčrpen repertorij navodil za praktično uporabo v duš.pastirstvu.

Imenovani knjigi kakor tudi dolga vrsta znanstvenih razprav in člankov v Kat.Obz. in BV pričajo, da je bil pok.prof.Fr.U. - v nasprotju s svojim bratom filozofom - praktično usmerjen teolog in je enako kot njegov brat Aleš na svojem področju postavil celega moža. Lj.škofija ga je za njegovo delo odlikovala, z naslovom č.kanonika, sv.oče pa se mu je podelil najvišje odlikovanje, ko ga je imenoval za apost.protonotarja.

Po naravi je bil pokojnik vedno skromen, skoro svétobežen in kljub navidezno trdi skorji nenavadno mehek in nežen. Vsak vesel ali žalosten dogodek mu je privabil solze v oči.

Kdor ga je od blizu poznal, je moral vnemu občudovati moža dela, reda in molitve. Natančni dnevni red, ki se ga je do minute držal, mu je omogočil, da je našel vedno dovolj časa za študij in za pisanje. Vse do zadnjega je vstajal že ob štirih zj. in preživljal dan v delu in molitvi. Ko je bil že upokojen in ko mu je vid zelo opešal, je še z velikim trudom sestavljal vsako leto o. koledar za duhovnike in prredil 3. izd.Past.bogoslovja ter 2.izd.Kat.Liturgike. In ko so se zadnja leta oči tako poslabšale, da se je moral povsem odreči znanstvenemu delu, celo branju knjig, je v stolnici vsako jutro ure in ure presedel v spovednici. Čez dan pa je doma duhovnikom, ki so se obračali nanj s težkimi vprašanji glede dušnopastirske prakse, radodarno delil iz bogate zakladnice svojega znanja ter z veliko jasnostjo reševal najbolj zapletene dušnopast.probleme.

Tako je kot akademski učitelj in prof.pastorale v svoji osebi upodobil najlepši lik vzornega duhovnika in praktičnega dušnega pastirja. Kako resno je pojmoval duhovnikovo stanovsko svetost, je pokazal še zadnjo noč pred smrtjo. Premolil je deloma sam, deloma z okoli stoječimi vso dolgo noč. Ko je sam že težko molil, je ponovno pozival navzoče, naj molijo molitve po maši. Tako je z mislijo na sv.mašo, o kateri je v svoji pastoralki tako lepo in spoštljivo pisal, zaključil svoje zemeljsko življenje.

Teološka fakulteta, ljubljanska škofija in ves slov.narod mu bo za njegovo vestno in plodovito delo ostal vedno hvaležen. Bog pa, ki mu je vse življenje zvesto služil in se za njegovo čast požrtvovalno trudil, mu bodi v večnosti bogat plačnik!

++++++++

Dr. Janez Gražem

DR. F R A N C E U Š E N I Č N I K

učitelj dušnega pastirstva.

Pokojni prelat dr.France Ušeničnik, prvi in dolgoletni profesor pastoralke in liturgike na ljubljanski teološki fakulteti, je za slovensko dušnopastirsko vedo in prakso opravil tako veliko in tako pomembno delo, da bi ga bilo ob njegovi smrti vredno nadrobno pregledati in vsestransko preceniti. Zaradi omejenega prostora in tehničnih težav s prepisovanjem pa je tu samo dvoje: 1/ sumaričen pregled in opis ter 2/ kratka oznaka in ocena njegovega dela.

I. Pregled in opis Ušeničnikovega pastoralnega dela.

Pastoralno delo dr. Fr. Ušeničnika ni bilo le znanstveno teoretično, marveč tudi praktično. To drugo delo mu je sicer narekovala že stroka sama, ki je sama po sebi izrazito praktična veda, še bolj pa so ga na to nagibale službe, ki jih je opravljal, in kajpada velika osebna gorečnost. Preden je začel predavati pastoralko na ljubljanskem bogoslovnem učilišču /1909/[1], je namreč po kratki kaplanski, katehetski in prefektovski službi /1894-97/ bil najprej spiritual v ljubljanskem bogoslovnem semenišču /od 27.8.1897 do 21.8.1905/ in nato rektor deškega semenišča v zavodu sv. Stanislava v Št.Viđu /od 22.8.1905 do 9.8.1909/. Kot profesor je bil pri škofijskem ordinariatu v Ljubljani konzistorialni svetnik /od 1914/, sinodalni eksaminator /1914/, sestavljalec liturgičnega direktorija, škofijski cenzor in član raznih svetov /1940/, v stolnici pa do smrti redni spovednik. Vse to praktično delo je bilo v marsičem priprava in izraba, preskušnja in pobuda tudi za znanstveno delo, saj je zanimivo, da o tem, kar tisti čas dela, tudi piše, poroča, raziskuje in drugim razlaga.

Kot spiritual je uredil vseh šest letnikov /1897-1902/ asketično nabožnega lista "Venec cerkvenih bratovščin", kjer je najbrž v poljudnih člankih reševal praktična vprašanja duhovnega bogoslovja /asketike/ in s priporočanjem določenih bratovščin usmerjal versko življenje; zaradi anonimnosti člankov pa je to njegovo delo nemogoče točneje razločiti. Istočasno je prispeval nekaj tehtnih člankov, skoraj apologetično-zgodovinskih razprav v "Katoliškem Obzorniku", ki že kažejo bodočega razgledanega in na vse strani budnega pastoralista[2]. Prav tako nosijo pečat njegove spiritualske službe krajše ocene in poročila o liturgično-rubrici-

stičnih knjigah v "Duhovnem Pastirju" tistih let[3].

Ko je bil rektor zavoda sv.Stanislava, se pisateljsko skoraj ni udejstvoval; najbrž ga je vodstvo popolnoma zaposlilo. Iz te dobe je komaj ocena Flisove Umetnosti v bogočastni službi[4], ki že jasno kaže njegovo ljubezen do stroke, katero naslednje leto prevzame kot dosmrtno delo; hkrati je tudi ogledalo bodočega jasnega, mirnega in treznega poročevalca, prizanesljivega kritika, pa vendar natančnega korektorja.

Ko naslednje leto /10.8.1909/ postane profesor pastoralnega bogoslovja /z liturgiko/ na ljubljanskem bogoslovnem učilišču in ostane na tem mestu tudi na bogoslovni fakulteti /od 31.8. 1919/ do upokojitve /8.4.1937/, se stroki popolnoma posveti. Prva leta se v strokovnih listih oglaša manj, ker si pridno zbira gradivo in pripravlja nov predmetni učbenik. V teh letih tihega dela je prispeval v "Voditelju" in "Času" predvsem nekaj ocen,ki kažejo,da je pazljivo spremljal sodobne težnje v pedagogiki[5] in nova dognanja v pastoralki[6]. Glavno delo tega časa pa je celotno "Pastoralno bogoslovje", ki se mu je pod roko,ko je hotel pripraviti novo izdajo Zupančičevega "Duhovnega pastirstva", spremenilo in spopolnilo v samostojno delo. Dozorevalo mu je ob skrbnem zbiranju in izbiranju več let. Z objavo v knjigi je čakal, ker se je tedaj pripravljal novi Zakonik cerkvenega prava, posamezne dele pa je objavil v "Duh.Pastirju" /1913-16/[7]. Prva izdaja je v knjigi izšla 1919 /I.zv./ in 1920 /II.zv./ To pa niti ni prva njegova pastoralna knjiga, že leto poprej so v knjigi izšla njegova "Vzgojeslovna načela"[8].

Najbolj znanstveno plodna leta so bila za dr.Fr.Ušeničnika kajpada leta redne profesure na bogoslovni fakulteti, zlasti po ustanovitvi strokovne revije "Bogoslovni vestnik" /BV/. Tudi za ta čas je značilno, da ga strokovno zanimanje čisto premočrtno usmeri. Ne razpisuje se po različnih listih in ne troši moči za preraznovrstne snovi[9]. Ves čas je stroki do kraja zvest, a nikakor ne ozek in ne slep tudi za njena najbolj obrobna vprašanja.

Napisano delo iz dobe redne profesure, zlasti okrog BV, je mogoče razvrstiti v tele formalne skupine[10]:

A/ Po številu najmočnejša skupina so "prispevki za dušno pastirstvo"; tako se v letnikih I-VII BV imenuje njega "praktični del" /VIII-XXI/. V letnikih I-XXI /1921-1941/ je teh "prispevkov" skupaj 142. Nekateri so čisto kratki, drugi skoraj razprave. Vsebina je kaj različna. Po večini so prevodi in razlage novih odlokov rimskih kongregacij, poročila, navodila in odgovori na vprašanja. Kar je v njih trajnejše vrednosti, je sam povzemal v novih izdajah svojega "Pastoralnega bogoslovja" in "Katoliške liturgike".

B/ Po številu manjša, po znanstveni vrednosti še višja je skupina ocen in poročil o novih strokovnih knjigah; teh je v istih letnikih BV skupaj 41. Nekatere med njimi so obširne in je v njih poleg preglednega poročila in umirjene sodbe tudi mnogo dopolnil, nasvetov in popravkov, tako vsebinskih kot či-

sto drobnih tiskarskih.[11] Vse pa razodevajo široko razgledanost in trezno sodbo, brez prevelike pohvale in s prizanesljivo pograjo.

C/ Kot samostojnega znanstvenega raziskovalca kažejo prof. Ušeničnika predvsem njegove razprave, ki zaradi značilnosti in pomembnosti snovi in obdelave zaslužijo, da jih poimensko naštejemo:

1/ Rigorizem naših janzenistov. BV III /1923/ 1-49.
2/ Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji. BV IV /1924/ 1-35, 97-127 z dostavkom v BV V /1925/ 188.
3/ Slovenska "očitna izpoved" v liturgiji. BV VI /1926/ 265-301.
4/ "Očitna izpoved" med črno sv.mašo. BV VIII /1928/ 186-191.
5/ Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv.Cirila in Metoda. BV X /1930/ 235-253.
6/ Kristus v liturgičnih molitvah. BV XV /1935/ 33-54.
7/ Kdaj so začeli v liturgiji moliti "očitno izpoved" v narodnem jeziku. BV XVI /1936/ 81-98.

Razen ene torej vse obravnavajo snovi iz domače liturgične in pastoralne zgodovine. Pobudo zanje so mu deloma dali domači literarni historiki, ki so ali želeli dopolnitve svojim raziskavam še od strani strokovnjaka teologa ali pa v svojih trditvah niso bili docela pravični katoliški stvari, kakor to sam parkrat omenja v uvodih.

C/ Strnjeno delo pastoralista in liturgika dr. Fr. Ušeničnika predstavljata oba obširna učbenika: "Pastoralno bogoslovje" in "Katoliška liturgika".

Prva izdaja je izšla 1919 in 1920 v 1500 izvodih[12].V njej je liturgika še združena s pastoralko, pastoralka pa je zasnovana kar najbolj široko; obravnava namreč tudi pastoralno didaktiko /katehetiko in homiletiko/. Vsa snov je razdeljena na štiri knjige: O osebi dušnega pastirja, Dušni pastir - učitelj, Dušni pastir - mašnik, Dušni pastir - duhovni voditelj krščanske občine. Knjiga je bila v dobri desetih letih razprodana.

V drugi izdaji je avtor izpustil pastoralno didaktiko, liturgiko pa izločil in jo izdal samostojno. "Pastoralno bogoslovje" je izšlo v jeseni 1932[13]. Razdelitev preostale snovi je ostala ista, vendar je po izločitvi liturgike bolj prozorna in enotna. Vsebinska spopolnitev zadeva zlasti nove odloke. V jezikovnem in stilnem pogledu je ta izdaja močno prečiščena, tiskarsko - tehnično pa do kraja spopolnjena. - "Liturgika" je izšla naslednje leto /1933/[14]. Razdelitev snovi je sicer ostala, kot je bila pri obdelavi v "Pastoralnem bogoslovju", a obdelana je dosledno pod vidikom zgodovinske geneze in veljavnih oblik liturgičnih opravil. Zato je močno spopolnjena tako zgodovinska kakor rubricistična plat snovi. V celoti velja avtorjeva trditev, da knjiga kaže "v poglavitnih obrisih liturgijo, kakršna je bila nekdaj in kakršna je sedaj"[15].

Tretja izdaja "Pastoralnega bogoslovja" je proti pričakovanju pisatelja[16] bila potrebna že čez sedem let. Izšla je 1940[17] Osnovna načela, razvrstitev snovi in snov je ostala, le da so

manj jasne formulacije po skušnjah ob predavanjih še izboljšane, nekatera aktualnejša vprašanja pa predelana ali celo na novo obdelana /pogostno obhajilo, laični apostolat/. Knjiga je že nekaj let razprodana.- "Liturgika" je kot samostojna knjiga v drugi izdaji izšla šele 1945[10]. Spremenila se je po zunanji obliki, ohranila sicer osnovno razvrstitev snovi, a se zlasti z zgodovinskimi dopolnili močno obogatila, deloma pa celo dobila nova poglavja / o mašnih molitvah in njih zgradbi/. Knjiga je bila zaradi manjše dosegljive naklade takoj razprodana. Pomeni zadnje delo prelata Ušeničnika, ki mu je od dolgoletnega tako drobno zbirateljskega in pregledovalnega dela tudi vid toliko opešal, da je moral pri urejevanju zbranega gradiva iskati pomoči pri svojem bratu pokojnem dr. Alešu.

Tolika in taka je torej setev in žetev znanstvenega in praktičnega pastoralista profesorja dr.Fr. Ušeničnika.

In v čem je pomembnost njegovega dela?

II. Oznaka in ocena Ušeničnikovega pastoralnega dela.

Predavanja in spisi prof.Fr. Ušeničnika imajo nekatere že na prvi pogled vidne značilnosti, ki hkrati kažejo tudi vrednost vsega njegovega dela. Brez zamujanja in razpisovanja v podrobnostih, jih le v glavnih potezah povzemimo.

1/ Prva in takoj opazna značilnost celotnega Ušeničnikovega dela je vsekakor pridno zbiranje, modro izbiranje in smotrno urejanje. To mu je kajpada v veliki meri narekoval že značaj njegove stroke. Pastoralno bogoslovje, ki je bilo Fr.Ušeničniku glavni in pravzaprav edini predmet /tudi liturgiko je ne le v prvi izdaji, marveč tudi kasneje podrejal pastoralki/, po mnenju nekaterih sploh ni drugega kakor urejena zbirka predpisov in navodil cerkvenih oblasti in pa aplikacija dognanj drugih znanstvenih disciplin. Zato, menijo, je naloga pastoralista predvsem skrbno zbiranje in še urejanje obojega. Tudi če osporavamo takemu delu samostojno znanstveno vrednost, zahteva poleg vztrajnosti vsaj znanstveno natančnost in razgledanost. Profesor Fr.Ušeničnik je vse to v odlični meri imel. Treba je samo pogledati v njegove knjige, pa je že ob številu in raznolikosti citacij pod črto jasno, koliko drobnega dela je tu vloženega. Če pa se potrudiš in navedbe preveriš glede točnosti, zlepa ne odkriješ pomote ali napake - naravnost izjemen zgled natančnosti pri delu! Ob pobližnjem vsebinskem pregledu zbranega gradiva in izrabljenih del pa je jasno še tretje: zbiranje ni mehanično paberkovanje vsega in od povsod, marveč načrtno konzultiranje priznanih virov in avtorjev, kar ravno razodeva modro presojo in široko razgledanost.

V obilici drobnega gradiva pa se dr.Fr.Ušeničnik niti za trenutek ni zgubil. Vse je znal spretno podrediti svojemu načrtu in pravilno razporediti. Zato imajo njegove knjige in razprave filozofsko in teološko utemeljeno zgradbo, pregledno razdelitev, v začetku posameznih poglavij jasno napoved vprašanja ali snovi,

v razpravi pa logično razčlembo v točke. Pri razlagi je jasen, od izdaje do izdaje jasnejši, za kar se je po lastni ponovni izjavi posebej trudil po skušnjah ob svojih predavanjih. Že tako porabno razdelitev dopolnjuje v vseh izdajah "Pastoralnega bogoslovja" in "Liturgike" še izredno dobro sestavljeno stvarno kazalo.

Vsi ti lahko vidni znaki pričajo, da je bil profesor Fr. Ušeničnik najprej in predvsem moder eklektik in gospodaren sistematik: ustrezno snov je znal poiskati in izbrati, zbrani material pa mojstrsko izrabiti. Njegove knjige so zato za učenje lahki učbeniki, za praktično delo, orientacijo in reševanje dvomnih primerov pa najboljši priročniki. Ni čudno, da je bila soglasna sodba strokovnih ocen in manjših priporočil v uradnih in stanovskih listih skoraj vedno taka, kakor jo je o drugi izdaji "Pastoralnega bogoslovja" zapisal poročevalec v "Vzajemnosti": "Sicer pa je menda najboljša ocena knjige tista: V tej knjigi najdeš vse, kar potrebuješ"[19].

Iz te ugotovitve jasno sledi prva pomembnost in vrednost Ušeničnikovega pastoralnega dela: Slovenskim duhovniškim kandidatom za študij in duhovnikom za njih delo je za desetletja oskrbel izredno porabne in vsestransko informativne učbenike.

2/ Tako iz velikih del kakor iz drobnih zapiskov odseva tudi bolj osebni odnos profesorja Fr. Ušeničnika do pastoralke. Iz njegovih poročil, ocen, navodil, skratka iz vsake knjige, se namreč ostro odraža zvesto spremljanje življenja. Poudarek je na "spremljanje", kajti gre mu predvsem za to, da pojave, gibanja, mnenja in dognanja ugotovi in opiše. Ni neugnana narava, ki hoče tek življenja vnaprej prožiti ali usmerjati, ni ideolog in revolucionar, niti ne pokretač in pobudnik, marveč bolj "seismograf" in "registrator". To je za pastoralista na prvi pogled nekaj negativnega, a vsebuje hkrati kvaliteto, ki mora ravno pastoralista odlikovati. Če namreč velja za slušatelje teologije naročilo kan.129, da "naj se pri bogoslovnih vedah drže trdnega nauka, ki so ga prejeli od prejšnjih rodov in ga je vobče sprejela Cerkev, varujejo pa naj se necerkvenih novotarij v izražanju in lažiznanosti", potem velja isto še bolj za njihovega učitelja - pastoralista. Prva njegova naloga je vsekakor, da podaja solidno cerkveno prakso. Če zna s tem združiti še primerno stopnjo razumevanja za nove čase in nove potrebe ter jim pokazati pravo rešitev, potem se dvigne od skrbnega spremljevalca in varuha do dobrega vodnika in prodornega iskalca. Profesor Fr. Ušeničnik je z vsestranskim znanjem in trezno presojo vršil predvsem prvo. Nove pojave in poskuse je skušal vključiti v že sprejete in odobrene pastoralne oblike, da bi rešil, kar je v novem dobrega, vendar pa se ob novotarijah in poskusih gorečnikov ni prenaglil. Zato je bil n.pr. do prizadevanj liturgičnega gibanja sicer pravičen, a rezerviran in bolj informativen kakor usmerjevalen, češ, dobro se bo obdržalo samo, neprimerno se bo samo uneslo. Marsikatera dušnopastirska pobuda in akcija je zato v njegovih delih našla dober odmev in dobila varno navezo in ograjo, ni se pa tam rodila

in ne razrasla. Zato je v ~~k~~večji meri zanesljiv dušnopastirski mentor kakor drzen utiralec novih dušnopastirskih metod. Hotel je učiti, ne iskati!

3/ Napačno bi bilo iz dosedanjih označitev sklepati, da profesor Fr. Ušeničnik ni bil hkrati tudi samostojen znanstveni raziskovalec. Če se je v praktičnih zapiskih in učbenikih predvsem takega izkazal, je pa v razpravah izpričal tudi izredno razumevanje za vprašanja domače pastoralne in liturgične zgodovine in veliko spretnost pri njih raziskovanjih. Prva pomembnost teh razprav je ravno to, da obravnavajo domačo snov[20]. Z dognanji je rešil nekatere dvome, osvetlil z napačnimi trditvami zasenčeno resnico /n.pr. o janzenistični duhovščini/, predvsem pa pokazal staro liturgično prakso izza oglejskega patriarhata in pravo mesto, ki so ga imele v liturgiji "očitne ~~zaro~~ izpovedi", naši najstarejši literarni zapiski. Z razpravo o "najstarejšem glagolskem spomeniku" pa je natančno raziskal in utemeljil možnost in verjetnost, da je v "kijevskih listih" ohranjen prevod Gregorijevega zakramentarja, katerega bi mogel oskrbeti celo sv.Ciril sam. Ta razprava razodeva prof.Fr.Ušeničnika kot znanstvenega raziskovalca najvišje stopnje[21].

Če te bolj splošno podane značilnosti in vrednosti strnemo, dobimo podobo velikega človeka, ki je s pridnostjo do kraja razvil bogate naravne darove in s svojimi deli dolga leta dajal solidno podlago za dušnopastirsko delo vsem slovenskim duhovnikom, upoštevan pa bil tudi pri vseh jugoslovanskih. Njegovi učbeniki pomenijo novo, višjo stopnjo naše domače pastoralne literature, v primeri z drugimi po svetu pa so vsaj tako dobri, v praktičnosti in pripravnosti za učenje pa celo daleč pred njimi. Njegova "Liturgika" je hkrati naša prva znanstveno obdelana in posebej izdana sistematična liturgika, ki bo lahko še dolgo podlaga liturgičnemu študiju, vsaki nadaljnji znanstveni izdaji in morebitnim knjigam za ljudsko rabo. Njegove raziskave domače liturgične prakse in liturgičnih dokumentov pa bodo še posebej ohranile trajno vrednost.

O p o m b e .

1. Podatki o njegovih službah so vzeti iz osebnega popisnega lista, ki ga je sam sestavil za škofijski ordinariat, in iz Letopisa ljubljanske škofije za l. 1944.
2. Te razprave so: Kje je grob sv.Cirila. KO II /1898/ 61 - 70; Katoliška Cerkev in kultura. KO VII /1903/ 132 - 154; Stare krščanske knjižnice. KO VII /1903/ 166 - 177; V obrambo resnice /duh.celibata/. KO VII /1903/ 255 - 272; Strajk in krščanska etična načela. KO VIII /1904/ 287 - 298; Psihologični razvoj v Luthru. KO VIII /1904/ 336 - 342; Schönleben o Brezmadežni. KO VIII /1904/ 413 - 426.
3. Prim. XIX /1902/ 119, 747; XX /1903/ 322; XXI /1904/ 208; XXII /1905/ 383.
4. Čas II /1908/ 247.
5. Prim. Uspehi koedukacije, poročilo v "obzorniku", Čas VIII /1914/ 158 - 159; zlasti pa ocene Beškovega Občnega vzgojeslovja z dušeslovnim uvodom, Čas IX /1915/ 348 - 351; X /1916/ 275 - 277; XI /1917/ 243 - 244.
6. Prim. oceno v.Olfersove Pastoralne medicine, Voditelj XIV /1911/ 272 - 273, in oceno Lovrićeve Heortologije, Čas VIII /1914/ 162 - 163.
7. Prim. uvodno opombo v "Duh.Pastirju" XXX /1913/ 601 in predgovor v prvi izdaji.
8. Ljubljana 1918, str.172 8°. - Ocena v Času XII /1918/ 292 - 293 /dr.J.Demšar/, naznanilo v Škof.listu 1918, 131.
9. Razen v BV je objavil menda samo še po eno oceno v Času XVI /1921 - 22/ 228 - 229 /Kniewaldov Rimski misal/ in kratko strokovno mnenje v Vzajemnosti XIII /1925/ 74.
10. Zaradi tehničnih težav ne objavljam celotnega seznama manjših "prispevkov za dušno pastirstvo" in ocen, marveč le razprave in dela.
11. Prim. n.pr. samo oceno Kniewaldovega Pastoralnega bogoslovja BV XI /1931/ 89 - 93 in Liturgike BV XVII /1937/ 297 - 300.
12. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna I.zv. str.XII + 306, II. zv. str.XIV + 880 8°. - Obširna strokovna ocena v BV I /1921/ 189 - 191 /p.Alojzij Žužek D.J./, uradno škofijsko naznanilo in priporočilo v Škof.listu 1920 47, poročilo o izidu I.zv. v Času XIII /1919/ 279.
13. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna. Str. XVI + 592 8°. - Strokovna ocena v BV XIII /1933/ 291 - 294 /dr.Jože Pogačnik/ in v Bogoslovski Smotri XXI /1933/ 186 - 188 /dr.Kniewald/, priporočilo v Škof.listu 1933, 89 /skupaj z Liturgiko/ in v Vzajemnosti XXIII /1934/ 23.
14. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna. Str. XIV + 374 8°. - Strokovne ocene v BV ni bilo, pač pa v Bogoslovni Smotri XXI /1933/ 186 - 188 /dr.Kniewald/, edini odmev v domači literaturi sta pod opombo 13 navedeni priporočili in posebno priporočilo v Škof.listu 1933, 23.
15. Predgovor str.IV.
16. Predgovor str.IV.
17. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna. Str. XVI + 667 8°. -

Strokovna ocena v BV XXI /1941/ 100 - 104 /dr.Ciril Potočnik/, v Bogoslovski Smotri XXVIII /1940/ 489 /dr.A.Živković/ in v Vzajemnosti XXIX /1940/ 238, kratka napoved pa v Škof. listu 1940, 102.

18. Ljubljana, Škof.ordinariat v Ljubljani. Str. XVI + 540. Ocen ni bilo, obvestilo o izidu v Okrožnici Škof.ordinariata 15/1945, 17.
19. Vzajemnost XIX /1940/ 238; prim. podobno strokovno utemeljeno ugotovitev dr.Cirila Potočnika v BV XXI /1941/ 100.
20. Prim. seznam spredaj pod C.
21. Razprava je zbudila zanimanje tudi v mednarodnem znanstvenem svetu.

Dr. Franc K. Lukman

PAPEŽ GREGORIJ I. IN SOLINSKA ŠKOFA NATALIS IN MAKSIMUS.

/Poglavje iz monografije "Gregorij I. in njegov čas"./

Ko je Gregorij l. 590 zasedel papeški prestol, je bil Natalis že nekaj let škof v Saloni in dalmatinski metropolit[1]. Bil je to mož posebnega keva. Z njim je imel opraviti že Gregorijev prednik Pelagij II. /578 - 590/ zaradi njegovega ravnanja z arhidiakonom Honoratom, katerega je Natalis odstavil zlasti zato, ker mu le-ta kot upravitelj cerkvenega imetja ni pušča! dajati sorodnikom cerkvenih dragocenosti[2]. Honoratus se je pritožil v Rim. Hoteč zadevo do kraja preiskati, je pozval Pelagij Natalisa, naj pošlje predenj svojega pooblaščenca. Tega pa solinski škof ni storil. Stvar je obvisela, ker je Pelagij v februarju 590 umrl. Že v prvem letu svojega pontifikata je pisal Gregorij Natalisu, naj pri priči postavi Honorata nazaj na njegovo prejšnje mesto ter pošlje svojega pooblaščenca v Rim[3]. Zopet zaštonj. V marcu 592 je poslal nato Gregorij v Salono strogo pismo[4], očitajoč škofu, da zanemarja pastirsko skrb, da mu je mar samo gostij, da ne prebira svetega pisma, ne pridiguje in ne pozna običajnega reda v cerkvi. Glede spora s Honoratom naroča škofu, naj takoj pošlje svojega pooblaščenca k sodni obravnavi; ako bi še odlašal, izgubi pravico do palija, in ako bi bil še dalje trdovraten, mu preti z izobčenjem. "Predragi brat," končuje Gregorij svoje pismo, "nikar nas dalje ne izzivaj, sicer boš videl, kako trdi in stregi smo, če nas zaničuješ, ko Ti ponujamo ljubezen... Mi ne zagovarjamo nikogar iz osebne naklonjenosti, marveč čuvamo, kar pravi pravica, ne da bi se ozirali na osebo kogar koli." Svoje ukrepe je sporočil papež tudi dalmatinskim škofom[5] in subdiakonu Antoninu, upravitelju Petrovega patrimonija v Dalmaciji[6]. Jobinu, prefektu v Iliriku, pa je v pismu pripomnil: "Našemu bratu in soškofu Natalisu pa naj Vaša svetlost ne nudi v ničemer nikake podpore; kajti potrebno je, da čuti strogo kánonsko kazen, ker ne pozna kánonskih pravil."[7]

Zdaj se je Natalis zganil. Poslal je papežu pismo, ki se da njega vsebina posneti iz Gregorijevega odgovora v avgustu 592[8]. Gregorij je zapovrstjo pretresel izgovore, s katerimi je skusil Natalis prestreči očitke v njegovem prejšnjem pismu, pohvalil pa tudi njegovo sedanjo dobro voljo. Glede prepira s Honoratom je pripomnil: "Ko sva moj prednik in jaz poslala Vaši blaženosti pisma, ste pustili vnemar razsodbo obeh in odstavili Honorata z njegovega mesta. Ko bi bil storil kaj takega kdo od štirih patriarhov, bi se tolikšna upornost ne mogla primeriti brez največjega pohujšanja. Toda, ker ste se, brat, vrnili na svojo stopnjo, se ne spominjam več krivice, ki se je prizadejala meni in mojemu

predniku. Pravite,da je treba tudi danes ohranjati,kar so moji predniki izročili in čuvali. Bog me varuj,da bi kršil določbe, ki so jih dali moji predniki mojim soškofom v kateri koli cerkvi;kajti sebi bi delal krivico,ko bi rušil pravice svojih bratov. Ko pa pridejo Vaši pooblaščenci,bom razsodil med Vami in omenjenim arhidiakonom Honoratom,kje je pravica. Iz mojega preiskovanja samega pa boste spoznali,da Vam ne bom storil nič žalega,kakor Vam tudi doslej nisem,če je pravica na Vaši strani. Če pa bo govorila pravica za trditve večkrat imenovanega arhidiakona Honorata,ga bom oprostil in s tako razsodbo dokazal,da se tudi na osebe,ki jih poznam,ne oziram,kadar sodim. Nad izobčenjem,ki je bilo že drugič in tretjič - da rečem - pridodejano, venčar pogojno,se Vaša blaženost neutemeljeno pritožuje,ko pravi apostol Pavel:",...da smo pripravljeni kaznovati vsako neposlušnost."

Svoje pismo,ki je mojstrsko delo in verna podoba njegovega značaja,je zaključil Gregorij s temile prijaznimi besedami: "Če gospod Natalis prav ravna,ne morem,da bi ne bil z njim v zvezi,ko vem,da sem njegovi ljubezni velik dolžnik."

Še pred koncem leta 592 je moral papež vnovič pokarati salonskega škofa. Epidavrskega[9] škofa Florentija so obdolžili nekih zločinov in metropolit Natalis ga je kratko malo odstavil in poslal v pregnanstvo,ne da bi bila pokrajinska sinoda stvar preiskala in izrekla sodbo. Proti temu nepostavnemu postopku se je oglasil Gregorij in pisal Natalisu: "Sleherna pravna zadeva terja,da se skrbno poišče resnica. Še strože pa je treba vse pretehtati,kadar gre za odstavitev od škofovskega dostojanstva;tu ne gre več za malenkostne odredbe,marveč v neki meri za preklic božjega blagoslova."[10] Metropolit naj torej pokliče Florentija iz pregnanstva ter tožbo zoper njega izroči škofovskemu zboru. "Če se s kanoničnim postopkom dokaže,da je kriv,česar je obtožen,ga mora seveda zadeti kanonična kazen. Če pa bi preiskava na sinodi pokazala,da je stvar drugačna,nego se je mislilo, je treba tudi v tožilcih zbuditi strah pred strogo pravico,nedolžnemu obtožencu pa se morajo v polni meri zavarovati njegove pravice. Izvedbo te pravde pa izročamo s posebnim ukazom našemu subdiakonu Antoninu[11], ki mora skrbeti,da se sklene,kar ustreza svetnim in cerkvenim postavam,in da se sklepi z božjo pomočjo res izvrše."

Kmalu nato,morda še konec leta 592,je Natalis umrl[12]. Ko je Gregorij to zvedel,je v marcu 593 pisal subdiakonu Antoninu[13], naj nemudoma prav resno in skrbno opomni kler in ljudstvo v Saloni,da soglasno izvolijo škofa,ki ga bo mogoče posvetiti. "O možu,ki ga bodo izvolili,naj se sestavi zapisnik,ki ga pošlji nam,da bo izvoljeni z našo odobritvijo prejel posvečenje,kakor je bilo v prejšnjih časih običajno. Skrbi pa zlasti za to, da ne bo pri tej volitvi podkupovanja z darili in da ne bo odločal vpliv katere koli ugledne osebe. Zakaj,kdor je izvoljen po protekciji drugih,je prisiljen po posvečenju ozirati se na njih voljo in ji ustrezati;zaradi tega pa trpe cerkvene koristi škodo

in se krši cerkveni red. Vplivaj torej,da si izvolijo takega moža, ki ne bo hlapčeval nobeni tuji volji,marveč je po svojem življenju in svojih nravih vreden tako visokega dostojanstva. O imovini in dragocenostih ondotne cerkve pa daj vpričo sebe spisati natančen seznam." Posebej je papež Antoninu naročil,naj zabiči škofu Malhu,bivšemu upravitelju dalmatinskega patrimonija, da se nikakor ne sme vtikati v zadeve solinske cerkve,ker bi ji utegnil še bolj škodovati in si nakopati še večjo odgovornost. "Govori se namreč,da ima marsikaj od imovine te cerkve,in javno mnenje trdi,da je on sprožil prodajo cerkvenih predmetov in še druge nedovoljene barantije."

V Saloni so izvolili arhidiakona Honorata za škofa. Papež je izvolitev "dolgo preskušenega in po življenju častitljivega moža" rad potrdil in pisal solinskemu kleru: "Zategadelj Vas opominjamo,da brez omahovanja vztrajate pri njegovi izvolitvi. Nič naj Vas ne odvrne od njega; kajti,kakor je zdaj ta izvolitev hvale vredna,tako bi obtežilo Vašo vest in vtisnilo Vašemu dobremu imenu madež nezvestobe,če bi Vas kdo - česar Bog ne daj - zavedel,da bi krenili od njega."[14]

Dalmatinskim škofom pa Honoratus ni bil po volji. Gregorij jih je v novembru 593 trdo prijel - sam pravi,da je njegovo pismo strogo /districtiora scripta/[15] - in jim "po oblasti blaženega Petra,prvaka apostolov," prepovedal brez njegove odobritve in njegovega dovoljenja koga postaviti in posvetiti za solinskega škofa. "Če pa bi se svojevoljno ali prisiljeni od kogar koli drznili ali poskusili ravnati proti tej prepovedi,odrejamo, da nimate pravice prejemati Gospodovo telo in Gospodovo kri: da, že zaradi poskusa ali volje,prekršiti našo prepoved,bodite izključeni od nebeških skrivnosti; tisti pa,ki bi ga postavili,nima veljati za škofa...Če bi se pokazalo,da diakon Honoratus ni vreden,naj se nam sporoči o življenju in nravih tistega,ki bi ga izvolili,da bomo odobrili in dovolili,kar koli je treba v tej zadevi s pridom storiti...Če bi se vsi svobodno in soglasno odločili za koga,da bi bil z božjo pomočjo vreden,Vam hočemo s tem pismom dati dovoljenje,da ga postavite za škofa solinske cerkve, izvzemši seveda osebo Maksima[16], ki se nam je o njem sporočilo mnogo slabega." V istem pismu je papež s poudarkom izjavil: "Zaupamo v vsemogočnega Boga,da ne bomo,kolikor je na nas,nikoli dopustili,kar bi utegnilo obremeniti našo dušo,nikoli,kar bi utegnilo obremeniti Vašo cerkev."

Kljub tej izrečni prepovedi pa so dalmatinski škofje,sklicujoč se na cesarjev ukaz,izvolili in posvetili vprav Maksima. Le-tega je uvedla v solinsko cerkev najeta vojaška četa in pri tem grdo ravnala s solinskim klerom. Upravitelj Petrovega patrimonija Antoninus se je rešil le z begom[16a]. Gregorij je dvomil o resničnosti cesarjevega ukaza in naročil svojemu apokriziariju v Carigradu,naj poizve,kaj je na stvari. Predrznemu Maksimu /Maximo praesumptori/ pa je v maju 594 pisal pismo[17], v katerem pravi med drugim: "Zvedeli smo,da si kljub temu,da Tvoje življenje tega ni vredno,vdrl v škofovsko dostojanstvo,vsakomur častitljivo, opirajoč se na ukaz bogaboječih vladarjev,ki si ga ali

zvito izvabil ali izmislil. To verjamemo brez omahovanja zato, ker poznamo Tvoje življenje in Tvojo mladost, in dalje zato, ker nam ni neznano mišljenje prejasnega gospoda cesarja, kise se navadno ne vtika v škofovske zadeve[18], da bi si kje ne naprtil naših grehov. Temu si dodal nezaslišani zločin, da si se dal kljub naši prepovedi, s katero smo izobčili Tebe in tiste, ki bi Te posvetili, uvesti od vojaške čete in si dal pretepsti prezbiterje, diakone in druge klerike. Takšnega dejanja nikakor ne moremo imenovati posvečenje, ker so ga izvršili izobčenci. Ker si torej lepo in vzvišeno škofovsko dostojanstvo onečastil na način, ki mu ni enakega, ukazujemo, da se Ti in tisti, ki so Te posvetili, ne drznete vršiti nobenega škofovskega opravila, dokler ne zvemo iz cesarjevega pisma ali iz pisma našega poslanika, da si bil posvečen ne po zvito izvabljenem, temveč po resničnem cesarjevem ukazu, ter se ne drznete do našega pismenega dovoljenja pristopati k oltarju opravljat božjo službo."

Ko je bilo to pismo v Saloni objavljeno, ga je dal Maksimus javno raztrgati. To je povedal Gregorij v pismu, ki ga je poslal poleti 594 diakonu Sabinianu, svojemu apokriziariju v Carigradu[19], in dostavil svojemu poročilu o Maksimovi upornosti tele značilne besede: "Ti veš, kako kaj takega prenašam, ko sem pripravljen rajši umreti nego pripustiti, da bi se cerkvi blaženega Petra v mojem času zmanjšal ugled. Moj značaj pa dobro poznaš: dolgo prenašam; če pa sklenem ne več prenašati, grem z veseljem vsem nevarnostim naproti. Zato je treba, da se z božjo pomočjo ustavim nevarnosti, da bi me prevelika popustljivost ne prisilila v greh. Pomisli, kaj Ti pravim, in pretehtaj, iz kakšne bolečine prihajajo moje besede."

V istem pismu je opozoril Gregorij svojega zastopnika pri cesarju, da je poslal Maksimus nekega klerika v Carigrad, ki naj bi ondi izpovedal, da je dal papež prej omenjenega škofa Malha, ki je prišel v Rim dajat račun o upravljanju dalmatinskega patrimonija, v ječi umoriti. Gregorij je ugotovil, da Malhus sploh ni bil v ječi niti ni trpel kakršnegakoli gnjavljenja, marveč ga je tisti dan, ko je bil pozvan dajat račun, povabil notar Bonifacius k sebi na kosilo in mu izkazal vso čast. Ponoči pa je Malhus nagle smrti umrl. Zato je papež naročil svojemu apokriziariju: "Glede tega opomni na kratko naša presvetla gospoda /cesarja Mavricija in njegovega sina in sovladarja Teodozija/ samo na eno reč. Ko bi se bil hotel jaz, njun služabnik, udeleževati umorov med Langobardi, bi danes ne imelo langobardsko ljudstvo ne kralja ne vojvod ne grofov in bi bilo vse zmedeno in razcepljeno. Ker pa se bojim Boga, me je strah udeležiti se smrti kogar koli."

Laični zaščitniki, ki jih je Maksimus, kot se je govorilo, podkupoval z darili iz cerkvenega imetja, so na dvoru dosegli, da mu je cesar sicer ukazal iti v Rim in se opravičiti pred papežem, le-temu pa naročil, naj sprejme upornega škofa s častjo, t.j., prizna za škofa. O tem je pisal Gregorij, menda v juniju 595, cesarici Konstantini: "Ustreči hočem cesarskemu ukazu; Maksimu, ki je bil posvečen brez moje vednosti, spregledam predrznost, da se je dal posvetiti mimo mene, tako iz srca, kakor da bi bil po-

svečen po mojem naročilu. Drugih njegovih prestopkov,namreč telesnih zločinov[20], ki sem zanje zvedel,ali tega,da se drzne mašević kljub izobčenju,pa zaradi Boga ne morem pustiti,ne da bi jih dal preiskati. Želim pa in prosim Boga,da bi se pri njem ne dalo dognati nič takega,kar se o njem govori,in da bi se njegova zadeva končala brez nevarnosti za zveličanje moje duše. Preden pa se to preišče,je presvetli vladar kratko in malo ukazal, naj ga s častjo sprejmem,ko pride k meni. To pa je kaj težavno, da bi možu,ki se o njem toliko in tako govori, izkazovali čast, ko ga je treba poprej zaslišati in vzeti pod preiskovanje. Če odločajo pri bogaboječih vladarjih drugi ljudje o zadevah škofov, kaj naj storim v oni /t.j.,solinski/ cerkvi jaz nesrečneč? Da pa hodijo moji škofje mimo mene in se zoper mene zatekajo k svetnim sodnikom,za to zahvaljujem vsemogočnega Boga in pripisujem to svojim grehom. Na kratko pripominjam,da zdaj nekoliko čakam; če pa bo dolgo odlašal in ga ne bo k meni, bom ravnal z njim strogo po cerkvenih postavah in ne bom popustil."[21]

Jeseni 595 je pisal Gregorij Maksimu,naj vendar pride v Rim in se opere očitkov zoper sebe, "da ne bi ostali verniki dolgo ~~b~~ brez pastirja". "Daj torej," mu je dejal, "in ne odlašaj več priti k nam,da Te ne bo Tvoja odsotnost še bolj obtoževala reči,ki se Ti očitajo,in da bi nas to ne prisililo izreči nad Teboj kot upornikom na sinodi strožjo sodbo ne samo zaradi zlih dejanj,ki se izmikaš,da bi se jih opral,marveč tudi zaradi upornosti."[22]

Maksimus se je delal,kot da ni prejel papeževega pisma in zahteval,naj pošlje papež v Salono svojega pooblaščenca,ki bi ondi izvršil preiskavo,češ da cesar tako veleva. Papež mu je odgovoril v marcu 596 v daljšem pismu[23]. V njem je najprej zavrnil Maksimovo drzno zahtevo. "Tvoja zahteva",je dejal, "naj pošljemo tja koga,ki bi se moglo vpričo njega dokazati,kar se o Tebi govori,bi bila še nekako opravičljiva,ko bi zdrava pamet nalagala obtožencu breme,da dokaže svojo krivdo. Ker pa imajo to nalogo ne Ti, temveč Tvoji tožilci,pusti odlašanja,kot smo prej dejali,in pridi nemudoma k nam. Tu bo ali brez odlašanja na mestu tožilec,ki bo s primernimi dokazi podprl,kar se je trčilo glede simonije in drugih reči,ali pa bo s pomočjo blaženega Petra,prvaka apostolov,pravičen postopek vsaj dosegel,da bo pravda sama prav tekla; nas pa ne bo mogel pred Bogom zadeti očitek,da bi bili potlačili reči, ki smo jih vedeli. Praviš,da sta presvetla vladarja ukazala,naj se preiskava ondi izvrši. Mi nismo prejeli od njih glede te zadeve drugega ukaza, nego da moraš priti k nam. Morda se jima je kaj prišepetalo in se je iz njih zvijačno izvabil ukaz,ko sta mnogo preudarjala o koristi države,ki jima jo je izročila božja dobrotljivost,in jima je bila glava polna raznih skrbi. Ker pa vemo mi in vsi,kako ljubita bogaboječa vladarja cerkveno disciplino,upoštevata red oblastnih stopenj,spoštujeta cerkvene postave in se ne vtikata v škofovske zadeve,brez omahovanja izvajamo,kar koristi njunima dušama in državi; k temu nas priganja misel na strašno sodbo, ki se nam jo je bati."

Nato je izpodbil Gregorij dva Maksimova izgovora. "Zvedeli

smo," je dejal, "da se zelo bojiš in kar trepetaš, da bi se utegnili maščevati, ker si se, kot je znano, brez naše prevolitve nepostavno vrinil v škofovsko dostojanstvo. To je sicer neznosna krivica, ki pa Ti jo odpuščamo po ukazu presvetlega gospoda cesarja, če ne boš še dalje vztrajal v svoji zmotni upornosti. Zaradi tega se ne srdimo nad Teboj. Ne trpimo pa, da bi se pustile vnemar in se ne bi preiskale druge reči, ki so se nam sporočile."

Drugi izgovor, ki bi ga utegnil Maksimus uveljavljati, je prestregel papež z besedami: "Če pa bi se oglasilo pri sodnikih /t.j., državnih uradnikih/ ali vojaški posadki ali ljudstvu nasprotovanje Tvojemu potovanju, vemo, kako premeteno se kaj takega naredi."

Gregorij je ponovil in potrdil kazenske odredbe svojega prejšnjega pisma[24] in pozval Maksima, naj v tridesetih dneh pride v Rim. "Zato potrjujemo svoje prejšnje pismo, da se ne drzni maševati, dokler se ne preišče in pretrese vse, kar se zoper Tebe govori. Če pa bi bil tako grešno predrzen, da bi maševal, vedi, da nisi prost prejšnje prepovedi, da ne smeš prejemati obhajila. Čeprav bi ne imel drugih prestopkov, Ti jemljemo samo zaradi te predrznosti pravico do prejemanja Gospodovega telesa in Gospodove krvi. Pokaži torej, da si poslušen, kakor se spodobi, ter na moč pohiti, kot smo dejali, in pridi k nam; imej trideset dni časa, da se pripraviš za na pot, ter ne išči nikakega izgovora in ne odlašaj priti sem!"

Naposled se je potegnil papež za dva moža, ki ju je, kot je zvedel, Maksimus stiskal, ker nista hotela priznati njegovega samozvanstva. Bila sta to neki dalmatinski škof Pavlinus in solinski arhidiakon Honoratus. Morala sta dati poroke in nista smela iz mesta in svojih domov. "Če je tako," je ukazal Gregorij, "se vendar že, sicer pozno, spametuj in ju nehaj gnjaviti, ko prejmeš to pismo, da bosta mogla svobodno priti k meni, če bi hotela, ali potovati kamor koli, če bi šlo za njune koristi."

Solinske homatije so vznemirjale ne le Salono, marveč tudi druge dalmatinske kraje, zlasti Jadero[25]. Maksimovi pristaši, ki so bili v veliki večini, so širili govorico, da papežu ni toliko za določbe cerkvenega prava, marveč da je Maksimu osebno gorak. Gregorij je poslal torej v marcu 596 v Salono in Jadero pismi, ki se ujemata po vsebini in deloma tudi po besedah, ter kleru, patricijem in ljudstvu pojasnil, za kaj prav za prav gre[26]. "Bog ne daj," je pisal Salončanom, "Bog ne daj, da bi v kateri koli pravdi vodila škofovo srce osebna mržnja. Iz skrbi za Vas, preljubi, in iz strahu za svojo dušo pred sodbo vsemogočnega Boga želim, da se natanko preiščejo obtožbe zoper Maksima, nima li na sebi pregreh, ki bi nasprotovale svetemu dostojanstvu, ne skuša li doseči škofovske službe s simonijo, to je s tem, da daje nagrade nekaterim svojim volilcem. Le tedaj bo svoboden priprošnjik za Vas, če bo stopal na kraj priprošnje /= pred oltar/, ne da bi ga vezali lastni dolgovi. Njegovo grešno prevzetnost pa dokazuje že to, da se vabilu, naj pride k nam, z raznimi izgovori

upira, s strahom izmika. Zakaj se torej boji, če ga vest ne obtožuje reči, ki se mu očitajo? Glejte, preljubi, že dolgo ste brez pastirja in v globočini svojega srca čutim bolečino nad Vašo zapuščenostjo; vsemogočni Bog Vam daj to spoznati. Slišim namreč o pustošenju med Gospodovo čredo. Kdo pa bo stal na straži pred volkovi, ko ni pastirja? Zategadelj pritiskajte na Maksima, naj pride semkaj k nam, da bi ga potrdili, če doženemo njegovo nedolžnost; če pa bi se izkazalo za resnično, kar se o njem govori, bi Vi, preljubi, ne bili tako dolgo zapuščeni zaradi njega, ki se je vrinil. Kolikor se mene tiče, pa vedite za trdno, da me ne vodi ne sovraštvo ne osebna razdraženost zoper njega, marveč odločam z božjo pomočjo, kar je pravično po cerkvenih postavah. Zelo se čudim, da sta se v solinski cerkvi med tolikšnim številom klera in ljudstva našla komaj dva od klerikov v svetih redovih, namreč naš brat in soškof Pavlinus in moj preljubi sin Honoratus, arhidiakon tamošnje cerkve, ki nočeta biti v občestvu z Maksimom, ker si je škofovstvo s silo prisvojil, in se zavedata, da sta kristjana."[27] Salončanom in Jadrčanom pa priznava papež olajševalno okolnost, da so mnogi med njimi prisiljeni na Maksimovi strani.

Med dalmatinskimi škofi, Maksimovimi volilci, je jadrski škof Sabinianus spregledal, da je Maksimus na napačni poti. Obrnil se je od njega[28], opravil pokoro in se spravil s papežem[29]. Ker se je bal, da bi utegnil Maksimus v Carigradu spletkariti zoper njega, ga je Gregorij dvakrat[30] potolažil, da je naročil svojemu apokriziariju v Carigradu diakonu Anatoliju, naj bo buden in oprezen ter vestno pospešuje vse, kar bi bilo Sabinianu in njegovim vernikom v prid in pomirjenje. "Zato naj, brat, ne tare žalost Vašega srca in Vas ne vznemirja sovraštvo kogar koli. Zaupamo, da je blizu čas, ko bomo predrznost brezvestnega izobčenca strogo zavrnili in ko boste dosegli mir, ki si ga želite."[31]

Maksimus je napel vse moči, da bi se izognil razprave pred papežem. "Ko ni mogel," piše Gregorij mediolanskemu škofu Konstantinu, "po višjih svetnih oblasteh /= po cesarju/ ničesar doseči, se je spravil nad nižje in nas skuša ugnati z prezštevilnimi prošnjami in potrdili o svojih dobrih delih."[32] Dvema njegovima zagovornikoma in priprošnjikoma, poveljniku cesarjeve osebne straže Julianu in ravenskemu eksarhu Kaliniku, je Gregorij posebej odgovoril. Julianu je pisal v začetku marca 599: "Če se svetne oblasti drže svojega reda in pravil, ki so jih prejele od prednikov, kdo bo trpel, da bi se dale cerkvene oblasti begati vihravi predrznosti in bi puščale vnemar, kar zvedo, ter z zanikrnim odlašanjem odrivale, kar je treba popraviti? Vi ravnate sicer prav, če spoštujete ljubezen in prigovarjate k slogi. Toda, ker nas zavest naše službe priganja, da zaradi Boga ne pustimo tistega, kar smo zvedeli, nepreiskanega, zato bomo, ko pride Maksimus, skrbno in natančno prerešetali, kar se je o njem govorilo... Tisto pa, kar pišete, da sta naklonjenost

dvora in ljubezen ljudstva na njegovi strani,nas ne odvrne od gorečnosti za pravico in ne vpliva,da bi grešili in odnehali od svojega prizadevanja,dognati resnico."[33] Eksarhu Kaliniku pa je na kratko sporočil: "Ker ne moremo glede Maksimove zadeve več prenašati Vaše nadležnosti,boste iz poročila notarja Kastorija zvedeli,kaj smo ukrenili."[34]

Kaj je Gregorij ukrenil,nam pove pismo,ki ga je poslal ob istem času ravenskemu metropolitu Marinianu. Pisal mu je: "Neprenehoma sem prejemal neprilična pisma svojega vzvišenega sina gospoda eksarha Kalinika za Maksima. Njegova nadležnost me je premagala,da nisem več mogel storiti nič drugega nego poveriti Maksimovo zadevo Tebi,brat."[35] Poleg Kalinikovih prošenj je navedel Gregorij v pismu mediolanskemu škofu Konstantiju tudi brezštevilne prošnje Maksima samega,ki so ga nagnile,da je popustil in postavil Mariniana za sodnika: "Zdelo bi se mi torej nevljudno,če bi se ne bil pokazal nekoliko milejšega do njega,ki pravi,da ga je zelo strah pred menoj. Zato sem določil, naj preišče v Raveni njegovo zadevo naš brat in soškof Marinianus."[36] Gregorij je pač sodil,da se je Maksimus skesal in pustil svojo prejšnjo upornost. Zato je Marinianu pripomnil: "Kakor ne smemo biti do ponižnih nepopustljivi, tako moramo biti do prevzetnih strogi."[37] Konstantiju pa je dejal: "Vendar pa mislimo na to,da bi se ne zdeli ali pregrešno popustljivi ali pa sveti cerkvi v škodo prestrogi."[38]

Glede preiskave same je dal papež Marinianum tole navodilo: "Če pride Maksimus k Vam, brat, naj se pozove tudi Honoratus, arhidiakon solinske cerkve, da bo Tvoja svetost dognala, je li bil pravilno posvečen,[39] ni li storil nobenega telesnega zločina, ni li tedaj, ko se je drznil maševati, vedel,da je izobčen. Odločite, kar se Ti bo v božjem strahu zdelo, da bomo po božji volji pritrdili Tvojemu ukrepu. Ako pa bi imenovani naš sin /= eksarh Kalinikus/ dvomil o Tvoji nepristranosti, naj pride v Ravéno še naš prečastiti brat Konstantius, mediolanski škof, naj sodi s Teboj, in oba skupaj razsodita to zadevo. Kar bosta oba sklenila, vedita za gotovo, da bo tudi meni po volji ... Odločite torej, brat, v njegovi zadevi, kar boste spoznali za pravično, kakor ste se naučili iz svetega pisma."[40] Mediolanskega škofa Konstantija pa je povabil papež s posebnim pismom, naj pride v Ravéno, če bi bilo treba[41].

Marinianus je zaprosil po notarju Kastoriju, ki je šel v Rim, še natančnejših navodil za svoje ravnanje. Papež mu je v posebnem pismu razložil, kaj naj terja od Maksima glede očitka simonije, kaj glede drugih pritožb in kaj glede maševanja kljub izobčenju. "Če se bo Maksimus vpričo Vas in našega notarja s prisego opral simonistične krive vere in na vprašanja o drugih očitkih pred truplom sv. Apolinarisa[42] odgovoril, da je nedolžen, prepuščamo Vaši sodbi, brat, s kakšno pokoro naj zadosti za svoj greh, da se je kljub izobčenju drznil opravljati slovesno mašo... Vendar pa Vas opominjamo, da skrbno odtehtate, kar mu boste naložili, in sicer tako, da mu boste, če se Vam bo zdelo, pokazali

dobrohotnost in hkrati s svojo primerno odmero varovali, kakor je treba, duh cerkvene strogorednosti."[43]

Notarja Kastorija je papež sicer ustno poučil, kaj ima opraviti, vendar mu je dal še pismen napotek. Če se bo Maksimus opral očitkov in opravil naloženo pokoro, naj mu izroči papeževo spravno pismo. Posebej pa je notarju poudaril tole: "Poleg tega se je treba z Maksimom prav resno pomeniti glede našega brata Sabiniana, jadrskega škofa, in Honorata, solinskega diakona, ter drugih, ki so se zatekli k apostolskemu sedežu, da jih bo sprejel z ljubeznijo, kakor se spodobi, da ne bo v svojem srcu ohranil nikakega gneva in bo živel z njimi v nehlinjeni prijaznosti in iskreni ljubezni."[44]

V svojem pismu Maksimu[45] je papež prav na kratko omenil prestopke, zaradi katerih je bil le-ta dolgo časa v njegovi nemilosti. "Če vse dobro preudariš," je dejal Gregorij, "si sam podaljševal to stanje, ker si odlašal zadoščenje in s tem še podžigal našo ogorčenost nad Seboj. Ko pa Te je naposled le srečala pamet, si se, preljubi, ponižno uklonil pod jarem pokorščine, opravil pokoro in se dostojno, kakor smo naročili, opral. Zato vedi, da Ti vračamo naklonjenost in bratsko ljubezen, in se veséli, da Te sprejemamo nazaj v svoje občestvo; zakaj, kakor je prav, da smo strogi do takih, ki vztrajajo v grehu, tako je prav, da odpustimo takim, ki se spametujejo." Nato je povabil Maksima, naj pošlje koga v Rim po palij, in naposled pripomnil: "Da Ti to podeljujemo, k temu nas je sicer nagnila služba, ki jo opravljamo, vendar pa je pri nas mnogo zalegla prošnja našega preljubega in prevzvišenega sina gospoda Kalinika, eksarha, da s Teboj mileje ravnamo. Njegove čislane želje nismo smeli in mogli zavrniti."

Maksimus je poslal diakona Štefana v Rim po palij. S palijem vred je nesel diakon svojemu škofu papeževo pismo[46]. V njem je izrazil Gregorij svoje veselje, ker je iz Marinianovega pismenega in Kastorijevega ustnega poročila povzel, da je dal Maksimus v Ravéni popolnoma zadovoljive odgovore. Tako je izginil, je dejal papež, iz njegovega srca sleherni gnev in sum. "Pošiljamo Ti torej," je pisal papež dalje, "palij, kot je običaj, da ga nosite pri slovesni maši. Imejte vedno na umu njegov pomen! Temu oblačilu dela čast ponižnost in pravičnost. Skrbite torej, brat, da boste v sreči ponižni in v nesreči, ki morda pride, pogumni in pravični prijatelj dobrim, nasprotnik hudobnim; nikogar ne skušajte nikoli ukloniti, če govori za resnico; opravljajte dela usmiljenja, kolikor dopušča Vaše imetje, in jih vsaj želite opravljati, kadar nimate s čim; imejte sočutje s slabotnimi, veselite se z blagohotnimi; imejte tujo izgubo za svojo in radujte se tujega veselja kakor svojega; bodite strogi, ko kaznujete pregrehe, božajoče spodbujajte srca poslušalcev za krepost; če ste vznevoljeni, sodite brez jeze, če ste vedrega duha, ne pozabljajte resnobe in umerjenosti. To terja, predragi brat, palij, ki ste ga prejeli. Če se boste tega skrbno držali, boste imeli v svojem srcu, kar kaže na zunaj oblačilo, ki ste ga prejeli."

Naposled je priporočil papež Maksimu škofa Sabiniana,

arhidiakona Honorata in nekega klerika Masiana. Glede Sabiniana je posebej opomnil: "Če sta si že v čem navzkriž, denita zdaj to vkraj. Bodi med Vama ljubezen trdna; če pride kdaj do nesoglasja, naj se o zunajih rečeh tako razpravlja, da ne izgine ljubezen iz srca."

Tako se je sredi leta 599 po več ko šestih letih končalo žalostno medvladje "vsiljenca" Maksima in je dobila solinska cerkev pravega in morda zadnjega škofa, če je bil Maksimus še živ, ko so Avari leta 614 porušili Salono[47].

O p o m b e .

1. Postal je škof v Saloni okoli leta 582;prim.F.Bulić in J. Bervaldi, Kronotaksa solinskih biskupa /Zagreb 1912/ 62, 72.
2. Prim. 18.pismo II.knjige. Natalis je Honorata povišal za prezbiterja, da mu je mogel vzeti važno službo arhidiakona, ki je, po redu diakon, upravljal cerkveno imetje.
3. 19. pismo I. knjige.
4. 18. pismo II. knjige.
5. 19. pismo II. knjige.
6. 20. pismo II. knjige.
7. 21. pismo II. knjige.
8. 52. pismo II. knjige.
9. Na kraju starega Epidavra je današnji Cavtat.
10. 8. pismo III. knjige.
11. 9. pismo III. knjige.
12. Prim. F. Bulić in J. Bervaldi, Kronotaksa 62.
13. 22. pismo III. knjige.
14. 47. pismo III. knjige.
15. 10. pismo IV.knjige.
16. Papež je torej že vedel,da se Maksimus vsiljuje in da mu škofje niso nenaklonjeni. Podrobnosti o Maksimovi preteklosti niso znane.
16.a. 47. pismo IV.knjige.
17. 20. pismo IV. knjige.
18. Na splošno zelo prizanesljivo povedano, a v tem primeru resnično,kajti cesar ni ukazal postaviti in posvetiti Maksima za škofa proti papeževi volji.Najbrž je samo izjavil,da ne ugovarja Maksimovi osebi.
19. 47. pismo IV. knjige.
20. Gre bržkone za mesene grehe.
21. 21. pismo V. knjige.
22. 3. pismo VI. knjige.
23. 25. pismo VI. knjige.
24. 20. pismo IV. knjige.
25. Zadar.
26. 26. in 27. pismo VI. knjige.
27. 26. pismo VI. knjige.
28. Prim. 17. pismo VII. knjige.
29. 10. in 24. pismo VIII. knjige.
30. V obeh pravkar navedenih pismih.
31. 24. pismo VIII. knjige.
32. 67. pismo IX. knjige.
33. 41. pismo IX. knjige.
34. Konec IX.9.pisma IX. knjige. Notar Kastorius je potoval med Rimom in Ravéno in izvrševal papeževa naročila.
35. 10. pismo IX. knjige.
36. 67. pismo IX. knjige.

37. 10. pismo IX. knjige.
38. 67. pismo IX. knjige.
39. Brez podkupovanja volilcev.
40. 10. pismo IX. knjige.
41. 67. pismo IX. knjige.
42. Prvi škof v Ravéni / okoli leta 200 / in njen zaščitnik.
43. 79. pismo IX. knjige.
44. 80. pismo IX. knjige.
45. 81. pismo IX. knjige.
46. 125. pismo IX. knjige.
47. Prim. o tem F. Bulić in J. Bervaldi, Kronotaksa 67 - 69. - Poleg navedenih sta ohranjeni še dve poznejši Gregorijevi pismi Maksimu: 36. pismo X. in 11. pismo XIII. knjige, ~~eno iz tretje indikcije /599-600/, to iz šeste /602-03/~~. V njih ni sledu o kakem nasprotstvu.

(več

Dr.Jakob Aleksič

ŠTIRJE EVANGELJSKI SIMBOLI

V katoliškem verskem slovstvu in po katoliških cerkvah često naletimo na simbole štirih evangelistov: sv.Matej ima ob strani podobo človeka, sv.Marko podobo leva, sv.Luka podobo vola in sv.Janez podobo orla. Ta krščanski ikonografski motiv je prastar in ima svoj začetek že v prvem ali drugem krščanskem stoletju. Tu nas zanima s stališča biblične znanosti. Ni dvoma, da morajo ti simboli imeti neko zvezo s sv.pismom oziroma z evangeliji, ki so bistven del sv.pisma. Res nas sledovi o tem vodijo globoko v notranjost svetopisemske misli. Poglejmo.

Jedro sv. pisma.

Vsa pota sv.pisma vodijo k Kristusu. K njemu se kot svojemu središču usmerjajo, pa se zopet od njega kot svojega izhodišča odvijajo. Prvo je značilno za knjige stare zaveze,drugo za knjige nove zaveze. Osrednja misel sv.pisma je utelešena v Kristusu - Bogu in človeku, in jo lahko točneje označimo kot misel o Kristusu in njegovem kraljestvu. Vsa vsebina sv.pisma je na neki način osredotočena v tej misli, ki jo je apostol Pavel izrazil z besedami: "Vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj. In on je glava telesu, Cerkvi; on je začetek, prvorojenec iz mrtvih,da med vsemi zavzame prvo mesto: kajti Bog je sklenil, da v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih" /Kol 1, 16-20/. Kristus je po nauku sv.pisma začetek, središče in cilj vsega zgodovinskega dogajanja. Kristus ni statično mirujoče središče, ampak živo zbirališče nenehnega gibanja, razvoja in življenja - od neznatnih, skromnih in tihih začetkov preko taborske svetlobe do velikonočnega poveličanja in binkoštnega viharja.

To je bistvena vsebina sv.pisma, to je njegovo jedro. Seveda ne smemo misliti, da nam sv.pismo to svojo vsebino ponuja v obliki znanstvene teze ali razprave, z lepo razporejenimi,logično se vrstečimi dokazi, kakor je to navada v odličnih znanstvenih razpravah dvajsetega stoletja. Sv.pismo je sicer "zaklad iz nebes",[1] vendar ta zaklad ni z nebes padel v gotovi, izdelani obliki. Sv.pismo je nastalo in raslo na zemlji, pod vplivom božjega navdihnjenja, slično, kakor nastaja in raste vsaka nadnaravna stvarnost, namreč s sodelovanjem danih naravnih in zgodovinskih činiteljev in v ozračju časovnih, osebnih

in občekulturnih človeških prilik in pogojev. Svetopisemski človeški avtorji niso bili pripadniki zapadnega ali evropskega kulturnega kroga. Živeli so v orientalski semitski, in deloma v helenistični in rimski kulturi in miselnosti. Orientalski miselnosti pa je svojstveno, da ne razvija dokazov za svojo tezo po strogem logičnem redu, ampak jo osvetljuje zdaj s te zdaj z druge strani. Zgled za to so ravno številne Jezusove prilike o božjem kraljestvu /Mt 13, 1-52/.

In to je značilno za sv.pismo v celoti. Sv.pismo, ki je učlovečena misel božja, lahko primerjamo našemu planetu, ki se premika v dvojnem oziru: okrog sonca in okrog svoje osi. Kakor se na zemlji - radi tega dvojnega kroženja zemlje - odraža sončna svetloba v različnih oblikah in na različne načine, podobno se v sv.pismu glavna njegova misel - Kristus in njegovo kraljestvo - razodeva in odvija v različnih oblikah in fazah na poti skozi svoj razvojni miselni tek: vsaka knjiga jo osvetljuje z druge strani, v vsaki se očituje na drug način. Toda zavesten opazovalec dobro čuti, da je to vedno ista resnica, kakor vemo, da nad nami sije vedno isto sonce, najsi že sveti v svoji polni luči z jasnega poletnega neba, ali se skriva za jesenskimi meglami, ali pa nam pošilja svoje pozdrave samo po luninem svitu Bog ve odkod.

To se torej pravi: v sv.pismu moramo razlikovati osrednjo ali temeljno njegovo misel samo na sebi, pa njene različne oblike in faze v teku njene razvojne poti. Prvo razberemo iz celote vseh knjig, slednje motrimo v posameznih knjigah. "Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdaj Bog govoril očetom" /Hebr 1,1/. Skoraj vsaka knjiga sv.pisma je svet zase. Za njeno razumetje je treba posebej študirati literarni značaj njene celote in njenih delov. Toda prav tako je treba poiskati in najti pravi odnos vsake knjige do celote sv.pisma. To namreč zahteva i-nspirirani značaj sv.pisma,njegovo božje avtorstvo, ki daje vsem knjigam pečat enotnosti.

V zvezi s postavljeno nalogo na začetku nas tu zanima svet štirih knjig evangelija. Kako se v njih očituje vodilna misel sv.pisma, ki smo jo označili kot misel o Kristusu in njegovem kraljestvu? Da dobimo odgovor na to vprašanje, je treba,da najprej jasno vidimo in poznamo splošno razvojno pot te temeljne misli v zgodovini božjega razodetja.

I.

Kako se nam razodeva misel o božjem kraljestvu v stari zavezi? Takoj na začetku opazimo obe njeni komponenti: to je misel o božjem in človekovem kraljevanju ali vladarstvu /1 Mojz 1, 1-2,25/. Bog se na začetku razodene človeku kot njegov stvarnik in zakonodavec. Božje vladarstvo je utemeljeno v dejstvu stvarjenja sveta in človeka. Je absolutno in veseljno; ni vezano na določeno ozemlje, ampak velja povsod,kjer človek živi.

Očituje se s tem, da človek Boga spoznava, priznava svojo odvisnost od njega, a tudi sam v določenem obsegu, prostoru in času sodeluje z božjim kraljevanjem ali vladarstvom /1 Mojz 1, 26. 28-29/.

A človek je vnesel v svoj odnos do Boga useden nered. To je bil greh prvih staršev /1 Mojz 3,1 sl./.Med Bogom in človekom je nastal nepremostljiv prepad. Toda z obljubo prihodnjega Odrešenika /1 Mojz 3,15/ Bog sklene, ne samo, da bo upostavil te porušene odnose, marveč bo tudi ustanovil božje kraljestvo na zemlji v mnogo popolnejši in vzvišenejši obliki.

In uresničenje tega božjega odrešitvenega načrta je poslej cilj ali smoter vseh božjih ukrepov na zemlji. O njih govori stara zaveza, ki ni nič drugega ko priprava na prihod Odrešenika - Kristusa.

Sv.pismo poroča, kako so, po padcu prvega človeka ljudje polagoma vse globlje padali in odpadali od Boga /1 Mojz 4-11/. Zavrgli so njegove postave, si namislili malike in nazivali bogove, slaba "dela človeških rok" /Modr 13,10/, časteč jih kot svoje vladarje in gospodovavce.

Kako dolgo, koliko tisočletij ali deset tisoč letij je trajal ta proces odpadanja, ni tako važno. Tudi to je bila priprava na Kristusa in njegovo kraljestvo. Okrog dva tisoč let pred Kristusom pokliče Abrahama in ga določi za očeta posebnega ali izvoljenega ljudstva. Pod Mojzesom sklene Bog s tem ljudstvom posebno, vidno zavezo na Sinaju. To je začetek takozvane "teokracije": en narod, eno ljudstvo, pod posebnim božjim nadzorstvom in skrbstvom, ločeno od ostalega človeštva po točno odrejeni strogi postavni pregraji, naj nosi misel o božjem kraljestvu skozi zgodovino, do časa, ko naj se izpolnije božje obljube o njem.

To "teokratično" božje kraljestvo ni bilo zemeljsko, na teritorij zgrajeno vladarstvo Boga, dasiravno je dejanski obsegalo ozemlje Kanaanske dežele. Bilo je prehodni izraz božjih obljub, danih Abrahamu, da bo iz njegovega zaroda izšel Odrešenik sveta /1 Mojz 12,3/. A že v tej prehodni ali pripravljalni obliki in fazi jasno odkriva svoj duhovni in vseljski značaj. Sinajska zaveza je imela za cilj, napraviti iz Izraela "kraljestvo duhovnikov in svet narod" /2 Mojz 19,6/, ne politično-gospodsko ljudstvo in silo. Božje kraljestvo, ustanovljeno na Sinaju, je po svojem bistvu in namenu duhovno, nadnaravno kraljestvo. Seveda je moralo biti na nek način vidno urejeno,torej organizirano. Toda ta organizacija ni bila mišljena kot orodje za čuvanje političnih interesov izraelskega ljudstva, ampak sredstvo za moralno, duhovno njegovo rast in napredek.

Ta značaj starozaveznega božjega kraljestva se načelno ni spremenil tudi v dobi kraljev. Izraelsko ljudstvo je za časa sodnika Samuela izsililo ustanovitev dednega političnega kraljestva /1 Kralj 8,5 sl./. Iz dotedanje čiste teokratične vladavine je nastalo svetno dedno kraljestvo. Nagibi ljudstva pri tem sicer niso bili pravi, vendar je Bog ustanovitev kraljestva

odobril in potrdil /1 Kralj 8,7-9/. Pozneje je Davidovi dinastiji celo zagotovil vekotrajni obstoj, v tem smislu, da bo iz njegove rodovine izšel Mesija, ustanovitelj bodočega pravega božjega kraljestva na zemlji /2 Kralj 7, 12-16/.

Ideja božjega kraljestva se je torej z novim političnim kraljestvom izraelskega in potem judovskega naroda tesno povezala. Toda s tem ni rečeno, da se je z njim bitno in neločljivo zedinila. Bog si je ohranil proste roke. Sinajske zavezne postave, ki je izražala njegovo božjekraljevsko voljo, ni prepustil samovolji dinastičnih oblastnikov, ampak jo je uveljavljal - neodvisno od njih in od ljudstva - po svojih posebnih pooblaščencih in glasnikih, to je po prerokih. Zato ni noben slučaj, da se ravno s Samuelom, ki je maziil izraelskemu ljudstvu prva dva njegova kralja, Savla in Davida, začenja tudi nova doba preroštva. S Samuelom postanejo preroki zakoniti sredniki med nevidnim izraelskim kraljem - Bogom in ljudstvom z njegovim kraljem - človekom. Preroki so sredniki in tolmači v stvareh božjega kraljestva, ki je slejkoprej duhovno kraljestvo. Samuel je ustanovil nekakšno preroško šolo, da bi iz nje prihajali novi preroki, če in kadar jih božji klic pozove na delo. In to se je tudi dogajalo. Posebno v dobah versko-moralnega upadanja so stopali preroki z veliko močjo in avtoriteto na plan. Neustrašeno so branili, oznanjali in naglašali božje vladarske pravice in bičali grehe ljudstva, pa tudi kraljev.

Ta svojevrsten odnos starozaveznega preroštva do zgodovinskega izraelsko-judovskega kraljestva je bil temelj, na katerem je misel božjega kraljestva rasla,se razvijala in oblikovala v vedno jasnejšo podobo o obljubljenem Kristusovem kraljestvu. Ker izvoljeno ljudstvo ni ostalo zvesto svojim obveznostim iz sinajske zavezne postave, so mu preroki vedno bolj jasno in odločno napovedovali, da bo zavrženo. Istočasno pa so vedno krepkeje začrtavali obrise novega božjega kraljestva. Vedno razločneje se vidi, da to novo božje kraljestvo ne bo prav nič vezano na krvno abrahamitsko potomstvo ali na politične oblike in želje judovskega ljudstva. Državljani bodočega Mesijevega kraljestva ne bodo krvni potomci Abrahamovi kot taki, temveč vsi ljudje brez razlike krvi: merodajna bo samo duhovna pripravljenost, sprejeti z nehlinjeno iskrenostjo in vero Mesijev poziv za vstop v njegovo občestvo. To bo duhovno, nadnaravno kraljestvo, kraljestvo moralnega prerojenja iz nadnaravnih moči božjih.

S prerokom Malahijem, okrog 450.pr.Kr.,torej dobrih sto let po razpadu judovskega kraljestva, je utihnila preroška beseda med Judi in se ni več oglasila skoraj pol tisočletja, tja do Janeza Krstnika, zadnjega preroka in neposrednega predhodnika Mesijevega. V tej dolgi dobi preroškega molka so nastali, kot nekak nadomestek prerokov, takozvani pismarji. Toda njihov položaj in njihova vloga se je bistveno ločila od položaja in vloge prerokov. Pismouki niso bili božjekraljevski sredniki, neodvisni glasniki misli o božjem kraljestvu,ampak

poklicna stroka pravno-znanstvenih tolmačev, uradna ustanova okrnjene judovske samouprave pod tujo politično nadoblastjo. Judovski narod je izgubil svojo politično samostojnost. Utihnili pa so tudi preroki. Z njim so usahnili bogati studenci žive vode in ljudstvo je dobilo namesto njih le cisterne pismarstva. Pač se je tudi iz vrst pismoukov posvetila tu in tam kaka luč, na primer v knjigi pismouka Jezusa Siracida, toda v glavnem in splošno živi pismouštvo le od preteklosti. Z veliko vnemo so se pismarji zatapljali v Mojzesovo postavo. Toda do njenega pravega jedra in smisla ne pridejo. Zgubljajo se v malenkostih, v črkarstvu. Tako se pod vplivom pismarjev judovski narod sicer z vedno večjo vnemo oklepa Mojzesove postave, toda to ni bila prava verska vnema, ampak tostranske usmerjena strast, ki je gledala v Mojzesovi postavi predvsem nacionalno-politično relikvijo in sredstvo za ponovno ostvaritev tovrstnih ciljev.

Tako se je judovska miselnost vedno bolj oddaljevala od prave ideje o božjem kraljestvu. In ko je končno minila doba preroškega molka, ko se zopet pojavi prerok stare zaveze, največji in zadnji, namreč Janez Krstnik, in oznani ljudstvu veselo novico, da "se je približalo božje kraljestvo" /Mt 3,2/, mora postaviti pred to svoje oznanilo značilno, resnobno besedo: "Metanoejte!" Spremenite svoje mišljenje! Delajte pokoro! V tem pozivu Janeza Krstnika je pač zgoverno nakazana problematika, s katero se končuje stara zaveza in ki vanjo vstopa nova zaveza!

Janez Krstnik je svojo propoved strnil v besedo o božjem kraljestvu: "Nebeško kraljestvo se je približalo" /Mt 3,2/. On ni samo zadnji prerok stare zaveze, marveč tudi še enkrat in dokončno pove, da je bila osrednja misel in cilj starozavezne preroške pridige res misel o božjem kraljestvu. To poglavitno nit stare zaveze je Janez Krstnik privedel do konca, na prag nove zaveze.

II.

Na pozornico je stopil tako dolgo pričakovani in napovedani Mesija - Jezus Kristus. "Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdaj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni nam je govoril po Sinu" /Hebr 1, 1-2/. S temi besedami je apostol Pavel pomenljivo podčrtal sorodnost in zvezo, pa tudi razliko med staro in novo zavezo. Tu in tam se razodeva navsezadnje eden in isti Bog. Toda v stari zavezi je govoril "po prerokih", govoril "mnogokrat in na mnogotere načine", to se pravi, počasi in s težavo si je utirala božja beseda pot v svet; po tujih, najetih tolmačih je Bog dopovedoval in pojasnjeval resnico o božjem kraljestvu "trdovratnim in neobrezanim na srcih in ušesih" /Apd 7,51/. Sedaj pa, v novi zavezi, bo spregovoril po svojem edinorojenem Sinu, "ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet; ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega

bitja ter nosi vse z besedo svoje moči" /Hebr 1, 2-3/. Ta torej ne bo jecljal o stvareh, ki jih jedva ali sploh ne razume; ne bo govoril o tujih, nepoznanih stvareh, ampak o svojem, o tem, kar je delo njegovih rok in njegova lastnina /Jn 1,9-11/, nad čemer ima zato popolno oblast in pregled.

In Jezus Kristus je res govoril kot "Sin" in "dedič" vsega. Govoril je o božjem in svojem kraljestvu. Bartmann takole povzema vsebino in značaj Jezusovega nauka, Jezusove propovedi:

"Delajte pokoro, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo!" S tem klicem je Gospod, po pričevanju apostola Mateja /4,17/ pričel svoje delovanje kot Mesija. S tem klicem je v času svojega javnega življenja šel skozi mesta in vasi svoje dežele /Mt 4,23; 9,35; Mk 1,14; Lk 4,43; 8,1/. Odmev tega klica se čuje v skoraj vsaki njegovi priliki in v večini njegovih izrekov. "Nebeško kraljestvo je podobno gorčičnemu zrnu" /Mt 13,31/. "Nebeško kraljestvo je podobno kvasu" /Mt 13,33/. "Nebeško kraljestvo je podobno mreži" /Mt 13,47/."Nebeško kraljestvo je podobno skritemu zakladu" /Mt 13,44/. Najvišje, kar more Jezus svojemu ljudstvu obljubiti, je vstop v nebeško kraljestvo. Najhujše, s čemer mu more zagroziti, je izguba nebeškega kraljestva. Najvažnejša prošnja, s katero se naj obračamo k Bogu, je prošnja: ,Pridi k nam tvoje kraljestvo!' Najlepše, kar more reči o pobožnem človeku, je to, da je vreden nebeškega kraljestva /Mt 19,14; Mk 10,14; prim. Lk 23,51/. Misel o božjem kraljestvu ga prevzema v zadnjih dneh njegovega življenja prav tako živo, kakor prvi dan njegovega javnega nastopa. O njem govori svojim učencem še pri zadnji večerji /Mt 26,29 in paralele/. Da biva to kraljestvo, o tem svečano pričuje pred sodiščem /Jn 18,36;prim. Mt 27,11; Lk 23,2/. O njem razpravlja s svojimi učenci še po svojem vstajenju štirideset dni /Apd 1,3/. Njegova zadnja zapoved pred vnebohodom, s katero se obrača na učence, je ta, da oznjanjajo blagovest o tem kraljestvu po vsem svetu in vsemu stvarstvu /Mk 16,15/. Ni dvoma, da je bila beseda o "nebeškem kraljestvu" temeljna črta v Jezusovi propovedi, da so vsi drugi glasovi njegove pridige prehajali v ta osnovni ton in se z njim spajali v enoto ali ostajali le postranski glasovi."[2]

Nebeško kraljestvo, ki ga oznanja Kristus, in ki tvori jedro vse njegove propovedi, je bilo napovedano in pripravljeno, kakor smo slišali, skozi vso staro zavezo. Ko je torej iz Jezusovih ust prvič zadonela beseda o božjem kraljestvu, sama na sebi ni bila prav nič nova ali tuja ušesom njegovih poslušalcev. Kristus ni čutil potrebe, da jim njen pojem posebej razlaga. Bil je sam po sebi že davno znan izraelskemu ljudstvu iz stare zaveze.

Vkljub temu je bila ta beseda - posoda za dve različni stvari. Gotovo je tragično, toda resnično, da nikoli nobena beseda ni bila izraz za tako različno vsebino, kakor beseda "božje kraljestvo": Kristusu z ene strani in Judom z druge strani. To, kar je polagal v njo Kristus, je bilo nekaj popolnoma drugega, kakor to, kar so polagali v njo Judje. Pri Kristusu je

beseda o božjem kraljestvu nova, izvirna, resnično stvariteljska,[3] že z ozirom na čisto starozavezno idejo o božjem kraljestvu, Judje pa so celo to starozavezno vsebino besede zmaličili in pokvarili. Radi tega je bilo "božjemu kraljestvu," ki so ga pričakovali Judje, in o božjem kraljestvu, ki ga je oznanjal Kristus, skupna samo zunanja lupina, samo zvok. V resnici pa sta tu, pod streho iste besede, trčili dve popolnoma nasprotni misli in pojmovanji, dve nespravljivi ideji:

Kristus je prišel na svet, da pribori priznanje in pokoršćino božji volji, božji oblasti. Njemu je božje kraljestvo - vladarstvo Boga, to se pravi kraljevanje božje milosti in resnice, pravičnosti in ljubezni. To kraljestvo naj prinese človeku pravo svobodo, deleženje na božjem življenju. Radi tega je to kraljestvo duhovno, nadnaravno, univerzalno, to je za vse narode in za vse čase veljavno kraljestvo. Judje ob Kristusovem času pa so po svoji večini gledali v "božjem kraljestvu" nacionalno in politično orodje in sredstvo, ki jih naj osvobodi tuje politične nadvlade, in ki naj Judom zagotovi trajno in vsestransko gospodstvo nad drugimi narodi. Bili so prepričani, da kot izvoljeni narod prav za prav ne potrebujejo odrešenja v duhovnem, nadnaravnem oziru in smislu /Prim. Jn 8,33/, ker jih opravičuje že njihovo abrahamitsko potomstvo. "Božje kraljestvo" jim je zato bilo v resnici le judovska vlada nad svetom - pod pokroviteljsko božjo zaščito. Po tem pojmovanju pa božja kraljestvo ni več izraz za božjo nadoblast nad človekom, ampak izraz za gospostvo "izvoljenega" kroga ljudi, ki so slučajno Judje, nad svetom s pomočjo božjo. Z drugimi besedami se to pravi: Bog naj služi stvarem, ne stvari Bogu. To pojmovanje pa pomeni povratek v raj, pod drevo spoznanja dobrega in hudega, k nazorom, ki jih je nasproti Evi zagovarjala "stara kača" /Raz 20,2; prim. 1 Mojz 3, 4-5/. Zato sta to dve pojmovanji božjega kraljestva, med katerim je sporazum in mir nemogoč.

In boj teh dveh nazorov o "božjem kraljestvu" v resnici napolnjuje vse knjige nove zaveze. Nekatere med njimi ga opisujejo v ožjem okvirju judovskega naroda in življenja, v drugih pa vidimo, kako se širi na vesoljno, vsečloveško pozorišče duha in srca. Najbolj se to očituje v zadnji knjigi sv.pisma, v Razodetju sv.Janeza, kjer gledamo ta boj v njegovih najširših sopriejemkih, kot svetovni, kozmični boj med dobrim in slim.

Kakšno mesto pa zavzemajo v tem oziru štiri evangeljske knjige? Kako v njih odseva ideja o božjem kraljestvu? Saj so to vendar knjige, ki govore o Kristusu samem. Zakaj so vprav štirje evangeliji? Kako se med seboj razlikujejo? Zdaj imamo nadelano in odprto pot, da lahko odgovorimo na ta vprašanja.

Simboli štirih evangelistov.

Biblična slovstvena kritika posveča v okviru svojih vprašanj posebno pažnjo vsakokratnemu "namenu", ki ga je imel svetopisemski pisatelj s svojim spisom. Zvedeti hoče, ne samo,kdo

je knjigo napisal, ampak tudi, komu je spis namenil ter kaj je z njim hotel povedati in doseči.

Ta skrb je pač razumljiva. Saj je to predpogoj za pravilno razumevanje in razlaganje celega spisa. "Vsi dobro vedo, da je vrhovno načelo razlaganja: odkriti in ustanoviti, kaj je pisec hotel povedati,"[4] piše Pij XII. v svoji okrožnici o študiju sv.pisma. Vsaki trditvi, vsakemu delu in celoti poedinih svetopisemskih knjig namreč določa smisel vsakokratni inspiriran avtor ali pisatelj dotične knjige. Merodajno in važno je to, kar je on hotel povedati, ne pa, kar bi utegnile njegove besede same zase pomeniti.[5]

Uvodna biblična znanost se navadno zadovolji s tem, da dožene namen pisatelja glede poedinih svetopisemskih knjig in spisov. Popolna razlaga ali eksegeza pa se mora potruditi dalje: upoštevati mora miselno zvezo poedinih knjig med seboj in s celoto svetega pisma, da, s celoto vsega razodetega nauka. To zahteva načelo, ki je znano pod imenom analogia fidei.[6]

Vse to velja seveda tudi za štiri knjige evangelijev. Skupna osnovna misel sv.pisma, smo rekli, je misel o Kristusu in njegovem kraljestvu. Zdaj moramo torej pogledati, kakšen poseben namen je imel vsakteri evangelist s svojim evangelijem. Na ta način dobljene individualne poteze evangelijev bomo potem postavili v luč pravkar omenjene temeljne svetopisemske misli. Tedaj se nam bo pokazal idejni obraz vsakterega evangelija v pravi in polni svetlobi. Postalo bo jasno, ne samo, kaj hoče povedati vsakteri sam zase, ampak tudi, kakšno je njegovo mesto in njegova vloga v zvezi z drugimi evangeliji in s celoto sv.pisma. In šele tedaj se bomo vprašali o smislu simbolov štirih evangelistov.

I.

Skupna snov ali gradivo vseh štirih evangelijev obsega kakih štiristo perikop ali odlomkov. Od teh pride na Matejev evangelij okrog štotrideset odlomkov, na Markov evangelij kakih osemdeset, na Lukov stodvajset in na Janezov evangelij približno sedemdeset odlomkov. Več ko polovica vsega gradiva, ki je obsežena v teh štiristo odlomkih, je skupna vsem štirim evangelijem. To se pravi, več ko polovica odlomkov se nahaja pri dveh, treh ali vseh evangelistih. Celo razvrstitev teh odlomkov je pri vseh evangelistih, zlasti pri prvih treh, zelo slična. Na drugi strani pa je znano, da se poedini evangeliji med seboj vendarle močno razlikujejo. V kolikor gre pri tem za pojasnitev te svojevrstne sličnosti in razlik pri prvih treh evangelijih, je to pojav, ki se o njem že več ko sto let živo razpravlja v biblični znanosti, in je znan pod imenom sinoptično vprašanje.

Toda nas tu ne zanima sinoptično vprašanje, ki je vprašanje bolj zunanjih razlik prvih treh evangelijev, ampak notranje razlike in to med vsemi štirimi evangeliji. Zanimajo nas različni nameni ali smotri, ki jih je imel vsakteri evangelist s svojim

evangelijem. Nobenega dvoma namreč ni, da je vsak evangelist zbral za svoj spis in porabil v njem le one odlomke ali ono gradivo o Jezusovem življenju, delovanju in nauku, ki je namenu njegovega evangelija služilo. Vzemimo na primer sv.Mateja in sv.Marka. Slednji je mnogo krajši od prvega. Toda vso snov, ki jo ima Marko, ima tudi Matej. Ker je Matejev evangelij v aramejskem izvirniku nastal prej ko Markov, je radi sličnosti obeh kaj vabljiva podmena, da je Marko "prepisal" svoj spis iz Matejevega. Za reševalce sinoptičnega vprašanja je to zelo važna zadeva. A nas ta podmena ne zanima. Za nas ni važno, dali je Marko svojo snov zajel iz Mateja ali ne. Za nas je važno dejstvo, da je sv.Marko odlomke svojega evangelija, kjerkoli jih je dobil, uredil po svojem posebnem lastnem načrtu in preudarku. V njegovem evangeliju namreč opažamo, da manjkajo v njem čisto določene stvari, ki jih ima sv.Matej, tako vsi dolgi njegovi govori in vse, kar se nanaša na staro zavezo. To more imeti svoj razlog le v tem, ker je imel sv.Marko s svojim spisom povsem druge namene kakor sv.Matej s svojim. Marko ni pisal svojega evangelija palestinskim Judom kakor Matej, in ni imel namena, braniti in dokazovati pred njimi Jezusovo mesijanstvo.Sv. Marko je pisal Rimljanom. Hotel je tem predočiti Jezusovo podobo z druge strani, z drugačnih vidikov kakor Matej palestinskim Judom. Nameni obeh evangelistov so bili različni.

In tako je z vsakim izmed štirih evangelistov. Vsak izmed njih je imel svojo posebno nalogo in zato tudi svoj poseben gradbeni načrt, po katerem je dano snov zlagal v zgradbo svojega spisa, svojega evangelija. Saj smo dejali, da je več ko polovica vse evangeljske snovi skupna vsem evangelistom.To je dokaz, da so večino snovi zajeli iz skupnega skladišča, iz skupnega vira, to je iz apostolske pridige. Za sestavo svojih evangelijev so porabili največ gradivo, ki so jim ga pripravili in obdelali že apostoli v svojih pridigah o Jezusu, o njegovem življenju in delovanju, o njegovem nauku, trpljenju in smrti, vstajenju in vnebohodu. In tudi od ostale polovice gradiva, ki je lastna le temu ali onemu evangeliju, je verjetno velik del zajet iz iste skupne zakladnice apostolske pridige. Toda nobenega dvoma ni, da so evangelisti vsak svoje gradivo, brez ozira na to, kako so ga zbrali, sestavljali zavestno, po načrtu, ki jim ga je narekoval njihov namen ali cilj.

Ta namen je bil kajpada dvojen: splošen in poseben.Splošen namen njihovih spisov je bil pač ta, da v svojem spisu prikažejo v zaokroženi obliki Kristusovo življenje, da poglobe in dopolnijo versko spoznanje svojih vernikov, da jih utrdijo v veri in sploh v krščanskem življenju. Vendar pa je vsak evangelist navedeni splošni in vsem skupni namen skušal podati in izraziti tako, kakor so to od njega zahtevale posebne konkretne razmere in potrebe, v katerih je živel in deloval. In v tem je poseben namen njihovih evangelijev, ki je tudi odločilno vplival na značaj ali zgradbo celega spisa.

O tem nas pouči danes že vsak biblični učbenik ali uvod v

evangelije. Tako imamo v najnovejšem slovenskem prevodu evangelijev za posamezne evangeliste in njihove evangelije te-le označbe:

Za evangelij sv.Mateja: Matej "je spisal evangelij, v katerem rojakom v njih jeziku dokazuje, da je Jezus obljubljeni Mesija, ki so ga napovedovali preroki. Matej brani krščanstvo pred judovskimi predsodki, zato dogodkov ne pripoveduje vedno v redu, v katerem so se vršili, ampak združuje istovrstne dogodke in govore v skupine, ki so bolj prikladne njihovemu namenu."

Za evangelij sv.Marka: "Evangelist hoče kristjanom, kateri so bili prej pogani, pokazati, da je Jezus Kristus Sin božji, pravi Bog in Gospod vseh stvari. V ta namen navaja posebno mnogo čudežev."

Za evangelij sv.Luka: "Namenil ga je kristjanom sploh, zlasti vernikom tistih občin, ki jih je ustanovil sv.Pavel med pogani. Po zgledu svojega učitelja sv.Luka dokazuje, da Kristus ni samo Odrešenik Judov, temveč tudi poganov.Cerkev, ki jo je Kristus ustanovil, je v to določena,da bo sprejela vse narode. Kristjanom, rojenim v poganstvu, ki ne pozna ljubezni do bližnjega ne sočutja do siromakov, sv.Luka slika neskončno božje usmiljenje in ljubezen do vseh, zlasti do grešnikov in ubožcev."

Za evangelij sv.Janeza: "Namenil je sv.Janez svoj evangelij v prvi vrsti vernikom v Mali Aziji. Ko so tam Cerint in drugi krivoverci širili zmote proti Kristusovem božanstvu, je Janez pisal svoj evangelij, da bi se kristjani "uverili,da je Jezus Kristus, Sin božji, in da bi po veri imeli življenje v njegovem imenu" /Jan 20,31/. Zato navaja zlasti govore, s katerimi je Gospod pred nevernimi Judi v Jeruzalemu dokazoval svoje božanstvo."[7]

Te kratke karakteristike dado slutiti, da ima vsak evangelij svoj lasten obraz, ki se prav dobro loči od vseh drugih. In če se poglobimo, opozorjeni na to dejstvo, v posamezne evangelije in njihove posebnosti, se bomo začudili, kako različni so prav za prav. Dasiravno vsi štirje govore o istem predmetu, to je o Kristusu in njegovem življenju, delovanju, smrti, vstajenju in vnebohodu, motri vendarle Gospoda in njegovo delovanje vsakteri s svojega posebnega zrelišča. Zato je tudi podoba Gospodova pri vsakterem izmed njih drugačna. Navadno se naglaša razlika med takozvanimi: "somatičnimi" evangeliji, to je prvimi tremi na eni strani, in "pneumatičnim" /duhovnim/, to je četrtim evangelijem na drugi strani. Toda res je, da se tudi prvi trije močno med seboj razlikujejo. Vsak izmed njih je nekaj posebnega, samosvojega.

A nas tu zanima vprašanje, kako se te individualne poteze posameznih evangeljskih likov vidijo v luči temeljne svetopisemske misli, to se pravi, če jih motrimo z vida vsem skupne osnovne ideje o božjem kraljestvu.

II.

Da predvsem še enkrat naglasimo: nikdo ne more po pameti dvomiti o tem, da je z besedami: "Kristus in njegovo kraljestvo," kar nam pomeni isto ko "božje kraljestvo," res izražena temeljna in vodilna misel vseh štirih evangelijev. To dokazuje že samo ime Kristusa, ki je glavna oseba vseh evangelijev. Beseda "Kristus" je grški izraz za hebrejsko ime "Mesija", kar pomeni "maziljenec" /mašieh od glagola mašah = maziliti/. Judovske kralje so namreč mazilili, v znak njihovega kraljevskega dostojanstva in oblasti, to se pravi v znamenje, da so postavljeni za namestnika Boga v vladarstvu nad izvoljenim ljudstvom /1 Kralj 10,1; 12,5/. Jezus se torej imenuje Kristus /Maziljenec/, ker je "kralj obnovljenega in dopolnjenega božjega kraljevanja nad Judi in vsemi narodu,"8/ kakor mu je ob spočetju napovedal angel Gabriel, ko je dejal njegovi Materi: "Ta bo velik in sin Najvišjega, Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in bo kraljeval v hiši Jakobovi vekomaj in njegovemu kraljestvu ne bo konca" /Lk 1,32-33/. Ko torej izrečemo ime "Kristus" ali "Mesija",smo rekli "Kralj"; ko govorimo o Jezusovem mesijanskem delovanju, mislimo na njegovo božjekraljevsko dejavnost. In mesijansko delovanje je vsa vsebina njegovega življenja. Zato je kraljestvo božje bistvena vsebina njegovega oznanila, njegovega evangelija. Njegov evangelij je "blagovest o božjem kraljestvu" /Mk 1,14-15/.

V prvih treh evangelijih je vse to že na prvi pogled, že v samem izrazoslovju, razvidno in jasno. Četrti evangelij pa ima svoj način izražanja, zato pri njem to na zunaj ni tako vidno. Toda njegov avtor, apostol Janez, na koncu izrečno naglaša, da je napisal svoj evangelij zato, "da bi se uverili, da je Jezus - Mesija, Sin božji" /Jn 20,21/.

Jedro evangeljske vsebine je torej v vseh štirih evangelijih isto: Jezus Mesija in njegovo kraljestvo. Jezus iz Nazareta je Sin božji, ki je postal človek, da bi nas odrešil, pomiril z Bogom in nas napravil za dediče "nebeškega kraljestva." Evangeliji so "blaga vest" ali blagovest, da je Mesija končno prišel na svet, in z njim - božje kraljestvo. "Približalo se je nebeško kraljestvo" /Mt 3,2/.

Toda ta skupna in bistveno ista vsebina evangelijev ni podana, kakor smo že ugotovili, v vseh evangelijih na isti način. Saj je to tudi vnaprej razumljivo. Že a priori moramo pričakovati, da Sv.Duh, prvi in glavni avtor evangelijev, ne bo iste stvari dal zapisati štirikrat na isti način. Tudi Kristus, ki je končno vedno govoril o isti stvari, o božjem kraljestvu, ni govoril ali ponavljal o njem istih stvari. Govoril je o njem "v mnogih prilikah" /Mk 4,33/: v vsaki priliki pa ga je osvetlil z nove strani, vsaka prilika pomeni novo luč, nov korak v razodetje ene in iste vseobsežne in neizčrpno bogate ideje - ideje o božjem kraljestvu. Tako je tudi s štirimi evangeliji. Božji

Duh se je poslužil posebnih smotrov ali namenov, ki so jih imeli poedini evangelisti vsak s svojim evangelijem, da nam na ta način osvetli Kristusa in njegovo kraljestvo iz raznih strani. In v resnici, ako iz tega zrelišča, to je z vida ideje o božjem kraljestvu, motrimo individualne poteze in like štirih evangelijev, se nam pokažejo v povsem novi luči in perspektivi. Te perspektive bi na kratko opisal sledeče:

Prvi evangelist, sv. Matej, obravnava v svojem evangeliju vprašanje o razmerju Jezusa Kristusa do stare zaveze, pred vsem pa mučni problem Jezusovih odnosov do lastnega naroda, do lastnih rojakov po krvi in jeziku, ki so ga kot Mesija tako podlo zavrgli.

Matej začenja svoj evangelij z Jezusovim rodovnikom. Ta rodovnik je zgodovinska listina. Vendar ni dokument splošnozgodovinske narave. Matej ne začenja Jezusovega rodovnika z Adamom, kakor Luka. Začenja ga z Abrahamom - začetnikom izraelskega naroda. Prvi evangelist ima pred očmi zgodovino Jezusovega človeškega porekla v okviru določene ožje krvne ali narodne skupnosti. S tem evangelist Matej že na začetku postavlja v program svoje knjige vprašanje: Jezus Kristus in judovski narod. Že v rodovniku in potem skozi ves evangelij dokazuje svojim rojakom, da je Jezus iz Nazareta res od prerokov napovedani Mesija, in da je z njim izvoljeni narod končno rodil svoj najlepši in najplemenitejši sad - Odrešenika sveta. Toda dejstvo je, da so Judje Jezusa Nazareškega kot Mesija odklonili, zavrgli, obsodili na smrt in pribili na križ. To dejstvo je znano vsem Judom. Zaradi tega ima Matejev rodovnik značaj polemične in apologetične teze, ki si postavlja nalogo, da revidira osrednje vprašanje o smislu in poslanstvu judovske zgodovine. Gre za vprašanje: ali so se na Jezusu izpolnile preroške napovedi in božje obljube iz stare zaveze o Mesiju in njegovem kraljestvu, ali pa so imeli prav Judje, ki so Jezusa zavrgli in kot zločinca obsodili?

Matejev evangelij bo torej blagovest o Mesiju in njegovem kraljestvu, pa tudi obtožnica zoper judovsko narodno večino, ki je umorila mesijanskega kralja. To se torej pravi: evangelist Matej govori v svojem evangeliju o Kristusu v njegovém odnosu do starozaveznega božjega kraljestva in zgodovinskega judovskega kraljestva.

Čisto drugačna je perspektiva drugega evangelija. Sv. Marko nas postavlja z začetkom svojega evangelija na pozorišče puščavske prirode. Tudi sicer je njegov evangelij najbolj "priroden", obenem pa "evangelij čudežev", ki oznanjaje božjo moč Kristusovo. Prirodnost njegovega evangelija se razodeva tako v obliki kakor v vsebini. Jezik drugega evangelija je jezik preprostega, nešolanega pisatelja; njegov slog je naraven, neizumetničen, njegovo pripovedovanje nazorno, sočno in živahno, kakor govore preprosti, naravni ljudje. V vsebinskem oziru pa treba reči, da Marko posveča največjo pozornost Gospodovim čudežem, zlasti takim, pri katerih se posebno odkriva Kristusova oblast nad hudobnimi duhovi. Čudeži dajejo pečat Markovemu evangeliju, v njih se od-

kriva vsa idejna "prirodnost" drugega evangelija. Vsak čudež namreč posega na neki način v snovanje prirode, njenih sil in zakonov. V čudežu se narava na izreden način klanja svojemu Stvarniku. Čudež je "glas vpijoče" narave in njenih sil, je blaga vest o Bogu, kralju veselja. Posebno pa vpije narava ob čudežih nad demonskimi silami, nad hudobnimi duhovi, ki so si v poganskem malikovanju prirode prisvojili oblast nad človekom in nad prirodo. Čudežna ozdravljenja obsedenih po Kristusu pa so bila znak, da se to kraljestvo satanovo nad človekom in nad prirodo ruši.

Vse to pa znači, da Markov evangelij ni evangelij o "Sinu človekovem", o "Sinu Davidovem" kakor Matejev. Sv.Marko hoče naslikati Kristusa predvsem v njegovem odnosu do kraljestva prirode in do kraljestva satanovega. Prikazuje nam ga kot vsemogočnega Sina božjega, ki zapoveduje silam prirode in silam pekla, kar se najbolj očituje v njegovih čudežih.

Tretji evangelij pa je evangelij o Kristusu - Duhovniku in spravnem Daru za odrešenje vsega sveta. Sv.Luka začenja svoj evangelij s poročilom o angelu Gabrielu, ki se prikaže duhovniku Zahariju, ko vrši svojo duhovniško službo v templju. Tempelj je službeni, liturgični kraj za klavne in žgavne daritve. Sv. Beda Častitljivi priporinja: "Angel se je prikazal Zahariju, stoječ na desni kadilnega oltarja. Dobro je rečeno, da se angel javlja v templju, in ob oltarju, in na desni oltarja: zakaj On napoveduje prihod pravega duhovnika in misterij univerzalne daritve in veselje nebeškega daru."9/ Začetek tretjega evangelija torej napoveduje, da bo to evangelij o velikem duhovniku nove zaveze in njegovi daritvi za odrešenje vsega človeštva. S tem je tudi v resnici orisan značaj celega tretjega evangelija. V tem evangeliju najbolj nazorno gledamo, kako Kristus postavlja svojo božjekraljevsko oblast/kako se použiva v pokoršćini/ v službo za odrešenje človeka, kako se udejstvuje v ljubezni, kako se použiva v pokoršćini sklepom Očetove volje, da tako reši in odkupi človeka iz spon greha.

Tretji evangelij je evangelij o odrešenju vsega človeštva. To je posebno značilno. Seveda, misel o veseljnosti Kristusovega odrešilnega dela ne manjka tudi v prvem in drugem evangeliju. Toda v tretjem evangeliju je postavljena drugače in osvetljena z druge strani. Pri Mateju je gledana bolj z vida judovske nacionalne problematike, pri Marku bolj z vida napetosti kozmičnih sil vidne in nevidne narave, pri sv.Luku pa je gledana iz globin in širin človekovega duha. Tretji evangelij je blagovest o odrešenju vsakterega in posameznega človeka, brez ozira na narodnost, na stan ali na spol. To je univerzalizem, ki izpoveduje s sv.Pavlom: "Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne prostega; ni več moškega in ne ženske" /Gal 3,28/. V tretjem evangeliju je misel veseljnosti najbolj osredotočena v samem bistvu človeka, tu je uprta v samo osrednje torišče odrešenja - v človeško duše, v bednost in zadolženost človeškega srca, pa v bogastvo Kristusove ljubezni in usmiljenja, ki se

za človekovo odrešenje iz greha in njegovo posvečenje žrtvuje božji pravičnosti v spravni dar.

Evangelist Luka torej prikazuje Kristusa predvsem s stališča odrešitvene vseobsežnosti in v njegovem odnosu do kraljestva človekovega duha in srca. Predstavlja ga kot Odrešenika vseh narodov in vseh časov, kot Kralja ponižanih in potrtih.

In končno, četrti evangelij. Na začetku evangelija sv.Janeza stoji zagonetni, čudoviti prolog /1, 1-18/, ki spada med najlepša in najgloblja in zato tudi najbolj težka mesta sv.pisma. "Ne samo vzvišenost predmeta, temveč tudi literarna oblika, tudi notranja sila besed in njih ritmični tok daje tej bogoslovni kontemplaciji značaj najvišjega himna ali slavospeva, v katerem pa so mnoge stvari težko umljive"[10].

Da, Janezov prolog je "bogoslovna kontemplacija", v kateri se Janez "Kakor orel dviga v višave, pred samega Očeta,in govori: ,V začetku je bila Beseda, in Beseda je bila pri Bogu, in Bog je bila Beseda."[11] V njem se evangelist takoj na začetku v duhu dvigne nad vse stvari in vse čase, in razmišlja o Jezusu kot Besedi v njegovem večnem bivanju ali preeksistenci;veličastno plava njegov duh med nebom in zemljo, in opisuje delovanje Besede glede na stvarstvo, zlasti glede na človeka. Toda pritrditi moramo Vosté-ju,ko piše: "Prolog je ključ celega evangelija,da, vsega krščanstva, gledanega v ustanovitelju, nauku in življenju Cerkve. Prolog je kakor božje sonce in prava nebeška luč, ki razsvetljuje z višine - iz Boga in iz večnosti - ves evangelij. Kakor segajo sinoptiki z rodovniki in mesijanskimi prerokbami v preteklost, da bi pokazali Jezusa v mesijanski resničnosti in dostojanstvu, tako Janez na vzvišenejši način sega in se dviga do nebes, do Boga,do večnosti: jasno je, da odondot odkriva višji smisel ponižnega življenja Jezusovega in celega evangelija"[12]. Četrti evangelij govori o večni Besedi, ki je prišla z nebes od Očeta, postala meso in se po dovršenem odrešenju spet vrača k Očetu, govori o božjekraljevskem poslanstvu Sina božjega, ki je prišel na svet zato, da bi mi imeli božje življenje in ga imeli v izobilju. "Večno življenje" je v Janezovem evangeliju isto kar pri sinoptikih "božje kraljestvo".

Evangelist Janez nam torej opisuje Kristusa predvsem v njegovem odnosu, lahko bi rekli, do imanentnega božjega kraljestva, to se pravi, do "Očeta luči" /Jak 1,17/, do Pravira vsega življenja - Očeta v nebesih.

To so na kratko očrtane poteze vseh štirih evangelijev, če jih motrimo v luči skupne in temeljne evangeljske misli.Ako jih strnemo v eno podobo, bi morda dejali: Pri Mateju gledamo, kako Kristus svoje kraljestvo utemeljuje in oblikuje v boju s pokvarjenim judovstvom svojega časa; pri Marku ga gledamo,kako svojo kraljevsko oblast uveljavlja v območju prirode in nasproti silam pekla; pri Luku ga gledamo, kako postavlja svoje kraljestvo v službo za odrešenje in blagoslov vsega človeštva;pri Janezu pa ga gledamo, kako nam odkriva njegov zadnji in naj-

globlji razlog - Očeta nebeškega. Ali drugače povedano: Pri Mateju se misel o božjem Kraljestvu odkriva v najožjem krogu, to je v okviru judovskega naroda, judovske narodne problematike. Pri Marku se ta okvir, to obzorje razširi in zajame vse vidno stvarstvo. Pri Luku gremo še dalje: prestopimo meje vidnega stvarstva in božja misel zaplove v kraljestvo duha, to je v neizmerni svet človeškega duha in srca. V četrtem evangeliju, končno, se dvigne pred nami poslednji zastor in se nam razodene najvišja stvarnost - Bog in njegovo imanentno življenje.

No, sedaj nam menda ne bo pretežko dojeti pravega smisla štirih evangeljskih simbolov. Toda poprej moramo še pogledati v staro zavezo, k preroku Ezekielu, od koder ti štirje simboli izvirajo.

III.

V znameniti prikazni, ki se navadno imenuje "merkaba", to je božji voz, gleda prerok Ezekiel Gospoda Boga v človeški podobi, sedečega na prestolu, ki stoji na nebu, katerega nosijo na svojih perutih štirje kerubi. Poslušajmo preroka, kako opisuje svoje viđenje:

"Videl sem in glej: od severa je prihajal velik ognjen oblak. Obdajala ga je svetloba, iz njegove sredine pa je žarel blesk, kakor blesk lesketajoče se rude. V sredi je bilo nekaj, kar je bilo podobno štirim živim bitjem; sličila so ljudem. Vsaka žival je imela štiri obraze in vsaka štiri perutnice. Njih noge so bile ravne in stopala njih nog so bila kakor telečja stopala. Blestele so se kakor likan bron. Pod perutmi, na svojih štirih straneh, so imele človeške roke. Svojih obrazov niso obračale, kadar so šle: vsaka je šla predse. Podoba njihovih obrazov je bila: spredaj človeški obraz, na desni obraz leva, na levi obraz vola, in obraz orla vzadaj. Njih perutnice so bile zgoraj razprostrte, po dve sta se stikali, spodnji dve sta pokrivali njih telesa. Šle so predse; kamor jih je duh gnal, so šle: niso se obračale, kadar so šle. Med bitji se je videlo nekaj kakor živa žerjavica, kakor plamenice. Svigalo je med njimi, ogenj je imel blesteč sijaj, in bliski so se utrinjali iz njega. In živa bitja so se premikala sem in tja kakor blisk.

Ko sem opazoval bitja, glej: kolo na zemlji poleg živih stvari na štirih straneh. Podoba in izdelava koles je bila kakor iz hrizolita. Vsa štiri so imela isto obliko. Njih ustroj je bil tak, da se je zdelo, kakor da eno kolo gre skozi sredo drugega. Mogla so teči na vse štiri strani, ne da bi se okrenila. Njih platišča so bila visoka, in polna oči krog in krog na vseh štirih straneh. Ko so bitja hodila, so se gibala tudi kolesa ob straneh, in ko so se bitja dvignila od zemlje, so se vzdignila tudi kolesa. Kamor jih je gnal duh, so šla kolesa in se dvigala istočasno; kajti duh živih bitji je bil tudi v kolesih. Kadar so žive stvari šle, so šla tudi kolesa; kadar so se ustavile, so se ustavila ona. Kadar so se pa dvignile nad zemljo, so se dvignila tudi kolesa, kajti duh ži-

globlji razlog - Očeta nebeškega. Ali drugače povedano: Pri Mateju se misel o božjem Kraljestvu odkriva v najožjem krogu, to je v okviru judovskega naroda, judovske narodne problematike. Pri Marku se ta okvir, to obzorje razširi in zajame vse vidno stvarstvo. Pri Luku gremo še dalje: prestopimo meje vidnega stvarstva in božja misel zaplove v kraljestvo duha, to je v neizmerni svet človeškega duha in srca. V četrtem evangeliju, končno, se dvigne pred nami poslednji zastor in se nam razodene najvišja stvarnost - Bog in njegovo imanentno življenje.

No, sedaj nam menda ne bo pretežko dojeti pravega smisla štirih evangeljskih simbolov. Toda poprej moramo še pogledati v staro zavezo, k preroku Ezekielu, od koder ti štirje simboli izvirajo.

III.

V znameniti prikazni, ki se navadno imenuje "merkaba", to je božji voz, gleda prerok Ezekiel Gospoda Boga v človeški podobi, sedečega na prestolu, ki stoji na nebu, katerega nosijo na svojih perutih štirje kerubi. Poslušajmo preroka, kako opisuje svoje viđenje:

"Videl sem in glej: od severa je prihajal velik ognjen oblak. Obdajala ga je svetloba, iz njegove sredine pa je žarel blesk, kakor blesk lesketajoče se rude. V sredi je bilo nekaj, kar je bilo podobno štirim živim bitjem; sličila so ljudem. Vsaka žival je imela štiri obraze in vsaka štiri perutnice. Njih noge so bile ravne in stopala njih nog so bila kakor telečja stopala. Blestele so se kakor likan bron. Pod perutmi, na svojih štirih straneh, so imele človeške roke. Svojih obrazov niso obračale, kadar so šle: vsaka je šla predse. Podoba njihovih obrazov je bila: spredaj človeški obraz, na desni obraz leva, na levi obraz vola, in obraz orla vzadaj. Njih perutnice so bile zgoraj razprostrte, po dve sta se stikali, spodnji dve sta pokrivali njih telesa. Šle so predse; kamor jih je duh gnal, so šle: niso se obračale, kadar so šle. Med bitji se je videlo nekaj kakor živa žerjavica, kakor plamenice. Svigalo je med njimi, ogenj je imel blesteč sijaj, in bliski so se utrinjali iz njega. In živa bitja so se premikala sem in tja kakor blisk.

Ko sem opazoval bitja, glej: kolo na zemlji poleg živih stvari na štirih straneh. Podoba in izdelava kolesa je bila kakor iz hrizolita. Vsa štiri so imela isto obliko. Njih ustroj je bil tak, da se je zdelo, kakor da eno kolo gre skozi sredo drugega. Mogla so teči na vse štiri strani, ne da bi se okrenila. Njih platišča so bila visoka, in polna oči krog in krog na vseh štirih straneh. Ko so bitja hodila, so se gibala tudi kolesa ob straneh, in ko so se bitja dvignila od zemlje, so se vzdignila tudi kolesa. Kamor jih je gnal duh, so šla kolesa in se dvigala istočasno; kajti duh živih bitji je bil tudi v kolesih. Kadar so žive stvari šle, so šla tudi kolesa; kadar so se ustavile, so se ustavila ona. Kadar so se pa dvignile nad zemljo, so se dvignila tudi kolesa, kajti duh ži-

vih bitij je bil v kolesih.

Nad glavami bitij se je razpenjala nebesu podobna trdina; imela je kristalni sijaj. Pod to trdino so bila krila bitij razpeta: druga k drugim. Po dve ostali sta pokrivali telo. Slišal sem šumenje njihovih perutnic kakor šumenje velikih voda, kadar so šla; ko pa so se ustavila, so se krila povesila. Nad trdino, ki je bila nad njihovimi glavami, se je slišal glas. Ko so se ustavila, so se krila povesila.

Nad trdino, nad glavami štirih bitij, je bilo nekaj, kar je bilo videti kakor kamen safir; bilo je podobno prestolu, in na njem postava, podobna človeku. In videl sem, da se je bliščalo, kakor blesk svetle kovine: gornji del tega, kar je bilo podobno ledjem, do temena, in spodnji del, do tal: je bilo podobno ognju, in okrog je bila svetloba. Kakor pogled na mavrico, ko se prikaže v oblakih deževnega dne, tako se je videla svetloba okrog.

To je bil prizor, podoben slavi Gospodovi. Ko sem to videl, sem padel na obraz; in zaslišal sem glas govorečega" /1,4-28/.

Prerok torej vidi najprej svetel oblak, prihajajoč v viharju od severne strani. Iz daljave se zdi težak, obrobljen s svetlobo, sredi v njem pa je nekaj bleščečega, kakor zlato, in v neprestanem gibanju, kakor plamen ognja. Postopoma začenja prerok v prikazni razločevati štiri čudna bitja. Imajo telesa, podobna človeškim, toda vsako bitje ima štiri obraze: spredaj, nasproti preroku človeškega, na levo stran volovskega, na desno stran levjega, in zadaj orlovskega. Njih kolena se med hojo nič ne upogibajo, ampak ostajajo ravna. Vsako bitje ima očividno le eno nogo, ki se končuje v okroglasto, polkrožno stopalo. Dalje ima vsako bitje štiri roke, po dvoje na vsaki rami: nad vsako je pritrjena perutnica, torej nekakšne krilate roke. Od teh štirih peruti sta dve razprostrti navzgor, dve pa nagnjeni navzdol, da pokrivata telo.

Ta štiri bitja, ki jih prerok pozneje izrecno naziva kerube /10, 2 sl./, so stala skupaj v obliki kvadrata, tako, da so bila s svojimi obrazi obrnjena na vse štiri strani sveta. Med njimi so bila štiri, obli podobna velika kolesa. Vsako kolo je bilo dvojno, v navzkrižni legi, tako, da se je moglo sukati naprej in na stran. Zato se je ta živi angelski voz lahko pomikal na katero koli stran sveta, in je vendar vedno ohranil isto podobo. Nad glavami kerubov je bil kristalni baldahin, ki so se ga kerubi s svojimi gornjimi krili dotikali. Na baldahinu je stal prestol iz safira, in na prestolu je sedelo srivnostno Bitje, v človeški podobi.

Zanimivo je, kako si prerok prizadeva, da bi nam obenem z opisom svojega viđanja dopovedal, kako težko mu je prav za prav, s človeškimi izrazi pravilno opisati, kar je videl. Zato se nepreštano zateka k izrazom: "kakor", "podobno".

Ezekielovo viđenje božjega razodetja, ki ga opisuje v začetku svoje knjige, ni osamljeno v stari zavezi. Tudi nekateri drugi možje stare zaveze so bili deležni te milosti. Mojzesu se je Gospod razodel v gorečem grmu /2 Mo 3,2 sl./, preroku Eliju v rahlem šuštenju vetra /3 Kr 19,11 sl./; prerok Mihej je videl Gospoda na prestolu, in krog njega, na levi in desni, cela nebeška vojska /3 Kr 22,19/, preroku Izaiju se je prikazal z velikim veličastvom

v templju, obdan od serafov, ki so z zakritimi obrazi klicali drug drugemu: "Svet, svet, svet je Gospod Bog vojnih trum, vsa zemlja je polna njegovega veličastva" /Iz 6, 2 - 3/.

Toda Ezekiel opisuje svoje viđenje bolj natančno ko vsi navedeni viđci pred njim, in v njegovem viđenju so nekatere posebnosti, ob katerih se moramo ustaviti.

Ezekielovo viđenje nekoliko spominja na teofanijo na gori Sinaj, kjer je Gospod napovedal Mojzesu: "Glej, pridem k tebi v gostem oblaku" /2 Mo 19,9/, in kjer je bila "prikazen Gospodovega veličastva pred očmi Izraelovih otrok kakor goreč ogenj", ko je Mojzes "šel v sredo oblaka" /2 Mo 24, 17 - 18/. Spominja nas tudi na Izaijevo viđenje, ne samo zaradi nekaterih sličnih zunanjih okoliščin - v obeh slučajih nastopajo angeli - ampak zlasti zaradi tega,ker je to viđenje preroškega delovanja,kakor za Izaija njegovo viđenje v templju. Ta viđenja so imela za oba preroka podoben pomen,kakor pozneje, v novi zavezi, Pavlovo oziroma Savlovo viđenje pred Damaskom /Apd 9,1 sl./: za vse tri so to bili veliki,odločilni trenutki njihovega življenja,v katerih so se notranje preobrazili. Doživeli so v teh viđenjih Boga, božjo navzočnost, tako globoko in tako živo,da je od tistega trenutka postal Bog prva in odločilna,genialna sila vsega njihovega življenja in delovanja. Postali so preroki in apostoli!

Ezekielovo srečanje z Bogom ob reki Kobarju, ki po svoji veličastnosti le malo zaostaja za sinajsko teofanijo,pa ima nekaj skrivnostnih,zagonetnih poedinosti,ki so prizadele razlagalcem že dosti skrbi in težav. To je zlasti okoliščina, da se Ezekielu prikaže Gospod na "vozu", ki ga premikajo štiri čudna bitja.

Res je, da so bile in še bodo podrobnosti Ezekielove vizije predmet raznih teoloških,često globokih špekulacij. Vendar nam je veliki napredek semitistike in arheologije starega Bližnjega Vzhoda v zadnjem polstoletju omogočil,da danes zagonetna Ezekielova štiri bitja bolje razumemo. Treba si je le dobro predočiti, kdaj,kje in v kakih zgodovinskih okoliščinah je prerok Ezekiel prejel viđenje.

Ezekiel je bil potomec iz duhovniške rodovine. Leta 597.pr. Kr., ko je v takozvani drugi deportaciji Nabuhodonosor odpeljal v babilonsko sužnost juđovskega kralja Jehonija z vso njegovo družino,in deset tisoč Judov, je bil med njimi tudi Ezekiel. Ti juđovski izgnanci,večinoma ljudje iz višjih juđovskih slojev in kvalificirani delavci[13], so se v odkazanih jim pokrajinah v Babiloniji prosto gibali in tudi v gmotnem oziru niso bili na slabem. Toda zelo so trpeli v duhovnem oziru. Bili so prepričani, da jih Bog prestrogo kaznuje. Strašno so koprneli po Jeruzalemu in njegovem templju. Visoka babilonska kultura, s svojim sijajnim poganskim politeističnim bogoslužjem, se je kot mora vlegala na njihov monoteizem.

Toda Bog ni zapustil svojega ljudstva v tujini. Leta 593. je tem juđovskim izgnancem v njih sredi obudil preroka. To je bil Ezekiel, ki se je naselil v Tel Avivu ob reki Kobar, in imel tam svojo hišo. Gornje viđenje, v katerem ga je Gospod poklical, pa

ni bilo odločilno samo za njega, ampak je imelo tudi namen, da preko preroka dvigne in potolaži vse njegove izgnane rojake.

Seveda, Ezekielova naloga ni bila lahka, in sprva je našla njegova priđiga le malo odmeva med nesrečnimi izgnanci. Vendar nam v tem okvirju postanejo razumljive mnoge poteze Ezekielovega viđenja, zlasti tudi "voz" s štirimi kerubi.

Pojav angelov, tudi serafov in kerubov, v starozaveznem verovanja ob času preroka Ezekiela ni bil nič novega! Že poročilo o izgubljenem raju v prvi Mojzesovi knjigi govori o kerubih /1 Mo, 3, 24/. Tam so bili postavljeni, da strašijo pot k drevesu življenja. V Izaijevem viđenju stoje serafi pred obličjem Gospodovim in ga molijo. Tudi v Ezekielovi viziji so angeli služabniki božji, ki s svojo navzočnostjo naznanjajo neposredno božjo bližino. Toda med tem ko na primer v 17. psalmu čitamo, da Jahveja nosi samo en kerub: "In poljal se je na kerubu in letal, in na perutih vetra se je vznašal" /v. 11/, ali drugod /2 Mo 25, 18 - 22; 3 Kr 6, 23 - 27/, da so imeli kerubi po dvoje peruti, pri Izaiju pa serafi šest / Iz 6, 2/, vidi Ezekiel štiri kerube, in vsak ima štiri krila, štiri obraze in med njimi so štiri kolesa.

Ni dvoma, da so Ezekielove podobe kerubov v neki zvezi z ogromnimi statuami čudnih bitij, ki so jih Asirci in Babilonci postavljali pred svoje templje in kraljeve palače. Imenovali so jih "kuribu" /od glagola karibu, biti blizu/ in so jih pojmovali kot božanstva, ki imajo vlogo čuvarjev ali zaščitnikov. Imeli so navadno glavo človeka in živalsko telo, in to mešano, na primer telo leva, noge goveda in ptičja krila. Arheologija nam je odkrila mnoge teh krilatih mešanih bitij /Mischgestalten/[14].

Taka mešana bitja so prastar rekvizit verske in mitološke simbolike v starem Bližnjem vzhodu in Sredozemlju. Spomnimo se le na egiptsko sfingo faraona Kefrena, ki ima človeški obraz in levje telo, ali na takozvanega bikočloveka v Sargonovi palači v Korsabadu. Ravno sfinge, ki jih v Egiptu pogosto srečavamo, pa nam odkrivajo pravi in prvotni pomen takih pol človeških pol živalskih bitij. Velika sfinga v Egiptu iz dobe četrte egiptovske dinastije /okrog 2.500 pr. Kr./ je na primer podoba kralja, najbrž faraona Kefrena. Njeno levje telo hoče ponazoriti faraonovo moč [15].

Toda v tem ko so pogani v poznejši dobi uporabljali ta simbolni pripomoček, v smislu svojega politeizma, predvsem za svoje mitološke špekulacije, so Izraelci, kot stregi in dosledni monoteisti, s njimi ponazorjevali ali simbolizirali lastnosti božje in lastnosti angelov. To je osnovna, toda prevažna, bistvena razlika med asiro-babilonsko in izraelsko simboliko mešanih živih bitij. Simbolika kot taka izvira iz skupne prastare kulturne miselnosti in tradicije, njena uporaba pa ustreza na asirobabilonski strani poganskemu politeizmu, na judovski strani pa monoteizmu, to je veri v enega, edinega pravega Boga, Jahveja. Skratka, gre za simboliko, ki jo uporabljata, vsak za svoje namene, dva različna, nasprotujoča si svetovna nazora.

Ezekielovo viđenje hoče judovskim izgnancem v Babiloniji, kjer so morali gledati postave poganskih zaščitnih božanstev pred njihovimi templji in palačami, in opazovati, kako so pogani v sijajnih procesijah prenašali in slavili Merduka in druga babilonska božanstva, pokazati, da imajo kerubi njihove izraelske vere, ki sicer niso bogovi, iste in večje lastnosti, kakor jih babilonski pogani pripisujejo svojim malikom, in da je Jahve, Izraelov Bog, edini pravi Bog, edini Vladar vesoljstva.

Temu namenu ustrezajo podobe štirih živih bitij, kerubov, ki sestavljajo božji voz z Jahvejem na prestolu. Vsak kerub ima štiri obraze, človeškega, levjega, volovskega in orlovskega. Človek je kralj vidnega stvarstva na zemlji, lev je kralj divjih živali, bik je vladar udomačenih živali, in orel kralj ptic. Število štiri pomeni vesoljnost, univerzalnost. Ti štirje obrazi kerubov torej izražajo, da je v kerubih strnjena vsa ustvarjena superiornost: superiornost človeka, to je njegova razumnost, superiornost leva, to je kraljevsko dostojanstvo, superiornost bika, to je njegova moč, in superiornost orla, to je njegova vzvišenost in brzina. Kerubi so bitja, ki po svoji modrosti, moči, dostojanstvu in ~~vzv~~ vzvišenosti presegajo vsa poganska zaščitna božanstva. Poganski politeisti so si za vsako naravno silo izmišljali posebno božanstvo, izraelski kerubi pa v resnici združujejo v sebi dobre lastnosti vseh namišljenih poganskih božanstev.

In vendar se kerubi Jahvejevega božjega voza samo njegovi služabniki. Kerubi stoje v službi edinega Boga, stvarnika nebes in zemlje. Posamezne poteze Ezekielovega viđenja nam daje slutiti, da je skrivnostno bitje na prestolu - neizrekljivo, zgolj duhovno, strašno, vesoljno, vsevedno, povsod priđujoče in usmiljeno Bitje, Gospod Bog.[16]

IV.

Dejali smo na začetku, da se upodabljajo štirje evangelisti s temile štirimi simboli: Matej s človekom, Marko z levom, Luka z volom, Janez z orlom.

Sedanji vrstni red teh simbolov sega nazaj do sv. Ambroža in sv. Hieronima. Kakor v mnogih drugih svetopisemskih stvareh, n. pr. o kanoničnosti te ali one knjige, tako tudi glede vrstnega reda štirih evangelističnih simbolov v začetku ni bilo enotnega naziranja. Šele sv. Ambrož in sv. Hieronim sta uveljavila vrstni red, po katerem se človek pripisuje Mateju, lev Marku, vol Luku, orel pa Janezu.

Prvi, zgodovinsko znani pisatelj, ki obravnava simbole štirih evangelistov, je sv. Ireneej, v drugem krščanskem stoletju [17]. So pa tehtni razlogi, ki govore za to, da ni bil en začetnik te evangeljske simbolike, ampak je treba iti nazaj, do takozvanih judovskih presbiterov na prelomu prvega in drugega stoletja. Vsekako vodijo v tem oziru neke niti od sv. Ireneja k pokristjanjenim judovskim učenjakom pred njim.

Že v dobi okrog Jezusovega rojstva so judovski rabini živahno in z vsem spoštovanjem obravnavali znameniti odlomek iz knjige preroka Ezekiela,ki govori o njegovem videnju štirih živih bitij, in s katerim smo se v prejšnjem odstavku seznanili. Imeli so celo nekak skrivni nauk o "merkabi", božjem vozu. Po tej teoriji, ki bi ji naj bil začetnik rabin Johanan ben Sakkai / + okrog l. 80 po Kr./, predstavlja merkaba s čudežnimi kolesi enoto božjega bistva in mnoštvo božjih moči oziroma božjih dejavnosti. Te moči ali dejavnosti da so ponazorjene s štirimi živimi bitji,katerih vsaka ima štiri obraze. Razen teh štirih bitij je še peto,ki ima človeško podobo, in ki sedi na prestolu nad štirimi kerubi.Imenovali so ga metatron; zamišljali so si ga kot vladarja angelov. Ponekod se imenuje tudi "sin božji" [18].

Malo je verjetno,da bi ta rabinski nauk oziroma razlaga Ezekielove vizije ne bila znana sv.Ireneju.Iz njegovih spisov je razvidno,da so bili judovski presbiteri vsaj deloma njegovi učitelji v razlaganju sv.pisma. A ti judovski učitelji,bivši rabini,so chranili svojo ljubezen in veselje do sv.pisma stare zaveze tudi v krščanstvu.To nam lepo potrjuje že zgled apostola Pavla.Z veliko vnemo so študirali sv.pismo stare in nove zaveze ter iskali v stari zavezi klice in predpodobe nove zave zaveze,odnosno v novi zavezi izpolnitev predpodob in preroških napovedi iz stare zaveze. Zato je prav lahko mogoče,da je iz teh krogov izšla pobuda za štiri evangeljske simbole. Judovski rabin,ki mu je bila znana gornja razlaga Ezekielove vizije, je po svojem spreobrnjenju h krščanstvu kaj lahko prišel na misel, da je skrivnostno bitje v človeški podobi nad štirimi kerubi-Sin božji, in da ti kerubi simbolizirajo moči večne Besede, oziroma predpodabljajo Kristusa in njegovo odrešilno dejavnost. Saj je sam apostol Janez, v svojem Razodetju /4, 6 - 7/, prvi spravljal Ezekielova štiri živa bitja v zvezo z učlovečeno božjo Besedo. "In videl sem sredi prestola in četverih živih bitij in sredi starešin jagnje, ki je stalo kakor žrtvovano..." /Raz 5, 6/.

Vendar, najsi je bil začetek o tem kakršen koli, dejstvo je, da so cerkveni očetje gledali v štirih živih bitjih iz videnja preroka Ezekiela štiri evangeliste oziroma štiri evangelije.

Znano je, da so bili v prvih krščanskih stoletjih trdno prepričani, da morajo biti ravno štirje evangeliji, niš več in niš manj. Na-splošno so cerkveni očetje to dokazovali iz tele nujnosti: sklicevali so se na štiri strani neba, na štiri prvine, na štiri reke v raju, češ, prav tako mora Cerkev sloneti na štirih stebrih, in to so štirje evangeliji.[19] Toda v resnici se to naglašanje števila štiri glede evangelijev da prav razumeti le na temelju Ezekielove vizije o štirih živih bitjih in njihovih štirih obrazih. Število štiri je izrazito simbolično število in izraža vseoljnost ali univerzalnost. Štirje kerubi, ki predstavljajo štiri živa bitja, pomenijo vseoljnost ali univerzalnost ustvarjenega življenja in delovanja.Da se to čim bolj ponazori, se javljajo štirje kerubi vsak s štirimi obrazi. Ti obrazi pripadajo najimenitnejšim predstavnikom živih bitij: to je med zverinami lev, med

krotkimi živalmi govedo /po starem orientalskem naziranju/, med pticami orel, in končno nad vsemi človek. Narava vsakega bitja se očituje najbolj na njegovem obrazu. Zato obraz znači v simboliki celo bitje, njegovo naravo in njegove popolnosti. Štirje kerubi, vsak s štirimi obrazi, predstavljajo po tem takem polnost ustvarjene narave in delovanja[20]. Toda ne smemo pozabiti, da v Ezekielovi viziji stoluje nad štirimi živimi bitji, in jim zapoveduje, kako naj se gibljejo, bitje v "človeški podobi". To bitje v Ezekielovem videnju more meriti res le na učlovečeno božjo Besedo. "Ezekielovo videnje dobi svojo polno razlago le, če ga naobrnemo na bodočo dobo učlovečenja in univerzalnega božjega kraljestva na zemlji"[21].

O cerkvenih očetih je znano, da so zelo dobro poznali sv.pismo stare in nove zaveze. V zvezi s pomenom Ezekielovega videnja bomo zato razumeli, zakaj so tako naglašali število štiri pri evangelijih. V štirih evangelijih so videli polnost novozaveznega razodetja, enoto v mnoštvu, mnoštvo v enoti. Odločno so naglašali, prvič, da obstojajo štirje evangeliji, da pa vendar vsi štirje oznanjajo isto blagovest. Zato govore o enem evangeliju v štirih oblikah /euangelion tetramorfon/. Štirje evangeliji so jim štirje stebri vesoljne Cerkve. S tem so torej nakratko označevali polnost vere v Kristusa, njegovega nauka in njegovega odrešilnega dela, ki ga evangeliji širijo in oznanjajo[22]. Štirje simboli iz Ezekielove vizije so jim bili zato kaj pri roki, da so jih uporabljali za označevanje štirih evangelistov.

Toda ne samo to. Sveti Hieronim, prvak med razlagalci sv.pisma, spravlja simbole štirih evangelistov v zvezo s samo vsebino po-edinih evangelijev. Po njegovi razlagi gre prvemu evangelistu, sv. Mateju, simbol človeka, in sicer zato, ker začenja svoj evangelij s človeškim rodovnikom Jezusa Kristusa. "Knjiga rodu Jezusa Kristusa, sina Davidovega, sina Abrahamovega" /Mt 1, 1/. Drugemu evangelistu, sv. Marku, pristoja simbol leva, ker začenja svoj evangelij z Malahijevo oziroma Izaijevo prerokbo o "glasu vpijočega" v puščavi /Mk 1, 3/, ki je domovina leva, kralja živali. Sv. Luku, avtorju tretjega evangelija, gre simbol vola, ker začenja svoj evangelij z opisom Zaharijeve duhovniške službe v templju, ki je kraj klavnih daritev /Lk 1, 1 sl./. Zadnjemu evangelistu, sv. Janezu, ostane simbol orla, zakaj on se dvigne "liki orel v višave, pride k samemu Očetu, in govori: "V začetku je bila Beseda, in Beseda je bila pri Bogu, in Bog je bila Beseda" /Jn 1, 1/[23].

Kakor se vidi iz tega, motri sv. Hieronim simbole štirih evangelistov v zvezi z začetki posameznih evangelijev. Ne zanimajo ga osebe evangelistov, ampak njihovi evangeliji. Simbol človeka velja po tem takem stvarno prvemu evangeliju, ne prvemu evangelistu, simbol leva velja drugemu evangeliju, ne njegovemu avtorju, in tako dalje. In štirje simboli ne označujejo samo začetkov posameznih evangelijev, temveč celo njihovo vsebino, celi njihov značaj ali idejni lik. Saj je vsak začetek evangelija res le uvod v njegovo celoto, to se pravi, prvi akord, ki predznačuje skladbo celotnega evangelija. Vsak začetek je vhod v svetišče dotičnega

evangelija. Vsak vhod pri stavbi izdaja že stavbo samo, iz njega se razbira značaj in slog in podoba same zgradbe.

In še to. Obrazi štirih bitij v Ezekielovem videnju so imeli v simbolistiki starih narodov vsak svoj poseben pomen. Lev, orel, vol oziroma bik niso bili samo predstavniki najimenitnejših živalskih vrst, temveč, prav zaradi tega, vobče simboli božanske in vladarske oblasti in dostojanstva. To so obenem vladarski simboli. Saj se v tem smislu uporabljajo deloma še danes. Tako je bil lev simbol kraljevske visokosti in veličanstva, posebej simbol moči; bik je bil simbol "trdnosti in moči", pa tudi simbol pravičnosti. Orel je bil simbol brzine in bistrosti, pa tudi simbol vzvišenosti. In da dostavimo še človeka: on je simbol svobode in razumnosti, odnosno modrosti [24].

Ako motrimo v luči te simbolike štiri evangelije, njihovo vsebino, ustroj in značilnosti, dobivamo vtis, da ima vsak izmed njih vse štiri obraze Ezekielovih kerubov. Vsak izmed njih je evangelij božje modrosti, božje moči, božje pravičnosti in božje vzvišenosti mesijanskega Kralja Kristusa. In vendar je res, da se na vsakem izmed njih še na poseben način očituje ena izmed navedenih štirih lastnosti. Ni težko opaziti, da je prvi evangelij, s simbolom človeka, predvsem evangelij božje modrosti /Prim. Rimlj. 11, 33 - 36/, drugi evangelij, s simbolom leva, predvsem evangelij božje moči, tretji evangelij, s simbolom vola, predvsem evangelij božje pravičnosti in usmiljenja, četrti evangelij, s simbolom orla, predvsem evangelij božje vzvišenosti.

Častitljive podobe starih simbolov, ki jih gledamo na slikah in kipih štirih evangelistov, imajo torej svoj smisel in nalogo. Obrazi človeka, leva, vola in orla, označujejo vsebino in posebni značaj poedinih evangelijev. S svojo prastaro govorico nas uvajajo v skrivnosti božjega kraljestva, čigar glasniki so štirje evangeliji.

O p o m b e .

1. Pij XII. "Divino afflante Spiritu". AAS 1943 297 sl.
2. Dr.E.Bartmann, Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift.Bibl. Zeitfragen, V.4/5. Münster,1912,str.3.
3. Prim. G. Dalman, Worte Jesu, Leipzig 1898. str.113.
4. Pij XII. Div.affl.Spiritu, AAS 1943, 297 sl.
5. Prim. R. Thibaut S.J., Le sens des paroles du Christ.Paris 1940,str.139.
6. Prim. Denzinger, Ench.Symb. 24 - 25, 1943.
7. Jere-Pečjak-Snoj, Sveto pismo novega zakona. I. Drugi natis, Celje 1948, str. IV - VII.
8. F. Grivec, Kristus v Cerkvi. Ljubljana 1936, str. 37.
9. Expos. in Luc 1, 11 - 20.
10. I.M. Voste O.P., Studia Joannea[2]. Romae 1930. Str. 31-32.
11. Sv.Hieronim, Comment in Ezech. 1, 7 ss.
12. Op. cit. str. 77-78.
13. Prim. G. Ricciotti, Storia d' Israele, I. Torino[3] . Str. 484.
14. Prim. H. Gressmann, Alterientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. II.B. Bilder: Kerube und Dämonen, Tübingen, 1909, 2. izd. 1926.
15. Prim. J.H. Breasted, Geschichte Aegyptens. Zürich 1936,str.88.
16. Prim. M. Schumpp O.P., Das Buch Ezechiel. Freiburg 1942, str. 13 - 14;
P. Heinisch, Das Buch Ezechiel, Bonn 1933, str. 24 - 32; L. Dennefeld, Ezechiel, v : Pirot-Clamer, La Sainte Bible.T.VII. Paris 1947, str. 468-472.
17. Advers.haeres. III, 11, 8. PG 7,887.
18. Prim. J. Hoh, Zur Herkunft der vier Evangeliensymbole. Bibl. Zeitschrift XV. Jahrg. /1921/, str.229-239; Revue Bibl. 1926, 328-58; 481-495.
19. Sv.Irenej, Adv. haer.III,11. PG. 7,887; Ciprijan, Ep.ad Inb.10. PL 3, 1161; Sv.Hieronim, In Matth. Prol. PL 26,18.
20. Prim. P. Schmalzl, Das Buch Ezechiel, Wien 1901, str.41.
21. Prim. P. Schmalzl, op. cit. str. 43.
22. Prim. K. Adam, Jesus Christus[3]. Augsburg 1934, str. 98.
23. Contra Jovin. 1,26.
24. Prim. Dr.E.Kalt, Biblisches Reallexikon, Paderborn 1939, I:II, I,39, II,81, II,761; Dr.Fr. Zagoda, Sv.Pismo Novega Zavjeta. Zagreb 1925, str. 509, op. k Raz 4,7.

Dr. Andrej Snoj

" ET MEMINISSE IUVAT " ...

Nekaj reminiscenc ob 25-letnici novega slov.prevoda NZ/

Leta 1925 je izšel prvi del,štiri leta za tem pa drugi del novega slovenskega prevoda NZ,ki so ga po izvirnem besedilu priredili dr.Fr.Jere,dr.Gr.Pečjak in dr.A.Snoj. Prvi del,Evangeliji in Apd,je torej že doživel,drugi,Apostolski listi in Raz,bo v kratkem doživel svoj srebrni jubilej. Ta prilika nas opravičuje, da se ozremo kratko nazaj v dobo,ko je novi prevod nastal,in na pot,ki jo je do sedaj prehodil. Saj je nov prevod sv.pisma še danes za vsak narod literarni dogodek prve vrste.

Ko so pred en četrt stoletjem izšli Evangeliji in Apd v novem slovenskem prevodu,so bile sodbe o njih kaj različne.Večina kritikov je novi prevod sprejela z navdušenjem;bili so pa tudi, ki so ga ostro napadli,imeli prirediteljе za "nekakšne protestante",modernisto in heretike ter jim pretili z indeksom. Prirediteljе je tolažila zavest,da se tudi sv.Hijeronimu ni godilo bolje,ko je prirejal svojo vulgato. Vendar se je novi slovenski prevod kljub nekaterim težkim obtožbam hitro uveljavil in doživel v teku dobrih dveh desetletij tri izdaje,kar do sedaj ni bilo usojeno še nobenemu slovenskemu prevodu sv.pisma.

Danes, po pet in dvajsetih letih,je že mogoče izreči objektivno sodbo o tem, koliko se je novi prevod posrečil in koliko so bili očitki zoper to novo slovensko sv.pismo upravičeni.

I. Ob rojstvu novega prevoda.

Novi slovenski katoliški prevod sv.pisma po izvirnem besedilu je bil pred 25 leti,če ne revolucionarno,pa vsaj zelo tvegano dejanje,saj je pomenil popoln prelom s tradicijo. Vsi starejši slovenski katoliški prevodi so bili prirejeni po vulgati. Ko se je pripravljal novi slovenski prevod,celo mnogi večji narodi kot je slovenski, n.pr.Angleži,Italijani,Poljaki,Hrvatje, Čehi, niso imeli evangelijev in apostolskih listov prevedenih po grškem tekstu. Nemci in Francozi so sicer take prevode NZ že imeli,vendar bolj za znanstveno kot za splošno ljudsko uporabo.[1]

Misel,da bi se za katoliške Slovence priredilo slovensko sv.pismo NZ z večjim ozirom na grški izvirnik,se je prvič izrekla na katoliškem shodu v Ljubljani l. 1913. Vendar je še l.1915 M.Slavič,ki je v "Voditelju" podal slovenski javnosti nekaj načel za slovenski prevod sv.pisma,priporočal še enkrat,naj se vzame kot podlaga za slovenski prevod vulgata,s posebnim ozirom na izvirni tekst.[2]

Prevajanje po vulgati ni bilo težko delo. Vulgato je tridentski cerkveni zbor proglasil za avtentično med latinskimi prevodi. Kdor jo je točno prevedel, se mu ni bilo treba bati, da bi podal v prevodu kako zmoto "in rebus fidei et morum". Po naročilu tridentskega c. zbora prirejena in od Cerkve avtorizirana vulgata /editio Sixto-Clementina/ je bila pri rokah v dobrih, kritičnih izdajah; če je bil kje vulgatino besedilo nejasno, je bilo treba pogledati samo v izvirni tekst, pa ni bilo več dvoma, kaj naj se prevede in kako. Razume se, da tak prevod ni bil idealen, ker je bil prirejen po prevodu, a vsak prevod se zaradi različnosti jezika nekoliko oddalji od svojega izvirnika.

Idealen je samo prevod, ki je prirejen neposredno po izvirniku. Tak naj bi bil tudi novi slovenski prevod NZ. Toda to nalogo izvršiti v tistih časih ni bilo lahko. Kritičnih izdaj z izvirnim besedilom je sicer v zadnjih sto letih, ko se je tekstna kritika kot znanost silno razmahnila, izšlo več. A nobena ni bila od Cerkve proglašena za neoporečno in zanesljivo, tudi znanost se še ni dokončno zanesljivo izrekla o njih. Do tedaj, ko se je pričel prirejati novi slovenski prevod, so bile na razpolago samo izdaje protestantskih avtorjev /K. Tischendorfa, Westcott-Horta, H. v. Sodena/, ki so se v bistvenih delih pač ujemale, a se tudi marsikje druga od druge ločile. Prva kritična katoliška izdaja, Vogelsova[3], je izšla, ko je bil slovenski prevod v glavnem že izdelan, čeprav še ne kritično pregledan.

Ko se je pripravljal novi slovenski prevod, je najbolj slovel grški tekst NZ, ki ga je ob sodelovanju mnogih strokovnjakov in ob primerjanju vseh tedaj znanih dobrih rokopisov grške NZ priredil in izdal nemški tekstni kritik Herm. v. Soden[4]. Ta je služil za podlago slovenskemu prevodu, čeprav je po sodbi kritikov imel še hibe.

Da bi bil slovenski prevod čim popolnejši in čim prej pripravljen za natis, je škof A. B. Jeglič delo poveril trem ljubljanskim duhovnikom, grecistu Fr. Jeretu, slovenskemu stilistu Gr. Pečjaku in biblicistu A. Snoju. Naloga grecista je bila, pripraviti slovensko besedilo po grškem izvirniku; stilist naj bi besedilo jezikovno izpilil in ugladil, biblicist pa naj bi pazil, da bo prevod točen in da bo v slovenskem prevodu adekvatno izražena misel izvirnika, in oskrbel naj bi v smislu cerkvenih predpisov kratke opombe pod črto.

Ko je bilo slovensko besedilo v prvi redakciji deloma pripravljeno in ko ga je jezikovno ugladil stilist, ga je vzel v roke biblicist ter ga od besede do besede pregledal in primerjal z izvirnikom. Na skupnih sestankih, ki so se vršili dvakrat tedensko, so se prireditelji razgovarjali o predlaganih korekturah.

Najvažnejše je bilo vprašanje, kakšno besedilo naj se sprejme na mestih, kjer se grški rokopisi in kritične izdaje grškega besedila ne skladajo ali kjer se vulgata ne ujema z grškim besedilom. Ker Cerkev o nobenem grškem tekstu, tudi o Vogelsovem, ni izrekla, da je vsestransko zanesljiv in v skladu z navdahnjenim besedilom hagiografov, je bilo pri prevajanju treba velike previdnosti. Zato so se na podlagi najnovejših odkritij na polju

tekstne kritike določila neka načela, po katerih naj bi se na dvomnih mestih - in takih ni bilo malo - postopalo, da bi bila čim bolj zavarovana čistoča slovenskega teksta in njegova skladnost z navdahnjenim izvirnikom. Ta pravila so bila pred uporabo osebno predložena in raztolmačena trem najodličnejšim članom biblične komisije v Rimu. /P.Foncku, P.Hapflu, P.Freyu/ in od njih odobrena. Glasila so se:

a/ Temelj za slovenski prevod NZ je tisto grško besedilo, v katerem dobri grški rokopisi soglašajo.

b/ Kadar grški rokopisi niso edini, a se vsaj nekaj dobrih od njih skleda z vulgato, gre slovenski prevod z onimi, ki sledijo vulgati, če ne govorijo proti temu važni notranji razlogi /kontekst; pri sinoptikih jasna vzporedna mesta/.

c/ Kjer je grški tekst dobro podprt in se vulgata od njega oddaljuje, gre slovenska beseda proti vulgati za grškim izvirnikom, ako ne govorijo važni notranji razlogi za vulgato.

d/ Mesta, ki jih vulgata prevaja manj jasno ali manj točno, podaja novi prevod v smislu okrožnice "Providentissimus Deus" /Leon XIII., 18.sept.1893/ vedno po grškem izvirniku.[5]

V dobi, ko grške izdaje NZ še niso podajale ustaljenega besedila, so ta pravila varovala avtoriteto vulgate, ki se je pri podrobnem študiju zgodovine novozaveznega teksta izkazala kot najboljša priča navdahnjenega grškega besedila. Poznejši prelagatelji NZ v domače jezike so imeli neprimerno lažje stališče. Kajti pri rokah jim je bil tekst, ki je danes splošno priznan kot najboljši in njegove oblike najbrž tudi nove najdbe grških rokopisov ne bodo dosti spremenile. To je grška nova zaveza Avg. M e r k a , ki jo je izdal Biblični zavod v Rimu in ki se je zaradi svoje temeljitosti ter izvrstnega variantnega aparata najbolj uveljavila v znanstvenem svetu.[6] Tega pripomočka ob nastanku novega slovenskega prevoda še ni bilo. Prireditelji so mogli v. Sodenov tekst kontrolirati samo s Vogelsom, ki je bil sicer zanesljivejši, a opremljen z zelo kratkim variantnim aparatom.

Za primerjavo z latinskim besedilom se ni vzela Klementinska vulgata, ampak vulgata angleških tekstnih kritikov Wordswortha in Whitea, ki je bliže Hijeronimovemu besedilu kakor uradna cerkvena klementinska izdaja. Večje število spornih mest, kjer se je bilo teško odločiti za to ali ono varianto, je bilo osebno predloženih članu biblične komisije P.Foncku, da je on o njih izrekel zadnjo besedo.

Kar zadeva slovenski jezik, je bilo sprejeto načelo, da prevod ne sme podirati tega, kar so narodu že drugi dobro podali. Izvirnik se je sicer prevajal brez ozira na starejše prevode, da bi se laglje našlo, v čem se more slovenski jezik izvirniku bolj približati; dovršeni prevod pa so prireditelji primerjali s starejšimi slovenskimi prevodi in skušali iz njih ohraniti, kar je po obliki dovršeno in z grškim izvirnikom dovolj skladno. Hebraizmi so se povsod tam, kjer v slovenskem jeziku nimajo pravega pomena ali prvotni pomen celo zatemnjujejo, opustili in nadomestili s slovenskim načinom izražanja. Ohranile pa so se posniške podobe iz jezika in časa Odrešenikovega, po možnosti tudi

posebnosti v slogu pisateljev /n.pr.anakoluti pri Marku,Pavlu, Janezu/.

II. Glasovi kritike.

Prva je izrekla svojo sodbo o novem prevodu cerkvena oblast,ki ga je priporočila. Ljubljanski škof A.B.Jeglič,po čegar naročilu in pod čegar nadzorstvom se je prevod vršil,ga je priporočil na čelu knjige same: "Kar smo že davno želeli,to smo sedaj dosegli. V tem zvezku imate vzorno prestavo štirih sv. evangelijev in Apostolskih del. Na vsaki strani imate spodaj nekoliko potrebnih pojasnil,da boste mogli besede evangelistov dobro razumeti. Vzemite knjigo in veselega srca čitajte prezanimivo zgodovino Življenja Gospodovega in prvo burno zgodovino naše sv.Cerkve,ki je natanko in posebno zanimivo popisana. Dogodki so tako živo naslikani,da vas bo srce kar vleklo čitati jih zopet in zopet".

V aprilski številki goriškega škofijskega lista /Folium Ecclesiasticum Archidioecesis Goritiensis/ za l. 1925. je tudi goriški nadškof Fr.Sedej,ki je bil znan kot dober biblicist, kratko ocenil novi prevod in ga toplo priporočil duhovnikom ter vernikom svoje nadškofije. Med drugim piše: "Besedilo prevoda ima pod črto predpisane pojasnilne pripombe,sicer kratke,a znanstvene; načela prevajanja so prava,jezik pravilen in gladek, tisk in oblika lepa... Ta izdaja prekaša v vsakem oziru ono,ki jo je priredil Jožef Zidanšek: Novi Zakon.Prvi del.Sv.evangeliji in dejanje Apostolov. V Mariboru 1918.Bogoslovni Akademiji bodi čast in hvala,da se trudi v duhu sv.Cerkve širiti sv.pismo med ljudstvo nasproti protestantski propagandi. To izdajo toplo priporočamo duhovnikom,da jo širijo med ljudstvo goriške nadškofije".

Strokovno oceno sta prinesla reviji BV /1925,263-70/ in Biblica /1925,344-45/. Prvo je napisal profesor ljublj.teološke fakultete Jos.Ujčič,drugo Th.Spačil,profesor Vzhodnega zavoda v Rimu. Obe oceni soglašata v tem, da so načela,na katerih sloni novi slovenski prevod,pravilna,da je prevod vzoren in da v celoti ustreza hermenevtičnim pravilom. Ujčičeva ocena se ozira tudi na negativno sodbo s strani tiste peščice slovenskih duhovnikov,ki bi rajši imeli prevod po vulgati,in brani novi prevod zlasti proti očitkom Jos.Zidanška,profesorja NZ v Mariboru. Ta je namreč,kakor sam pravi,na pobudo "mnogih duhovnikov" napisal v mariborski "Naši Straži" z dne 10.aprila daljši članek,ki naj bi bil ocena nove izdaje sv.pisma NZ.Članek je zanimiv zato,ker izraža mišljenje starejše generacije slovenskih duhovnikov,ki je bila vzgojena še v strahu pred izvirnimi svetopisemskimi teksti in še ni bila seznanjena z izsledki novejše biblične tekstne kritike. Glasi se:

"Mnogi gospodje so me zaprosili,naj napišem kratko oceno te nove izdaje Sv.P.NZ. Odkrito povem,da storim to zelo nerad,ker je stvar iz raznih razlogov za mene zelo neprijetna in odiozna.

In vendar sem se odločil,da spišem nekaj vrst; zakaj k temu me je prisilila živahna reklama,vsled katere celo nekateri gg.duhovniki mislijo,da je zares v vsakem oziru izvrstno in naravnost epohalno delo. Ta predsodek ali to javno mnenje bi se jaz drznil v nekoliko popraviti. Seveda v tem kratkem času mi ni bilo mogoče,s kritičnim očesom pregledati cele knjige;ampak tu pa tam sem jo odprl in si zabeležil to-le:

Mt 1,2:,Abraham je imel sina Izaka'. Zakaj ne ,rodil'? kakor smo že navajeni in imajo Srbi in Hrvatje tukaj isti izraz. Tudi Pleteršnik ima za ,roditi' na prvem mestu ,zeugen' in potem šele ,gebären'. Da je ,roditi' dvoumno, je res, a take besede se nahajajo v vseh jezikih. Če znam le nekoliko grščine in ako prevajam brez predsodkov,moram ,egenesen' prestaviti ,je rodil'.

Mt 1,25: ,Živel je z njo deviško'. To naj bo prevod grškega stavka ,kai ouk eginosken autén'? To je lepa parafraza,ki spada pod črto, a prevod to ni. Če ste hoteli sv.pismo parafrazirati,dobro;a v tem slučaju bi apredaj ne smelo stati,Prevod'.

/Sledi še šest mest,ki se prof.Z. zde ponesrečena. Nato nadaljuje:/

Za zdaj naj bo dovolj. Če bo treba,bom pa navedel še več takih več ali manj ponesrečenih mest. Sicer priznam,da se da mnogo teh mest opravičiti,namreč z ozirom na to,da so hoteli gg.prelagatelji vse hebraizme odpraviti in jih v lepi,moderni slovenščini izraziti,...a nikakor se ne da opravičiti,da so se v ta prevod sprejele ne samo posamezne besede,ampak tudi stavki,ki jih ne najdeš ne v izvirniku in tudi ne v vulgati;nasprotno pa so izpuščene besede,ki so tam. To je glavna hiba tega novega prevoda; druga pa je ta, da ni kolikor mogoče dosloven in točen,ampak parafrastičen. Glavna lastnost dobrega prevoda je namreč fidelitas,točnost in to je je ravno pri sv.pismu bistvenega pomena,tako da prevod brez tega ne more biti dober...

Gg.prelagatelji se sklicujejo na načela,ki so jih v Rimu dobili za prevajanje. Dobro, verjamem,da je Rim nekoliko odjenjal od prejšnje strogosti,kar se tiče prevajanja izvirnega teksta. Toda Rim še ni preklical svojega dekreta o avtentičnem tekstu; in to je vulgata,ki se mora rabiti v cerkvi in v šoli. Zato tudi da,kakor znano,Rim vulgato popraviti po benediktincih, ne pa izvirnega teksta. Ali bi ne bilo mnogo bolj enostavno,da bi se napravil krasen in nekoliko moderen latinski prevod po najboljših grških rokopisih? A Rim tega ni storil,ampak se oklepa vulgate,ki je in ostane avtentičen tekst.

Pred par leti je izdal Schlögl na Dunaju ,die erste richtige deutsche Uebersetzung' kakor je reklama silno poudarjala. Njegov prevod je imel aprobacijo dunajskega nadškofijskega ordinariata,bili so celo podpisani vsi trije cenzorji - doktorji bogoslovja; nadalje se je Sch.sklicval na kardinala Mery de Val-a,ki je baje potrdil način njegovega prevajanja,in vendar je prišel na indeks...In zakaj ga je Rim obsodil? Ker je samovoljno prestavljal in se ni držal hermenevtičnih pravil. Moja

končna sodba o novem slovenskem prevodu je torej ta: Oblika knjige je lepa, papir dober, slovenščina na mnogih mestih nepravilna; prevod sam je deloma interpoliran, deloma okrnjen, ni dovolj kritičen in točen; radi tega ga ni mogoče prištevati dobrim katoliškim prevodom. Opombe pa so dobre."

Pet dni za tem /15.aprila/ je isti pisatelj v mariborski "Naši Straži" objavil še kratek dodatek k svoji kritiki od 10. apr.: "Pisal sem v Rim in se obrnil na odlično biblično mesto z vprašanjem, kaj je s tistimi novimi načeli v prevajanju izvirnega teksta, na katere se tako radi sklicujejo ljubljanski gg. prelagatelji. Dobil sem tale odgovor /seveda v prevodu/: Res je, da je sv.oficij sedaj dovolil, izdelati prevode in lingua vulgari...po hebrejskem in grškem tekstu. Nikakor pa noče sv.stolica s tem dovoljenjem reči, da je tak prevod radi tega idealen. Mnogi novejši eksegetje prezrejo navadno neko zelo važno točko. Ta tekst, ki ga imamo sedaj pred seboj v hebrejskih in grških rokopisih, ni prvotni ali pratekst, ampak le ena oblika prateksta; druga oblika se nahaja v starih prevodih in citatih sv.očetov. Zato ni prevajanje hebr.in grškega teksta nič idealnega, četudi je Cerkev to dovolila."

Iz dodatka je razvidno, da je pisatelj glede na odgovor, ki ga je prejel iz Rima, svojo sodbo o prevajanju sv.pisma po izvirnih tekstih nekoliko omilil. Vseeno je v pomirjenje tistih duhovnikov, ki so se zbirali okrog Zidanška, pisec tega članka poslal "Naši Straži" naslednje pojasnilo /objavljeno 4.maja 1925/:

"Načela, po katerih se je priredil slovenski prevod, so plod znanstvenega raziskovanja na polju zgodovine biblicnega teksta. Znanstveniki, katoliški kakor protestantski, jih priznavajo kot prava. Podpisani sem se meseca februarja l. 1923 razgovarjal o teh načelih s tremi odličnimi člani biblične komisije v Rimu /Fonckom, Hüpflom in Freyem/. Odobravali so jih vsi. Ko sem se pravkar mudil za sveto leto v Rimu, sem predložil P.Foncku, profesorju na papeškem biblicnem zavodu, dovršeni prvi del Novega zakona in mu še enkrat prečital načela za prevod, kakor smo jih na kratko povzeli v Uvodu. Z njimi popolnoma soglaša. Ko sem mu v razgovoru prebral tudi oceno v "Straži" /10.aprila/, je dejal: Povejte javnosti, da delate v popolnem soglasju s člani biblične komisije. Povejte, da moramo prevajati iz izvirnega teksta zaradi protestantov, da jih ne odbijemo, ampak jim ugladimo pot v kat. Cerkev. Če kdo trdi, da Rim ne odobrava prevajanja po izvirnikih, naj ve, da profesorji papeškega biblicnega zavoda v Rimu pravkar prirejajo italijanski prevod po izvirniku in je prva knjiga /Il Pentateuco/ že izšla. - Toliko v pojasnilo in pomirjenje tistim, ki mislijo, da je Rim proti prevodom sv.pisma po hebrejskem in grškem tekstu. Kritika v "Naši Straži" je v tem pogledu preozkosrčna. Podrobnejši odgovor na posamezne očitke prinese "Bogoslov. Vestnik", ker take diskusije ne spadajo v dnevno časopisje".

Na to pojasnilo je prišel najprej v istem listu odgovor prof. Zidanška, ki zopet ponavlja stare očitke[7], par mesecev pozneje /28.avg.1925/ pa v ljubljanskem dnevniku "Jutro" vnovič ocena prvega dela NZ, podpisana od prof.Zidanška. Ocena ni bila nova,

marveč dobeseden prepis ocene v "Naši Straži" z dne 10.aprila 1925; dodan pa ji je bil še en primer "ponesrečenega" prevoda /Mt 19,12: eunoûchoi - samski/[8].

Ko je v jeseni l. 1925 izšla zgoraj imenovana daljša,mirno in stvarno pisana ocena prof.Jos.Ujčića v BV,je bilo pričakovati,da bo spor o novem slovenskem sv.pismu končan. A temu ni bilo tako. Meseca marca 1926 /približno eno leto potem,ko je I.del NZ izšel/,so prejeli mnogi duhovniki,zlasti v lavantinski škofiji,na štirih straneh tiskan letak z naslovom:Sveto Pismo N.Z.,I.del.Ljubljana 1925 in pod-naslovom: Replika. Podpisan je Jos.Zidanšek. Letak se začenja z besedami: "Škoda! Dozdaj še nismo čitali nobene obširne strokovnjaške ocene tega novega slovenskega prevoda. V raznih naših listih se je pač delala silna,pretirana...reklama...za to knjigo, a prave ocene še ni bilo nikjer /razen moje kritike v "Naši Straži"/."

Pisec nato v ostrem tonu polemizira z izvajanji dr.Ujčića v BV in ponavlja vse svoje stare trditve.Svojo polemiko zaključuje z besedami:

"Jaz predlagam in terjam popolno revizijo tega prevoda,seveda po strokovnjakih,ki se bodo držali hermenevtičnih pravil; ta so namreč tako strogo obvezna,da niti Rim ne more od njih dispenzirati. Dokler se to ne izvede,ne bo miru." Nato sledi še kratek "Dodatek", obsegajoč tri točke. Zanimiva je zlasti 2. točka,ki se glasi:

"Rajni o.Kalist Heric /ki je slovel zaradi svoje temeljite teologične izobrazbe in katerega je njegov provincial v svojem pogrebnem govoru imenoval svetnika/ je dognal v tem novem slovenskem prevodu sv.pisma iste nedostatke kakor jaz,in sicer prej ko jaz. Zato je isti gospod ljubljanskega gospode prevajalce imenoval moderniste in h.....! Nekaj dni pred svojo smrtjo je rekel,naj jaz nikakor ne odjenjam v tem boju za čistost in nepokvarjenost sv.pisma,in se je čudil,da me lavant.duhovščina pri tem bolj ne podpira."

Slednje,premajhna opora v duhovščini,zlasti mlajši,je bilo vzrok, da je Z. v tem boju vendarle odnehal. Čutil je,da je osamljen in se zato v javnosti ni več oglašal proti novemu prevodu. V tem prepričanju ga je moral še bolj potrditi članek "Zanimiv spor slovenskih teologov" v ljublj. "Jutru" dne 14.apr. 1926 /podpisan Dr.Laicus/, ki je jasno pokazal,da Zidanšek tudi med laično inteligenco ne bo našel zaveznikov. Pisec članka, nedvomno slavist, skuša razumeti prof.Zidanška,"ki brani kakor levinja svoje dete" /svoj prevod NZ iz l.1916/,vendar mu dokazuje,da je ljubljanski prevod modernejši,naprednejši kot Zidanškov in odobrava,da se ljubljanski prevajalci tam,kjer bi trpela jasnost ali blagoglasnost,ne drže suženjsko grškega ali latinskega izraza. "G.Zidanšek preveč poudarja fidelitatem prevajanja,pri tem pa prezre važno činjenico,da se besede posameznih jezikov v svojih pomenih ne krijejo vedno. Včasih ima kakšna beseda poleg lastnega pomena v enem jeziku še prenesen pomen,ki ga v drugem jeziku nima. N.pr. lat.glagol gignere se rabi

o očetu in o materi,dočim pri Slovencih rodi samo mati,nikdar pa oče. Zato smo naravnost hvaležni Ljubljančanom,da ne bo več Jakob rodil Jožefa,kar je dalo neštetokrat povod norčevanju... Podobna stvar je z evnuhi,pojavom,ki je dandanes v naših razmerah izginil in nikakor ne zasluži,da bi o njem poučevali baš iz sv.pisma... Misel v Mt 19,12 je iz zveze popolnoma jasna: Kristus hoče samski stan,ki pa ni za vsakega,poveličati in našteva tri slučaje, ko mož ne išče žene. Samo tretji slučaj,ko se človek zaradi neb.kraljestva prostovoljno odreče poltnosti, je pri Bogu zaslužen. Kakor pa g.Zidanšek prevaja,je naravnost nasprotje temu,kar potem v opombi tolmači."

Tako Dr.Laicus, ki mu v njegovih izvajanjih tudi teolog mora pritrditi. S tem člankom,se zdi, je bila polemika o novem slovenskem prevodu sv.pisma NZ zaključena.

Od tistih časov je preteklo 25 let. Novi slovenski prevod se je kljub temu,da je v marsikateri točki pretrgal s tradicijo,hitro udomačil. Očitek,da ni dovolj cerkven ali katoliški, ker je prirejen po izvirniku in ne po vulgati,se poslej ni več ponovil. Slovenskemu prevodu je bilo le v čast,da je bil med prvimi,ki so bili prirejeni po izvirnem besedilu.

Seveda ima pa navzlic temu,da je bila 3.izdaja /Družba sv. Mohorja,Celje 1948/ stvarno,zlasti pa jezikovno precej popravljena,še vedno svoje hibe. Za morebitno novo izdajo ga bo treba jezikovno še izboljšati in prilagoditi današnji razvojni stopnji slovenskega jezika. Preiskati bo treba natančno,kje je bil prelom s tradicijo izvršen na škodo jezika,in morda nazaj vnesti nekatere stare,včasih celo do sv.Cirila in Metoda segajoče slovenske izraze,ki so bili dobri in med narodom udomačeni, pa nadomeščeni z manj dobrimi. Zlasti bo treba celotno slovensko besedilo pregledati in spraviti v sklad z najnovejšo kritično izdajo grške NZ /Merk, Novum Testamentum/; kajti preiskovanje novo odkritih rokopisov,zlasti papirovih,odpira še vedno možnosti za eno ali drugo korekturo v tekstu[9]. Taka revizija prevoda je potrebna tem bolj,ker je svoj čas pri aplikaciji tekstnokritičnih načel na izbiro variant sem pa tja morda bolj odločala pieteta do vulgate kot pa število grških rokopisov. Šele ko bo to izvršeno,bo novi prevod na tisti višini, ki mu kot prevodu knjige vseh knjig pristoja.

O p o m b e .

1. Nemci tako imenovano "Bonner Bibel" /Fritz Tillmann, Die hl.Schriften des N.T. I.izdaja: Bonn 1913-19/, Francozi A.Crampona /La Sainte Bible, traduction d apres les textes originaux. Paris 1904./.
2. "Prestavlja se Vulgata, od cerkvenega zbora v Tridentu za avtentično proglašena latinska prestava biblije...Pri prestavi vulgate se je pa vedno ozirati na hebrejski in grški tekst in, če je potrebno, tudi na druge stare svetopisemske tekste" /K novi izdaji slovenskega sv.Pisma. Voditelj 1915, 86/.
3. H.Jos.Vogels, Novum Testamentum graece. Düsseldorf 1920. - Druga izdaja /N.T.graece et latine/je izšla istotam 1922.
4. Die Schriften des Neuen Testaments II /Tekst u.Apparat/. Göttingen 1913.
5. Prim. A.Snoj, Novi slovenski prevod sv.pisma nove zaveze /BV 1924, str.204-11/.
6. Novum Testamentum graece et latine. Romae 1933 /6.izd.1948/.
7. "Še enkrat ponovim, da manjka temu novemu prevodu glavna in najpotrebnejša lastnost: fidelitas. Tekst je namreč na mnogih mestih brez potrebe deloma interpoliran, deloma pa okrnjen, tako da se tu pa tam celo zmisel spremeni. Hermenevtična pravila niso upoštevana"... /Naša Straža", 6.maja 1925/.
8. "Kot curiosum ali kot zgled, kako se naj ne prevaja, naj navedem Mt 19,12: εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι, οἵτινες ...So namreč nekateri samski, ker so že od rojstva taki, da morajo ostati samski i.t.d. - Gospodje, ali mislite, da je sv.pismo pisano samo za dece?"
9. Zadnja izdaja Merka /Romae 1948/ ima pri Lk 24,13 oddaljenost Emavsa od Jeruzalema označeno v grškem besedilu s 160 /prejšnje izdaje s 60/ tečaji.

Dr. Vilko Fajdiga

"HUMANI GENERIS" O "NOVI TEOLOGIJI"[1]

1./ Dne 12.avgusta 1950 je presenetila katoliške vernike nova okrožnica papeža Pija XII., ki se začenja z besedami "Humani generis".[2] Okrožnica hoče razpravljati "o nekaterih krivih mnenjih, ki ogrožajo in izpodkopavajo temelje katoliškega nauka". "Presenečenje je še okrepil avtoritarni ton, s katerim vrhovni učitelj Cerkve izraža svojo odgovornost in na odgovornost opozarja tudi druge. Pravi namreč: „Ko smo zadevo pred Gospodom dobro pretehtali in premislili, da ne bi pustili neizpolnjene svoje dolžnosti, ukazujemo škofom in predstojnikom redovnih družb, najstrožje obremenjujoč njihovo vest, naj kar se da marljivo skrbe, da se take domneve ne bodo predavale v šolah ali na shodih ali v kakršnih koli spisih in se ne bodo spravljale kakor koli med klerike ali vernike. Učitelji na cerkvenih šolah naj vedo, da ne morejo z mirno vestjo vršiti učiteljske službe, ki jim je zaupana, če glede nauka ne sprejmejo s svetim spoštovanjem navodil, ki smo jih podali in se jih do pičice ne drže pri poučevanju svojih učencev". Torej se je moralo prav v krogih teološke znanosti pojaviti nekaj novega, nekaj hudega, kar tako skrbi skupnega očeta vseh vernikov. Pojavila se je "needinost in zabloda od resnice v verskih in nravstvenih rečeh", toda ne "zunaj Kristusove ovčje staje", kar bi ne bilo nič čudnega, ampak tudi "med udi obojega klera ter v cerkvenih semeniščih in redovnih zavodih, in tudi med laiki, zlasti med tistimi, ki imajo opravka s poučevanjem mladine".[3] To je za papeža "vir in vzrok prejedke žalosti, zlasti pa danes, ko gledamo, kako se podlage krščanske kulture same povsod kršijo". V tem pa so tudi razlogi za nas, da se moramo z okrožnico še seznaniti in sicer z njenimi glavnimi navodili in opozorili, ki zadevajo vprašanja temeljev krščanskega verovanja in s tem tudi fundamentalne teologije.[4]

2./ Četudi je nova okrožnica s svojim nenadnim in odločnim nastopom začudila katoliški svet, pa ni mogoče o kakem začudenju govoriti pri poznavalcih praktično-apologetične problematike v sodobnem svetu in še posebej v Franciji.[5] V tej deželi, ki jo Cerkev še vedno po pravici ljubi kot svojo "najstarejšo hčerko" zaradi izredne verske globine in požrtvovalnosti njenih vernikov, zaradi velike in uspešne prizadevnosti njenih teologov ter zaradi moderne usmerjenosti njenega cerkvenega vodstva, se zopet in zopet pojavljajo vprašanja, ki po svoji aktualnosti in tveganosti zbujajo pozornost. Pa ne gre toliko za kaka posebno

nova vprašanja, ampak za večno stari problem srečanja vere z življenjem. Ta vprašanja na eni strani globoko zadevajo vsebino katoliškega nauka, na drugi strani se napajajo ob problemih nikdar mirujočega toka sodobnega življenja. Kdaj pa so bili problemi sodobnosti bolj pereči kakor danes? Zato ni čudno, da so zbudili novo zanimanje, kako se bo z njimi srečala oziroma kako jih bo rešila vera. Ravno med francoskimi verniki jih je bilo v zadnjih sto letih posebno veliko takih, ki so iskreno želeli, da bi bilo srečanje katoliške vere s sodobnim življenjem take vrste, da bi katoliška razodeta resnica uspešno reševala vprašanja, ki so v zvezi z vsakokratno stopnjo znanosti, kulture in življenja sploh, oziroma bolje: da bi pokazala, da obstoji med krščanstvom in temi vprašanji lepo soglasje. Imena velikih apologetov, ki so se učili pri Pascalu in Bossuetu, kakor Lacordaire, Dechamps, Ollé-Laprune, Fonsegrive, de Broglie, Brunetière, Maurice Blondel, Bougaud, L. de Grandmaison in podobna pričajo o velikem in resnem prizadevanju za ugotovitev in upostavitev harmonije med kat. Cerkvijo in sodobnim svetom, po kateri niso stremeli le pošteni duhovi med izobraženimi verniki, ampak tudi apologeti sami.[6]

Res pa je, da je apostolska gorečnost često slab svetovalec za solidnost v teoloških vprašanjih in tako se je prav v Franciji več kot enkrat zgodilo, da je zdrava filozofska in teološka misel trpela na svoji jasnosti in zanesljivosti, posebno de je je od realnih filozofskih in zgodovinskih osnov umaknila v skrivnosti človekove notranjosti.[7] S tolikimi lepimi prizadevanji pri teoretičnem in praktičnem reševanju apologetičnih problemov, se je zato stalno družila nevarnost premajhnega zaupanja tradicionalnim naukom Cerkve, naj gre že za filozofijo ali za katoliške dogme, in prevelikega zaupanja v napredujočo kulturo ter v razne filozofije, ki so posebno iz Nemčije od Kanta dalje zastrupljale zdravo mišljenje. Tako je bolj razumljivo, kako je moglo priti do velike nesreče proti koncu preteklega in v začetku tega stoletja, ki je dobila ime "modernizem" in je s tem imenom stopila v zgodovino zmot kot ena najbolj nevarnih med njimi, saj je po besedah Pija X. sestavljena takorekoč iz vseh predvsem pa iz evolucionizma, imanentizma in pragmatizma. Previdnost je hotela, da je tedaj cerkveno učiteljstvo izvršilo svojo dolžnost prav z razkrivanjem izredno zapletene in v težnje modernega sveta zakrite zmote, katere vsodne nevarnosti prej mnogi niso mogli ali tudi ne hoteli videti. V tej dobi needinosti in blodnjav[8] so vršili važno, dasi ne vedno častno delo tudi tako zvani "integralisti", ki so v preveliki gorečnosti hoteli videti povsod zmoto in zablodo in so marsikomu po krivici nadeli očitek modernizma, tako da jih je moral Benedikt XV. ostro pozvati k redu in pravičnosti z pismom "Ad beatissimi" z dne 18. nov. 1914. Kljub mnogim bolečinam je bila ta doba, o kateri danes francoski teologi govorijo z bolečino v srcu, srečno zaključena in v vrste katoliških modroslovcev in bogoslovcev se je zopet povrnilo spoštovanje do veljavnih načel filozofije sv. Tomaža in jasen pogled

na vsa teološka vprašanja,ki jih je tako nevarno načela modernistična zmota.

Potem podobnih stvari med temi misleci za dolgo ni bilo več,dasi je njihova sodobna usmerjenost še vedno,bolj kot v drugih deželah,sodelovala pri obravnavanju katoliške filozofije in teologije in je na obojnem področju rodila velika dela,ki so uspešno pripomogla k vrnitvi dela francoske inteligence k Bogu in v Cerkev. Za kratek čas je to dobo,ki je bila tudi doba pomirjenja med Cerkvijo in državo,zmotila Charles Maurrasova "Action française", ki bi rada podredila Cerkev in religijo potrebam določene politične smeri. Po odločnem nastopu cerkvenega učiteljstva pa je ta zmota kaj hitro izzvenela v prazno.[9]

Toda medtem koš se v dobi pred drugo svetovno vojno v javnem življenju pod vodstvom pariškega nadškofa kard.J.Verdiera in s pomočjo specializirane Katoliške akcije uveljavlja predvsem takozvani "socialni katolicizem",ki je zaradi svoje bližine pravim rešitvam socialnega vprašanja deležen velikih simpatij celo med nasprotniki katoliške Cerkve,pa skušajo na teoretičnem polju apologeti reševati problem "apologetične metode", z drugimi besedami,problem posredovanja Kristusove blagovesti sodobnemu človeštvu. Navdaja jih strah pred odpadom množic od krščanstva in pa želja,da bi nihče v njem ne našel opravičila, da mu ni treba sprejeti katoliške vere za luč svojega življenja. V tej dobi so apologetične revije polne razprav o tem,kakšna mora biti sodobna apologetika,uveljavljajo pa se še posebno okrog dveh najmočnejših redov,okrog dominikancev in jezuitov, močne osebnosti, ki s svojim zgledom in s svojim delom morajo in hočejo predstavljati sodobni katolicizem.[10] Toda vse to delo mora zelo utihniti v dobi strašne preskušnje 2.svetovne vojne,ki je Francijo še posebno prizadela.

Po vojni pa se iste tendence še bolj močno oglašajo,ker je tudi razrvano duhovno življenje in popolna intelektualna ter moralna brezsmernost,ki je našla v Sartrovem eksistencialističnem "gnusu do življenja" svoj žalostni višek,nujno klicala po rešitvi. Zopet hočejo isti teološki krogi pomagati do rešitve. V tem pa je še tudi narasla zmeda pojmov in z njo imperativi življenja. To je doba humanizma,vitalizma in eksistencializma.[11] Problemi apologetične metode se v njej še bolj zaostre,zato pa tudi osnovna napaka njihovega reševanja,ki je v tem, da apologeti premalo pazijo na ločitev med teoretično in praktično apologetiko,med spoznanjem temeljev krščanskega razodetja in njihovim priznanjem,med razumom,ki edini more verovnost in obveznost razodetja dokazati in med voljo,ki ima prvo besedo le pri moralni pripravi na dej vere in je odločilna za sprejem vere kot take.[12] Pojavi se vrsta novejših apologetov,ki jim je mogoče v tem oziru očitati dokaj nejasnosti in naravnost podcenjevanja racionalnih elementov pri dokazovanju verovnosti katoliškega nauka.[13] V zvezi s sodobnimi gibanji na levi in desni se krepi težnja po reformi v Cerkvi. Resni in zanesljivi ljudje si želijo reforme,ki je v skladu z resnico o Cerkvi,pojavljajo pa

se tudi pretirane težnje,ki hočejo na ljubo raznim sodobnim tokovom reformirati napačno.[14] Tudi med filozofi in teologi se okrepi prizadevanje za približanje krščanske resnice sodobni stvarnosti. V jezuitskih revijah "Les Etudes" in "Recherches des Sciences religieuses" se pojavljajo bolj in bolj zadevne razprave,podobno tudi v dominikanski "Revue Thomiste". Jezuiti v Parizu ustanove v podobne svrhe zbirko knjig "Sources chrétiennes",jezuiti na Fourvière pri Lyonu pa podobno pisano zbirko "Théologie".Za nekatera važna imena iz teh medsebojnih debat zvemo iz knjige M.Labourdette,J.Nicolas,L.Bruckberger OP:Dialogue théologique:pièces du debat entre la "Revue Thomiste" d'une part et les RR.PP.De Lubac,Daniélou,Bouillard,Fessar, von Balthasar SJ, d'autre part /Saint Maximin 1947/. Fr.Olgiati,ki o tem poroča v temeljiti razpravi Rapporti tra storia,metafisica e religione[15] poudarja,da so hoteli nekateri izmed omenjenih teologov na Francoskem "historizirati" filozofijo in religijo in jima vzeti racionalno podlago ter nespremenljivost,češ da stoje na stališču,da se zgodovina ne ponavlja in da nobene zgodovinske rešitve na teološkem ali na drugem polju za naš čas niso več primerne;da so zato scholastična filozofija in srednjeveška sheme bolj ovira kakor podpora za teološki študij in da zato niti teološka veda niti dogmatične formule nimajo absolutne veljave. Ostro ob tej priliki apostrofira te teologe: "Prosil bi svoje prijatelje v Franciji,naj končno že nehajo pred nas postavljati dilema,ki se jim zdi neizpodbiten,nam pa tako malo trden: Ali sprejmete filozofijo in teologijo,ki pomenita življenje,dejanje in zgodovino, to je teologijo in filozofijo, ki se vedno obnavljata ob dihu nove eksistence,ali pa ostanite v preteklosti z njenimi okostenelimi,ekstraktnimi in mumificiranimi pojmi,ki se ne morejo primerjati bogastvu in dinamizmu zgodovine".[16] Verjetno nasprotniki tako uglednih teologov pretiravajo. Tudi je res,da se je pojavil "integralizem" v novi obliki.[17] Gotovo pa je tudi to,da so se pojavile kljub najboljši veri njihovih avtorjev zelo nevarne in zelo zablodele misli in da je bilo nujno,da se v "trenutku,ko so bili duhovi v nevarnosti"[18] oglasi vrhovni učitelj in skupni oče vseh v novi okrožnici "Humani generis" ter v resnici in ljubezni zedini needine in zmotene duhove ter zavaruje katoliško resnico pred zlom. Njemu so sledili novi pozivi pariškega in lyonskega nadškofa,ki sta papeževe besede sprejela in jih duhovnikom in vernikom v novi obliki posredovala. Iz teh pozivov k edinosti na temelju resnice in ljubezni še posebno lepo razvidimo,kako so ta vprašanja izraz težavnih razmer v sodobni Franciji,ki jih je treba reševati s pristankom na popolno resnico,toda v polnem spoštovanju svobode in ljubezni,kar vse se da doseči v vdani predanosti Cerkvi,ki je skrivnostno Jezusovo telo na zemlji.[19]

3./ Po teh uvodnih mislih nam bo okrožnica sama bolj razumljiva in njena važnost toliko bolj očita. Ker pa gre za podobne zmote in nevarnosti,kakršne so se pojavile v dobi prvega modernizma,hoče papež Pij XII. uporabiti podobno metodo,kakor

je je uporabil Pij X.,namreč metoda pravočasnega razkrivanja[20]. Razlog je pač v tem,da je bistvo teh novotarij zakrito v neko poltemo: "Novih domnevanj ne podajajo zmeraj v enaki meri,enako jasno in z istimi besedami,pa tudi ne vedno enodušno in soglasno; kar namreč oni danes uče bolj prikrito,dostavljajoč nekaj pridržkov in razločevanj,bodo drugi smelejši jutri javno in nebrzdano razglašali,ne brez spotike mnogim,zlasti mlajšemu kleru in ne brez škode cerkvene avtoritete". Zato pa je treba te zmote predvsem poznati. Papež pravi: "Katoliški bogoslovci in modroslovci, ki imajo težko nalogo,braniti božjo in človeško resnico in jo vcepljati ljudem v duha,ne smejo biti ne nevedni ne vnemarni glede teh domnevanj,ki so bolj ali manj zašle s prave poti. Še več,jasno morajo poznati ta domnevanja, ker se bolezni ne dado zdraviti,če niso prej prav spoznane". Papež na tem mestu prizna,da je v vsakem zmotnem mnenju nekaj resničnega in dobrega,v čemer je navadno tudi razlog,da se je tudi pojavilo. "Tudi v krivih izmišljotinah je nekaj resnice". Prav zato "utegnejo taka nova domnevanja neopreznc privabljati" in zvabljati, in so tako še toliko bolj nevarna.Sam po sebi se ponuja zato nujen sklep: "Zategadelj se rajši ustavimo početkom,nego bi zdravili bolezen,ki je že zastarela". Zato je Pij XII.odločen, "hočemo nočemo" z žalostnim srcem "ponoviti predobro znane resnice in ne brez moreče skrbi naznačiti zmote in nevarnosti zmot".

4./ Iz obilice zmot in nevarnih mnenj hočemo s papežem poudariti predvsem tiste,ki ogrožajo temelje krščanskega verovanja. S tem pa bomo morali našteti skoro vse; izvzeli bomo predvsem tiste,ki so nastale zaradi "nekega več nego svobodnega načina razlaganja zgodovinskih knjig stare zaveze" in direktno tičejo bibličnih študij ter so bile že omenjene drugod.[21] Ker je za utemeljitev katoliškega nauka treba spoštovati predvsem človeški razum[22], se večina zmotnih mnenj suče prav okrog tega vprašanja. "Izraža se,pravi papež,"dvom o človeškem razumu,more li brez pomoči božjega razodetja in božje milosti z dokazi,izvedenimi iz stvari,dokazati,da biva osebni Bog". "Drugi pačijo resnično nezaslužnost nadnaravnega reda,ko trde,da bi Bog ne mogel ustvariti bitij,ki bi jih obdaril z razumom, ne da bi jih naravnal in poklical k božjemu gledanju."Drugi naposled po krivici ugovarjajo,da bi se dala verovnost krščanske vere umsko dokazati".

Toda ta splošna zmotna načela so povzročila in obenem dobila izraz v določenih zgodovinskih sistemih,ki jih papež hoče posebej omenjati. Najprej se mu zdi potrebno imenovati evolucionizem, ne le zato,ker je bil že v dobi prvega modernizma vir tolikih zmot,ampak ker ga skušajo izkoriščati vsi,ki bi radi iz duhov "istrebili sleherni teistični pojem". "Nekateri se namreč potegujejo za to, da bi se t.zv.evolucionistični sestav, ki ni še niti za območje naravoslovnih ved nepobitno dokazan, brez previdne presoje priznal in raztegnil na nastanek vseh stvari". Tako mišljenje je usodno nevarno,saj je že doslej

"utrlo pot novi zmotni filozofiji,ki je,pravdajoč se z "idealizmom", in "pragmatizmom" dobila naziv "eksistencializem",ker pušča vnemar nespremenljiva bistva stvari in ji je mar zgolj eksistenca posameznega."[23] Končno pride na vrsto še tretji,na videz nedolžnejši,stvarno pa nič manj zmotni sistem, "neki napačen "historicizem", ki,držeč se samo dogodljajev v človeškem življenju,izpodkopava temelje sleherne absolutne resnice in postave,kar se tiče področja filozofije kakor tudi krščanskih dogem".

Vse to pa postaja usodno za zdravo filozofijo in posebno še za nespremenljivo katoliško resnico. Papež se pri tem "dogmatičnem relativizmu" posebno dolgo in s skrbjo zamudi. Ne prikriva, da "imajo nekateri namen,kar se da oslabiti smisel dogem ter dogme oprostiti izražanja,v Cerkvi davno sprejetega, in modroslovnih pojmov,veljavnih pri katoliških učiteljih".To delajo v nadi, da bi prišlo do edinosti z ločenimi,naravnost "do zenačenja katoliških dogem in naukov ločenih". Zahtevajo, naj bi se katoliški nauk tako prikrojil,"da bi se,današnjim prilikam ustrezajoč,dala dogma izraziti tudi s pojmi današnje filozofije "imanentizma",ali "idealizma" ali "eksistencializma" ali drugega sestava.."V podporo svojega stališča navajajo težavo,da skrivnosti itak ni mogoče izraziti s popolnoma skladno resničnimi,ampak le približnimi in vedno spremenljivimi pojmi. Zato hočejo,naj se bogoslovno izražanje sploh prilagodi izražanju raznih modroslovnih sestavov,ki naj se tako začne po človeško,teku časa primerno,izražati ista božja resnica. Dogemska zgodovina pa naj v pomoč temu poda po vrsti "razne oblike,ki si jih je razodeta resnica našela po različnih naukih in mnenjih, nastalih v teku stoletij."

V tem je pač "nova teologija" dosegla svoj žalostni višek, zaradi katerega so jo po pravici nekateri začeli zbliževati z zmoto modernizma.[24] Papež sam sicer nikakor noče uporabljati te besede,vendar ni daleč od nje,če premislimo,kako takoj na to zmoto oriše in kako hoče vernike pred njo zavarovati. "Taki poskusi",pravi,"ne samo da vodijo v t.zv.dogmatični "relativizem", marveč ga stvarno že obsegajo;zaničevanje splošno izročenega nauka in besed,s katerim je le ta izražen, ga dovolj in preveč pospešuje". Takoj za tem prizna teologom pravico in dolžnost cerkvene izraze "spopolnjevati in piliti",češ da tudi Cerkev ni stalno rabila istih besed. "Toda tisto,kar so katoliški učitelji v teku več stoletij soglasno sestavili,da bi se doseglo nekakšno umevanje dogem,ne more, o tem ni dvoma,sloneti na tako majavem temelju". Potem pa z vedno večjo silo brani nespremenljivost dogmatičnih formul,ker ta "pač sloni na načelih in pojmih,izvedenih iz resničnega spoznanja stvari in je pri izvajanju teh spoznanj resnica,od Boga razodeta,človeškemu umu svetila po Cerkvi kakor zvezda". Zato so take pojme porabili in potrdili tudi cerkveni zbori. Kdo bi jih smel naenkrat opuščati? Papežu se zdi velikanska škoda,če bi kdo hotel razveljavljati reči,ki so jih "bistroumni in sveti možje pod nadzorstvom svetega učiteljstva in ne brez razsvetljenja in vodstva Svetega

Duha često s stoletnim delom zamislili,izrazili in izlikali za vedno natančnejše izražanje verskih resnic",ter jih zamenjati z "nejasnimi pojmi ter nestalnim in nedoločnim besedovanjem nove filozofije, ki kakor cvetlica na polju danes je in bo jutri izginila". Tako početje je ne samo "vrhunec nespameti,marveč dela dogmo tako rekoč za trst,ki ga veter maje",poleg tega pa to zaničevanje scholastičnega izrazoslovja naravnost "hromi spekulativno teologijo". Četudi predstavniki "modernizacije" in "historizacije" teologije morda niso nameravali iti tako daleč,vendar morajo biti hvaležni najvišjemu cerkvenemu učiteljstvu,da jih je pred temi prepadi z okrožnico "Humani generis" pravočasno zavarovalo.

5./ "Preziranje scholastične teologije" ima seveda svoj globoki vzrok v preziranju scholastične filozofije, ki ga okrožnica predvsem obžaluje v zavesti,da je v tem eden glavnih vzrokov vseh drugih blodnjav. Preziranje filozofije sv.Tomaža Akvinca se kaže v ponavljanju starih očitkov,ki jih mora še dolgo poslušati: da je "zastarela","razumarska","primerna le za scholastične teologe","ne ustreza niti današnji kulturi niti današnjim potrebam","se ozira le na razum,nič pa na vlogo volje in čustveno stanje",da je "statična",dočim je življenje "dinamično" in da so zato "druge filozofije boljše". Pri tem mislijo na imanentizem,idealizem,materializem vseh vrst,eksistencializem, ki se končno vsi "upirajo veljavnosti metafizičnega sklepanja". Jasno pa je iz povedanega za papeža,da je s tem podana največja nevarnost "za dve filozofski panogi,ki sta po svoji naravi z verskim naukom tesno povezani, za teodicejo in etiko".Ob tem pa se nujno spet pojavi nova zmota. Ko enkrat filozofija o Bogu ali drugem nadčutnem bitju nič več ne more dokazati kaj izvestnega, naj se kaže le še to,kaj vera o osebnem Bogu in njegovih zapovedih uči in "kako se vse to popolnoma ujema s potrebami življenja in se morajo zato vsi tega oprijeti,da odvrnejo od sebe obup in dosežejo večno življenje". Tako okrožnica pokaže na novo oziroma obnovljeno zmoto "pragmatizma".

6./ Sedaj pa je že prišel čas,da vrhovni učitelj in varuh cerkvenega nauka naznači,kje so globlji vzroki za naštete needinosti in zmote. Najprej je to gotovo nepokorščina in oddaljevanje od cerkvenega učiteljstva: "Kakor vse te očitne nasprotuje izjavam naših prednikov Leona XIII. in Pija X.,tako se ne da spraviti v soglasje z odločbami Vatikanskega cerkvenega zbora". Okrožnica ponovi očitke na račun tega učiteljstva od strani novoterjev,češ da pomeni "cokle napredka in oviro znanosti" in da je "brzda,ki zadržuje nekaj izobraženejših bogoslovcev,da bi obnovili svojo znanost". Še to pravijo,da je treba "nazaj k prvotnim virom in se morajo novejše določbe in naredbe cerkvenega učiteljstva razlagati s spisi starih" in da "papeži nočejo razsojati o rečeh,ki teologi o njih na to ali ono plat razpravljajo". Kar je v teh očitkih resničnega,na to papež v naslednjem takoj pristane,predvsem na to,da "se morajo

teologi zmeraj vračati k virom božjega razodetja", ki imajo "v sebi toliko in takšnih zakladov resnice", da se resnično nikoli ne daje izčrpati in se ob preučevanju obeh virov svete vede vedno pomlajujejo. "Toda - in to novotarji preziraje - "hkrati s svetimi viri je dal Bog svoji Cerkvi živo učiteljstvo, da tudi pojasnjuje in odkriva tisto, kar veroski zaklad obsega le nekako temno in vključeno. Polnovredno razlaganje verskega zaklada je pa božji Zveličar zaupal ne posameznim kristjanom, niti bogoslovcem, marveč samo cerkvenemu učiteljstvu". Namesto da se kristjani in bogoslovci oprimejo "popolnoma zgrešenega postopka, po katerem bi se jasne reči razlagale z nejasnimi", kar bo vedno takrat, kadar se ne bodo zvesto držali cerkvenega učiteljstva, naj raje v vseh, "tudi v modroslovnih rečeh s primernim spoštovanjem upoštevajo cerkveno učiteljstvo, saj ima le to po božji naredbi dolžnost, ne samo čuvati in razlagati zaklad resnice, od Boga razodete, temveč bedeti tudi nad filozofskimi panogami, da ne bi zaradi krivih naukov katoliške dogme škode trpele". Zoper še novo ugovarjanje papež poudari, da se to ne tiče samo izrednega cerkvenega učiteljstva, v katerem papeži izvršujejo najvišjo oblast svojega učiteljstva, ampak tudi rednega, ki ga izvršujejo v okrožnicah in o katerem tudi veljajo Kristusove besede: "Kdor vas posluša, mene posluša" /Lk 10,16/. Če papeži na ta način "razsodijo o stvari, dotlej sporni, je vsem jasno, da po misli in volji papežev ne more biti več vprašanja o prostem razpravljanju med teologi". Z žalostjo papež omenja v zvezi s tem vprašanjem nekatere, ki so se sicer od racionalizma spreobrnili k Bogu in h katoliški veri, pa "toliko pikreje sodijo o cerkvenem učiteljstvu", kar pač dokazuje, da niso še vdani otroci prave Kristusove Cerkve in so še polni nekih napačnih razpoloženj.

7./ Taka napačna razpoloženja omenja okrožnica večkrat, ko pravi: "Vara jih ali neprevidna vnema za duše ali pa lažna veda". In zopet: Izhajajo "iz želje po nečem novem ali tudi iz nekega neurejenega namišljenega apostolata". Ta želja po nečem novem, zaradi katere predstavniki v "Humani generis" obsojenih zmot dobe ponovno ime "novotarji", sama na sebi ni slaba, toda ostati mora v pravih mejah, sicer veljajo o njej papeževe besede: "Trdno stoji, da danes, kakor v apostolskih časih, ne manjka takih, ki se bolj nego je prav, ženejo za novotarijami, ali tudi iz strahu, da ne bi veljali za nevedne glede stvari, ki jih je uvedla znanost napredujoče dobe, in se skušajo odtegniti vodstvu svetega učiteljstva". "Tako razpoloženje ne more voditi drugam kakor v stran, kar tudi papež pripomnja: "Venomer so v nevarnosti, da bi se polagoma, ne čuteč kdaj, ločili od razodete božje resnice in bi druge za seboj potegnili v zmoto". Ako hočejo poslušati ponižno nasvet svojega vrhovnega učitelja glede tega razpoloženja in teženja po novem, je ta: "Nova vprašanja, ki jih je zastavila današnja kultura in napredujoča doba naj kar marljiveje preiskujejo, toda s primerno previdnostjo in opreznostjo".

8./ Mnogo več pozornosti kakor temu teženju po nečem novem posveti Pij XII. po videzu zelo lepi, toda stvarno namišljeni apostolski vnemi, ki mnoge od teh novotarjev oddaljuje od resnice. Imenuje jo "irenizem". Dobesedno pravi: "Je pa še druga nevarnost, in sicer toliko večja, kolikor bolj je zakrita z videzom kreposti. Več je takih, ki se iz žalosti nad needinostjo človeškega rodu in zmedo duhov in iz malomodre skrbi za duše dajo gnati od neke vihravosti in gore od silnega hrepenenja, da bi podrli pregraje, ki ločijo poštene in častivredne može; 2 5 oklepajo se takega irenizma, da puščajo vnemar vprašanja, ki ljudi ločijo, in mislijo ne le na to, da bi se s skupnimi močmi odbil napad brezboštva, marveč da bi se tudi poravnala in spravila nasprotja v dogmatičnih vprašanjih." Prav te zadnje besede nam v precejšnji meri obrazložе skoro trdo ravnanje s tistimi sodobnimi ljudmi v Cerkvi, ki večinoma gotovo v najboljši veri in z najboljšimi nameni iščejo novih potov, da bi pripeljali čim več ljudi k Kristusu in v Cerkev. Toda krivda je na njihovi strani. Pozabili so na to, kar je tako lepo izrazil papež Pij XI. z besedami: "Prva ljubezen je - resnica". Na njen račun se ne sme nihče pregrešiti, pa če ima še tako dobre namene. Na drugi strani pa so premalo ločili med teoretično in praktičnoapologetičnimi vprašanji. Hoteli so biti popustljivi pri razumskem dokazovanju temeljev krščanske vere, kar v nobenem primeru ni dovoljeno, pa so preveč prezrli, da je dovolj prostora za apostolsko vnemo in za vpoštevanje vseh teženj človeka in njegove dobe na področju praktičnega pridobivanja za sprejem razumskih dokazov, na področju ~~prak~~ ustvarjanja potrebnih moralnih dispozicij in pridobivanja človekove volje in srca. Na to napako jih okrožnica "Humani generis" resničnо tudi opozori, ko pravi: "In kakor so nekdaj nekateri vpraševali, ni-li izročeni apologetični način v Cerkvi bolj ovira nego pomoč za pridobivanje duhov za Kristusa, tako danes ne manjka takih, ki si upajo tako daleč, da resno zastavljajo vprašanje, bili ne bilo treba bogoslovne znanosti in njene metode, kakršni sta z odobravanjem cerkvene oblasti v šolah v veljavi, ne samo spopolniti, marveč celo popolnoma preosnovati, da bi se Kristusovo kraljestvo, kjer koli na zemlji, med ljudmi kakršne koli kulture in kakršnega koli mišljenja uspešneje razširjalo." Papež sam pravi, da ne bi bilo nobenega vzroka za strah, če bi ti novotarji hoteli samo boljšo prilagoditev dokazovanja temeljev katoliškega nauka današnjim razmeram in potrebam. Toda vidi, da jih "malomodri irenizem", vsaj nekatere, vodi tako daleč, da zahtevajo spremembo v bistvenih rečeh in ustanovah, torej prilagoditev v rečeh, kjer prilagoditve ni. Taki apologetični postopki pa bi vodili v največjo nesrečo, ki jo papež skoro pikro omeni z besedami: "Ako se le-te zrušijo, se sicer vse zedini, toda samo v ruševinah na tleh." To svojo misel zoper napačni irenizem močno še enkrat povzame in poudari na koncu okrožnice, ko se obrača spet k tistim, ki jih vodi premalo premišljena vnema: "Naj nikar ne mislijo, da bi se z napačnim "irenizmom" dali srečno nazaj v naročje Cerkve privesti ločeni in blodeči, če se vsem

iskreno ne poda neokrnjena resnica,ki je v Cerkvi,brez slehernega izkrivljanja in pritrgovanja".

9./ Večji del okrožnice "Humani generis" je posvečen naštevanju in ~~xxxxxx~~ zavračanju zmot in napačnih razpoloženj nekaterih sodobnih filozofov in teologov. V komentarjih o okrožnici se je zato pojavila misel,kakor da je značaj okrožnice izrazito negativen. Toda na ta ugovor dobro odgovarja Calvetti, ki te ugovore našteva[26], češ da je s tem, da je okrožnica obnovila katoliško stališče glede dokazovanja,ki zadeva "praeambula fidei" in "rationabile obsequium", storila dovolj pozitivnega. Ker je že v naslovu papež povedal,da hoče govoriti o nekaterih krivih mnenjih,ki ogrožajo in izpodkopavajo temelje katoliškega nauka in ker te temelje po besedah Vatikanskega cerkvenega zbora dokazuje le "recta ratio", mu v pozitivnem delu okrožnice pravzaprav drugega ni treba,kakor da obnovi in tako spet reši ter znova v imenu Cerkve zaščiti pravice in naloge zdravega človeškega mišljenja in vsega,kar na njem sloni oziroma iz njega sledi. S tem bo dejansko zavaroval vsako znanost in zavrnil vse,kar jo ogroža.[27] Zato v okrožnici tolikšen poudarek na zdravem človeškem razumu in filozofiji, ki njegove pravice in poslanstvo najbolje tolmači in varuje. "Dobro je znano",[28] pravi papež, "kako ceni Cerkev človeški razum,ko gre za to,da se izvestno dokaže bivanje osebnega Boga;prav tako,da se temelji krščanske vere po božjih znamenjih neoporečno ugotove; da se postava,ki jo je Stvarnik položil ljudem v dušo,prav izrazi;slednjič,da se doseže neko,in sicer zelo koristno umsko spoznanje skrivnosti".

10./ Toda to razumsko delo mora nekdo razviti,pojasniti in spraviti v take oblike,da je za lažje doseganje svojega namena bolj uporabno. To vse pa ima izdelano scholastična filozofija v šoli sv.Tomaža Akvinskega. Zato papež nadaljuje: "Vendar pa bo razum mogel le tedaj izvršiti to nalogo, če se izobrazi,kakor je prav;če se bo namreč navzel tiste zdrave filozofije,že davno kakor dediščine od prejšnjih krščanskih dob izročene, ki pa ima tudi toliko večjo veljavo, ker je cerkveno učiteljstvo njena načela in njene poglavitne trditve,od globokoumnih mož polagoma razkrite in opredeljena,dalo na tehtnico božjega razodetja. Ta filozofija,ki jo Cerkev priznava in sprejema,zagovarja resnično in pravo veljavo človeškega spoznanja in neomajana metafizična načela - namreč načela zadostnega razloga,vzročnosti in smotrnosti - ter doseganje izvestne in nespremenljive resnice".

Odpor, ki ga čutijo mnogi moderni misleci in tudi teologi zoper to "philosophia perennis" papež razume in se skuša njihovemu stališču kolikor mogoče približati. Najprej tako,da sam želi, naj se tudi v tej filozofiji uveljavlja svoboda,po kateri vsi tako hrepene: "V tej filozofiji se kajpada marsikaj razlaga,kar se verskih in nravstvenih reči ne tiče niti neposredno niti posredno in kar zategadelj Cerkev prepušča veščakom v svobodno pretresanje". Tukaj in še pozneje se papež Pij XII. poka-

še kot moderen in živ duh,ki je za napredek in svobodo povsod tam,kjer je to prav in mogoče. Zato je očitek konservatizma,s katerim so nekateri hoteli oceniti vrednost okrožnice "Humani generis" gotovo krivičen.[29] Seveda pa ima on dolžnost,da pove, kje ima ta svoboda in napredek tudi svoje meje. Zato pravi: "Glede več drugih reči,zlasti glede načel in poglavitnih trditev,ki smo jih omenili,pa take svobode ni. Dovoljeno je,filozofijo tudi v takih bistvenih vprašanjih odeti v bolje stoječa in bogatejša oblačila,zavarovati z učinkovitejšimi izrazi,sleči ji nekaj manj primernih šolskih pripomočkov,tudi previdno jo bogatiti z zdravimi prispevki napredujočih človeških raziskovanj,nikoli pa ni dovoljeno izpodkopavati jo ali pačiti s krivimi načeli ali imeti jo sicer za velik toda zastarel spomenik."[30] To nespremenljivost resnice zoper katero koli obliko relativizma poudari še z besedami,da "se resnica ne da vsak dan menjati",posebno ko gre za "načela,ki so človeškemu duhu po sebi dana". Tudi sodbe,ki "slone na stoletni modrosti in na soglasju z božjim razodetjem",so nespremenljive. Naj človeški duh išče kakor hoče: če bo prav iskal,ne bo mogel najti kaj takega,kar bi nasprotovalo že "pridobljeni resnici". Vsako novo odkritje v filozofiji in znanosti sploh more samo dodejati starim dognanjem,tako da se zida "resnično na resnično" ob polnem spoštovanju narave,iz katere se resnica črpa.[31] Zato naj se po papeževem navodilu kristjan nikar prenaglo in lahkomiselno ne oklepa vsega,kar koli si vsak dan novega izmislijo,marveč naj to z največjo marljivostjo pretuhta in na pravični tehtnici pretehta,da pač ne zapravi ali popači dosežene resnice in da ne bi vera utrpela škode. Slejkoprej zato ostane v veljavi naročilo kan 1366,2,da se morajo duhovniki v filozofskih vedah poučevati "po metodi,nauku in načelih angelskega učitelja",ker je pač stoletja trajajoča skušnja pokazala, "da se metoda in način Akvinca edinstveno odlikuje bodisi za pouk začetnikov kakor za raziskovanje skritih resnic."/ Posebno važno pa je za teologe tudi to,da se "njegov nauk z božjim razodetjem kar uglašeno ujema in je zelo učinkovit,da se zavarujejo temelji vere in da se s pridom in varno žanjejo sadovi zdravega napredka." Zato so mogli teologi premagati vse zmote,ki so nastopile po XIII. stol.: nominalizem,protestantizem,fideizem,dogmatični relativizem Güntherja,modernistov in sodobnih smot.[32]

11./ Ker pa je ena osnovnih teženj mnogih dobromislečih učiteljev katoliškega nauka,da bi zavrnili kot neupravičen očitek,da si vera in znanost nasprotujeta in tako pomagali "znanstvenim" duhovom do vere,papež tudi v okrožnici "Humani generis" poudari načelo,ki ga ni še nikoli zatajil,da naj namreč katoliška vera kar najbolj upošteva pozitivne vede,in to vselej takrat, "kadar gre za resnična in dokazana dejstva." Seveda pa je treba velike opreznosti povsod tam, "kjer se razpravlja le bolj o podmenah."Posebno je ta previdnost na mestu,kadar gre za podmene,ki sicer "na nek način slonijo na človeškem spoznanju,ki pa se dotikajo tudi nauka,obsežnega v sv.pismu in ustnem izročilu". Na konkretnem zgledu svobodnega raziskovanja

"nastanka človeškega telesa iz že obstoječe in žive snovi" in absolutno vezanega gledanja na vprašanje t.zv.poligenizma papež pokaže,da se je treba v primeru takih resnic vedno "ravnati po sodbi Cerkve,ki ji je Kristus izročil nalogo,da avtentično razlaga sv.pismo in čuva verske dogme". Kadar torej domneve pozitivnih znanosti "naravnost ali posredno nasprotujejo nauku,od Boga razodetemu,zahteve po svobodnem raziskovanju in upoštevanju napredujoče vede ni več mogoče dopustiti". Z drugimi besedami Cerkev dopušča svobodo raziskovanja povsod tam,kjer ni nevarnosti za nespremenljiva načela naravne modrosti ali razodeto vero. Zopet pa ji je prav v tem v največjo oporo filozofija sv.Tomaža Akvinca.

12./ Končno pa se Pij XII. pokaže velikega tudi v tem,da razume težave,ki jih doživlja sodobni človek,kadar se sredi življenja sreča s problemom vere in še posebej katoliške vere. Njegova odločitev nikakor ni lahka. Polno je težav moralnega reda, pa tudi razumsko iskanje in dokazovanje samo je združeno z mnogimi zaprekami. Tega bi se morali vse bolj zavedati vsi tisti, ki tako radi zaidejo v integralistično miselnost in imajo kot taki premalo smisla in srca za zapletenost sodobnega življenja, za slabosti človeške narave in zato tudi za tiste,ki tak smisel imajo in mu hočejo zadostiti. Papež pa pravi: "Kar se tiče Boga in kar zadeva odnose med ljudmi in Bogom, so resnice,ki popolnoma presegajo red čutnih reči;ko se uvedejo v dejavno življenje in ga oblikujejo,terjajo žrtev in premagovanje samega sebe. Človeškemu razumu pa otežujejo pridobivanje teh resnic draženja čutov in domišljije ter slabo poželenje,prihajajoče iz izvirnega greha. Zategadelj ljudje v takih rečeh radi sebe prepričujejo, da je krivo ali vsaj dvomljivo,kar bi želeli,da bi ne bilo resnično". S tem papež opozarja na splošno slabost človeštva,da duhovnih in nadčutnih stvari noče oziroma jih samo z veliko težavo spoznava. Sama po sebi se mu pri tem pojavi nujnost,da opozori na moralno potrebnost razodetja, "da morejo tudi v sedanjem stanju človeštva vsi,brez ovir,s trdno izvestnostjo in brez sleherne zmotne primesi spoznati vse tisto,kar v verskih in nravstvenih rečeh samo po sebi razumu ni nedosegljivo".[33] S tem dobi pač razum na nadnaraven način neko pomoč,ki jo potrebuje za spoznanje naravnih resnic. Ta slabost se kajpada usodno javlja tudi pri iskanju in dokazovanju prave vere oziroma njenih temeljev. Papež pravi: "Človeški um utegne včasih zadeti ob težave celo tedaj, ko si hoče napraviti izvestno sodbo o verovnosti katoliške vere, čeprav je Bog dal tako mnoga in čudovita znamenja, ki se da z njimi že samo z lučjo naravnega razuma izvestno dokazati božji izvor krščanske vere."[34] Moralne težave so zares velika ovira tudi pri iskanju dokazov za temelje krščanskega razodetja:"Človek,ki ga vodijo predsodki ali izpodbadajo strasti ali zla volja,utegne odkloniti ne samo razvidnost zunanjih znakov, ki je dana,marveč tudi navdihe od zgoraj,ki jih navdaja Bog našim dušam in se jim ustaviti". Kdor tega noče videti,bo sicer teoretično temelje katoliškega nauka še vedno lahko trdno dokazoval,

toda osvojil za ta nauk sodobnih ljudi ne bo veliko.

Zanimivo pa je, kako se papež, skupni oče vseh, ki je v celotni okrožnici nastopal predvsem kot nepopustljivi učitelj nespremenljive in nadnaravne resnice, pri poglavju, ko gre za konkretno posredovanje in sprejemanje te resnice, skoro razneži v širokosrčnem upoštevanju psiholoških in moralnih težav, ki se moreje ob tem pojaviti. Ne samo, da zahteva, da morajo vsi, ki hočejo kogar koli za Kristusovo resnico pridobiti, računati s človekom, kakršen je in se skloniti globoko do njega, ampak morajo celo pri teoretičnem dokazovanju dati volji in srcu delež, ki mu ga priznava Tomaževa filozofija. "Nikoli ni namreč", poudarja papež, "krščanska filozofija tajila, kako koristna in učinkovita so splošna duševna razpoloženja, da se verske in nravstvene reči v polni meri spoznajo in usvoje, marveč je zmeraj učila, da utegne biti pomanjkanje takih razpoloženj vzrok, zakaj razum, če vplivajo nanj poželenja in zla volja, tako otemni, da ne vidi prav. Skupni učitelj sodi celo, da more razum tiše dobrine moralnega reda, naravnega in nadnaravnega, na neki način dojeti, kolikor občuti v duhu neko sorodnost s tistimi dobrinami, bodi naravno bodi tako, ki je milost po vrhu podaja /S.Th. II II, q.1, a.4 ad 3 ter q.45, a.2c/; jasno je, kako krepko utegne takšno, četudi temno spoznanje podpirati umsko raziskovanje". Ni dvoma, da bodo ta pojasnila, ki so jih moderni apologeti le prečesto pogrešali tudi v raznih cerkvenih izjavah, zelo ugodno odmevala pri vseh, ki so dobre volje. Vendar se papež ob samo tem poudarku ne ustavi. Zaveda se, kako blizu je nevarnost, da bi kdo v teoriji in praksi spet premalo ločil med tem, kaj je pri dokazovanju temeljev krščanstva, t.j. njegove verovnosti, naloga razuma in kaj naloga srca. Zato takoj za tem prav to še enkrat pojasni, ko pravi: "Vendar pa je nekaj drugega, čustvenemu razpoloženju volje priznavati moč, da razumu pomaga doseči izvestnejše in trdnejše spoznanje nravstvenih reči, a nekaj drugega je tisto, za kar se novotarji potegujejo: apetitivni in afektivni zmožnosti namreč prisojajo neko intuitivno moč, češ da se človek, ko ne more z umskim sklepanjem za gotovo razločiti, česa naj se oprime kot resnice, nagne k volji; z le-to izbira med nasprotujočimi si mnenji, svobodno odločujočo, pri čemer se spoznanje in dej volje neločljivo prepletata."

13./ Po vsem povedanem ne more biti dvoma, da je okrožnica "Humani generis" zaslužila pozornost, ki ji jo je posvetil verni in neverni svet. V vrstah učiteljev katoliškega nauka bo brez dvoma odpravila bridkega obžalovanja vredno zaničevanje nekaterih tiste "filozofije, ki jo je Cerkev sprejela in priznala". S tem pa bo tudi v veliki meri odpravila "needinosti in zablode", ki so se v zvezi s tem pojavile"[35] in "nove teologije" ne bo več.

O p o m b e.

1. Izraz "nova teologija" je v zvezi za v okrožnici "Humani generis" odklonjene nauke prvi uporabljal papež Pij XII.dne 17. sept.1946 v avdienci ob priliki 27.generalnega zbora Družbe Jezusove v Rimu.Od tam je prešel v teološke revije. Več o tem G. Calvetti, Dai Commenti alla Enciclica "Humani generis" v publikaciji L' enciclica "Humani generis",ki jo je kot 36.zv.svojih publikacij izdala Katoliška univerza Srca Jezusovega v Milanu 1951, str.85,op.2. Ker nimamo na razpolago obširne literature, ki je v revijah in samostojnih knjigah izšla o tej važni okrožnici,bom pač toliko bolj moral upoštevati redko,kar je dosegljivo. Glede imena "nova teologija" pripominjam takoj,da so ga mnogi nadomestili z izrazom "novi modernizem", in to predvsem takozvani"integralisti", torej najostrejši nasprotniki novih idej, ki so v okrožnici omenjene. Priznati pa je treba, kakor bo razvidno tudi iz razprave, da ne brez razlogov. Prim.spet Calvetti,nav.razpr.v L'enciclica 86.
2. Latinski tekst je izšel v AAS, na razpolago pa mi je v L'enciclica 4-29 obenem z italijanskim prevodom. Uporabljal pa bom slovenski prevod,ki ga je oskrbel prof.dr.Pr.Ks.Lukman in ga dal na razpolago Škof.ordinariatu v Ljubljani.
3. Z vprašanjem,komu je bila pravzaprav okrožnica namenjena,se bavi Calvetti /nav.razpr.v L'enciclica 87 sl./. Hoteč zavrniti neutemeljena namigavanja poudarja, da je papež hotel spregovoriti vsem,ki imajo s temi vprašanji kaj opraviti,da vsak o njih, svoji izobrazbi in dolžnosti primerno,naprej razmišlja in svoje filozofsko in teološko znanje izpopolnjuje. Odločno pa odklanja misel,da je hotela služiti "političnim manevrom" in okrepiti"filozofsko in politično reakcijo".
4. Vprašanja,ki zadevajo probleme svetopisemškega študija, vk kolikor se jih dotika "Humani generis", je obdelal dr.J.Aleksič v razpravi: Okrožnica "Humani generis" in svetopisemski študij v Zborniku Teološke fakultete v Ljubljani I /1951/ 69-89.
5. Da gre predvsem za francoske teološke kroge, o tem ni danes več nobenega dvoma,dasi vsi komentatorji okrožnico poudarjajo, da papež ni hotel na nikogar pokazati ali ga imenovati. Prim. Calvetti,nav.razpr. v L'enciclica 86,op.1 in 2 ter 87,op.1.
6. Prim. R.Aigrain, L' Histoire de l'Apologétique v delu M.Brillant et M.Nédocelle,Apologétique,Paris 1937,1011-1029.
7. Prim.delo E.Seiterich, Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Imanenzapologetik, Freiburg in Br. 1938.
8. Prim.o tem gotovo doslej najboljše delo J.Rivière, Le Modernismo dans l' Eglise, Paris 1929.
9. Prim. P.Doncoeur in drugi,Pourquoi Rome a parlé, Paris 1927.
10. Sertillanges, Congar, de Lubac in dr.
11. Prim. G.Colombo, Le aspirazioni del uomo moderno v Problemi attuali della direzione spirituale, Roma 1950.
12. Prim. A.de Poulpiquet, Volonté et Foi v Revue des Sciences

philosophiques et théologiques IV /1910/ 438-479.
13. O tem govori obširno A.Liège OP v "apologetičnem biltenu" Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques XXXIII /1949/ 53-68 pod naslovom Problème apologétique. V tem "biltenu" obravnava dela: M.Tiberghien,La science mènetelle à Dieu,Paris 1933. Isti, La méthode apologétique v Revue apologétique LXVIII 1939 in Nouvelle Revue Apologétique I /1939/. M.Mazura, La grande route apologétique, Paris 1939;M.Moureux, Je crois en Toi. Paris 1949; J.Levie, Sous les yeux de l' Incroyant,Paris 1946; R.Aubert, Le problème de l' acte de la Foi, Aubier 1948; Garrigou-Lagrange, De revelatione,ed.nova,Roma 1945; J.Falcon, La crédibilité du dogme catholique, Paris 1948.
14. Prim.veliko in resno delo o tem Yves Congar OP, Vraie et fausse reforme dans L' Eglise, Paris 1950.str.648,posebno Introduction 1 - 59.
15. V L' encielica str.49-84. Vendar pa okrožnica nikakor ne misli samo na ta imena!
16. Nav.razprav. L'encielica 81.
17. V reviji Le Monde /30.jan.1952/ je neki "visoki cerkveni dostojanstvenik" objavil svoje vtise o stanju, ki je nastalopo objavi okrožnice "Humani generis". Pravi,da "najboljši slušabniki Cerkve" obžalujejo vedno večji prepad med Cerkvijo in modernim svetom. Zelo jih žali očitek modernizma in kriptokomunizma. Obžalujejo,da se iz Vatikana javlja "reakcija avtoritarne modrosti in konservatizma". Pravi,da je postala naloga francoske inteligence, ki želi ohraniti kontakt s časom,zelo delikatna. Poudarja, da "fanatiki ortodoksije" ne poznajo življenja in njegove bede, zato se upirajo modernizaciji dušnega pastirstva in specializiranim oblikam KA in vodijo Cerkev v vode političnega katolicizma /na prim. v Italiji/. Razume prizadevanje Cerkve za ohranitev edinosti,toda ne razume,kako morejo fanatiki predstavljati pravo vero in druge osumljati krivoverstva. Oni da se vendar borijo za "svobodo duha in iniciative" in za bodočnost človeštva in Cerkve, med tem ko "ultras" uporabljajo pokoršćino do Cerkve za orožje zoper misli in zoper ljudi, ki jim niso všeč. Autorität und Freiheit in Gefahr v Herder Korrespondenz /Orbis catholicus/ VI /1952/ 373 sl.
18. Beseda Msgr.H.G.Richaude v listu France catholique /13.okt. 1950/ v razpravi Document capital pour l' orientation doctrinale de l' Eglise; nav.Calvetti,nav.razpr.L'encielica 86.
19. Za še boljše razumevanje razmer,iz katerih so vzklile zmotne misli,ki jih ima pred očmi "Humani generis" je prav,če navedem nekaj misli iz letošnjih pastirskih postnih pisem nadškofa Feltina v Parizu in kard.Gerliera v Lyonu,torej v škofijah,kjer se je predvsem pojavila "nova teologija". Pariški nadškof,kije svojim vernikom prejšnje leto pisal "o čutu za Cerkev",hoče tokrat govoriti "o edinosti v Cerkvi". V to ga sili "vest spričo vedno bolj perečega položaja". V tej edinosti se mu zdi posebno važna "horicontalna dimenzija", torej edinost katoličanov med seboj, v Franciji in v svetu sploh. Glede Francije obtožuje "trmasti individualizem",ki spreminja dobrino svobode mišljenja

in govora v pravo lokinarstvo,ki pohujšuje mnoge izven Cerkve. Različna področja življenja postavljajo katoličane mnogokrat v položaje,da si stojijo med seboj kot nasprotniki,toda usodno je, da vsak hoče svoje posebno stališče zagovarjati z verskimi razlogi,na prim.ko gre za liturgijo,apostolat,teologijo,socialno moralo,duhovno življenje, cerkveno umetnost itd. Napačno ravnajo tisti,ki pravijo,da je prav,da so različna mnenja, da le ljudje ne prekinejo s Cerkvijo in ne odpadejo. Opozarja,da je tako stališče zelo nevarno,ker pušča vrata odprta za nekrščanska načela in se taki seveda kmalu znajdejo v objemu druge "cerkve" oziroma sistema, pa je takrat že navadno prepozno za povratek.Drugi pa hočejo ravno nasprotno diktatorsko proglašati vse za zadevo vere,četudi gre pročesto samo za njihovo osebno mnenje. Pravijo,da skrbijo za ortodoksijo v Cerkvi, v resnici pa so "borbeni in diplomatski absolutisti". Niti eni niti drugi pa ne vedo, v čem je prava edinost v Cerkvi. Če pa gremo k virom razodetja, vidimo,da gre za edinost v milostiji in ljubezni. Ko nadškof Feltin opozori na pogoje edinosti med katoličani, še posebej opozori na "statut pluralizma", ki je v izpolnjevanju Avguštinovega načela: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas ter v povezavi s hierarhijo. Gre za uresničitev lepe harmonije v Cerkvi,do katere odločilno pomaga tudi medsebojno spoznanje in spoštovanje mnenja drugih. Vse to bo vodilo tudi do mednarodne edinosti katoličanov. Prim.Herder Korrespondenz VI /1952/, Die Einheit in der Kirche, 364-371.

Lyonski nadškof pa je izdal postno pismo o "pokoršćini do Cerkve". V njem opozarja na laicistično miselnost nekaterih katoličanov, ki bi določena področja življenja radi izvzeli iz vpliva Cerkve,medtem ko hočejo drugi /"integralisti"/ zopet "vsa področja človeškega življenja spraviti pod oblast Cerkve". Nekatere kristjane zapeljuje materializem, druge pa "silni tok idealizma in subjektivizma, ki polaga vso važnost na primat vesti, od katere da je odvisna vsa človekova vrednost. "Vest si zato zadostuje in je povsem neodvisna..kar znači popolno anarhijo". Zopet drugi,ki so v stiku z delavskim svetom,vidijo rešitev v proletarski revoluciji in zahtevajo,naj se Cerkev osvobodi starih struktur in srednjeveških ostalin. Zoper vse te pa spet nastopajo tisti, ki se upirajo vsakemu prizadevanju za reformo in najbolj okostenele nazore podajajo kot zvest izraz katoliškega nauka in so pripravljeni celo teologe in eksegete,ki učijo pod vodstvom škofov, obtožiti zastranjevanja v nauku. Obširno potem kard.Gerlier razlaga bistvo Cerkve in njegovo povezavo z Bogom in Kristusom ter opozarja vse na duh pokoršćine tej Cerkvi. Predstavniki Cerkve se ne smejo izogniti upravičenim reformam;tisti pa,ki si jih želijo, jih bodo najbolj gotovo dosegli,če vse delajo v duhu pokoršćine Kristusovi Cerkvi, njenemu nauku in njenim zapovedim. Prim. Herder Korrespondenz VI /1952/, Autorität und Freiheit in Gefahr, 371-373.

20. To podobnost obeh dobro poudari A.Gemelli,ko pravi: "Od

nepozabljive "Pascendi" Pija X.,ki predstavlja za katoliško kulturo sidro rešenja v morju dvomov,v katero so se nekateri predrzno podali, da bi branili krščanstvo, pri tem pa zanikali njegov nadnaravni značaj, pa do "Humani generis",ki povzema isti tema spričo značilnih naukov sedanjega časa..."Il significato storico della "Humani generis" v L'enciclica 35.
21. Prim.op.4. Tudi zmot,ki spadajo v specialno dogmatiko, tu ne omenjam.
22. "Recta ratio fidei fundamenta demonstrat", Denz 1799.
23. Mimogrede omenjam,da se v zvezi z eksistencializmom pojavlja v svetu in posebno med mladino tudi na moralnem polju t.zv. "nova morala" v duhu individualistične avtonomije, ki zavrača vse objektivne in večne norme ter si ustvarja drugo "situacijsko" moralo. Zoper to papež ostro nastopa. Tako je v radijskem govoru o vzgoji krščanske vesti odločno opozoril na te nevarnosti /Prim. Das christliche Gewissen als Gegenstand der Erziehung, Herder Korrespondenz VI /1952/ 360-364/, v nagovoru na mednarodnem zboru katoliške ženske mladine pa je obravnaval isto vprašanje 22.aprila letos.
24. J.Rivière definira modernižem kot "nouvement doctrinal qui se donnat pour but d' harmoniser avec les postulata du subjectivismo moderne les principes fondamentaux du dogme chrétien, mais arrivait à le compromettre ou à le détruire sur des points que l'Eglise tient pour essentiels" Modernisme 12. Po Gemelliju pa je bila teza modernizma,da mora v živi veri biti vse spremenljivo: dogme,Cerkev,kult,svete knjige,celo vera sama. Če nočejo biti mrtve,naj se podredijo zakonu razvoja;nav.razpr.Enciclica 33. Vendar je treba opozoriti,da Yves Congar,ki v omenjeni knjigi na široko opisuje prizadevanja za zdravo obnovo cerkvenega življenja v današnji dobi,odločno pripominja:"Lautour de ce livre ..témoigne expressement qu' il n'a pas rencontré un seul cas où une inspiration moderniste fut perceptible dans le reformisme actuel" /nav.d.40;podobno še 50 in 59/.
25. "Sv.oče ima na mislih pripadnike raznih krščanskih vereizpovedi, ki so v svoji veri iz poštenega prepričanja in žive po njej". Op.prev. Najbrže pa tudi take,ki niso v nobeni vereizpovedi, pa se trudijo za resnico,dobroto in lepoto.
26. nav.razpr. v L'enciclica 88.
27. V razpravi L' Encyclique "Humani generis" et la doctrine de Saint Thomas /L' Enciclica 41-48/ R.Garrigou-Legrange OP to močno poudarja in pravi dobesedno, da papež priporoča Tomaževo filozofijo "pour porter remède au relativisme dogmatique qui tendait à pénétrer dans certains milieux catholiques et du relativisme philosophique, qui conduit au précédent";nav.razpr.41.
28. Prim. Denz 1790,1795-1800.
29. Prim. Calvetti,nav.razprav.v L'enciclica 89 sl.
30. Garrigou-Lagrange poudarja v svojem komentarja okrožnice, kako je samo filozofija sv.Tomaža sposobna okoristiti se z vsem, kar je v napredku dobrega, pa da bi trpela resnica. Pravi namreč, da je njena moč ne v adaptaciji ampak v asimilaciji,s katero

si prevzema vse,kar ima kaka znanost resničnega,ko to presodi v luči metafizike in razodetih resnic; nav.razprav.v L' enciclica 47.

31. Po mnenju Garrigou-Lagrangea je prav v tem razlog,zakaj je dobil sv.Tomaž naslov "doctor communis",le njegova filozofija da ima "le culte de la vérité prise objectivement". Na to pa bistro zavrne vsa druga merila za resnico,ko nadaljuje: "Elle est pour lui la conformité de notre jugemant avec l'être et non pas seulement la conformité de notre jugemant avec les exigences de la vie et de l' action morale." Nav.razpr.L' enciclica 44.

33. Prim. Denz 1786.

32. Garrigou-Lagrange, nav.razpr. L' enciclica 46.

34. Ni dvoma, da hoče tudi okrožnica zavrniti že prej omenjeno zmoto p.Rousselota SJ in nekaterih,po kateri bi moral dobiti razum posebno milost od zgoraj,da bi spoznal verovnost krščanskega razodetja,in da za to spoznanje razum sam ne zadostuje. Prim.Seb.Tromp, De lumine sub quo, De revelatione cristiana, Roma 1950[8], 166-179.

35. "L' Enciclica "Humani generis" è rimarra una riaffermazione dei fondamenti stessi e delle linee caracteristiche del grandioso edificio nel Cristianesimo". Gemelli, nav.razpr. v L' enciclica 34.

Dr.Vinko Močnik

O DUHOVNIŠKI BRADI

Glede duhovniške brade se je po objavi novega zakonika že dokaj pisalo, vendar pisci ne soglašajo v vseh vprašanjih;najmanj se ujemajo v vprašanju, kake pravice ima škof glede nošenja odn. nenošenja duhovniške brade, a tudi v nekaterih drugih stvareh, si niso popolnoma edini. Zato ne bo odveč, da se o duhovniški bradi iznova razpravlja. Razpravica bo imela pet delov; 1. hoče govoriti o zgodovini brade vobče, 2. o duhovniški bradi po starem pravu, 3. o duhovniški bradi po novem pravu, 4. o oblasti škofa glede nošenja odn.nenošenja brade na splošno in 5. o oblasti škofa v posamnih primerih.

1. Zgodovina brade vobče

Brada ima svojo zgodovino; bili so narodi, ki so nosili brado in jo imeli v posebni časti, in bili so narodi, ki so se brili. Bili so celo časi in kraji, v katerih je brada pomenjala - demonstracijo, pa je take demonstrante oblast tudi kaznovala. 1/

Brili so se v najstarejši dobi Egipčani, zakaj brada je bila pri njih znak in odlika božanstva. Zato so faraoni nosili brado, kajpada umetno, kadar so nastopali kot božanstvo. Šele pozneje, menda pod vplivom Judov, so začeli tudi Egipčani nositi kratko brado. 2/

Babilonci in Asirci so nosili dolge in valovite brade in jih skrbno gojili, takisto Medijci,Perzijci in Arabci. Vsi so imeli brado za nekaj dragocenega, celo za nekaj svetega. 3/ Mohamedanec še danes prisega pri bradi proroka in svoji.

Tudi stari Grki so nosili brade vse do časov Aleksandra Velikega. Močna,dolga in gosta brada je bila v njihovih očeh znak moške vrlosti in svobodnosti in so jo zato vselej gojili prav skrbno. Tudi pristrigovali so jo in je pri raznih stanovih imela različno obliko. Od Aleksandra Velikega dalje pa se je med Grki, vkljub prvotnemu odporu, razširila navada, briti brado; in kakor vse kaže, je ta navada prišla iz Egipta. Aleksander Veliki je ukazal svojim vojakom, da se brijejo - zaradi sovražnika, da jih v boju ne bi mogel zgrabiti zanjo. Dolgo brado so nosili le še filozofi, posebej stoiki, in njihova brada je prešla v pregovor; ob njej so se Grki veselo zabavljali.

Rimljani so takisto nosili brado vse do leta 454.a.u.c., ko je P. Ticinius Maena privedel prvega brivca s Sicilije v Rim. Od tega časa dalje se je vse bolj širila navada, striči /tondere/ ali briti /radere/ brado, tako da so polno in dolgo

brado nosili le še sužnji, ki so si jo pa dali takoj obriti ali ostriči, kakor hitro jim je gospodar podaril svobodo. Le še v znak žalosti in za časa žalosti si je svobodni in plemeniti Rimljan pustil rasti brado. Tako n.pr. cesar Avgust, ko je zgubil neko bitko. Dolga brada je bila noša smetljakov.

Kaj pa Hebrejci, stari Judje? Kakor drugi orientalci - razen Egipčanov - so tudi ti nosili brado, ki so jo pa na razne načine pristrigovali; nekateri teh načinov so jim bili po Mozesovi postavi prepovedani.[4] Samo leviti pri svojem posvečenju in gobavci pri svojem očiščevanju so se morali popolnoma ostriči, kar je imelo versko simboličen pomen.[5] Za duhovnike je Bog odredil, naj si ne brijejo ne glave ne brade.[6] Brado so Hebrejci imeli za največjo moško lepoto, zato so jo tudi skrbno gojili in česali ali celo mazilili;[7] v znak spoštovanja so gostu pri vstopu v hišo pokadili ali z dišečo vodo pokropili. Bil je pozdrav, ako je kdo drugega za brado prijel in jo poljubil.[8] Silcma komu brado ostriči, obriti, razmršiti, na eden ali drugi način oskruniti, n.pr. s pljunkom, je bilo za Juda največje ponižanje in največje razžaljenje. Tako so se poslanci Davidovi, ki jih je v znak prezira amonitski kralj dal do polovice obriti, čutili zelo osramočene.[9] Ko se je o dogodku sporočilo Davidu, je poslancem ukazal, naj ostanejo v Jerihi tako dolgo, da jim zraste brada; dogodek sam pa je imel za posledico boj med Judi in Amoniti. Od tod je tudi razumljivo, da v sv.pismu britje ali striženje brade pomenja kazen, in sicer hudo kazen; tako kazen je Bog napovedal Ahacu,[10] Moabitom.[11] Le v znak velike žalosti si je Hebrejec dal ostriči ali obriti brado; tako Ezdra.[12] Tudi so si v znak žalosti kakor ob velikih nesrečah brado samo razmršili, njene lase izpulili ali jo pustili divje rasti.[13]

Sicer pa nasilno striženje ali britje brade ni pomenjalo kazni samo pri Judih, temveč tudi pri Grkih in drugih narodih; pri Grkih n.pr. je bilo odrejeno, da se ostriže polovica brk vsakemu, ki se je v boju vedel nemoško,strahopetno.

Ker so Judje imeli brado v taki časti, ni čudno, da so na brado tudi prisegali.

Sužnji menda niso nosili brade, kadar so jo nosili njihovi gospodarji, ker niso imeli polne moške vrlosti.

Iz vsega povedanega se sklepa z večjo ali manjšo gotovostjo, da je tudi Kristus Gospod s svojimi apostoli, kot orientalec in posebej kot Jud, nosil brado.[14] Škofje in duhovniki v najstarejši dobi cerkvene zgodovine so sicer bili nasledniki in posnemovalci Kristusa in njegovih apostolov, ali iz tega še ne sledi, da je pred Kristusom in po njem v Grčiji in v Rimu bila zelo razširjena navada striženja oziroma britja brade. Srednjeveška cerkvene skupščine in srednjeveški cerkveni pisci so trdili, da se duhovništvo rimske oziroma zapadne cerkve brije sem od dni apostola Petra. To sicer zgodovinski ni dokazano,gotovo je le, da se je duhovništvo zapadne Cerkve še v zgodnjem srednjem veku splošno brilo, in sicer na osnovi ustnega izročila,

razširjenega skozi ves srednji vek, o katerem bi pogani v Antiohiji Petru, prvaku apostolov, v zasmeh ostrigli ne samo glavo /tonsura Petri/, ampak tudi brado.[15]

2. Duhovniška brada po starem pravu.

Krščanstvo prvih stoletij ni uvedlo nikake spremembe glede brade - kakor tudi ne glede noše sploh - marveč je pustilo klerikom in laikom popolno svobodo; to je zahtevala že pastoralna modrost, da kristjani niso vzbujali pozornosti, pa tudi odpora in sovraštva. Mnogi učenjaki so celo mnenja, da stara Cerkev sploh ni imela posebne liturgične obleke, ampak so se liturgična opravila vršila v navadni obleki, dasi sicer lepši, čistejši, dostojnejši. Od 4. in 5. stoletja dalje pa se je zapadna Cerkev začela ločiti od vzhodne in hoditi svoja pota; medtem ko so duhovniki in redovniki vzhodne Cerkve ohranili stari običaj in nosili brado, so v zapadni Cerkvi začeli brado vse bolj striči in tudi briti. Za časa Fotijevega patriarhata so se duhovniki zapada morali že splošno briti, kajti Fotijev manifest iz 866. leta vsebuje - po pojmovanju orientalcev - hud očitek, da si brijejo brado, očitek, ki so ga pozneje morali še nešteto krat slišati. Disciplino in prakso zapadne Cerkve nam dokazujejo besede kardinala Humberta, odposlanca Leona IX., ki jih je izrekel na dvoru v Carigradu leta 1054.: Graeci capillos capitis ac barbam nutrientes eos, qui comas tondent et secundum institutionem Romanae Ecclesiae barbam radunt, in communionem non recipiunt.[16] In Rim je budno pazil na britje brade; ko je duhovništvo na Sardiniji z nadškofom vred po običaju vzhodnih klerikov začelo nositi brado, je Gregor VII. /1073 - 85/ nastopil proti temu in prisilil nadškofa v mestu Calaris, "ut quemadmodum totius Ecclesiae occidentalis clerum ab ipsis fidei christianae primordiis barbam radendi morem tenuit, ita et ipse...Archiepiscopus raderet". Upravitelju Sardinije pa je naročil: "praecipimus, ut...cum consilio eius /scil. Archiepiscopi/ omnem tuae potestatis clerum barbas radere facias et compellas.[17]

Eden razlogov, da so se duhovniki zapadne Cerkve brili, je bil ta, da bi se tudi na zunaj, v noši, razlikovali od laikov, ne samo v nravih; laiki so namreč, kakor kažejo listine 10. veka in poznejših stoletij, nosili daljšo ali krajšo brado. To nam potrjuje n.pr. zbor v Limoges-u 1031. leta, kjer se je razpravljalo tudi o Fotijevem očitku in kjer se je ustanovilo: Isti /occidentales/ Petrum apostolum auctorem huius consuetudinis habent, et cum auctoritate hanc tenent rationem, rationabile esse dicentes Clericos a laicis sicut in vita ita in corporis habitu differre.[18] Tolosatski zbor je 1119. leta zagrozil izobčenje kleriku, ki bi kakor laik lase in brado gojil.[19] Aleksander III. pa je odredil: Klerike, ki lase goje in brado, naj tudi proti njihovi volji ostrižejo njihovi arhidiakoni.[20]

Aleksander III. ni zaukazal briti brado, ampak je samo prepovedal gojiti jo; zato tudi pokrajinski zbori in škofijske

skupščine niso več zahtevali. Tako se je moglo zgoditi, da so kleriki zapadne Cerkve polagoma začeli nositi brado, kar skoro vsi zbori v drugi polovici 16. stoletja podstavljajo in zato samo odrejajo: naj ne bo predolga ali preširoka, preobilna, gojena, ne priostrena.[21] Dne 30. dec. 1576. leta je Karol Boromejski, nadškof v Milanu, ki je kot nadškof sam nekaj časa nosil brado, izdal duhovnikom svoje nadškofije pastirsko pismo de barba radenda; kot glavni nagib za britje brade navaja prastari običaj in njegovo primernost. Ali česar Karol Boromejski ni dosegel, je storila moda francoskega dvora; za vlade Ljudevita XIV. je bilo v Franciji britje brade moderno, ne samo za laike, marveč tudi za duhovništvo, najprej za višje in potem tudi za nižje. Iz Francije se je razširil običaj britja brade po vsej zapadni Evropi, kjer se ga je oprijelo tudi duhovništvo in se tako vrnilo k svoji stari disciplini. Po njej se je ravnalo do novega zakonika.

Vprašajmo se sedaj, na čem je slonela pred zakonikom ta disciplina. Vsi priznavajo, da občnega zakona, občne pozitivne odredbe o tem ni bilo. Potemtakem je mogla sloneti samo na običaju. In res, že Ratramnus /9. stol./ pravi: Kakor mnogo drugih stvari tako je tudi ta prepuščena običaju posamnih Cerkva.[22] Gregor VII. takisto govori o navadi,[23] Karol Boromejski o tako zelo starodavni praksi.[24] Večkrat že navedeni Thalhofer v svoji razpravi: Über den Bart der Geistlichen, zelo močno povdarja običaj in običajno pravo; o srednjem veku pravi, da se je tedaj nasproti orientalcem v vprašanju nošenja brade po pravici prav zelo povdarjal običaj.[25] V pismu apostolske nunciature v Monakovem z dne 4. maja /16. junija ?/ 1863. leta monakovskemu nadškofu stoje besede: In confesso est modernam et vigentem Ecclesiae latinae disciplinam huic usui /i.e. gestandi barbam/ prorsus obstare, novamque consuetudinem etc. in proti koncu: Curandum est, ut... qualiscumque nova c o n s u e t u d o vetetur.[26] Dokument ne pozna torej nobene pozitivne občne odredbe, ampak samo prakso, običaj /usus, consuetudo/. Isto potrjujejo Animadversiones in causa Wratislav. et aliarum,[27] kjer se pravi: Mos iste barbam radendi... nonnisi c o n s u e t u d i n e, probatis nempe regionum moribus... universalis evasit;[28] praescriptum hoc /i.e. barbam radendi/ particularis legis, in casu, conforme omnino esse universali in praesenti Ecclesiae latinae u s u i e t c o n s u e t u d i n i.[29]

Navedimo še nekaj kanonistov, starejših in novejših. Izmed starejših piše Heiner: Obgleich kein positives allgemeines Gesetz das Tragen des Bartes untersagt, so ist doch die meist im Zeitalter Ludwig XIV. aufgekommene Sitte des Rasierens in der abendländischen Kirche jetzt a l l g e m e i n g e w o h n h e i t s r e c h t l i c h geworden.[30] Sklicuje se pri tem na gori navedeno pismo apostolske nunciature v Monakovem. Wernz se izraža pa takole: Qui m o s barbirasii observatis duorum saeculorum iterum corroboratus est etiam in cit. epist. Nuntii Apostol. ex mandato speciali Pii IX. approbatus et inculcatus

est. Quod exemplum Episcopi etiam in Conciliis congregati secuti sunt.[31]

Izmed novejših naj se navedejo: a. Eichmann, ki piše: Das auf G e w o h n h e i t beruhende Verbot des Barttragens ist im Kodex nicht aufrecht erhalten;[32] b. Chelodi-Bertagnoli: Hucusque, ex c o n s u e t u d i n e, barbam radere erat "moderna et vigens Ecclesiae latinae disciplina";[33] c. Michiels: Cfr. quoad consuetudinem universalem SCC 10. Ian. 1920 AAS 1920. p. 43 ss, t. j. glede britja brade;[34] č. Conte a Coronata: A saeculo vero XVIII. praxis radendi barbam extensa est et ius c o n s u e t u d i n a r i u m u n i v e r s a l e inter Latinos constituit;[35] d. Sipos: Clerici redierunt ad morem barbam tondendi et retinuerunt usque ad nostra tempora ita ut exinde ius c o n s u e t u d i n a r i u m ortum esset multis in locis legibus particularibus corroboratum;[36] e. Hilling: Da das Barttragen im CIC nicht erwähnt wird, ist es gemeinrechtlich mehr verboten, wie dieses bislang kraft G e w o h n h e i t s - r e c h t s in der abendländischen Kirche der Fall war.[37] Dodajmo še Jone-ja: Vor dem Erscheinen des Gesetzbuches war das Barttragen durch particulare Gesetze und vielleicht auch durch eine a l l g e m e i n e G e w o h n h e i t verboten.[38] Ali njegov vielleicht ni na mestu.

Britje brade je potemtakem pred novim zakonikom slonelo na običajnem pravu cele zapadne Cerkve; ne gre samo za običaj enega ali drugega, večjega ali manjšega dela, ampak za običaj cele latinske Cerkve, "saltem quoad locorum circumstantias", kakor se izražajo Animadversiones in causa Wratislav et aliarum;[39] kajti nekateri redovi zapadne Cerkve imajo povlastico AS, da nosijo brado. Res je, da so britje brade posamezni škofje in pokrajinski zbori uzakonili, a nad vsemi je občni običaj, in sicer običaj, ki ima moč zakona - consuetudo vim legis habens - in to občnega zakona. Ako imamo to pred očmi, bodo vsa nadaljnja izvajanja razumljiva.

3. Duhovniška brada po novem pravu

Novi cerkveni zakonik ne govori o nošenju duhovniške brade, vsaj izrečno ne. Edini kanon, kamor sodi to vprašanje, je can 136, a ta odreja samo, da naj vsi kleriki a. nosijo dostojno duhovsko obleko, b. tonzuro ali duhovski venec in c. lase pa naj si goje preprosto.[40] Nekateri so mislili, da se v teh besedah nahaja i gojitev brade: trdijo namreč, da se pod besedo capillus razumeva tudi brada.[41] Res je, da beseda capillus pomenja najprej lase na glavi, res je pa tudi, da more pomenjati i brado,[42] vendar po Köster-ju[43] zakonik rabi besedo capillus za lase in ne za brado. In to je že tudi a priori verjetno; ako bi se namreč pod besedo capillus can. 136 § 1 razumevala i brada, bi zakonik nad dvestoletni običaj britja brade po can 5 odpravil in s tem duhovnikom dal prostost, nositi brado, proti čemur je še v novejšem času nastopil po naročilu

Pija IX. apostolski nuncij v Monakovem.[44] In nuncij v svojem pismu izjavlja izrečno: Hic autem /scil.supremus Ecclesiae pastor/ huiusmodi novitatem omnine reprobare declarat. Neverjetno je, da bi to, kar je Pij IX. še 1863.leta tako odločno odklanjal, zakonik po dobrih 50 letih pozitivno dovolil, četudi samo implicite, ko se razmere vendarle še niso toliko spremenile. Zato dobro piše Hilling: Licentiam gestandi barbam clericis can 136 positive non esse concessam, nemo est qui non videt.[45]

Iz besed apostolskega nuncija v Monakovem: Curandum esse non solum...sed etiam ut disciplinae unitas et perfecta cum Ecclesia Romana, omnium magistra, conformitas in omnibus ac proinde in h a b i t u e t t o n s u r a clericorum servetur, je razvidno, da se pod habitus et tonsura clericalis razumeva tudi brada oziroma britje brade. Zato tudi kanonisti pred novim zakonikom govore v istem smislu; Heiner n.pr.piše: Zum habitus clericalis gehört auch kurzgeschorenes Haar und Bartlosigkeit.[46] Wernz pa: Quodsi clericis in universo habitu externo modestia est praescripta, illae praescriptiones ecclesiasticae merito etiam ad comam et barbam extenduntur.[47] Sägmüller obravnava pod naslovom Die klericale Tracht, ne samo duhovsko obleko, ampak tudi tonzuro, brado in prstan.[48] Na isti način postopajo tudi novejši kanonisti, n.pr.Sipoš, Habitus externus clericorum,[49] Chelodi-Bertagnoli, Habitus[50] in drugi. Zato je čisto upravičena trditev; quamobrem, quatenus in Codice recipi poterat /idest i m p l i c i t e et hypothetice, non absolute/ satis receptus videtur /scil. mos iste barbam radendi/ ubi Codex non absimiliter a Concilii Tridentini sanctione /cap. 6 sess.XIV de ref./ "decentem habitum ecclesiasticum secundum legitimas locorum c o n s u e t u d i n e s et Ordinarii loci praescripta" clericos deferre iussit.[51]

Dalje can 136 § 1 ni nov, ampak je, kakor kaže lepo število k temu kanonu navedenih virov, posnet po starejših in novejših predpisih, izdanih pred novim zakonikom. Dejstvo je, da razni avtorji do začetka 1920.leta v vprašanju, ali je po novem pravu dovoljeno nositi brado ali pa je noša duhovniške brade zabranjena, niso soglašali; iz tega dejstva sklepa dr.Juraj Cenkić: Jasno je, da je u pogledu nošenja brade nastala p r a v n a d v o j b a /dubium iuris/ u smislu can 15. Prema tome bi prestala važiti zabrana nošenja brade, jer leges in dubio iuris non urgent.[52] Ali to je prehitro, mnogo prehitro rečeno; ker can 136 § 1 ni nov, je za njegovo razlago treba najprej pogledati,[53] ali se ujema s starim pravom ali ne, a v dvomu, ali kak predpis v kanonih ne soglaša s starim pravom, se ne sme odstopiti od starega prava.[54] To velja za tiste, ki so iz molka can 136 § 1 o britju brade izvajali "libertatem gestandi barba, modestae formae".[55] Podstavlja se pri tem kajpada, da can 6 v t.2 in 3 ureja odnos novega prava ne samo do starega pisanega, marveč tudi do nepisanega prava, torej tudi do običaja;[56] to je namreč nujno potrebno, kajti kodeks je uzakonil nekatere

običaje,kakor n.pr. običajni zadržek različnosti vere v can. 1070. Prolegomena ad CIC fontium tabellas pravijo:N I CIC 854 canones /eorumve paragraphos/ refert,qui...vel i u s c o n s u e t u d i n a r i u m s c r i p t i s i a m redigunt.[57] Razen tega je običaj marsikateri zakon starega prava tolmačil,[58] kar je treba pri razlagi kanonov zopet upoštevati.[59] Zato je treba besedo disciplina v uvodu h kanonu 6 vzeti v širšem smislu, namreč za pisano in nepisano pravo, kakor pravilno trdi Bremer S.l.[60] Drugačnega mišljenja glede tega je Michiels,[61] več ali manj tudi van Hove [62] in Cicognani-Staffa;[63] vendar zadnja dva razlagata can 6.t.4 tako-le: quae supra diximus,non tantum veteri iuri scripto,sed et veteri non scripto seu consuetudinario applicantur; etenim can 6 n.4 de i u r e loquitur, in quo et ius non scriptum i.e. consuetudo includitur.[64] Toda isto velja i za t.2 in 3 can 6!

Sklep se torej glasi: ker can 136 § 1 ni nov; ker so nekateri iz njega izvajali svobodo nošenja brade, a drugi temu oporekali,se po can 6 t.4 ne sme odstopiti od starega prava[65] ali z drugimi besedami: prepoved nošenja brade praktično še velja.

Pravimo: praktično; kajti odredba can 6 t.4 ne omogoča spekulativnega poznavanja novega prava, ampak postavlja samo refleksno načelo, ki omogoča praktično sodbo, kaj je v takem dvomu storiti. Ali nam ne zadošča samo praktična rešitev vprašanja, ne zadošča nam samo verjetnost, ki sledi iz vseh dosedanjih izvajanj; mi hočemo gotovosti in spekulativnega poznanja položaja po objavi novega zakonika. V naslednjih vrsticah hočemo poskusiti, da dosežemo gotovost spekulativno.

Zakonik torej sploh ne govori o duhovniški bradi, ne o njenem britju in ne o njenem nošenju; pred njim je v celi zapadni Cerkvi - saltem quoad locorum circumstantias - običajno pravo, ki je zahtevalo britje brade in ki je po gornjih ugotovitvah mimo zakona, ne proti njemu. O tem običaju britja brade je po objavi novega zakonika nastalo vprašanje, ali velja še dalje ali pa je z zakonikom odpravljen. Eni so bili mnenja,da je obveznost britja brade prestala in da se zato brada more svobodno nositi /Bremer, Hilling, Leitner, Göller, Stutz/. Na can 5 se niso mogli sklicevati in se dejanski tudi niso,pač pa so se sklicevali na can 6 t.1.,[66] zlasti pa na can 6 t.6 in trdili, da so po tem kanonu vsi običaji občni, čisto disciplinarni običaji mimo zakonika, torej tudi običaj britja brade,odpravljeni.

Sklicevati se na can 6 t. 1 je nemogoče in popolnoma pogrešno; ako bi namreč can 6 t. 1 imela v mislih tudi običaje,bi bila v opreki s can 5, po katerem se stoletni in starodavni običaji morejo trpeti,tolerirati, medtem ko se po can 6 t. 1 ne morejo, ker jih brezpogojno odpravlja z eno izjemo: če ni glede krajevnih zakonov izrečno drugače določeno, kar pa je zakonodavec glede običajev izrekel že v can 5. Drugič bi can 6.t.1 na novo urejala materijo, ki jo je že uredil can 5. In tretjič beseda lex can 6 t.1 pomenja pisano in ne nepisano pravo, ako ni drugo razvidno, in v slučaju ni. Potemtakem can 6 t.1 sploh ne more govoriti o običaju.

Točka 6 can 6 sicer tako zelo in tako očividno ne izključuje običajev,vendar jih nima v mislih;to kaže: a. can 18,po katerem je treba zakone,kajpada tudi zakonika,razumevati secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam, lex v svojskem in dobesednem pomenu pa je pisano pravo, torej zakon, postava, medtem ko je običaj nepisano pravo; med obema je bistvena razlika glede postanka, trajanja,prestanka, dasi glede same obveznosti ni razlike. Baš zaradi tega se pod besedo lex more razumeti vsako obvezno pravilo,torej tudi običaj,a to je lex v širšem,razpolnem,nedobesednem pomenu.[67] Toda can 6 t.6 takega pojmovanja ne zahteva ne v tektu ne v kontekstu in kodeks ne pravi, da je consuetudo lex, ampak le, da ima vim legis. b. Odgovor SCC z dne 10.jan.1920 in causa Wratislav.et aliarum, po katerem zakonik ni dal svobode nošenja brade. c. Manj poraždelitev materije; nekateri kanonisti so namreč mnenja, da can 5 razpravlja o običajih,can 6 pa le o zakonih ali postavah.[68] Ali to se more razumeti samo "quoad thema generale huius canonis".[69] Ko bi van Hove, pa tudi Michiels,Cicognani-Staffa imeli prav, bi dokaz iz poraždelitve materije bil trden, tako pa ni. Vsi ti avtorji si tudi niso dosledni,ker le priznavajo,vsaj Cicognani-Staffa, da je pod vetus ius can 6 razumevati tudi nepisano,t.j. običajno pravo.

Drugi[70] meni,da so občni običaji mimo zakona po can 6 t.6,vsaj analogno, odpravljeni, da pa jih more ta ali oni Ordinarij ohraniti za svojo škofijo, s čimer bi prej občni običaj postal krajeven. Ali k temu mnenju je treba pripomniti, da je can 6 t.6 brezpogojno in brez najmanjše omejitve odpravil zakone,ki se ne nahajajo v zakoniku ne izrečno ne vključno, razen zakonov v liturgičnih knjigah in posredno ali neposredno božjega prava; ako velja can 6 t.6 tudi za običaje,so ti ravno tako brezpogojno in brez najmanjše omejitve odpravljeni in se zato dosledno ne morejo vzdržati niti kot krajevno pravo.[71]

Tretji [72] pravijo,da za občne običaje disciplinarnega značaja ne velja can 6 t.6,ampak more edino veljati can 30 in da zato taki običaji,torej tudi običaj britja brade, dalje obstaja. Odredba can 30 se glasi: Običaj proti zakonu ali mimo zakona se odpravi...z nasprotnim običajem ali zakonom, a v primeru, o katerem je tu govor, takega običaja in tudi zakona ni. Torej. Ugovor, da odredbe can 30 veljajo po can 10 za naprej in ne za nazaj, je ničev; odredbe can 30 namreč niso nove, ampak so bile splošno priznane že pred zakonikom, ker potekajo iz narave stvari same.[73]

Ta različna pravna naziranja glede nošenja duhovniške brade so vodila tudi do različne prakse,vsaj v Nemčiji; zato je breslavski škof v pismu z dne 2.sept.1919 predložil AS sledeče vprašanje: An Codice iuris canonici data sit quibuscumque clericis saecularibus libertas gestandi barbam et,respective,an Episcopis competat prohibitionem hucusque vigentem in suo robore sustinere pro dioecesibus suis. SCC je na to vprašanje dne 10. jan.1920. odgovorila: Negative ad primam partem;affirmative ad

alteram. Pri tem odgovoru se kongregacija sama ne sklicuje na noben kanon, tudi ne na can 20, kakor pomotoma piše Cenkić.[74]

Iz odgovora SCC na prvi del vprašanja je razvidno, da zakonik pred njim veljavne discipline glede duhovniške brade ni ukinil, ker ni dal na prosto nositi brado, sledi pa tudi oziroma se podstavlja, da take prostosti i pred zakonikom ni bilo. Če ni bilo prostosti glede nošenja brade, potem je morala veljati neka omejitev; po naravi sami ali po naravnem pravu je vsakdo svoboden, da nosi brado ali si jo brije; potemtakem je omejitev morala pozitivna, dana. Ker pa občnega pismenega prava, t.j. zakona ali postave ni bilo, je zabranjeval nositi brado običaj, ki se ga marsikje zabičevali klerikom in nanj klerike opozarjali krajevni zakoni bodisi škofijskih skupščin bodisi pokrajinskih zborov. Animadversiones in causa Wratislav. et aliarum imajo tole: mos iste barbam radendi ... nonnisi consuetudine probatis nempe regionum moribus, quandoque i u r e particulari firmatis, universalis evasit.[75]

Iz odgovora na prvi del vprašanja sledi dalje, da se na običaj britja brade, ki je bil občen v zapadni Cerkvi, ne nanaša can 6 t.6 in da pod besedo capilli can 136 § 1 ni razumeti tudi brade, ker bi sicer kongregacija morala odgovoriti: affirmative, a je nasprotno odgovorila: negative.

Vprašanje spominja samo svetne klerike; verstveniki imajo namreč svoje običaje, povlastice, spregledе, predpise, konstitucije, statute in se jim je torej po njih ravnati. Mnogi se brijejo, a so tudi celi redovi, ki se ne brijejo. Dalje ima vprašanje besede: an data sit q u i b u s c u m q u e clericis saecularibus libertas.. Tem se je po vsej priliki hotelo dati vprašanju občni značaj, ne ga pa omejiti samo na Nemčijo, kakor bi se moglo oziroma utegnilo sklepati iz poročila /speceis facti/ breslavskega škofa.[76] Z drugimi besedami: vprašanje je bilo rešiti načelno, za celo zapadno Cerkev, ne samo za Nemčijo. To je treba sklepati iz dejstva, da je vprašanje, pa tudi poročilo ali species facti in Animadversiones, z odgovorom bilo objavljeno v uradnem listu AS.

Drugi del vprašanja izrečno navaja, da je pred objavo zakonika bila v moči prepoved nošenja brade;[77] a zopet treba reči, da ta prepoved ni bila samo krajevna, ni veljala samo za Nemčijo, marveč za celo zapadno Cerkev. To dovolj dokazujejo že večkrat navedene Animadversiones in vse, kar je v tej razpravi povedano pod številko 2. Odgovor na drugi del vprašanja, dalje, priznava škofom pravico, ohraniti do sedaj veljavno prepoved nošenja brade v njeni moči; an E p i s c o p i s competat etc, torej vsem škofom, kjerkoli se pojavi praksa, nasprotna dosedanjemu običaju. Z drugimi besedami: vprašanje z odgovorom je čisto splošno, da ne velja samo za Nemčijo in njene škofe, ampak za vse. Tako razumevajo koncilsko kongregacijo n.pr. Conte a Coronata,[78] Sägmüller,[79] Sipos,[80] Jone[81] in drugi. Zato se ne more pritrditi van Hove-ju, ko piše: Haec causa versatur circa consuetudinem particularem Germaniae, non universalem.[82] Consuetudo radendi barbam ni bila samo consuetudo Nemčije, ampak

cele zapadne Cerkve; zato je pravilno mišljenje, da se causa Wratislav.et aliarum nanaša na consuetudo universalis. Takisto ne drži van Hove-jeva trditev: SCC ius particulare servandum statuit circa usum gestandi barbam;[83] če bi samo tako bilo, bi tam, kjer takega ius particulare ni, duhovniki svobodno nosili brado.

Briti brado je torej pred zakonikom bil občni običaj cele zapadne Cerkve in ta običaj ostane še nadalje v veljavi in moči. Kar velja o tem posebnem običaju, velja tudi o vseh drugih občnih običajih disciplinarnega značaja mimo zakonika, ki so bili v moči za časa, ko je bil objavljen novi zakonik. O njih je soditi po istem načelu.

4. Oblast škofa glede nošenja odn.nenošenja brade v odnosu do cele škofije

Iz gori navedenega odgovora SCC na vprašanje breslavskega škofa sledi nedvoumno, da gre škofom pravica,ohraniti pred zakonikom obstoječo prepoved nošenja brade v njeni moči;škofje imajo torej oblast, prepovedati nošenje brade čisto splošno,t. j. za celo škofijo,oziroma točneje,poklicati svojim duhovnikom v spomin do sedaj veljavno prepoved nošenja brade,[84] kar se more zgoditi pismeno ali ustno, na škofijski skupščini ali izven nje. Ali: pro dioecesibus suis, za svoje škofije; naravno,saj oblast škofa ne sega preko meje njegove škofije.

Škofje imajo torej oblast,nastopiti proti nošenju brade; ali pa morejo nošenje brade za celo škofijo tudi dovoliti? - Chelodi-Bertagnoli menita,[85] da ne presega oblasti oziroma pristojnosti Ordinarija, dovoliti brado ali jo prepovedati,in ker je njuna trditev čisto splošna, zato je iz nje izvajati,da ima Ordinarij pravico,dovoliti brado i za celo škofijo. Tako tudi nekateri drugi,čeprav z neko rezervo.[86] Ali Chelodi-Bertagnoli sta si dosledna,ker učita, da so vsi občni običaji, torej tudi običaj britja brade, po can 6 t.6 odpravljeni; tako seveda ne preostane drugo ko trditi, da vprašanje nošenja ali nenošenja brade spada v pristojnost Ordinarija oziroma da ne presega njegove pristojnosti. Ali zgoraj je dovoljno dokazano,da zakonik občnega običaja,briti brado, ni odpravil;sicer SCC ne bi mogla odgovoriti čisto splošno: Episcopis competit prohibitionem hucusque vigentem in suo robore sustinere. Pod prohibitio hucusque vigens ni mogoče razumevati krajevni običaj - saj običaj britja brade v zapadni Cerkvi sploh ni bil samo krajeven,ampak občen - pa tudi ne samo krajevno postavo; kajti v tem primeru bi odgovor SCC veljal le za kraje in škofije, v katerih je tozadevna postava bila v moči, medtem ko bi v drugih krajih in škofijah duhovniki imeli svobodo nositi brado. S tem pa bi tudi bil konec enotne discipline in popolne enotnosti v rimski Cerkvi.[87]

Ordinarij bi mogel nošenje brade za celo škofijo dopustiti na dva načina: a. tako da izrečno ali vsaj molče odobri razvoj prakse ali navade,nositi brado, in b. s splošno uredbo, s

katero bi izjavil, da za njegovo škofijo ne velja prepoved nošenja brade in da je torej vsak svoboden, nositi brado ali si jo briti, ozirema s katero bi pozitivno dovolil, nositi brado.

a. Glede nasprotne prakse, t.j. prakse nošenja brade, ki se je začela razvijati v Nemčiji, je apostolska nunciatura v Monakovem dne 4.maja 1863.leta po naročilu Pija IX. izjavila: In confesso est modernam et vigentem Ecclesiae latinae disciplinam huic usui / i.e.gestandi barbam/ prorsus obstare novamque consuetudinem, ut legitime introducatur, necessario requirere assensum saltem tacitum Supremi Ecclesiae Pastoris. In proti koncu se pravi: ut...qualiscumque nova consuetudo vitetur, quae Supremo Ecclesiae Capiti apprime cognita atque ab ipso probata non sit.[88] Iz tega sledi, da ne zadošča autoriteta Ordinarija za uvedbo običaja, ki bi bil nasproten občnemu običaju, kakršen je v zapadni Cerkvi običaj britja brade.

Pravni razlog za to je ta, da se občni običaji del občnega, torej papeškega prava; proti takemu pravu pa podrejeni zakonodavci sami po sebi nimajo nikake moči in oblasti. Van Hove piše: Legislatoribus subordinatis omnis potestas denegatur contra ius universae Ecclesiae;[89] nulla est concessa potestas in consuetudinem universae Ecclesiae;[90] nequit abrogare consuetudinem universalem ne pro territorio quidem suo.[91] Tako tudi Michiels: Consuetudo generalis, cum aequivalet legi generali...iamvero contra normam iuridicam generalem...nihil valet legislator inferior, nisi in quantum potestas specialis fuerit ipsi relate ad illam normam concessa; nullibi autem in iure invenitur vestigium concessionis.[92] To je tudi razumljivo, saj v Cerkvi običaj dobi moč zakona edinole s privolitvijo pristojnega cerkvenega poglavarja,[93] a celo Cerkev more obvezati le apostolska stolica.[94]

Isto načelo potrjuje staro pravo glede zadrška različnosti vere; ta zadržek je uvedel običaj, "viget tamen ubique terrarum, etiam in regionibus in quibus nondum fuit nec p o t - u i t ESSE consuetudini locus.[95] O tem piše Benedikt XIV.: Satis superque id est, ut clarissime innotescat, nullius momenti esse, quod de consuetudine impedimenti disparitatis cultus non adhuc suscepta obiciatur, cum potissimum peculiaris asserta consuetudo u n i v e r s a l i c o n t r a r i a e c o n s u e t u d i n i cedere debat.[96] Avtoriteta samih Ordinarijev, kakor je iz Benediktovih besed razvidno, ni bila zadosti, da bi se mogla obdržati nasprotna navada, ki nanjo ni pristala apostolska stolica. Tako se tudi brez pristanka apostolske stolice ne more razviti krajeven običaj nošenja brade.

b. Ako avtoriteta Ordinarija ne zadošča, da bi se mogel razviti običaj, ki je nasproten občnemu običaju, tem manj more Ordinarij izdati uredbo ali dati ustno izjavo, s katero bi odpravil prepoved nošenja brade, četudi samo za svojo škofijo, ali s katero bi pozitivno dovolil nositi brado. Proti občnemu običaju ne more Ordinarij nič, kakor ne more nič proti občnemu zakonu; Ordinarij ni nad občnim običajem, ampak je pod njim, kakor ni nad

občnim zakonom, ampak pod njim. Zato je pravilna trditev dr.Cenkića: Obćenito ipak ne bi mogao uvesti u diecezu nošenje brade.[97] Sklicuje se pri tem na Sartori-ja.[98] Ali Cenkićeva trditev je nedosledna; neposredno pred njo je namreč pristal na mišljenje svojega nadškofa, "da on može na temelju can 136 § 1 u konkretnom slučaju ... dozvoliti ili zabraniti nošenje brade pojedincu," pa da nije potrebno da se stvar predlaže Svetoj Stolici, kad can 136 § 1 prepušta stvar Ordinariju". Ako can 136 § 1 prepušča kaj Ordinariju, potem prepušča vse ali pa nič, ker o bradi,vsaj izrečno,sploh ne govori in ne postavlja nikake omejitve. Dosledna je potemtakem le trditev,da more Ordinarij po can 136 § 1 dovoliti brado celi škofiji in posamniku ali pa je ne more dovoliti ne posamniku in ne škofiji. Da je ne more dovoliti škofiji ne na eden in ne na drugi način, ne pismeno in ne ustno, je iz do sedaj povedanega jasno; o dovoljenju v posamnih primerih pa se bo posebej razpravljalo.

Iz vsega razpravljanja pa sledi tudi to, da škofom ne gre samo pravica, ohraniti do sedaj veljavno prepoved nošenja brade v njeni moči,ampak da je to tudi njihova dolžnost. Ni jim dovoljeno,da brado dovoljujejo ali prepovedujejo, kakor hočejo nekateri,marveč morajo skrbeti,da se vsi, tudi sami, ravnajo po do sedaj veljavnem običaju. O cerkveni disciplini, ki sloni ne samo na pisanem, marveč tudi na nepisanem ali običajnem pravu veljajo besede, ki jih je zapisal Benedikt XV., ko je objavil novi zakonik: Codicem...vestraeque tradimus custodiae ac vigilantiae servandum.[99] Škofje so samo čuvarji in izvršitelji občnega prava,ne pa njegovi gospodarji.

O plenarnem in pokrajinskem cerkvenem zboru pišeta Chelodi-Bertagnoli:In re disciplinari autem nihil contra,non nimia praeter ius commune statuere opus est,praecipue vero secundum ius.[100] Isto velja tudi za škofa kot zakonodavca škofije; v skladu z občnim pravom,pisanim in nepisanim,more vse; zato more tudi izdati odredbo o britju brade in vsaj v nekaterih škofijah je taka odredba tudi bila izdana,kakor ugotavljajo Animadversiones in causa Wratisla.et aliarum:probatis regionum moribus,quandoque i u r e p a r t i c u l a r i firmatis. Vprašanje je,v kakšnem odnosu je to krajevno pravo do samega občnega običaja: ali je občni običaj kot tak za tiste kraje prenehal,tako da velja samo še krajevno pravo /ius particulare/, z drugimi besedami: ali je občni običaj prešel in se prelevil v zakon,postavo?ali ne?

Pravniki in kanonisti razlikujejo pisano pravo,ki je zakon, postava, in nepisano, ki je običaj;priznavajo tudi,da pismo ni bistveno za zakon ali postavo,kakor ni bistveno za običaj,da je brez pisma. Običaj se torej more tudi zapisati in tako fiksirati,ne da bi pri tem nujno nehal biti običaj. Ako ga zapiše privatna oseba,je jasno,da niti ne more preiti v zakon ali postavo;takisto običaj ne spremeni svojega značaja,ako ga zapiše tudi zakonodavec, a z namenom,da podpre spomin. Ako pa ga zakonodavec zapiše z namenom, izdati pravi zakon, se je običaj pre-

levil v pravi zakon in je zgubil vse lastnosti običaja; običaj je prenehal biti običaj.[101] Toda, dostavlja van Hove, tako spremembo more zakonodavec izvršiti v stvareh, ki so odvisne od njegove privolitve. In zares je tako; sicer bi podrejeni zakonodavec mogel s svojim zakonom ukiniti, kajpada samo za svoje škofije ali svoje ozemlje, občni običaj, ki vendar ni v njegovi oblasti ali kakor piše van Hove: nulla est concessa potestas in consuetudinem universalis Ecclesiae [102] scil. legislatoribus subordinatis. Iz tega sledi za naš slučaj, za običaj britja brade, da ostane kot tak v veljavi tudi v tistih škofijah ali celih pokrajinah, v katerih ga je neposredna zakonodavna oblast zapisala oziroma uzakonila. Samo zapisala ga je n.pr. zagrebška sinoda: Dosedanji naš običaj da svećenici moraju brijati brkave i bradu ostaje i dalje na snazi.[103]

S tem je, mislimo, dovoljno izčrpano vprašanje o oblasti škofa glede nošenja oziroma nenošenja duhovniške brade v odnosu do cele škofije; preostaja nam še zadnja točka, o kateri je treba posebej razpravljati.

5. Oblast škofa v posamežnih primerih

Da ima škof pravico, v konkretnem primeru prepovedati svojemu duhovniku nošenje brade oziroma zahtevati od njega, da brado odloži, je nesporno; če more s splošno odredbo prepovedati brado vsem duhovnikom svoje škofije, toliko bolj je more posamnemu v konkretnem primeru. In bilo je gori ugotovljeno, da to ni samo njegova pravica, ampak da je celo njegova dolžnost. Vendar nam za vse to tu ne gre; nas zanima tu samo vprašanje, ali more škof dovoliti svojemu duhovniku nošenje brade v konkretnem primeru in ali je za to potreben opravičen vzrok oziroma ni potreben nikak vzrok.

Kar se tiče prvega vprašanja - o drugem se v zvezi z duhovniško brado manj ali nič ne razpravlja - treba reči, da kanonisti ne soglašajo; eni priznavajo škofu pravico, dovoljevati svojim duhovnikom v posamnih primerih brado, drugi mu to pravico odrekajo. Ne govorimo tu o morebitnih fakultetah, ki jih škofje dobivajo iz Rima, tudi ne o primerih can 81, ki daje škofom pravice za izjemne položaje; naše vprašanje se omejuje samo na to, ali more škof na osnovi s v o j e oblasti dovoliti brado ali pa mu je za to potrebno pooblastilo, potrebna preročba AS.

* Pravimo sicer: dovoliti; tako namreč govore tudi kanonisti, n.pr. Chelodi-Bertagnoli: permittere, ius barbam permittendi,[104] ali dr. Cenkić: Da li može biskup d o z v o l i t i svojemu kleriku nošenje brade?[105] Conte a Coronata: barbae delationem permittere [106] in drugi. Ali to je manj točno in zato tudi, mislimo, povzroča zmedo in nerazumevanje; kajti dovoljenje, nositi brado - licentia gestandi barbam - je bistveno različno od dovoljenja - licentia - n.pr. can 1338 § 2, can 1402 s 11 in drugih. V teh primerih je dovoljenje - licentia - simplex fa-

cultas s e c u n d u m l e g e m , da se more postavno storiti ali opustiti, kar zakon pogojno, t.j. zavisno od predhodne fakultete prepoveduje oziroma zapoveduje; zakon je alternativen: ali se ravnati po zakonu ali si pa izprositi dovoljenje. Dovoljenje, nositi brado, pa je proti veljavnemu običaju, ki absolutno brado prepoveduje oziroma zapoveduje britje brade; dovoljenje brade je rana, zadana običaju, ki ima moč zakona /vulnus legis/. Zato je treba reči, da dovoljenje brade pomenja razveljavljenje običajnega zakona britja brade v posameznem primeru, t.j. da pomenja spregled.

Ugotovljeno je zgoraj, da je običaj britja brade občen in da ima moč zakona, vera est lex, kakor pravi Suarez.[107] Od občnih zakonov in torej tudi od občnih običajev pa more dati spregled le vrhovni zakonodavec, papež; drugi ga ne morejo podeliti niti v posebnem primeru ne, če jim ni bila /dana/ ta oblast podeljena explicite ali vsaj implicite /can 81/. O kakšni podelitvi oblasti Ordinarijem, dajati spreglede od zapovedi britja brade v rednih razmerah, - razen morebiti v fakultetah - ni nikake sledi; torej ne morejo dovoljevati brade svojim duhovnikom v rednih razmerah ne na osnovi svoje lastne, pa tudi ne na osnovi prerečene oblasti.

Ali pa je ta zaključek tudi pravilen? Ali ne govori can 81 o zakonih, postavah, torej o pisanem pravu, kakor can 6 t.6, pri katerem smo pa vendarle rekli, da je besedo zakon - lex - vzeti v širjem in dobesednem pomenu in da zato pod njo ni razumeti običaja? Z drugimi besedami: ali spade spregled običajnega prava pod can 81 s 11 ali ne?

Mislimo, da spada, čeprav noben kanonist, kolikor je znano, o tem ne govori in si tozadevnega vprašanja ne zastavlja. Razlogi so sledeči: a. zakonik nikjer ne govori o spregledovanju običajnega pravca posebej in vendar so, kakor uči praksa, tudi taki spregledi potrebni, ne samo spregledi od zakonov; b. ako so izpolnjeni vsi pogoji, ima običaj moč zakona, je torej - kar se obveznosti tiče - pravi zakon;[108] c. Kot vir h can 80 se navaja tudi Regula iuris: Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur;[109] občni običaj pa dobi moč zakona od vrhovnega zakonodavca, zato mu tudi samo vrhovni zakonodavec more vzeti to moč i v posamnem primeru. č. navaja se tudi konstitucija Pija VI. Auctorem fidei z dne 18.avg.1794.leta: Supponit Episcopo fas esse suo iudicio et arbitratu statuere et decernere contra c o n s u e t u d i n e m ... sive quae in universa Ecclesia sive etiam in unaquaque provincia locum habent, sine venia et interventu superioris hierarchicae potestatis, a qua inductae sunt aut probatae et vim legis obtinent.[110] S tem je dovoljno dokazano, da je treba besedo lex can 80 sll vzeti v širšem ali razpolnem smislu in pod njo razumevati pisano in nepisano pravo, zakon in običaj.

Tako je bilo v starem pravu glede razdiralnega zadrška različnosti vere; spreglede tega zadrška je po lastnem pravu podeljevala le AS. "Nemini vero alteri cuiuscumque etiam dignita-

tis Episcopo ea potestas est, nisi Pontifex concesserit, cum agatur de lege superioris; consuetudine etiam acquiri non potest, nisi de Pontificis approbatione constet".[111] O škofih pravi isti avtor: Certum est eos nullo huiusmodi iure proprio potiri, cum impedimenta partem constituant d i s c i p l i n a e u n i v e r s a l i s ; expresso itaque vel tacito R.P. consensu indigent.[112]

Sicer pa, če kdo misli, da bi bilo dovoljenje, nositi brado, secundum ius, t.j. da bi bil do sedaj veljaven običaj britja brade alternativen: ali briti brado ali si pa izprositi dovoljenje, bi veljala ista načela; dovoljenje bi mogel dati tisti, od katerega privolitve je običaj dobil moč zakona, vsi drugi, ki so nižji od njega, pa v rednih razmerah le, ako jim je bila taka oblast izrečno ali vsaj vključno podeljena.

Ali britje brade odreja krajevni, t.j. škofijski ali pokrajinski zakon in od tega škof vendar more dati spregled! Da, more ga dati, če gre za zakon plenarnega ali pokrajinskega zbora, samo v smislu can 291 § 2; tak spregled tudi zadošča, ako ni višja norme, ki je izven moj njegove oblasti. Ali v primeru gre za občni običaj, proti kateremu podrejeni zakonodavec ne more ničè; njegovi zakoni, ki odrejajo isto kar občni običaj, niso nič drugega kot povdarjanje, zabičevanje, urgenca obveznosti, ki jo nalaga običaj. Volja podrejenega zakonodavca ne more občni običaj spremeniti v zakon in s tem običaj kot običaj ukiniti; zato običaj še ostane, ako se ukine oziroma v posebnem primeru razveljavi zakon.

Z koncu je treba pribiti eno dejstvo. Breslavska škofija ima nekaj duhovnikov, ki nosijo brado, a dovoljenja za to jim ni dal breslavski škof sam, marveč je take primere predložil apostolski stolici v rešitev. Sam piše v pismu z dne 2. sept. 1919. leta tako-le: In variis particularibus casibus SCC, ad preces a m e commendatis, hoc /i.e. anno 1919/ et praecedentibus annis, uni alterive ex mea dioecesi sacerdotibus licentiam gestandi barbam ob rationes speciales concessit.[113]

Po vsem tem škof ne more po can 136 § 1 dati dovoljenje za nošenje brade niti v posamnem primeru; nasprotuje temu občni običaj, ki ima moč zakona in ki ga novi zakonik ni ukinil. Istega mnenja so: Monitore ecclesiastico [114] Vermeersch,[115] Augustine [116] in drugi. Zanimivo je, kar piše Sägmüller: O bradi can 136 § 1 ne omenja nič. A nič ne nasprotuje, da se do sedaj veljavna prepoved, nositi brado, ohrani, kakor so to nemški škofje na škofovski konferenci v Fuldi storili, kar je SCC dne 10. jan. 1920. leta odobrila s pripombo: ker je ta običaj skoro občen, ga škof ne more ukiniti.[117]

Kratko še o vzrokih za spregled. Da so potrebni, to kaže že upravna modrost. Zakoni niso za to, da se od njih dajejo spregledi, ampak da se podložniki po njih ravnajo; zelo nemodro bi bilo, ako bi se brez vzroka dajali spregledi od tega, kar je ustanovljeno za občno blaginjo. Drugič pa zakonodavec ni absolutni gospodar zakonov, četudi je njihov tvorec, marveč je nji-

hov upravitelj; od upravitelja pa se zahteva, da je zvest in moder. Spregledi brez vzroka nikakor niso modri, so prej zloraba oblasti. Zakonodavec, ki bi tako postopal, ne bi bil dispenzator, ampak dissipator.

Tako je za vsak spregled potreben vzrok, in sicer zadosten vzrok. Spregled, ki ga zakonodavec podeli od svojega zakona brez zadostnega vzroka oziroma sploh brez vzroka, je sicer veljaven, a je nedopusten; spregled pa, ki ga podeli podrejeni zakonodavec od zakona svojega nadrejenega zakonodavca brez vzroka ali brez zadostnega vzroka, ni samo nedopusten, temveč je celo neveljaven.[118] Le v dvomu o zadostnosti vzroka se spregled dopustno zaprosi in se more dopustno in veljavno podeliti.[119]

Po vsem tem izvajanja dr. Cenkiđa niso ne pravilna ne dosledna; can 136 § 1 o bradi sploh ne govori in zato ordinarijem glede nje ne daje nikakih pravic. Britje brade je uvedel občni običaj, ki je del občne discipline; v zadevah občne discipline pa škofje nimajo nikakih pravic, ako jim niso bile izrečne ali vsaj vključno podeljene.

O p o m b e

1. Dr.Juraj Cenkić,Nošenje brade i današnja crkvena disciplina.- Katolički list 1943 br.15 str.175.
2. Proj je - razen kralja - nosilo umetno brado tudi plahtništvo, ki je po svoji večji ali manjši dolžini bila znak čina. - Herders Konversationslexikon 3.izdaja p.b.Bart.
3. Binders Allgemeine Realanzyklopädie,Regensburg 1846 I.p.b. Bart.
4. Lev 19,27.
5. Schegg v Wetzer u.Weltes Kirchenlexikon p.b.Bart.Schlögl v Lexikon f.Theologie u.Kirche I 1930 p.b.Bart.Num 8,7 in Lev 14,8-9.
6. Lev 21,5.
7. Psalm 132,2.
8. Schegg na n.m. Schlögl na n.m. II Sam 20,9.
9. Grandem contumeliam sustinuerunt. - 1 Paralip 19,5.
10. Iz 7,20: radet Dominus caput ... et barbam universam.
11. Iz 15,2: omnis barba radetur. - Jer 48,37: omne caput calvitium,et omnis barba rasa erit.
12. I 9,3: evelli capillos capitis mei et barbae et sedi moerens. Primerjaj Jer 41,5: 80 viri rasi barba;Bar 6,30: sacerdotes sedent habentes ... et capita et barbam rasam.
13. II Reg 19,24: Miphiboset ... descendit ... illotis pedibus et intonsa barba. II Sam 10,24: descendit in occursum regis illotis pedibus et intonsa barba.
14. Primerjaj Thalhofer,Arch.f.k.KR 1863 II str.95; Sipos,Enchiridion can.2. izdaja Pecs 1931 str.127.
15. Thalhofer v Wetzer u.Weltes Kirchenlexikon p.b.Bart II.Primerjaj spodaj pod 2 navedene besede Gregorija VII.in zbora v Limoges-u.
16. Wernz,Ius Decretalium Prati 1915 II/1 str.275.
17. Thalhofer v Arch.f.k.KR str.100.
18. Thalhofer v Arch.f.k.KR str.100.
19. Qui tamquam laicus comam barbamque nutrierit.
20. Cap 7 X III,1:Clerici qui comam nutriunt et barbam,etiam inviti a suis Archidiaconis tondeantur.
21. Ne sit nimium longa aut lata,nimis prolixa,alata,non a mento in acutum incisa.
22. Est enim istud sicut reliqua multa singularum c o n s u e t u d i n i derelictum Ecclesiarum. - Thalhofer v Arch.str. 96.
23. Barbam radendi m o r e m tenuit.
24. Usus tam antiquus.
25. Str.106: Im Mittelalter betonte man den Orientalen gegenüber in der Bartfrage mit Recht die Gewohnheit gar sehr.
26. AAS 1920 str.46.
27. AAS 1920 str.44-46.
28. Str.45.

29. Str.46.
30. Kathol.KR Paderborn 1912 zv.I.str.207.
31. N.d.str.275.
32. Lehrbuch d.KR I 3.izdaja str.127.
33. Ius de personis,Tridenti 2.izdaja 1927 str.207.
34. Normae gen.IC Lublin 1929 I str.89 op.1.
35. Instit.iur.can.Taurini 1938 I str.214.
36. N.d. str.127.
37. Das Personenrecht d.CIC Paderborn 1924 str.62.
38. Gesetzbuch d.kan.Rechtes Paderborn 1939 I str.146.
39. AAS 1920 str.45.
40. Capillorum simplicem cultum adhibeant.
41. Genkić n.d.str.175 B.
42. Primerjaj Wiesthalerjev latinsko-slovenski slovar p.b.capillus
43. Wörterbuch zum CIC.
44. AAS 1920 str.46: Curandum esse non solum ut praedictus usus /scil.gestandi barbam/ expresse prohibeatur,sed etiam ut disciplinae unitas et perfecta cum Ecclesia Romana,omnium magistra,conformitas in omnibus ac proinde in habitu et tonsura clericorum servetur.
45. CIC interpretatio vol.II.Frib.Brisg.1925 str.11.
46. Na n.m.
47. N.d.str.273.
48. Lehrbuch d.k.KR Freiburg i.Breisgau 1914 I str.254-6;takisto v 4.izdaji 1930 str.361 sll.
49. N.d.str.126 sll.
50. N.d.str.207.
51. Animadversiones in causa Wratislavien.et aliarum v AAS 1920 str.45.
52. N.d.str.176.
53. Primerjaj Michiels n.d. str.115: Ad diiudicandum de vero sensu ... canonum Codicis seu iuris novi opus est scire: primo, utrum de materia concreta in pertractata extaret in iure antiquo aliquod praescriptum.
54. Can. 6 t.4.
55. AAS 1920 str.44.
56. Primerjaj Damen,De vitanda iuris correctione ad normam Codicis v Apollinaris 1932 str.64.
57. CIC Fontes vol.IX V.
58. Primerjaj can 29!
59. Primerjaj Cicognani-Staffa Commentar.in Libr.I CIC vol.I Romae 1939 str.86: cum earum /i.e.legum/ interpretatione authentica,doctrinali et consuetudinaria. Isto i van Hove, De legibus ecclesiasticis Mechliniae-Romae 1930 str.67:attenta earum /scil.legum/ interpretatione authentica,doctrinali et consuetudinaria.
60. Linzer Theol.-prakt.Quartalschrift 1919 str.226 in 575 sl.
61. N.d.str.86 sl.
62. N.d.str.66 sl.
63. N.d.str.85 sl.
64. Str.93.

65. Primerjaj L.Theol.-prakt.Quartalschrift 1919 str.571!
66. Cicognani-Staffa n.d.str.76.
67. Primerjaj Michiels n.d.str.84 sllI;van Hove n.d.str.63 sllI; Michiels,De vi actuali consuetudinum praeter Codicem ante Codicis promulgationem v Ius Pontificium 1924 str.175 sllI.
68. Tako van Hove n.d.str.64:Rectius videtur dicendum can 5 regulasse totam materiam consuetudinis,can.6 solo i u r e s c r i p t o agere.
69. Damen v Apollinaris 1932 str.64 op.20.
70. Hilling, Die allgem.Normen d.CIC,Freib.i.Br.1926 str.7;Chelodi-Bertagnoli n.d.str.103 op.7 in 8;Cappello,Summa I str.48.
71. Van Hove n.d.str.64.
72. Cicognani-Staffa n.d.str.76;Michiels n.d.str.83 sllI.;van Hove n.d.str.64 in drugi.
73. Michiels n.d.str.89 sl.
74. N.d.str.176.
75. AAS 1920 str.45.
76. Orta est inter canonistas in G e r m a n i a contoversia; in G e r m a n i a enim barbam gestare vetitum est.- AAS 1920 str.44.
77. Prohibitionem hucusque vigentem in suo robore sustinere. - AAS 1920 str.44.
78. N.d. str.214.
79. N.d.4.izdaja str.363 op.4.
80. N.d.str.127.Ta avtor piše: Egregie fallebantur ergo,qui can 136 ita interpretabantur,ut ei barbam permitteret. - N.str. op.63.
81. N.d.str.146.
82. N.d.str.63 op.6.
83. N.d.str.71.
84. AAS 1920 str.44: Prohibitionem hucusque vigentem in suo robore sustinere.
85. N.d.str.207.
86. N.pr.Conte a Coronata:posse locorum Ordinarios s a l t e m in casibus particularibus suis clericis permittere. - N.d. str.214 op.7.
87. Disciplinae unitas et perfecta cum Ecclesia Romana,omnium magistra,conformitas in omnibus. - AAS 1920 str.46.
88. AAS 1920 str.46.
89. De consuetudine vol.I t.III str.228.
90. De consuetudine str.230.
91. n.m.
92. Normae gen.N vol.II Lublin 1929 str.123.
93. Can 25.
94. Van Hove n.d.str.66.
95. Feije,De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus Lovanii 1893 str.351.
96. Ep.Singulari Nobis z dne 9.febr.1749 § 19 in fine. - Gasparri Fontes II str.199.
97. Katolički list 1943 br.15 str.176.

98. Enchir.can.pag.31 ad can 136 § 1.
99. Bulla promulgationis: Providentissima Mater Ecclesia.
100. N.d.str.392.
101. Glej van Hove n.d.str.5.sl;Michiels n.d.str.8 sl;Cietti, Commentar.Romae 1927 str.168 op.5.
102. Na n.m.
103. Str.183.
104. N.d.str.207.
105. Katolički list 1943 str.176.
106. N.d.str.214 op.7.
107. Tractatus de legibus l.VIII c I n.1.
108. Habet vim legis;iuridice est lex.- Chelodi-Bertagnoli n.d. str.103 op.8.
109. C 1 X V 41.
110. Propositio VII.- Gasparri Fontes II str.688.
111. Feije n.d.str.538.
112. N.d.str.546.
113. AAS 1920 str.43.
114. Vol.32 str.106-8.
115. Periodica X str.190 sl.
116. Po Conte a Coronata n.m.
117. Über den Bart bemerkt er /can 136 § 1/ nichts.Es steht aber nichts im Wege,dass das bisher bestehende Verbot des Barttragens aufrecht erhalten wird,wie das die deutschen Bischöfe auf der Fuldaer Bischöfskonferenz durch Erlass vom 23.Aug. 1919 getan haben,was die SCC 10.Jan.1920 gut geheissen hat mit dem Bemerken /Animadversiones/,dass,weil diese Gewohnheit eine beinahe a l l g e m e i n e sei,der B i - s c h o f s i e n i c h t a u f h e b e n k ö n n e.- N.m.
118. Can 84 § 1.
119. Can 84 § 2.

Dr. P.Roman Tominec, O.F.M.

VREDNOTENJE SAKRALNE UMETNOSTI

Posvečeno Dr.h.c.profesorju in
arhitektu J.Plečniku za njegovo
osemdesetletnico

1872 - 1952

Že leta 1817 se je zgodilo, da je pruski poslanik v Rimu Niebuhr, odličen historik povabil k sebi umetnike različnih smeri, med njimi je bil znameniti Peter Cornelius /1783 - 1867/, ki so prišli, da poslušajo branje Goethejeve "Italienische Reise". Knjiga je bila še v rokopisu, izdana pa mnogo kasneje v novi redakciji. Vsi navzoči so polni napetosti pričakovali nečesa povsem novega in globokega. Priznavali so veličino Goethejevo in poznali so njegov tenki čut za lepoto in umerjenost. Zaeno pa so bili vsi ljubitelji klasične umetnosti, ki je prav tedaj doživljala nov vspon.

Toda sledilo je razočaranje. Grajali so Goetheja, da ni videl pravih lepot Italije, da je šel mimo tako čistih primitivistov zgodnje renesanse v Benetkah in Florenci. Da ni opazil tako mikavnih del Giottovih, kratkomalo, da je gledal umetnost povsem odmaknjeno od tal in zemlje in zgodovine.

O tem je pisal poslanik Niebuhr zelo izčrpno Savignyju v Berlin kot o zelo važni zadevi. Pismo pa zaključi z ugotovitvijo, da je Goethe gledal "vse preveč formalistično, ter da se umetnost pač ne da ločiti od religije in od drugih velikih zgodovinskih tokov."

Istočasno z Goethejevim potopisom pa izide v Franciji Stendhalova "Zgodovina italijanske umetnosti" in tu srečamo zopet podobne sodbe kot pri Goetheju, le da Stendhal problem zagrabi drugače - sever in jug, tujina in domovina.

In sedaj je zanimivo dejstvo sledeče: 1926 ima evropsko priznani umetnostni zgodovinar Heinrich Wölfflin svečan govor ob priliki Goethejevega dne v Weimaru. Skuša pa pri tem Goetheja povsem opravičiti, ali bolje, njegovo gledanje podati kot edino pravilno. Predvsem poudarja, da Goethe ni iskal v Italiji "lokalno-italijanske umetnosti" - temveč "veliko resnično umetnost." Nadalnja njegova izvajanja so sicer zanimiva in tehtna, in tudi po svoje sprejemljiva.

Rad bi pa tu pokazal, da ima Niebuhr v bistvu bolj prav in da zadene srčiko novega vrednotenja umetnosti sploh zlasti pa sakralne ali religiozne vsebine.

H.Wölfflin je bil učenec Jakoba Burckhardta v Baselu in tudi njegov neposredni naslednik na umetnostno-zgodovin-

ski stolici istotam. Tja je prišel l. 1893. Sloves, ki ga je užival Burkhardt je bil izreden. Tako velik, da so že tedaj posamezni ugledni historiki menili, da bi bil potreben kak Eckermann, ki bi njegove izjave in razgovore sproti beležil.

Čudno ni, da se je Wölfflin tu navzel tistega duha, ki vsega preveva tudi njegovega učitelja. Burkhardt je plastično - linearen gledavec. Učitelj, ki strogo gleda na vrednote, mož, ki je severnjakom odkril stvari, ki do tedaj o njih niso imeli pojma.

Toda zgodi se, da napiše prav on razpravo o Rembrandtu, ter ga imenuje "avtodidakta", človeka, ki "lepoti ni bil kos", "muhastega umetnika"; njegova dela označuje s pridevkom "zoperno barbarska". Odkod te tako zgrešene sodbe? Jakob Burckhardt - je bil kljub svoji nesporni veličini - zelo otrok strogo meščanske miselnosti, in tako je dobil svoje simpatije in antipatije nehote s to miselnostjo. Kar zadeva njegovo religioznost, lahko rečemo, da je bila protestantsko hladna, polna aversije do katoliške topline, nežnosti in - tudi skromnosti. Agnostik je, večkrat zveni iz njegovih izjav duh Schopenhauerjevega pesimizma. Tako zanj ni bilo mostu do tega umetnika mojstra barve in linije in globokega religioznega zanosa.

Danes vemo, da je ta sodba Burckhardtova ne samo zgrešena, docela brez osnove je, žalostna zabloda. Po katastrofi zapadnega sveta, ki jo mi še doživljamo, je prišel človek do spoznanja, da se mora bližati stvarem ne od zunaj nekje, temveč od znotraj. Slikar Rembrandtovega formata je tudi v religiozni sferi vedel in razumel marsikaj, kar je povprečnemu človeku skrito. Kdor ga torej hoče razumeti, se mu približati, ne sme soditi in tehtati njegove umetnosti le ko dekorativen ali bogateč element življenja, temveč kot nekaj čisto osebno njegovega, kar hoče po svoje povedati gledavcu.

Primerjajmo kaj pravi Auguste Rodin o Rembrandtu. "Kakor so linije Sanzia mile in čiste, tako so Rembrandtove često trde in ostre. Pogled velikega Holandca se ustavlja na raševinasti obleki, na raskavih starih obrazih, na žuljih plebejskih rok; kajti za Rembrandta je lepota le nasprotje, ki ga ugotovi med prostaškostjo telesne skorje in notranjim žarom. Kako bi mogel pokazati to svojo lepoto, ki je sad nasprotja med navidezno grdobo in moralno veličino, če bi hotel v eleganci tekmovati z Raffaelom."

Van Gogh pa dobesedno izjavlja "v Rembrandtu je nekaj, kar zveni kakor evangelij." In zopet: "Rembrandta ni mogoče resno ljubiti, ne da si čisto gotov, da Bog je". In resnično v njegovih slikah je toliko intenzivne religioznosti, kakor jo najdemo le še - če smem to primero rabiti - v romanih Dostojevskega ali v Werfelovem zadnjem delu: "Pesem o Bernardeti."

Značilno za pravo vrednotenje Rembrandtove religiozne umetnosti piše Walter Nigg v svojem najnovejšem delu:[2] "Rem-

brandt je v 17.stoletju ena najmočnejših religioznih poteno, ki so ji ravni le še Pascal in Fox, Böhme in Silesius, Gerhardt in Copertino" /str.242/. Walter Nigg je protestant, toda izjemno globok in katoliški Cerkvi blizu. To je dokazal na prav izreden način v svoji knjigi, ki je naravnost klasična "Die Grossen Heilige"[3] Prav v študiji o Sv.Janezu od Križa, ki je eden najbolj težko dostopnih mistikov vsega krščanstva se izpričuje njegova sila razumevanja religioznih globin.

Podoben slučaj je Michelangelovo fresko Kristusa - sodnika v sikstinski kapeli. Svod kapele je naslikal od l. 1508-1512. Precej let kasneje je dobil nalog, da poslika zadnjo steno. Umetnik se je dokaj časa branil in izmikal. Ko se je odločil, je zamislil načrt poslednje sodbe. Misel na poslednjo sodbo je bila človeku njegove dobe Credo brez olajšav in olepšave. Michelangelo je velik in resen bralec Dantejeve božanske komedije. Na pamet zna cele speve. Ob priliki debat je često sodnik v najbolj zamotanih vprašanjih, ki se pojavijo pri branju zapletenih mest. In tako je razumljivo, da je naslikal poslednjo sodbo kot kristjan, ki veruje iz dna duše in mu besede iz apostolske veroizpovedi: in bo prišel sodit žive in mrtve - ni samo prazen zvok, neka brezpomembna in nedoločena napoved, temveč živa resnica. Res izhaja iz te mogočne freske privid poln groze, ki nas lahko prevzame do zone. V zgornjem delu slike se pojavi Kristus - sodnik. Zaeno je njegova postava očividno žarišče vse freske.

Na prvi pogled je ta Kristus nekam tuj, grozen, herkulska postava polna moči. Bili so umetnostni zgodovinarji, ki so pisali, da ta Kristus ni Zveličar temveč od silne jeze in srda prevzet satan, ki pozna le eno: neizprosna obsodba.

Toda tu je kamen spotike - ne v podobi Kristusa samega, ne v liku Michelangelove umetnosti, temveč v napačnem gledanju na Kristusa Pantokratorja. Jezus je tukaj Logos in Krites - ne Apollo, ne Herkul, ne Jupiter, ne Zeus - temveč veliki, na veliki zadnji dan, res neizprosni Sodnik. Drži, docela drži, da se je Michelangelo tu povsem zavestno odmaknil od ideala prošle dobe. Do kraja je prelomil s tradicijo. Toda kako tudi ne? Kaj naj začne Michelangelo na freski poslednje,neizprosne,dokončne sodbe s Kristusom, ki je bil postal sladkoben lik, prilagoden okusu površnih in preračunanih kristjanov? Odvraten mu je, in ne samo njemu, ne samo Savonaroli, temveč premnogim sodobnikom. Pravijo, da se ni držal evangelija, trdijo, da je ta Sodnik prestrog, premogočen. Tožijo, da ni usmiljen. Michelangelo je to hotel. Njemu njegov "Credo" - ni igrača. Slikal ni Kristusa, dobrega Pastirja, temveč Sodnika, ki prihaja na oblakih neba.

Prav na to ga je opozorila tudi njegova velika prijateljica Vittoria Collona - ki je stopila v odločilno v njegovo življenje in snovanje v dobi, ko je fresko dokončaval. Takole pravi: "Kristus pride dvakrat, prvič kot krotkost sama, in šči-

tuje eno samo veliko dobroto, milino in usmiljenje. Prihaja zavoljo grešnikov, zavoljo šibkih, da jim prinese mir, luč in milost. Ves je prevzet od sočutja in odet je s ponižnostjo. Ko prihaja drugič, je odet v silo in moč, pokaže svojo pravičnost, veličastvo in vsemogočnost."

Po zamisli Michelangela je zadnja sodba situacija, kjer mora vsakdo prebledeti od skrbi. Le površno krščanstvo zamore celo ob tem velikem dnevu misliti na kak "pastorale". Prepozno. Kristus je na ta veliki dan vseh dni - Sin človekov, ki bo sedel na prestolu in rekel vsem onim, ki se zanj niso brigali: Ne poznam vas! Ta trenutek je Michelangelo podal na svoji gigantski freski in tega vtisa ne sme nihče omiliti - že zavoljo evangelija ne. /Prim. Mat.25./

In celo Marija na njegovi desnici - usmiljena Mati - nima nobene besede več, ne prosi več, samo roke vije. Kaj naj pomeni ta poudarek? Samo eno: Čuj Izrael! Čuj človeštvo! Odveč so sedaj vsi izgovori, poizkusi, debate, ugovori oholega razumarstva. To je sedaj zadnji dokaz v gromu in blisku in grozi. Človeška ratio se temu upira, odklanja - toda zaman. Tu je Michelangelo - pravi resni kristjan - na drugi strani stoji bolni ekstetičizem, ki to strogost odklanja kot barbarsko in nasilno. Kdo ima prav?

Giorgio Vasari sporoča v svoji knjigi življenjepisov[4] kako so se posamezni zgražali nad osebami poslednje sodbe. Zlasti obredni mojster. Pa ga je Michelangelo brž po spominu naslikal kot Minosa, obdanega od hudičev. Za vso to gonjo pa se je skrivala užaljena človeška nečimrnost in - strah pred zadnjo, grozno resnico. Toda to ni bila samo zadeva 16.stoletja. Herman Grimm /1828 - 1901/ v svojem glavnem delu[5] prav tako odklanja grandiozno resničnost poslednje sodbe z besedami:"Zakoj pa, kakor stoji pred nami v Sikstinski kapeli, poslednja sodba za nas ni več prilika, temveč spomenik fantastičnega duševnega življenja pretekle dobe in tujega naroda, katerega misli nimajo z nami nič opraviti." In vendar je tako gledanje zmaličeno - ker ni gledano v luči metafizične resnice.

Podobnih primerov bi lahko navedel iz zgodovine umetnosti celo vrsto. Toda ni važno to, čeprav bi bilo zanimivo, važno je le dejstvo, da se vedno ponavlja pri vrednotenju religiozne umetnosti - ta odklonilni sensorium za zadnjo resničnost, ki jo pripoveduje umetnik. Toda tega je kriva amuzičnost za transcendentalne vrednote od religije odtrganega človeka.

Isti proces se ponavlja pri vrednotenju kiparstva in arhitekture. Georg Stuhlfauth[6] piše: Vendar pa ne smemo pozabiti, da se studij posvečen zgolj umetnostno formalni strani zgodovinsko dragocenih cerkvenih stavb trudi le za - obleko - dr.Stele rabi za ta pojem besedo - lupino -. To prizadevanje je brez dvoma važno." Toda cerkvena stavba nima svoje upravičenosti življenja le v tem, da ima čudovito lepo in veličastno obleko, temveč je ta upravičenost v prostoru, ki ga ta

obleka odeva. In ta prostor je prvenstveno, elementarno - religiozno-liturgični - zgrajen za božjo službo, zamišljen od mojstra - arhitekta izključno iz tega vidika, te potrebe. In le iz tega zrelišča gledana cerkvena stavba more umetnostni zgodovini zgraditi most do edino pravilnega vrednotenja.

Stuhlfauth omenja tri tipe cerkva: škofovska ali katedrala, oltarna cerkev ali liturgična in pridigarska za protestante. Seveda je ta razdelitev dokaj samovoljna. Vendar pa v tem okviru dovolj točno opredeli osnovno funkcijo cerkvene stavbe in se povrača zlasti pri razpravljanju o baziliki na njeno prvotno nalogo. Odločno odklanja vsako "trudnost" prve krščanske dobe in pravilno kaže na naravnost prekipevajočo stavbarsko umetnost v Mali Aziji, Siriji, Armeniji, kjer še danes celo razvaline kažejo monumentalnost in umetniško višino brez primere. Vse te cerkve bazilikanskega tipa - Hiše velikega Kralja - so zrasle iz povsem religioznih potrebe in zato je nujno, da umetnostna zgodovina predvsem iz tega vidika prične presojati rast in propad te arhitekture.

Heinrich Lützeler[7] še bolj točno in precizno izpove to nujnost. Preokret k religiozni umetnosti ni opravičljiv s stališča, kakor da zamore študij sam ustvarjati religiozno življenje. Pač pa gre za to, da sfera religioznosti postane vidna, da se ne izgubi večnost za osnovna religiozna dogajanja, ki so: molitev in pobožnost, odrešenje in milost, red, ki izvira iz večnosti, kljub zemeljski raznolikosti.

Iz takega gledanja sakralne umetnosti, postane tudi zgodovina bolj smiselna, celostna - človek mora vedno znova reševati duhovne vrednote pred temnimi silami.

Pri nas je v izredni meri to gledanje zastopal in zagovarjal ter o tem tudi dragocene izpoved napisal Dr. Stele v knjigi posvečeni Plečnikovemu življenskemu delu. "Architectura perennis" Poglavja kot so: "Primer Cerkve sv. Antona v Baselu"[9] - so naravnost otipljivi primeri pravilnega vrednotenja sakralne umetnosti. Bilo je l. 1949 - slučajno sem na pregi Ljubljana - Zagreb naletel na dva Švicarja inženirja. Govorica je nanesla tudi na cerkev sv. Antona v Baselu. In tedaj pove eden izmed njiju kratko sodbo, morda preveč rezko, vendar značilno: "Gebetssilos". Kako se tu krije Steletova zadržana ocena in rezki ton domačina.

Isto velja o odstavku "Srednjeveške podružnice"[10] in "Arhitektura izraz svetovnega naziranja".[11]

Zato je tako upravičeno razmišljati o tem problemu sakralne umetnosti ob jubileju tega izrednega moža, ki je dal v dobi velike omrtvelosti toliko pobud in vložil toliko zdravih sil v našo cerkveno umetnost.

Leta 1932 je izdala "Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst" že 40 zvezek, ki obsega arhitekturo, slikarstvo in plastiko. Kako malo samoniklega, čistega in prepričljivega prinaša. Veliko je, zlasti pri arhitekturi samo poze, hotenja, ki ne dospe do zrelosti. Le malo imen je, ki se dvignejo nad povprečje.

Lützeler[12] navaja skalo vrednotenja: živo sporočilo /tradicija/, sodobnost sloga, novi poizkusi, sociološka zakorenjinjenost, slutnja religioznosti v svetni umetnosti.

Živo sporočilo je zlasti v tem, da arhitekt ali slikar ali kipar - ne ustvarja samo razumsko, meditativno temveč nosi v sebi stik s preteklostjo, še živo, četudi morda pod pepelom zasuto religioznost davnih rodov.

Navaja nekaj primerov in jih osvetljuje s slikami. Jaz prilagam sliko cerkve Sv.Križa v predmestju Frankfurta ob Meni - delo arh. M.Webra. Odlična je v svoji preprosti liniji in učinkovita s povdarjenimi vertikalami glavnega vhoda in oken. Slog je sodoben, ni ne pseudoromanski, ne pseudogotički, temveč odgovarja povsem novemu naselju - periferiji naglo rastočega mesta.Tudi sociološka zakorenjinenost je v tem, ker odklanja sleherno dekoracijo, ki bi ne bila v skladu s sakralno funkcijo. Tako kot so velike stanovanjske hiše strogo funkcionalne in vendar lepe, če je arhitekt temu težkemu vprašanju kos. V Stockholmu imamo nekaj takih primerov, ki so v svoji dovršenosti vzor. Pri nas smo tozadevno šele pri poizkusih.

Podobno je s krstno kapelo v mestni župni cerkvi Neu - Ulm, ki jo je zamislil arh.Dominik Böhm. Klementarna je,stroga in vendar vzbuja zbranost in daje izredno močan poudarek učinka zakramenta: milost od zgoraj, luč od luči.

Oglejmo si vzporedno delo Plečnikovo. Njegova cerkev sv. Frančiška se gradi po l. 1920. Nič kaj prijazno sprejeta od oficielnih krogov. In vendar ko l. 1925 stoji - mogočna,stroga na zunaj, skoro hladna,spada v delavsko naselje,četudi prostor ni izbran po zamisli arhitekta, se vendar prilagodi in danes stoji okoli nje - slučajno - že naselje, ki šteje nad 10.000 novih prebivalcev.

In notranjost je svet zase. Namenoma prinašam v sliki več vedut interieurja. Odkoderkoli gledaš - povsod je oltar viden, če pa od oltarja - občestvo vernikov. Vse postaja celota - vse služi namenu, za kar je hiša Očetova zidana.

Kakor je stebrišče Uršulinske cerkve slikovito, in oblikovanje prostora povsem drugačno, ker je duh časa svojsko zajet - je vendar prav v tem primerjanju jasno, da Plečnik ne dela zgolj računsko, temveč, da je globoko zasidran v - sporočilo, tradicijo.

In drug primer. Skoro ni učbenika umetnostne zgodovine, ki ne bi imeli slike sloveče cerkve S.Apollinare in Classe v Raveni. Mogočen, okrogel stolp, poleg klasična krščanska bazilika. Vzemimo v roke prerez načrta za cerkev sv.Antona v Beogradu. Je sličnost, in vendar ne. Tradicija govori in iz te miselnosti se rodi načrt, dozori v stavbo, ki se neverjetno prilega ambijentu na periferiji Beograda. In ne samo to. - Lützeler pravi - da te stare forme, prilagojene in prerojene v sodobnem slogu - pripovedujejo tudi, da je danes krščanstvo kot tedaj ogroženo od modernega poganstva, odtod se rode te trdne, stroge, odločne oblike.

Fenomen zase, ki danes zelo in po pravici zanima evropsko umetnostno zainteresirano javnost, je "La Chapelle du Rosaire des Dominicaines de Vence." Vence leži med Canuesom in Nizzo. Od Cagnes - sur - Mer se vije cesta v serpentinah med nizke obmorske alpe, kjer se koplje v soncu staro kopališko mestece Vence. Zbirališče je ne samo bolnikov, temveč v veliko večji meri adeptov umetnosti. Henri Matisse, nestor francoskih slikarjev, se je lotil izredne naloge; vse od tlorisa, do barvastih oken, klopi in oltarja, svečnikov in križev, mašnih plaščev in križevega pota, ki je edinstven na svetu, vse je njegovo delo. Pravijo, da je atheus - sam trdi o sebi, da je bil vse življenje "svobodomislec".

Dejstvo je, da je začel to delo v zahvalo redovnicam dominikankam, ki so mu med vojno stregle v težki bolezni. Ima že okoli osemdeset let. Toda kapela bodisi od zunaj, bodisi od znotraj diha globoko religiozno občutje. Tu je zame potrdilo, da tradicija globoko nekje lahko počiva v človeku, pride pa navdih, pepel se razprši in plamen oživi. Sicer je nemogoče, da bi zamogel sakralni prostor zgolj razumsko zasnovan, buditi religiozno občutje. Lansko leto - 24.junija 1951. - je bila kapela posvečena in izročena svojemu namenu. Škof iz Nizze je bil posvetitelj, Père Conturier je ob tej priliki govoril o cerkveni umetnosti. Poudaril je, da problem religiozne umetnosti ne leži samo v subjektivni pobožnosti umetnika. Dobro osvetli to problematiko odlomek Matissejevega pisma, ki ga je P. Conturier omenil in je bilo naslovljeno na Pablo Picassoja: "Saj sam dobro veš, da vsi stremimo le za tem, da bi spet doživeli občutje na dan prvega obhajila..."[14]

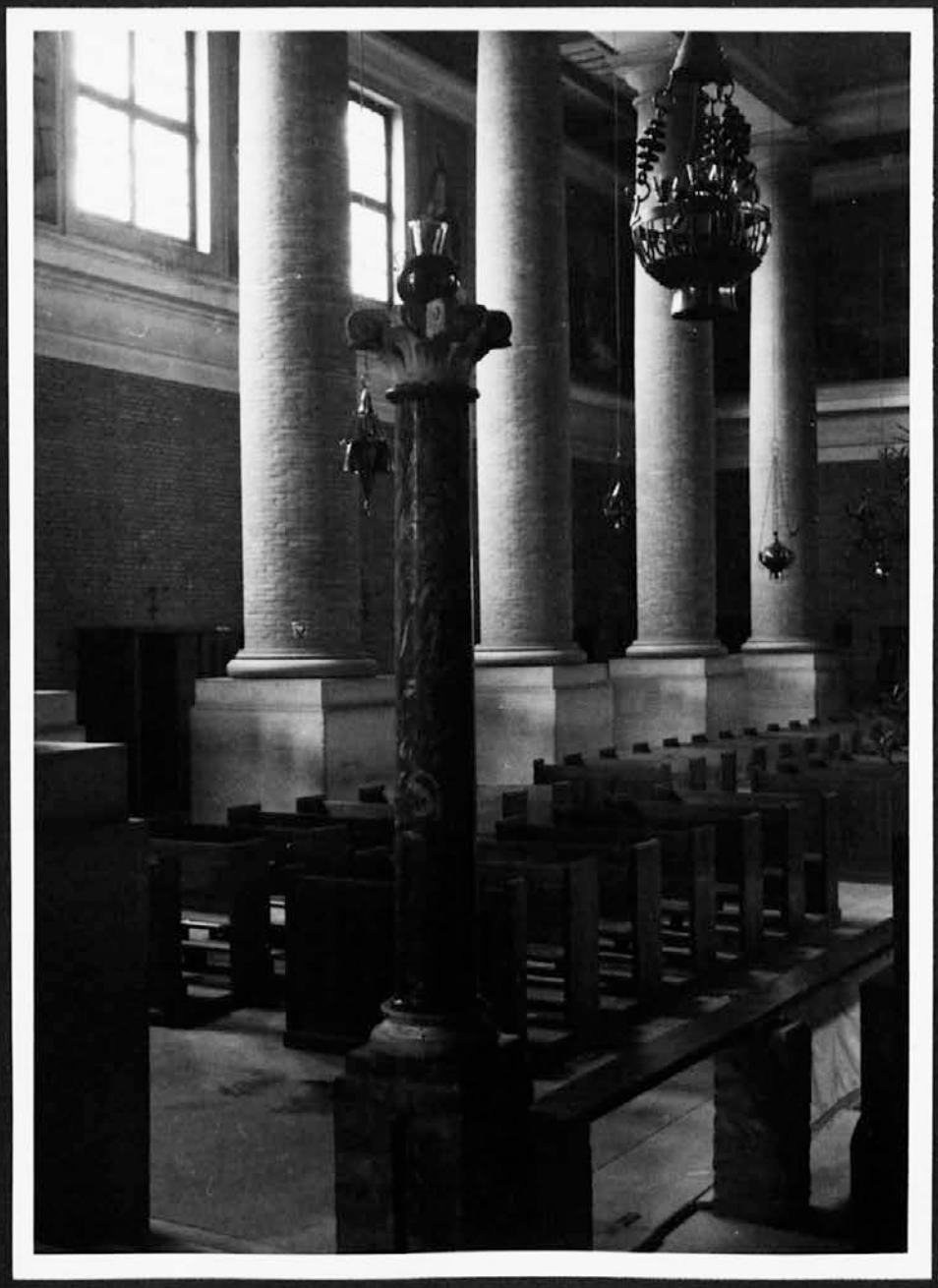
Mnenja o vrednotenju sakralne umetnosti so danes še močno deljena. Cerkev je širokosrčna in zna čakati. Gotovo pa je, da se pojmi čistijo in da vse "narejeno,sladkobno, na skvarjen okus preračunano" - postopoma mora izginiti iz hiše Očetove. To ni puritanizem, je le vrnitev k načelu, ki ga je naš mojster Plečnik ob neki priliki v osebnem razgovoru tako preprosto izrazil z besedami: "Za Gospoda Boga ni nobena reč predobra."

O p o m b e .

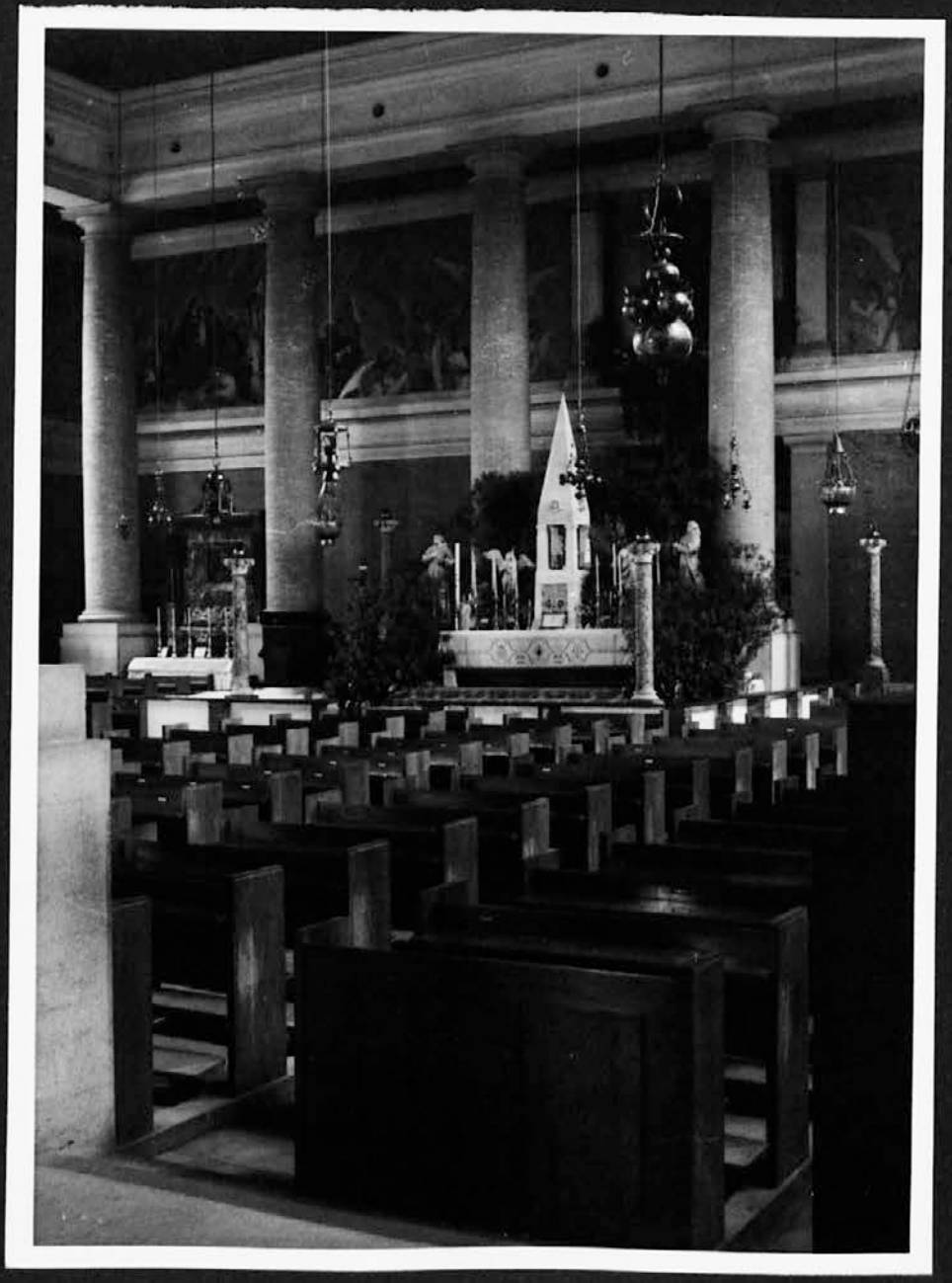
1. H.Wölfflin, Gedanken zur Kunstgeschichte, Bemes Schwabe & Co, Basel 1941.
2. Walter Nigg, Maler des Ewigen, Artemis-Verlag 1951. Zürich.
3. Artemis - Verlag - Zürich 1947.
4. l.c. str. 220 - 263.
5. Vasari, Lebensbeschreibungen - Herausgegeben von Ernst Jaffé, Berlin 1923.
6. Herman Grimm, Leben Michelangelos, Phaidon Verlag Wien - Leipzig.
7. Der christliche Kirchenbau des Abendlandes, Furche Kunstverlag, Berlin 1924.
8. Die christliche Kunst des Abendlandes, Bonn am Rhein, Verlag der Buchgemeinde 1932.
9. Architectura Perennis - Besedilo Dr.France Stele in dr.Anton Trstenjak. Podobe arh.Jože Plečnik, Ljubljana 1941. -
10. l.c. 76.
11. str. 82.
12. str. 108.
13. l.c. 15.
14. Friedrich Hansen - Löve, Studija o kapeli v Vence v reviji "Wort und Wahrheit" VII. - 1952 Februar p. 157 - 159 Monatschrift für Religion und Kultur. Herder Verlag Wien.

1. Martin Weber,
Cerkev sv.križa - Frankfurt a.M.
1932.

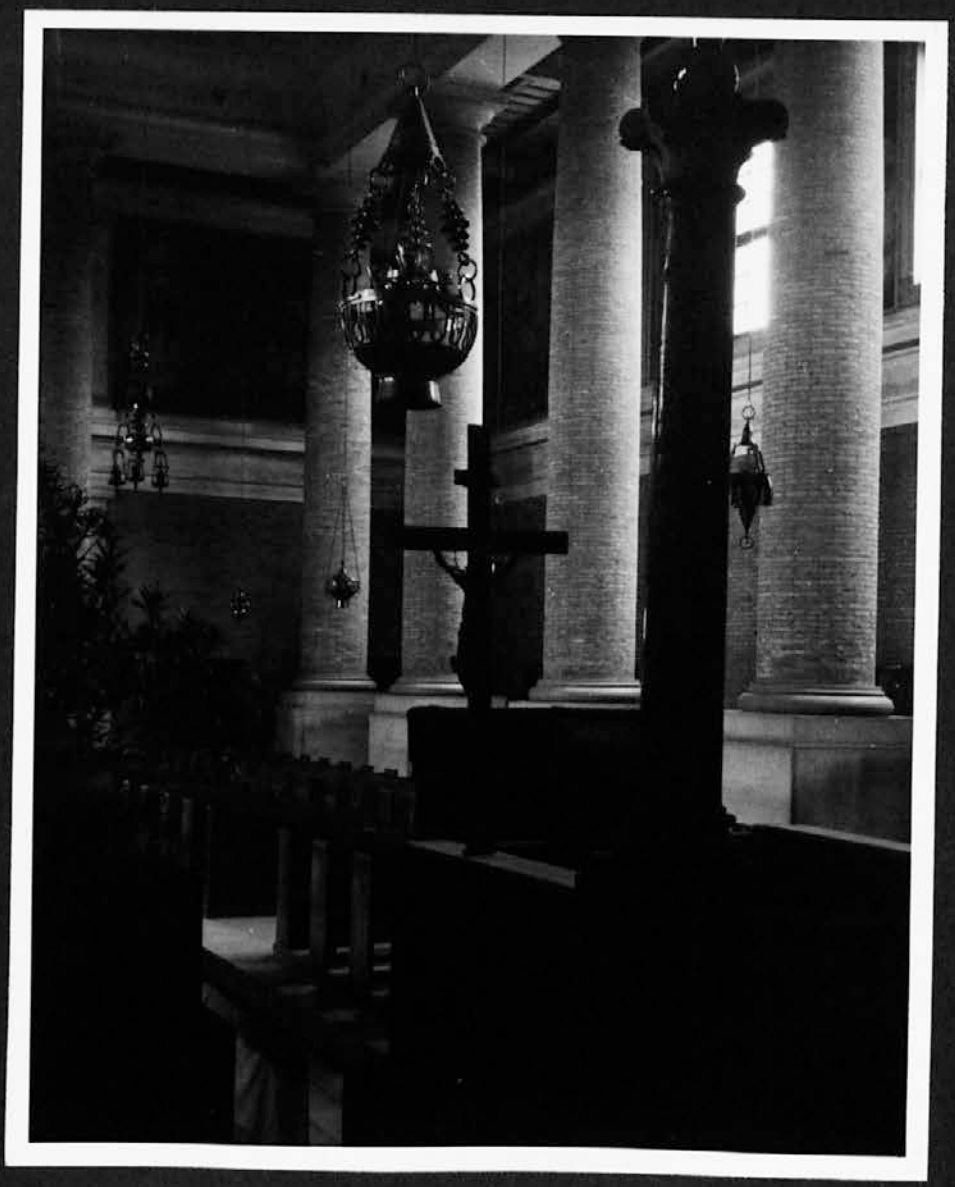
2. Dominik Böhm,
Mestna župna cerkev - Neu - Ulm
Krstna kapela



3. Arh. prof. J. Plečnik
Cerkev sv. Frančiška As.
Ljubljana 1925.

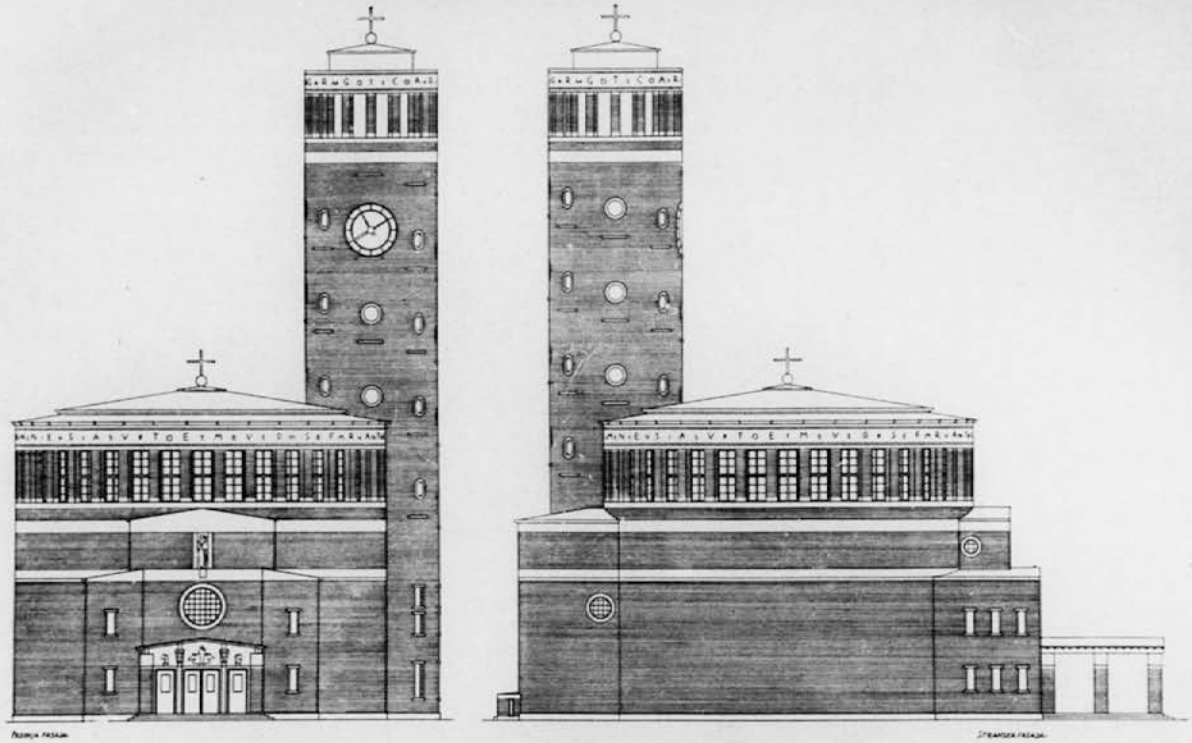


4. Arh.prof.J. Plečnik
Cerkev sv.Frančiška As.
Ljubljana - pogled na glavni oltar.



5.Cerkev sv.Frančiška As.
Pogled izza prižnice.

6. Uršulinska cerkev - Ljubljana
Pogled od glavnega oltarja.



SV ANTVN BEOGRAD

1:100

Dr. France Grivec

PREPIR O METODOVIH JEČAH.

V starodavnosti se je sedem grških mest potegovalo za čast Homerjevega rojstnega kraja. V zadnjih desetletjih pa se nemški zgodovinarji prepirajo, katero nemško mesto je bilo počaščeno po mučeniških vezeh "blaženega učitelja našega Metodija"[1]. Nemški zgodovinarji se zavedajo pomenljivosti onih žalostnih dogodkov, manj pa so si svesti veličine Metodove osebnosti.

V začetku našega stoletja se slavisti in zgodovinarji niso mogli zediniti v naslednjih treh vprašanjih: 1. kje je bil Metod zajet, 2. kje je bil sojen, 3. kateri vladar je bil navzoč pri sodbi, nemški kralj Ludovik ali moravski knez Svetopolk? O krajih Metodovih ječ pa niti slavisti niti zgodovinarji niso natančneje razpravljali. Kar splošno so trdili, da je bil sv.Metod zaprt v nekem bavarskem samostanu pasavske ali freisinške škofije. V vprašanje določenega kraja ali samostana niso segali. Le z domnevo, da je bil sv.Metod zaprt v freisinški škofiji, so mnogi združevali mnenje,da je bila Metodova ječa v ondotnem prostornem stolnem /škofovem/ samostanu.

c Po prvi svetovni vojni se je nemška znanost začela živeje zanimati za sv.Cirila in Metoda, posebej za Metodov spor z Nemci in za krajevno določitev Metodovih ječ. Ne le v starejših središčih slavistike /Leipzig, Berlin/ in bizantinologije /München/, temveč tudi na mlajših nemških univerzah /Köln, Hamburg/ predavajo o naših blagovestnikih. Po drugi svetovni vojni je v Kölnu v zbirki gradiva za akademski pouk izšel snopič z značilnim naslovom: Prepir o Metodu[2]. Münchenski univerzitetni profesor A. Ziegler, poznavalec vzhodnoslovanske in bizantinske zgodovine, je v razpravi "Der Slavenapostel Methodius im Schwabenlande"[3] ocenil različna novejša mnenja o Metodovih ječah in predložil svojo izvirno rešitev.

Vprašanje ni le zgodovinsko, temveč tudi jezikoslovno, tesno zvezano z besedilom cksl.Metodovega življenjepisa. O Metodovem ujetništvu pripovedujeta 9. in 10.poglavje Žitja Metodija. Ti dve poglavji sta bili do druge polovice 19.stoletja najbolj dvomljivi; po odkritju papeških pisem o teh dogodkih[4] pa sta tako osvetljeni in potrjeni,da je s tem odločilno izpričana velika zgodovinska verodostojnost in treznost ŽM. Cksl.Metodov življenjepis piše o razburljivih dogodkih dostojanstveno mirno in jedrnato stvarno. Višek dramatske napetosti se spaja z zgodovinsko stvarnostjo. A vmes je nekaj nejasnih in nedoločnih izražanj, ki še danes niso dovolj pojasnjena.

Če se kritično ozremo na dosedanje zgodovinske in slavistične razprave o neprijetnem vprašanju Metodovega trpljenja v nem-

škem ujetništvu, moremo ugotoviti, da se je obravnavalo nekoliko enostransko. Zgodovinarji so se preveč omejili na latinske vire, slavisti pa niso vsestransko upoštevali papeških pisem. Vsi pa so prezrli ali premalo upoštevali odločno prizadevanje panonskega kneza Koclja. V pričujoči razpravi sem uporabil in dopolnil dosedanje raziskavanje ter posebej novejše nemške domneve o krajih Metodovih ječ.

Razprava je razdeljena v dve poglavji: 1. Kje je bil sv.Metod zajet,kje sojen in vpričo katerega vladarja? 2. Kraji Metodovih ječ.

I.

Na koncu obširnega 8.poglavja ŽM je povedano, da je knez Kocelj poslal Metoda v Rim v spremstvu dvajsetih odličnih panonskih mož in da je bil Metod tam posvečen za panonskega škofa. Izpuščeno pa je, da se je Metod vrnil v Panonijo in še marsikaj drugega. Za tem presledkom se pripovedovanje nadaljuje z veznikom posem6 , ~~circa~~ medtem ko je redna nepretrgana zaporednost v začetku ŽM 15 označena z veznikom po tom6 /potem,postea/[5]. Osmo poglavje ŽM v začetku in na koncu zelo toplo govori o Koclju. V začetku 9.poglavja ŽM pa smo že na Moravskem. Tam je Metod naletel na nasilno nasprotovanje nemških škofov.

Ta način pripovedovanja ŽM nikakor ne govori za mnenje slaviatov V.Jagića in A.Brücknerja, da je bil Metod zajet v Panoniji[6]. Brückner močno naglaša, da se je to moglo zgoditi le v Panoniji in le zaradi Panonije. Toda Metodova panonska nadškofija je obsegala predvsem Moravsko, kjer sta solunska brata prej tri leta vneto delovala, poučevala in vzgajala učence[7], a v Panoniji sta se mudila le mimogrede med potjo v Rim.

Iz salzburške zgodovinske in cerkvenopravne spomenice "Conversio Bagoariorum et Carantanorum", iz ŽM in iz papeških pisem l. 873 smemo sklepati, da nadškof Adalvin ni bil nasilen, marveč da je svoje domnevne pravice proti Metodu in papežu skušal braniti s cerkvenopravnimi dokazi. Odlomek papeževega pisma ga sicer obdolžuje,da je povzročil Metodovo odstavitev /auctor deiectionis/ toda nasilja ga ne dolži. Ohranjeni odlomek se bistveno razlikuje od pisem pasavskemu škofu Hermanriku in freisinškemu škofu Anonu; tema dvema se v najostrejši obliki očita divjaška surovost in nasilnost. Ano je še posebej grajan kot povzročitelj /incentor, instigator, auctor/ surovega in nasilnega ravnanja. Najostrejše je pismo pasavskemu škofu, češ da je sv.Metod dalj časa trpinčil v ječi in celo pod milim nebom v zimskem času. Iz konteksta moremo sklepati, da ga je on "vlekel na zbor škofov", čeprav latinska pasivna oblika / in episcoporum concilium tractum/ ne izreka tako določno, kdo je Metoda vlekel; verjetno je, da so ga vlekli vojaki Hermanrikovega spremstva. Vsega tega pa pasavski škof ni mogel delati v Panoniji,marveč le na Moravskem in potem v svoji škofiji. Če bi bil Metoda zajel nadškof Adalvin v Panoniji, nikakor ne moremo razložiti, kako bi bil Metoda dobil v oblast pasavski škof.

Vse kaže na Moravsko, kakor je posebej dokazoval moravski zgodovinar B.Bretholz[8] in za njim češki zgodovinar V. Novotný[9]. A Bretholz je šel predaleč, ko je trdil, da je bil Metod na Moravskem tudi sojen.

Panonijo moramo še odločneje izključiti, če se ozremo na glavnega Metodovega pokrovitelja, panonskega kneza Kocelja. Jagić sicer trdi, da je bil Kocelj dobrodušen in brez odporne moči. Toda kako bi bil dobrodušen slabič mogel doseči, da je bil Metod postavljen za panonskega nadškofa kljub ugovorom salzburškega nadškofa in njegove številne duhovščine, ki se je le nerada umaknila. Tu nikakor ni zadoščala slabotna dobrodušnost; potrebno je bilo velikodušno junaštvo. Po pravici se čudimo, kako je Kocelj mogel toliko tvegati in doseči, ko je bil le mejni grof in torej nemški podložnik. Če je mogel Metoda poslati v Rim s spremstvom dvajsetih mož, nedvomno primerno oboroženih; če se je Metod v takšnem spremstvu vrnil v Panonijo, slovesno pozdravljen od vsega ljudstva, tedaj pač ni bila primerna prilika za nasilni nastop salzburškega nadškofa. Takšen nastop bi se bil mogel končati le s krvavim bojem. A tega ni bilo treba. Nemci so dobro vedeli, da bo Metod šel na Moravsko, kjer je bilo jedro njegove cerkvene pokrajine. Zaradi tega ni bilo potrebno, da bi poskušali nevarni nastop v Panoniji.

Če bi bili Nemci Metoda zajeli v Panoniji, bi bili morali zajeti ali izgnati tudi Metodove učence ter v Panoniji zopet nastaviti salzburško duhovščino, ki je bila tam že dolgo udomačena. Pa tudi Koclju ne bi mogli prizanesti. Brückner res trdi, da so Nemci z Metodom vred zajeli in trpinčili tudi nekaj Metodovih učencev, med njimi meniha Lazarja[10], ki je omenjen v instrukciji za ankonskega škofa Pavla, papeževega legata za rešitev sv.Metoda. Podobno misli L. K. Goetz[11]. Toda odlomka dveh papeževih pisem iz l. 873 pričata, da je knez Kocelj še do tega leta vladal v Panoniji in po Metodovih navodilih skrbel za pravilno družinsko življenje svojih podložnikov[12]. Knezovo dopisovanje v takšnih zadevah je bilo potrebno v Metodovi odsotnosti, pa možno le v primeru, če Panonije ni upravljal salzburški nadškof. Kocljevo junaško zvestobo sv.Metodu do l. 873 potrjuje tudi grožnja nemških škofov, ko so morali Metoda izpustiti: "Ako imaš tega pri sebi, se nas ne boš dobro znebil" /ŽM 10/. Ako je Kocelj imel toliko moči, da je salzburškemu nadškofu in njegovi duhovščini tri leta branil vrnitev v Panonijo, je pač mogel varovati Metoda, da ga Nemci niso mogli zajeti v Panoniji. Ko je odločilno sodeloval pri ustanovitvi panonske nadškofije, je nujno moral misliti, kako bo Metoda in njegovo nadškofijo ščitil.

Na Moravskem je spomladi l. 870. nitranski /Rastislavu podložni/ knez Svetopoljk ujel kneza Rastislava in ga zvezanega izročil Nemcem, ki so potem zasedli Moravsko. Sv.Ciril in Metod sta prej nad tri leta in pol /863 - 867/ delovala na Moravskem, potem pa prav zato odpotovala skozi Panonijo v Rim, da bi ustanovila samostojno moravsko cerkveno pokrajino. Ko se je sv. Metod po izredno dolgi /triletni/ odsotnosti vrnil iz Rima, je moral

kot nadškof predvsem zasesti poglavitni del svojega misijonskega ozemlja, namreč Moravsko. To je bilo toliko bolj potrebno, ker so njegove ondotne misijonske uspehe ogrožale politične zmede in bojna vihra. Nemci so lahko iz Panonije zvedeli, kdaj in kod bo šel Metod na Moravsko in vse pripravili, da bi priljubljenega nadškofa zajeli brez prevelikega hrupa. Iz zgoraj navedenega papeževega pisma bojevitemu pasavskemu škofu Hermanriku sklepamo, da je ta zajel Metoda.

Tudi iz pripovedovanja cksl. Žitja Metodija sklepamo, da je bil Metod zajet na Moravskem. Tam namreč beremo, da je "stari vrag vzdignil /nadražil/ srce vragu /sovražniku/ moravskega kralja proti njemu /Metodu/ z vsemi škofi." S tem je namignjeno, da se je žalostni dogodek izvršil na Moravskem. Z druge strani pa je precej nedoločno pripovedovanje ŽM dalo povod za različno reševanje vprašanja, kdo je bil oni sovražnik in kje je bil Metod sojen.

Cksl. ŽM je pisano v krepkem jedrnatem slogu. A pozna se mu naglica in neka neuglajenost. V prizadevanju za čim najkrajše izražanje je marsikaj izpuščeno, zlasti tisto, kar je bilo že povedano v Žitju Konstantina. Takšno skrajševanje gre večkrat tako daleč, da so nekatera mesta zbog tega premalo jasna. V 6. poglavju je n.pr. povedano, da je papež Nikolaj povabil sv. brata v Rim, a ni omenjeno, da je umrl, preden sta prišla tja, in da ju je v Rimu sprejel papež Hadrijan. Ker je to jasno povedano v ŽK, zato pisec ŽM ni čutil potrebe, da bi isto stvar natančneje pripovedoval. Prekratko pripovedovanje o preganjanju sv. Metoda pa je posebej nejasno, ker o tem ne poroča noben drug cksl. vir.

V prekratkem pripovedovanju se pisec ŽM ni niti toliko potrudil, da bi z že udomačenimi slovanskimi izrazi ločil razne vrste vladarjev. V 5. poglavju imenuje Rastislava kneza, v 10. poglavju omenja kneza Svetopolka. V 9. poglavju pa govori o moravskem kralju, potem pa v tem in v naslednjem poglavju isti izraz brez vsakega pridevka rabi za nemškega kralja[13]. Povrh nenavadne rabe besede kralj se v prvem stavku 9. poglavju ponavlja izraz vrag enkrat v pomenu hudič, drugič pa v pomenu sovražnik.[14] Na koncu stavka pa so v neprimerni zvezi omenjeni še /nemški/ škofje: "Po tem pa je stari vrag...nadražil srce vragu moravskega kralja proti njemu /Metodu/, z vsemi škofi". V tem nejasnem in zelo neuglajenem stavku je treba pojasniti tri vprašanja: 1. Kdo je sovražnik, 2. kdo je kralj, 3. kateri škofje, ali le bavarski ali vsi nemški škofje?

Zgodovinar Bretholz je predložil mnenje, da je Metodov sovražnik sam "moravski kralj" Svetopolk[15], češ da je treba brati: /Vrag je nadražil srce/ "sovražnika, moravskega kralja". Toda s to razlago je zabrisano izvirnikovo razlikovanje dajalnika /vragu, t.j. sovražniku/ in rodilnika /moravskega kralja/, ki tukaj označuje dve različni osebi. Še očitneje je nasprotje z zgodovinsko zvezo. Pokrajinski /nitranski/ knez Svetopolk se je takrat, ko je bil Metod zajet, podvrgel Nemcem in je moral oditi v nekako

nemško internacijo, da bi ga tam "prevzgojili" v nemškega podložnika; torej ni bil samostojen. Očitno je, da tedanji Metodov sovražnik ni bil Svetopolk, ampak nemški kralj. Vrh tega bi v Bretholzovi domnevi "vsi škofje" bili Svetopolkovi škofje, kar je očiten nesmisel. Sicer je tukaj izvirno besedilo zelo neuglajeno, a vendar se še more razbrati, da so to sovražnikovi, t.j. nemški škofje.

Brückner je Bretholza zavrnil na ta način, da je izvirno cksl.besedilo svojevoljno popravil s črtanjem dveh besed /sovražniku, moravskega/ in stavek ohranil v obliki: /Vrag je nadražil/ "Srce kralja proti njemu /Metodu/, z vsemi škofi". Besedi sovražniku in moravskega je po njegovem mnenju vrinil staroruski prepisovalec[16]. A ta Brücknerjev popravek izvirnikovega teksta je svojevoljen in neutemeljen.

Sovražnik je torej nemški kralj Ludovik ali njegov sin Karlman. Moravski kralj pa je knez Rastislav; manj verjetno je, da bi bil to Svetopolk, ki je bil tokrat nemški zaveznik. Nemški kralj ni bil Svetopolkov, ampak Rastislavov sovražnik.

"Vsi škofje" dejansko niso bili vsi nemški, ampak vsi bavarski škofje s salzburškim nadškofom na čelu. Pokrajine Salzburg, Karantanija in Panonija so bile takrat bavarske. Iz papeževih pisem l. 873, iz zgodovinske zveze in iz cerkvenopravnih razlogov z nedvomno gotovostjo sledi, da so Metoda sodili škofje salzburške nadškofije, a nikakor ne vsi nemški škofje.

Kje je bil Metod sojen, kdo je bil tisti kralj, ki se je ironično potegnil za Metoda? Bretholz je trdil, da so se nemški škofje zbrali na Moravskem in da je bil Svetopolk tisti kralj[17], ki je nemške škofe nagovoril: "Ne nadlegujte mojega Metodija; saj se je že spotil kakor pri peči." A v novejšem času zgodovinarji splošno soglašajo, da so škofje zborovali v Regensburgu. Tam je bil namreč v novembru l. 870. nemški državni zbor; tja sta prišla kralj Ludovik in njegov sin Karlman. Tam je bil ujeti moravski knez Rastislav obsojen na smrt, potem pa toliko pomiloščen, da so ga oslepili.

Bretholzovo in Jagićevo mnenje, da je nemške škofe nagovoril "kralj" Svetopolk, je spojeno s trditvijo, da so Metoda sodili na Moravskem. Po soglasju novejših zgodovinarjev, da je Metoda sodil zbor škofov v Regensburgu, pa je domneva o Svetopolkovem nastopu vsaj zelo omajana, če ne odklonjena. Saj niti Svetopolkova navzočnost v Regensburgu ni dokazana. Če pa je tja prišel, tedaj njegov položaj in ugled pri Nemcih še ni bil toliko utrjen, da bi bil mogel v tej obliki nastopiti pred škofi.

Ker je dokazano, da je bil kralj Ludovik takrat v Regensburgu, je verjetno, da je on nagovoril nemške škofe približno tako, kakor pripoveduje ŽM. Manj verjetno, pa mogoče je mnenje, da je bil ta kralj Karlman, ki je bil kmalu potem postavljen za bavarskega vojvoda. S tem mnenjem soglaša trditev 9.in 10.poglavja ŽM, da so Metoda sodili vsi "kraljevi škofje"; a zbrani so bili le bavarski, torej Karlmanovi škofje. Goetz celo misli, da sta bila pri krivični sodbi zoper sv.Metoda navzoča oba nemška

"kralja", namreč Ludovik in Karlman. To sklepa iz Metodove izjave: "Resnico govorim pred kralji in se ne sramujem". Toda Metodova izjava je citat iz psalma 118,46; torej nikakor ne dokazuje, da je Metod govoril pred dvema kraljema. Sv.Metoda je nagovoril samo eden, najbrže Ludovik, kralj v pravem pomenu.

Iz kraljevih besed, da se je Metod "spotil kakor pri peči" in iz Metodovega odgovora o "potnem filozofu" sklepajo nemški zgodovinarji, da se je Metod zelo razvnel ali razburil. A ravno odgovor o filozofu, ki se je zato potrl, ker se je prepiral s surovimi ljudmi, spričuje Metodovo dostojanstveno odločnost. Cksl.grubaja čadь pomeni pač surove ljudi, a nikakor ne izraža zaničevanja. Miklošič je to prvotno /1854/ prevel idiotae, pozneje /1870/ pa homines rudes; prvo je zaničevalno, a oboje pomeni neizobražene ljudi. Cksl. pridevnik grubyj pa pomeni predvsem surovega človeka in ne izključuje izobrazbe. Beseda čadь še določneje izključuje zaničevanje; saj se nekaj vrst prej /ŽM 8/ panonski plemiči imenujejo šьstьna čadь . Surovost za ravnanje nemških škofov /in njihovega spremstva/ nikakor ni preostra označba, saj so Metoda bili s pestmi, pasavski škof mu je grozil celo s konjskim bičem, kakor beremo v papeževih pismih. Po takšnem ravnanju je Metodu pač moglo biti vroče, a dostojanstvenega ravnovesja nikakor ni izgubil.

Duhovita in dobro zadeta prispodoba o filozofu, ki se je spotil v prepiru s surovimi ljudmi, razodeva mirno razsodnost in vzvišeno dostojanstvenost; obenem pa se natančno skladа z zgodovinskimi dejstvi velike nemške surovosti nasproti Metodu. Iz papeževih pisem vidimo, da sta posebno freisinški škof Ano in pasavski škof Hermanrik ravnala zelo surovo, predvsem Hermanrik. A prav ta dva sta bila precej izobražena, zlasti Hermanrik. Z označbo gruba čadь je vse to točno zadeto. V primeri z ostrimi papeževimi pismi je opis mučnih prizorov v ŽM 9 in posebej v Metodovih izjavah vzvišeno zmeren.

II.

Za določitev kraja ali krajev,kjer je bil sv.Metod zaprt, je treba najprej dognati, kateri škofje so Metoda sodili. V papeških pismih l. 873 so razločno imenovani trije poglavitni krivci: salzburški nadškof in dva njemu podložna škofa, pasavski in freisinški. Salzburška nadškofija je takrat obsegala vse tedanje Bavarsko s Karantanijo, Panonijo in Tirolsko, skupno pet škofij: Salzburg, Passau, Freising, Regensburg, Säben /Brixen/. Vrh tega je bilo na Bavarskem še škofijsko mesto Eichstätt in del te škofije, ki pa je spadala k nadškofiji Mainz. V papeževem pismu škofu Hermanriku beremo, da so Metoda "vlekli na zbor škofov" /in episcoporum concilium/, torej na zbor /vseh/ škofov salzburške nadškofije. Isto sledi iz papeževega pisma salzburškemu nadškofu Adalvinu in iz instrukcije za papeževega legata škofa Pavla. ŽM 9 pripoveduje, da so zoper Metoda nastopili vsi sovražnikovi škofje, češ: "V naši pokrajini učiš". Cerkvena pokrajina /cksl.

oblast,/ pa obsega vso nadškofijo, vse škofije tiste nadškofije. V 10. poglavju ŽM beremo, da je papež obsodil nemške škofe, "da ne sme noben kraljev škof peti maše dokler ga /Metoda/ bodo držali."

Za ugotovitev števila prizadetih škofov je zelo važna pripomba 10.poglavja ŽM, da je nemške škofe zadela izredna "sodba sv.Petra; štirje škofje od njih so namreč /nagloma/ umrli". Iz tega sklepamo, da je bilo na zboru vsaj pet škofov. Če bi bili Metoda sodili samo štirje škofje,bi pisec ŽM gotovo povedal,da je "sodba sv.Petra" zadela vse, ko je že dvakrat govoril o vseh /kraljevih/ škofih. Ker so se škofje zbrali v Regensburgu, je bil na zboru nedvomno tudi tedanji regenburški škof Emerik. Ta v papeževih pismih ni omenjen. Umrl je šele l. 891. Torej ga ni zadela stroga Petrova sodba. Potemtakem je Petrova sodba - nagla smrt zadela ostale štiri škofe salzburške nadškofije. To je res zgodovinsko potrjeno. Salzburški nadškof je umrl 14. maja 873, najbrže še pred Metodovo rešitvijo. Freisinški škof je preminil l. 875, pasavski l. 874; približno takrat je umrl tudi säbenski škof, a leto ni natančno znano[18]. /Tedanji eichstättski škof je umrl l. 881/.

Sv.Metoda so nasilno "vlekli" v Regensburg. S takšnim nasiljem je bil v krajih, kjer so se kaj več pomudili, nujno združen zapor ali ječa v strogem pomenu. Na koncu 9.poglavja ŽM pa še beremo, da so nemški škofje Metoda "pregnali na Švabsko". Torej je bil Metod prehodno zaprt na več krajih in nazadnje še nekje na Švabskem. Novejši nemški zgodovinarji pa se /vsaj večinoma/ prepirajo le o enem kraju. V zadnjih letih navajajo: Niederaltaich v pasavski škofiji, Freising, Ellwangen na Švabskem.

Papež graja pasavskega škofa, da je Metoda zaprl v ječo /carceralibus poenis afficiens/ in da so ga vlekli na zbor škofov. Iz te zaporednosti moremo sklepati, da je bil Metod v ječi že pred škofovsko sinodo. Škofje pa so za takšne zadeve navadno uporabljali samostanske ječe. Zato je verjetno, da je Hermanrik Metoda zaprl v benediktinskem samostanu Niederaltaich /ob Donavi/, ki mu je bil najbližji in mimo katerega je šel v Regensburg. Nemški zgodovinarji menijo, da je imel dobre zveze s tem samostanom, ker je bil njegov učitelj kancler Gozbald opat tega samostana; da je torej Metoda zaprl v tem samostanu.[19]

V samostanu Niederaltaich je bil Metod zaprt le začasno, preden so se sešli škofje v Regensburgu in morebiti nekoliko časa po škofovskem zboru,preden je bilo vse pripravljeno za pot v pregnanstvo. Iz papeževega pisma freisinškemu škofu Anonu posnemamo, da so Metoda vlekli tudi v Freising. Iz ŽM 9 pa sklepamo, da so Metoda pregnali na Švabsko onstran mej bavarskih škofij. Tam namreč beremo: "Njega /Metoda/ pa so pregnali na Švabsko in ga držali poltretje leto". Stsl. glagol zaslati razločno pomeni poslati daleč proč, pregnati, nikakor pa ne samo poslati.[20] Isti pomen ima ruski glagol soslat' in samostalnik ssylka. /pregnanstvo/; pa tudi ruski glagol zaslat' pomeni

prvotno: poslati daleč proč. Če bi bili bavarski škofje Metoda imeli zaprtega v kateri svoji škofiji, bi bilo zadosti povedano: "Njega so držali poltretje leto". Besede "pregnali na Švabsko" bi bile odveč in bi le motile. Pisec ŽK se je tukaj zelo trudil za čim najkrajše izražanje; one tri besede je nedvomno zato zapisal, da je z njimi povedal važno okoliščino daljnega pregnanstva.

Nemški zgodovinar A.Ziegler odločno dokazuje, da Švabsko /Švabi/ tukaj pomeni pokrajino zahodno od Bavarskega, Švabsko v ožjem pomenu. Nekateri drugi nemški zgodovinarji[21] pa trdijo, da so že v oni dobi včasi vse Nemce imenovali Švabe. Toda ta dvomljiva razlaga ne more ovreči konteksta v ŽM 9, ki kaže na deželo onstran Bavarskega.

Ziegler skuša kraj Metodovega pregnanstva natančneje določiti. Odločil se je za mesto Ellwangen, pravzaprav za ondotni benediktinski samostan. To mnenje podpira posebej z verjetno domnevo, da je bil passavski škof Hermanrik po rodu Švab, nekaj časa menih ali celo opat ondotnega samostana. Sporočil mi je, da je za svoje mnenje zbral še nove dokaze in da o tem pripravlja novo razpravo. Ni gotovo, če bo mogoče kraj Metodovega pregnanstva tako natančno določiti. Trdno pa je dejstvo, da je bil Metod pregnan onstran mej bavarskih škofij.

Ziegler in tisti zgodovinarji, ki so se odločili za Niederaltaich izključujejo Metodov zapor v Freisingu. Nekateri drugi, zlasti J. Aufhauser in M. Hartig[22], pa so se odločili za Freising. Papeževo pismo škofu Anonu in okoliščina, da so Metoda pregnali na Švabsko, res daje dovolj trdno podlago za mnenje, da je bil Metod zaprt v Freisingu. Kakor je Metodova pot z Moravskega v Regensburg šla skozi Passau pod vojaškim vodstvom /s konjskim bičem/ škofa Hermanrika, tako je med potjo v švabsko pregnanstvo moral za varnost skrbeti freisinški škof, ker je šla pot skozi njegovo škofijo. Papež graja Anona, da Metoda ni imel za vrednega družbe duhovnikov, zbranih pri njem /Anonu/ - nec presbyterorum, qui penes te reperti sunt, iudicasti dignum consensu[23]. To se je moglo zgoditi le v Freisingu ali vsaj v freisinški škofiji. Na koncu istega stavka je še obtožba, da je s svojimi tovariši /sequacibus/ Metoda obsodil in zaprl v ječo /carceri mancipasti/. S tem je po kontekstu mišljen začasni zapor v Freisingu. Manj verjetno je, da tu omenjeni zapor pomeni ječo v passavski škofiji sli"na Švabskem".

Passavski škof si je po večletni tradiciji prisvajal cerkveno oblast v moravski kneževini. Freisinški škof pa je imel le posamezna posestva v Panoniji in Karantaniji, morebiti tudi na Moravskem. Zanimiva listina iz l. 861 potrjuje, da je knez Kocelj freisinški cerkvi podaril posestvo pri Blatnem jezeru.[24] Verjetno je, da je sv.Metod v Panoniji ali na Moravskem kdaj srečal kakega freisinškega duhovnika, upravitelja cerkvenih posestev. Latinski glagol /penes te/ reperti sunt bi mogli tako razlagati, da je Metod v škofovi okolici opazil kakega znanca. A ne glede na ta glagol že poudarjanje freisinške duhovniške družbe nekaj namiguje.

Papež graja Anona, da je kriv vsega trpinčenja sv.Metoda /cunctarum afflictionum instigator,immo auctor/. Kot upravitelj papeževih posestev v Nemčiji in nekak papežev zaupnik /fidelis/, bi bil moral Metodovo zadevo sporočiti v Rim. A tega ni storil. Ko so ga v Rimu o zadevi vprašali, je celo lagal, da Metoda ne pozna. Papeževa obtožba, da je povzročitelj, je upravičena vsaj v tem pomenu, da je Ano nemške škofe h krivičnemu ravnanju spodbujal z zagotovilom, da zadeve ne bo sporočil papežu, marveč je z vsemi sredstvi prikrival.

Skrb za prikrivanje je bila nagib, da so Metoda pregnali daleč "v Švabe". Iz papeževih pisem l. 873 sklepamo, da papež ni vedel, kje je Metod zaprt. Niti Anonu niti Hermanriku ne ukazuje posebej, naj Metoda izpustita. Pač pa nadškofu Adalvinu naroča, naj ukrene vse potrebno, da bo Metod mogel svojo nadškofijo zopet zasesti /te agente sedem a fratre nostro Methodio recipiendam/. Zdi se, da so s pregnanstvom v Švabe skušali Metodu pretrgati zvezo s papežem in s knezom Kocljem. Svoj namen so deloma res dosegli; saj se je mučna zadeva vlekla skoraj tri leta. Dolgotrajno prikrivanje je žalostna zasluga škofa Anona. Metodovi učenci, zlasti knez Kocelj, pa so ohranili stik z Metodom in mu omogočali, da je mogel svoje pritožbe pošiljati v Rim.

Kocelj se je nedvomno veliko trudil, da bi rešil svojega nadškofa. V tem so sodelovali drugi učenci. Priljubljeni knez je mogel tudi med latinskimi duhovniki in menihi najti pomočnikov. Po njih je Metod /morebiti po posredovanju kneza Koclja/ svojo zadevo sporočal v Rim, kakor beremo v instrukciji za papeževega legata škofa Pavla: Apostolicam sedem per ipsum triennium plurimis missis et epistolis proclamantem. Na koncu instrukcije je omenjeno, da je bil eden izmed Metodovih poslancev, namreč menih Lazar, pretepen ali ubit./de percussoribus Lazari monachi/[25]. Velika Kocljeva skrb za Metoda je razvidna tudi iz grožnje nemških škofov, da mu ne bodo prizanesli, če bo imel pri sebi Metoda, kakor beremo v ŽM 10.

Staroslovenski viri se nobenega kneza ne spominjajo tako častno in toplo kakor Koclja. ŽK le o knezu Koclju poroča, da je "močno vzljubil slovenske /starocerkvenoslovanske/ knjige, da bi se jih naučil". ŽM v 8.in 10. poglavju pripisuje Koclju vse zasluge za ustanovitev samostojne slovanske cerkvene pokrajine s slovanskim bogoslužjem. Enako staroruski letopis /Nestor/. Hrabrov spis /iz prve polovice 10.stoletja/ o slovanskih pismenkah našteva Koclja med vladarji, ki so vladali v dobi ustanovitve slovanske književnosti. Kocljeva zasluga je, da slovansko misijonsko in književno delo med triletno Metodovo odsotnostjo ni bilo pretrgano, ker so učenci slovanskih apostolov dobili zavetje v slovenski Panoniji. Ta zgodovinska zveza odločno izključuje domnevo, da je bil Metod zajet v Panoniji. S tem je tudi izključena ječa v salzburški škofiji.

Papeževa pisma iz l. 873 pričajo o Metodovih ječah v pasavski in freisinški škofiji. Če bi površno razlagali poročilo ŽM 9, da so nemški škofje pregnali sv.Metoda na Švabsko, bi morali sklepati,

da je bil Metod trajno zaprt v Freisingu, v pasavski škofiji pa le začasno med potjo v Regensburg[26]. Nemško dokazovanje, da je bil Metod pregnan na Švabsko v ožjem pomenu, pa nas je opozorilo, da je bil Metod trajno zaprt nekje v švabski deželi zahodno od Freisinga. Po vsem tem je z veliko verjetnostjo dognano, da je bil sv. Metod nekoliko časa zaprt v samostanu Niederaltaich, potem v Freisingu, nazadnje pa nad dve leti na Švabskem, morebiti v mestu Ellwangen.

Ob šestdesetletnici našega zgodovinarja dr. M. Kosa tukaj posebej omenjam dve njegovi znanstveni deli, kritično izdajo in razlago salzburške zgodovinske spomenice "Conversio Bagoariorum et Carantanorum" /Ljubljana 1936/ ter razpravo "O pismu papeža Hadriana II. knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju" /Razprave AZU 1944/[27]. Z obema si je pridobil mednarodno prvenstvo v pravilni znanstveni oceni dveh za slovensko zgodovino važnih spomenikov. Posebej je dokončno dokazal pristnost Hadrijanove poslanice slovanskim knezom. V tej bistroumni in trezni razpravi je brez obotavljanja popravil svoje prejšnje nasprotno mnenje in pokazal nepristransko akademsko ljubezen do resnice, ki je značilna za njegovo znanstveno delo.

Opombe.

1. ŽM 8.
2. Kölner Hefte für den akademischen Unterricht. Historische Reihe: 2. H. Löwe, Der Streit um Methodius /brez letnice/. Dobra kritična zbirka dokumentov.
3. A. Ziegler, Der Slavenapostel Methodius im Schwabenlande /zbornik: Dillingen und Schwaben, 1949/ str. 169 - 189. Pisec me je prosil, da mu sporočim svoje mnenje o njegovi razpravi. To sem storil v članku "Quaestiones Cyrillo-Methodianae" v časopisu "Orientalia Christiana periodica" 1952, 113 - 117. Pričujoča razprava z novimi izsledki dopolnjuje oni članek.
4. Monumenta Germaniae. Epp. VII, str. 280 - 286. - Löwe, O.c. 20 - 24. - F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev II, str. 162 - 169.
5. To velja le o slogu ŽM. V cksl. ŽK 17 se rabi po sem za nepretrgano zaporednost.
6. V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache /1913/ 48. - A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel /1913/ 64 in 71 odločno poudarja, da je Metoda prijel salzburški nadškof v Panoniji; Jagić piše manj odločno.
7. Brückner zelo prezirljivo piše o delovanju slovanskih blagovestnikov na Moravskem, češ da sta prišla tja nepovabljena in da nista veliko dosegla /str. 43 - 46/.
8. MIÖG XVI, 342 - 349.
9. V. Novotný, České dějiny I, 348.
10. O. c. 64 s.
11. L. K. Goetz, Geschicte der Slavenapostel Konstantinus und Methodius /Gotha 1897/ 185; sklicuje se na A. Lapôtra.
12. F. Kos, Gradivo II, 166, - F. Grivec, Clozov - Kopitarjev glagolit. Razprave AZU /filozofsko - fil. - histor. razred/ 1943, 394 - 399. - Isti, Slovenski knez Kocelj /1938/ 126 - 128.
13. V 16. pogl. ŽM je omenjen ogrski kralj v podonavskih deželah, a Ogri takrat še niso imeli kralja, zlasti ne v Podonavju; torej je raba izraza kralj v ŽM zelo nedosledna.
14. Pomanjkljivo izrazoslovje tudi na drugih mestih ŽM prizadeva podobne težave. Na koncu 5. pogl. moti izražanje "vrnila sta se" /Gl. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija 1951, str. 117 s/. - V 8. in 17. poglavju se ponavlja cksl. izraz nastolnikъ v dveh različnih pomenih. V 17. poglavju očitno pomeni naslednik. V besedni zvezi 8. poglavja pa je tak pomen nemogoč. Sreznevski, Snopek i. dr. so dognali, da je prvi nastolnik prevod grškega protóthronos ali próedros. M. Kos pa je dokončno dokazal, da se oni grški izraz res ponavlja v pismih papeža Nikolaja I. celó v latinskem prevodu primus sessor. Slovanski prvi nastolnik je torej natančen prevod tedanjega značilnega izražanja papeške pisarne. M. Kos, O pismu papeža Hadriana II. knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju /Razprave AZU 1944/ 275 s.

15. Gl.zgor. op. 8.
16. A.Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel 70 - 73.
17. Bretholzu se je pridružil /vsaj deloma/ V.Jagić, Entstehungsgesch. 50.
18. ŽM je napisano pod vidikom krščanske vere in večnosti - sub specie aeternitatis, kakor je podrobno dokazal F.Gnidovec, Vpliv sv.Gregorija Naz. na sv.C.in M. /1942/ 54-61 i.dr. Po tolikšnem Metodovem trpljenju ter izgubi Panonije in kneza Koclja je bila "sodba sv.Petra" nad nemškimi škofi tolažilen migljaj, da Bog svojega izbranega apostola ni zapustil.
19. M.Heuwieser, Geschichte des Bistums Passau I /1939/ 162. Njemu se je pridružil M. Oswald v Münchener Theol.Zeitschrift 1951, 318.
20. V knjigi Žitja Konstantina in M./1951/ sem stsl.glagol zaslati prevel netočno /poslati/. Šele nemški prepir o Metodovih ječah me je opozoril na pravi pomen: relegare, verschicken.
21. Tako J.Oswald /zgor.op.18/, ki navaja še druge.
22. M.Hartig, Errichtung des Bistums Freising /1939/ 59. Navaja ga Ziegler /str.186/. V Freisingu kažejo hišo, ki stoji na mestu Metodove ječe, a vse le na podlagi domneve novejših zgodovinarjev.
23. Namesto consensu bi bilo primerneje consessu.
24. M.Kos, Zgodovina Slovencev /1933/ priloga VIII /k str.64/. - F.Kos, Gradivo II, str.137.
25. Percutere pomeni: pretepsti, prebosti, ubiti. Ne da se dognati, če je bil Lazar Metodov učenec, kakor trdita A.Lapôtre in Goetz /o.c. 185/. Verjetneje je, da je bil latinski menih slovanskega rodu; manj verjetno je, da je bil nemškega rodu. Metod in Kocelj sta mogla dobiti zaveznike tudi med latinskimi menihi.
26. Tako D.Rattinger v razpravi: Der hl.Cyrill und der hl.Method /Stimmen aus M.Laach 22, 1882, str.411/. To trezno znanstveno razpravo navaja Goetz /o.c. 180 in 184/; drugi nemški zgodovinarji so jo prezrli.
27. Gl. tudi zgor. op. 14.

---- . ----

Ta razprava je napisana za "Zgodovinski časopis" 1952 ob šestdesetletnici zgodovinarja dr. Milka K o s a .

Dr. F. K. Lukman

GOVOR SV. JANEZA KRIZOSTOMA NOVOKRŠČENCEM

Z ZAČETKOM "BOG BODI HVALJEN!"

1. Uvodna pojasnila.

Pelagijanec Julian Eklanški[1] je hotel z odlomkom iz nekega govora, ki ga je bil sv. Janez Krizostom govoril novokrščencem dokazati, da veliki grški pridigar ni poznal in priznaval izvirnega greha, kakor ga pojmuje katoliška verska tradicija. Sv. Avguštin nam je v svojem polemičnem delu "Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri VI" ohranil Julianovo trditev in pribil, da je Julian najvažnejše Krizostomove besede v svojem prevodu popačil in svoji trditvi prilagodil[2]. Po Julianovem prevodu bi bil Janez dejal: "Iz tega vzroka krščujemo tudi otročiče, dasi niso omadeževani z grehom." Avguštin pa ugotavlja, navajajoč grško besedilo in dostavljajoč zvest latinski prevod, da je Krizostom rekel: "Zategadelj krščujemo tudi otročiče, dasi nimajo grehov." To so kajpada osebni grehi, kar kaže že množinska oblika. Malo na-to prijemlje Avguštin Julianu, zakaj ni navedel, kar je Janez v istem govoru povedal o podedovanem grehu, in zopet navaja grško besedilo z dobesednim latinskim prevodom[3]. Janez je rekel: "Kristus pride enkrat; našel je našo dedno zadolžnico /chirographum paternum/, ki jo je bil Adam napisal. Le-ta je naredil prvi dolg, mi pa smo oderuške obresti /fenus/ pomnožili s poznejšimi grehi."

Homilijo, ki sta iz nje omenjena odlomka, so imeli več ko poldrugo stoletje za izgubljeno, dokler je ni salzburški profesor Sebastijan Haidacher zopet odkril[4]. Pravim "zopet odkril", zakaj v latinskem prevodu je bila kot homilija "Ad neophytos" natisnjena v več starih izdajah Krizostomovih del, nazadnje še v lyonski izdaji l. 1687. Grški izvirnik je res izginil. Učeni benediktinec Bernard Montfaucon, ki je priredil novo izdajo Krizostomovih del v 13 zvezkih /Paris 1718 - 1738/, je pa imel homilijo, ohranjeno le v latinščini, za Krizostomu podtaknjeno /spuria/ in je ni sprejel v svojo izdajo. Zaradi Montfauconovega ugleda so imeli skoraj vsi kasnejši homilijo, iz katere sta oba odlomka pri Avguštinu, za izgubljeno[5].

Da je govor z začetnimi besedami: "Bog bodi hvaljen", ohranjen v latinskem prevodu, res Krizostomov, o tem se ne da dvomiti. V njem sta do besede oba odlomka, ki sta po izrecnem priševanju sv. Avguština Krizostomova, oba iz istega govora. Poleg obeh grških navedkov pri Avguštinu se je ohranilo še sedem drugih grških odlomkov iz nekega Krizostomovega govora

novokrščencem. Pet jih je sv. Janez Damaščan sprejel v svojo zbirko "Sveta vzporedja" /Sacra parallela/, dva pa je carigrajski arhidiakon Teodor Melitenec /Melitenictes, dredi 14. stoletja/ navedel v moralnih epilogih, ki jih je dodal svoji razlagi evangelijev. Vsi ti odlomki so pa iz Krizostomovega govora novokrščencem z začetkom "Bog bodi hvaljen", ki je v latinskem prevodu natisnjen v starejših izdajah Krizostomovih del. Eden od navedkov pri Damaščanu je istoveten s prvim navedkom pri Avguštinu.

Govor je jasno in zaokroženo zasnovan. Posamezne misli v njem se najdejo sicer tudi v drugih Krizostomovih homilijah, a v tem govoru so v lepi celoti podane tako, kot jih je mogel podati le govornik velikega formata. Vsebina in oblika sta dostojna pridigarja, kakršen je bil zlatousti Antiohijec. Naj opozorim samo na veličastni uvod, v katerem primerja novokrščence z zvezdami in govorniško izredno učinkovito razčlenja kratno milost.

Kdaj in kje je Janez govoril novokrščencem, se da povzeti iz govora samega. Proti koncu govora omenja, primerjajoč ga z Mojzesom, navzočnega škofa, ki bo kakor Mojzes dvignil roke proti nebu in prinesel nebeški kruh ter iz duhovne skale privabil duhovni studenec. Ta "naš Mojzes" je antiohijski škof Flavian, ~~častiti~~ častitljiv mož, ki je bil Krizostoma posvetil za mašnika in postavil za pridigarja. Pridigarsko službo v Antiohiji pa je Krizostom opravljal v letih 386 - 397.

Dalje se da iz govora posneti, da je Krizostom govoril neposredno po krstu /in birmi/, ko so novokrščenci prišli v sprevodu iz krstilnice v cerkev, da bi bili prvič pri evharistični liturgiji in prejeli obhajilo. Ker pridigar tako obširno govori o velikonočnem jagnjetu kot starozavezni podobi evharistije, je upravičen zaključek, da je govoril po krstu v "veliki noči", ki se ga je redno udeležilo več katehumenov nego o binkoštih. Tudi primerjava novokrščencev z zvezdami zbuja misel, da je bilo število novokrščencev znatno, da gre torej za velikonočni krst.

Latinski prevod, natisnjen v starih izdajah Krizostomovih del, je iz patristične dobe. Trditi se sme, da ga je priredil sodobnik in nasprotnik[6] ev. Hieronima, pelagijanske misleči diakon Anianus iz Celede, ki je polatinil tudi nekaj drugih Krizostomovih homilij. Pelagijanci so menili, da je Krizostom opora njihovemu nauku, ker je, zavračajoč manihejske zmote o dveh prapočelih, krepko in zgovorno naglašal svobodo človeške volje pri izbiranju dobrega in hudega. Zato je sprethi Anian po naročilu nekaterih vodilnih pelagijancev prevajal Krizostomove homilije. Naš govor, v katerem je bila trditev, da otročiči nimajo grehov, se je zdel kakor nalašč za pelagijance prikrojen, zlasti če so se besede nekoliko zaobrnile, kakor je to storil Julian. Avguštin je kajpada temeljito zavrnil takšno in sleherno zlorabo Krizostomovega ugleda.

Večji odlomek iz Krizostomovega govora je prišel v rimske

liturgične knjige. Sestavljalec cerkvenega opravila v čast predragocene krvi našega Gospoda Jezusa Kristusa /1.julija/ je s srečno roko izbral berila 2. nokturna vprav iz govora "Ad neophytos".

2. Govor sv. Janeza Krizostoma novokrščencem.

1. Bog bodi hvaljen! Glejte, zvezde sijejo tudi z zemlje, svetleje nego zvezde na nebu! Zvezde so na zemlji,ker se je Bog prikazal iz nebes na zemljo; sijejo ob svetlem siju svojega sonca in žare v čistejšem žaru nego zvezde,ki opravljajo svojo službo ponoči. Zakaj zvezde na nebu končajo svojo službo,ko sonce vzide; le-te pa sijejo še jasneje,ko vzide Kristus, sonce pravice. One bodo pokončane ob koncu sveta,svetloba teh pa še zraste,ko bo časov konec. Zakaj o onih je pisano: "Zvezde bodo padale z neba kakor listje z vinske trte"[2], o teh pa je rečeno: "Pravični se bodo zasvetili kakor zvezde na nebu."[3]

Kaj pa pomenijo besede: "Kakor listje z vinske trte tako bodo zvezde padale z neba"? Kakor je trti,z grozdjem obloženi, potrebno listje,da je varuje in krije,listje pa mora odpasti, ko sad dozori,prav tako je s stavbo sveta: dokler je le-ta bivališče človeškega rodu,ohrani nebo svoje zvezde kakor trta svoje listje; ko pa mine noč, je tudi koristne službe zvezd z nočjo vred konec. One zvezde so po svoji naravi ognjene,in tudi le-te dobé ognjeno naravo;toda ondi je ogenj,ki ga vidijo telesne oči,tu je ogenj,ki ga more zaznati le oko vere. "On pa", je rečeno, "vas bo krstil s Svetim Duhom in z ognjem."[4] Hočete li tudi slišati, kako se imenujejo zvezde obeh vrst[5]?. Med onimi so zvezde, ki se jim pravi: Orion, Nazaret[6], Arktur[7], Večernica, Danica; med temi pa ni Večernice, vsi so Danice.

Bog bodi hvaljen, ki edini dela čudeže[8], ki vse ustvarja in vse obnavlja! Zakaj glej, ti, ki so bili včeraj še jetniki, so danes svobodni; ti, ki so včeraj tavali v zmoti, so postali udje cerkve; ti, ki so prej živeli v sramoti greha, se veselé plemstva pravičnosti. Zakaj niso le svobodni, temveč sveti; ne le sveti, temveč tudi pravični; ne le pravični, temveč tudi božji otroci; ne le otroci, temveč tudi dediči; ne le dediči, temveč tudi Kristusovi bratje; ne le Kristusovi bratje, temveč tudi Kristusovi sodediči; ne le sodediči, temveč tudi Kristusovi udje; ne le Kristusovi udje, temveč tudi templji; ne le templji, temveč tudi orodja Sv. Duha. Bog bodi hvaljen, ki edini dela čudeže! Vidiš li, kolikerna je kratna milost? Mnogim se sicer nebeška milost zdi zgolj odpuščanje grehov, mi pa smo našteli deset dragocenih darov[9]. Zategadel krščujemo tudi otročiče, čeprav nimajo grehov[10], da se jim podeli svetost, pravičnost, posinovljenje, pravica do dediščine in bratstvo s Kristusom, da postanejo vsi njegovi udje in prebivališča Svetega Duha.

2. Vas pa, preljubljeni bratje - ako vas smem imenovati brate; kajti tudi mene je nekoč prav te milost prerojenja osrečila, toda poznejši pregreški so vezi sorodstva zrahljali; toda dajte,

da vas nazivam brate vsaj zaradi svoje velike ljubezni do vas - vas prosim, ohranite dobro voljo, ko ste dosegli tako velike časti; pokažite se vredne milosti, ko ste postavljeni na vrhunec časti. Kajti poprejšnji čas[11] je bil zgolj začetna vaja v borilnici in padec se je dal lahko spregledati. Toda od danes dalje je odprto bojišče, kjer se bije boj za venec krepostí. Boj ne priženja, pozorišče je pripravljeno in gledat biti ne samo človeški rod, temveč tudi krdelo angelov, saj je pisano: "V zgledovanje smo postali svetu, ne le ljudem, temveč tudi angelom".[12] Angeli so gledalci in Gospod angelov podeljuje venec zmage. In to nam ni samo v čast, marveč tudi v prid, ker razsoja on, ki je dal svoje življenje za nas. Zakaj pri svetni igri olimpijskih tekem prestoluje tisti, ki je poklonil venec za zmagovalca, sredi med borci, ne da bi enemu prijazno pokimal in mu pokazal naklonjenost pred drugimi, marveč sedi in nepristransko čaka na negotovi konec boja. Toda v našem boju s hudičem Kristus ne čaka brezbrižno, marveč je popolnoma na naši strani. In da boš vedel, da se Kristus postavi na našo plat, pomisli, kako nas kot svoje prijatelje mazili z oljem veselja, hudiču pa nastavlja zanke v njegovo pogubo. Ce vidi Kristus, da hudič v boju pade, nam kliče: "Stopi naj!"[13] Ce vidi, da se mi spotaknemo, nas vzravna z roko svojega veličastva in reče: "Naj li ta, ki pade, zopet pa vstane?"[14] In speče zbudi in pravi: "Vstani, kateri spiš!"[15] Hočeš videti še več čudovitega, ka-li! Nam je Bog pripravil po zmagi nebesa, hudiču pa je določil celo po zmagi pekel in zapretil kazen. Ce zmagam jaz, bom venčan; če zmaga on, bo kljub temu kaznovan. In da boš spoznal, da se hudiču, če nas premaga, pripravljene še hujše muke, pomisli na Adama in njegov padec. Kakšno plačilo je prejel hudič za svojo zmago? Bog je rekel kači: "Po svojem trebuhu se boš plazila in prst boš jedla vse dni svojega življenja."[16] Ako je Bog tako zaznoval in preklel večno kačo, kako strašno bo kaznovana nevidna kača, ko se bile že orodju, ki je služilo, naložene tolikšne muke? Zakaj, če se ljubečemu očetu posreči izslediti morilca njegovega otroka, obrne svojo bridkosti polno jezo ne samo proti morilcu samemu, marveč tudi meč, ki je njegovega otroka umoril, zdrobi na kose. Prav tako naš Kristus. Ce vidi, da je hudič umoril človeško dušo, ne obsodi samo morilca na bridko muko, marveč skrha tudi njegov meč in ga uniči.

Oborožimo se torej z zaupanjem za boj! Saj nam je na voljo orožje, bleščeče bolj nego zlato, trdnejše od trdega jekla, močnejše od poživljajočega ognja, lažje od perjastih kreljuti; to orožje ne utesnjuje in ne tišči udov, marveč stori, da je telo lahko, in ga dviga kvišku; če hočeš, moreš z njim brez sleherne ovire prav do nebes. Pregrobo in za duhovni boj neporabno je zemeljsko orožje, v katerem se vojaški novinec dan na dan uri. Ustvarjen kot človek sem poklican, da se bojujem z zlimi duhovi[17]; rojen s telesom vidim pred seboj brezteles-ne sovražnike. Zato mi je dal Bog oklep, ne iz kovine umetelno skovan, marveč nerejen v preprostí pravičnosti; s ščitom vere me je Bog zavaroval; meč imam v svojih rokah, besedo Sv. Duha.

Sovražnik je oborožen s puščicami: jaz vzamem v roke svoj meč ; oni se zanaša na svoje strelice; toda tudi jaz ne pogrešam orožja za obrambo in napad. Sovražnik kaže, da je bojazljiv, zato se izmika boju od blizu in streljа le iz daljave svoje puščice, da bi zadel malomarne.

Bog mi je dal še drugo obrambo. Katero le? Pripravil mi je mizo, podaril mi je tečno jed, da bi okrepčan z močno jedjo sovražnika zmagovito ugnal. Če te vidi ljuti hudič, da prihajaš od Gospodove mize, od nebeške gostije, zbeži kakor pred ogenj puhajočim levom, se umakne urno ko veter in si ne upa več blizu. In če vidi le od daleč tvoj jezik omočen z Gospodovo krvjo, veruj mi, ne bo vzdržal; če vidi tvoja usta pordečena s Kristusovo krvjo, se bo ves prestrašen izmuznil.

3. Da bomo moč Kristusove krvi spoznali, pojdimo nazaj do njene podobe, do starih dogodkov v Egiptu, ki o njih pismo pripoveduje. Takrat je Bog hotel poslati nad Egipčane desete nadloge in opolnoči udariti njih prvorojence, ker so njegovo prvorojeno ljudstvo zadrževali. Da pa izvoljeno ljudstvo ne bi bilo v nevarnosti z Egipčani vred, ker so oboji prebivali v isti deželi, je bilo določeno spoznavno znamenje, čudovita predpodoba, da spoznaš moč resnice, nakazane s podobo. Tresli so se že pred izbruhom božje jeze in pričakovali morilnega angela, ki bi stopil v sleherno hišo. Zdaj je Mojzes ukazal: "Zakoljite enoletno jagnje brez madeža in pomažite vrata z njegovo krvjo."[18] Kako? Jagnjetova kri more rešiti umne ljudi, ka-li? Gotovo; sicer ne zato, ker je kri, marveč ker je podoba Gospodove krvi. Zakaj kakor cesarjev kip, ki ne živi in ne čuti, po stari postavi reši žive in čuteče ljudi, ki se k njemu zateko, ne zato, ker je iz brona narejen, marveč ker predstavlja v podobi cesarja, prav tako je mogla tista neživa in nečuteča jagnjetova kri rešiti žive ljudi ne zato, ker je bila kri, marveč ker je predstavljala v podobi Kristusovo kri. Če je takrat morilni angel šel mimo, ko je na vratih zagledal jagnjetovo kri, in se ni upal vtopiti, koliko bolj se bo zli sovražnik umaknil in ostal daleč proč, če zagleda - ne predpodobno jagnjetovo kri, ki se drži vrat, marveč resnično Kristusovo kri, ki se sveti na ustih vernikov, na vratih božjega templja? Če se je angel zbal podobe, koliko bolj bo zli duh zbežal pred resnico!

4. Hočeš še bolj spoznati moč Kristusove krvi, misli na prvi vir, iz katerega je privrela: ta kri je pritekla iz ranjene strani križanega Gospoda. Ko je Jezus umrl, pravi pismo, in še visel na križu, je pristopil vojak in odprl s sulico njegovo stran, in pri priči je pritekla iz nje voda in kri[19]. Voda je podoba krsta, kri je podoba presvetega zakramenta. /Zategadelj ni rečeno: "Pritekla je kri in voda", marveč najprej je pritekla voda, nato kri./[20] Zakaj najprej se umijemo in očistimo pri krstu in nato se nam milostno podeli presveti zakrament. Vojakova sulica je odprla stran in pred rla stene svetega templja[21], in glej, ondi sem našel bogat zaklad milosti. Tako je bilo tudi z velikonočnim jagnjetom; Judje so zaklali jagnje, in jaz sem prejel sad daritve. "Iz strani je pritekla kri in voda."

5. Ne hodi malomarno mimo tega pomembnega dogodka in premisli drugo skrivnost, ki je v njem. Dejal sem, da sta voda in kri podobi krsta in presvetega zakramenta; zakaj na duhovnem prenovljenju v kopeli prerojenja in na presvetem zakramentu, ki oba izvirata iz Kristusove strani, temelji cerkev. Iz rane v svoji strani je torej Kristus naredil cerkev, kakor je bila nekoč prva mati Eva narejena iz Adamove strani. Pavel pravi zato: "Iz njegovega mesa in iz njegove kosti smo"[22] in meni rano v Jezusovi strani. Zakaj kakor je Bog vzel rebro iz Adamove strani in iz njega naredil ženo, prav tako nam je Kristus dal iz rane v svoji strani kri in vodo in iz nje naredil cerkev; in kakor je Bog takrat vzel Adamu rebro, ko je le-ta v zamaknjenju zaspal, tako je Kristus zdaj dal kri in vodo po svoji smrti; kar je bilo takrat zamaknjenje, to je zdaj smrt.

Glejte torej, kako tesno se je Kristus zvezal s svojo nevesto; glejte, s kakšno jedjo nas nasiščuje: on sam je naša jed in naša hrana. In kakor hrani žena svoje dete z lastnim mlekom, kakor z lastno krvjo, tako hrani tudi Kristus tiste, ki jim je v prenovljenju dal življenje, venomer s svojo lastno krvjo.

6. Ker so nam bile torej naklonjene tolikšne milosti, živimo tudi dostojno življenje! Kratna obljuba, s katero smo se zavezali, naj ostane zapisana v naših srcih! Na ves glas kličem: Zadolžnica naših grehov je raztrgana, zakaj krst vas je na novo razsvetlil[23]. Pa tudi vam drugim, ki vas je nekoč ista krstna milost osrečila, velja moja besoda, zakaj na nas vseh je enaka zavezanost, je ista dolžnost. Isto pogodbo smo vsi podpisali ne s črnilom, marveč s klicanjem Svetega Duha, ne s peresom, marveč z nehlinjeno izpovedjo jezika. Zato pravi tudi David: "Moj jezik je pero brzega pisca."[24] S prisego smo se predali Kristusovemu kraljestvu, s prisego se odpovedali hudičevemu trinoštvu: to je naše pismo, to je pogodba, to je sporazum, ki smo ga podpisali. Glejte, da ne boste stali zopet kot dolžniki pred njim, ki ima pismo v rokah. Kristus pride le enkrat; našel je našo dedno zadolžnico, ki jo je bil Adam napisal. Le-ta je naredil prvi dolg, mi pa smo oderuške obresti pomnožili s poznejšimi grehi. Od tod prekletstvo in greh, smrt in obsodba po postavi. Zato Pavel vzklika: "Zadolžnico naših grehov, ki nam je bila nasprotna, je odpravil in pribil na križ."[25] Pravi ne le: "Kristus je izbrisal zadolžnico", marveč: "pribil jo je na križ", da bi o njej ne bilo več sledu; žeblji na križu so jo raztrgali, da ne bi imela v prihodnje nikake veljave več. In to se ni zgodilo morda naskrivaj, nekje v skritem zemeljskem kotičku, ne, marveč pred vsem svetom, očitno vpričo vseh, visoko gori na lesu križa je bila zadolžnica uničena. Videli naj bi to angeli, gledali nadangeli in strme občudovale nebeške moči; celo hudobnim duhovom in satanu naj bi ne bilo prikrito; vpričo teh oderuhov, ki so nas pahnili globoko v dolg, je bila zadolžnica raztrgana, da bi nas za naprej ne mogli več gnjaviti.

7. Ker je torej prejšnja zadolžnica izgubila vso moč, bodimo oprezni, da si ne nakopljemo znova drugega dolga. Zakaj

drugega križa ni več, ni odpuščanja grehov po drugem krstu. Odpuščanje sicer še je, toda ne več po prerojenju v krstu. Čujmo torej in bodimo oprezni! Preselili ste se iz Egipta. Ne mislite več na suženjstvo v tej deželi, na trdo delo v njenih opekarnah[26]; zakaj abotno svetno bivljenje je le nizko opekarsko delo; saj je celo svetlo zlato le umazana prst, dokler se umetno ne izčisti. Videl si večje čudeže nego Judje, ko so zapustili Egipt; videl si ne faraona, kako je utonil v vodah, marveč hudiča, kako ga je bilo konec v krstni vodi; oni /Judje/ so šli skoz morsko valovje, ti skoz smrtne sence[27]; oni so zapustili Egipt, ti si se oprostil gospodstva zlih duhov; oni so ubežali jarmu barbarske suženosti, ti težkemu jarmu hlapčevanja grehu. Hočeš še več zvedeti, kakšnih večjih časti si postal deležen? Judom takrat ni bilo dano gledati žareče obličje Mojzesa[28], ki je bil vendar Adamov sin, človek kakor oni; ti pa si videl Kristusovo obličje v njega veličastvu. Zato Pavel vzklika: "Mi vsi z odgrnjenim obrazom gledamo slavo Gospodovo."[29] Oni so imeli Kristusa, ko je hodil za njimi[30], mi imamo Kristusa za obrambo in za varuha; za njimi je Kristus hodil zaradi Mojzesa, naš Kristus ne le zaradi novega Mojzesa[31], marveč tudi zaradi vaše zveste poslušnosti; one je po izhodu iz Egipta sprejela prostrana puščava, polna strupenih kač[32], nam je po Egiptu tega sveta pripravljeno nebeško kraljestvo, kjer je mnogo bivališč[33]; oni so imeli za voditelja Mojzesa, mi našega Gospoda in Zveličarja. In če obrnemo na našega Mojzesa[34], kar je o onem Mojzesu pisano, ne krenemo, verjemi mi, na napačno pot. Zakaj tudi usta tega novega Mojzesa dihajo krotkost in njegovo srce goji duha miline. Takrat je Mojzes dvignil roke proti nebu in padla je mana[35], angelski kruh; naš Mojzes iztegne roke proti nebu in nam prinese nebeški kruh. Oni je udaril na skalo in pritekla je voda[36]; naš pastir pristopi k sveti mizi, se dotakne duhovne skale in privabi iz nje duhovni studenec. Zategadelj stoji sveta miza sredi vernikov, podobna žuborečemu vrelcu, da se žejne ovčice vstopijo okrog nje in pijejo; močan curek brizga iz zveličavnega studenca, da nobena /ovčica/ od žeje ne onemore. Ker imamo torej oživljajoč studenec, ker je miza obložena z obilico vseh dobrot, da nam priteka prebogata milost, pristopimo z močno vero v srcu in s čisto vestjo, da dosežemo milost in usmiljenje in pomoč o pravem času[37] po milosti in usmiljenju našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem in s katerim bodi čast Očetu s Svetim Duhom zdaj in vselej in vso večnost. Amen.

O p o m b e.

1. Uvodna pojasnila.

1. Julian, r.ok.l.380 v Apuliji, u.ok.l. 454 najbrž na Siciliji, je bil škof v Eklanu blizu Beneventa v Kampaniji do l. 418, ko je bil odstavljen in z ediktom cesarja Honorija izgnan, ker je zavrnil obsodbo pelagijanizma po papežu Zosimu. Julian je bil "sistematik pelagijanizma". Tajil je izvirni greh in njega posledice, tajil notranjo milost in odrešenje ter Avguština dolžil manihejstva. Večje odlomke iz njegovih del "Libri IV ad Turbantium" in "Libri VIII ad Florum episcopum" je ohranil sv. Avguštin v svojih polemičnih spisih "Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri VI" in "Contra secundam Iuliani responsionem". Tega svojega drugega spisa, ki ga je pričel l. 418. Avguštin ni končal; od osmih Julianovih knjig "Ad Florum" je ovrgel le prvih šest. Zaradi vojnih zmed ob vdoru Vandalov v Afriko in Avguštinove smrti je delo ostalo nedokončano /"opus imperfectum"/.
2. Contra Iulianum I, 6, 21. 22.
3. Contra Iulianum I, 6, 26.
4. Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte. Zeitschrift für katholische Theologie 28 /1904/ 168 - 193.
5. Podrobnosti v navedeni razpravi str. 172 - 174.
6. Céleda je današnji Vittorio Veneto severno od Trevisa in zahodno od Udine. O Anianu prim. F. K. Lukman, Sv. Hieronima izbrana pisma II /Ljubljana 1941/ 289.

2. Govor sv. Janeza Krizostoma novokrščencem.

1. Primerjava novokrščencev z zvezdami bi se utegnila komu zdeti prisiljena, od daleč privlečena. Pa ni tako. Le predstavimo si očarljivo podobo, če se je v jasni antiohijski veliki noči, t. j., v noči od velike sobote na praznik Gospodovega vstajenja po dolgotrajnih nočnih molitvah in slovesnem krstu ob eni ali dveh po polnoči dolg sprevod belo oblečenih novokrščencev z lučicami v rokah dostojanstveno pomikal iz krstilnice v veliko cerkev k evharistični liturgiji! Če je bilo v sprevodu več sto novokrščencev, mar li ni bila to prava pravcata Rimska cesta na zemlji?
2. Prim. Mt 24, 29 in Iz 34, 4.
3. Prim. Mt 13, 43.
4. Mt. 3, 11.
5. Zvezde na zemlji in zvezde na nebu.
6. 4 Kralj 23, 5. "Mazuroth" /LXX/ ali "mazuloth" /hebr./ so ali sozvezdja zodiaka ali /verjetneje/ planeti /prim. A. Šanda, Die Bücher der Könige II /Münster i. W. 1912/ 341/42/.
7. "Arkturos" je najsvetlejša, rdečkasto sijoča zvezda v sozvezdju Bootes /α Bootis/.

8. Ps 71, 18.
9. Podobno In Mt hom. 11, 4 /PG 57,197/; Rom. hom. 11,1 /PG 60, 483/.
10. Osebnih grehov. Da ima Krizostom na mislih osebne grehe, je jasno iz poznejših njegovih besed o "naši dedni zadolžnici, ki jo je bil Adam napisal". Adam je naredil prvi dolg, ki smo ga mi s svojimi grehi pomnožili /spodaj pod štev.6/.
11. Čas priprave za krst, katehumenat.
12. 1 Kor. 4,9.
13. Prim. Lk 10,19.
14. Prim. Jer 8,4; Ps 40,9.
15. Ef 5, 14.
16. Gen 3, 14.
17. K tem in naslednjim besedam prim. Ef 6, 12 sl.
18. Prim. Eksod 12, 5 - 7
19. Prim. Jan 19, 34, toda ondi se bere: " ... in takoj je pritekla kri in voda." Govoreč novokrščencem, ki so po krstu prejeli obhajilo, je Krizostom postavil vodo iz Gospodove prebodene strani, skrivnostno znamenje krsta, pred kri, simbol evharistije. Morda je postavil vodo pred kri ob spominu na besede istega evangelista: "Ta je, ki je prišel s vodo in s krvjo, Jezus Kristus; ne le z vodo, marveč z vodo in s krvjo" /1 Jan 5, 6/. Kalo nato navaja evangelistove besede nespremenjene. Prim. pa In Joan. hom. 85, 3: "Pritekla je kri in voda. Ta curka nista brez vzroka in po naključju pritekla, marveč ker iz teh dveh obstoji cerkev. To vodo uvedeni, ki se po vodi prerode in s krvjo in z mesom hranijo."
20. Besede v oglatem oklepaju ne morejo biti Krizostomove, ki je predobro poznal sv. pismo, da bi bil kaj takega trdil. /Najbrž je to dostavek latinskega prevajalca Aniana iz Celedeje./ Če se ta stavek opusti, teče misel gladko in spremenjena stava besed v evangeljskem navedku prav nič ne moti.
21. Krizostom rabi za Kristusovo telo izraz "sveti tempelj", priljubljen v Antiohiji, seveda ne v smislu tistih teologov antiohijske šole, ki so Kristusovi človeški naravi pripisovali lastno samobitnost in tako osamosvojenega Kristusa-človeka imenovali tempelj, v katerem prebiva božji Logos.
22. Ef 5, 30.
23. Prim. Kol. 2, 14 in Ef 5, 8.
24. Ps 44, 2.
25. Kol 2, 14.
26. Prim. Eksod 1, 13. 14; 5, 6 - 18.
27. Prim. Rim 6, 3. 4: "Ali mar ne veste, da smo vsi, kateri smo bili krščeni v Jezusa Kristusa, bili krščeni v njegovo smrt? Pokopani smo bili torej z njim po krstu v smrt..."
28. Eksod 34, 29 - 35.
29. 2 Kor 3. 18.

30. Prim. 1 Kor 1o, 4.
31. "Novi Mojzes", ki ga ima Krizostom na mislih, je vodnik antiohijske cerkve Škof Flavian.
32. Prim. Num 21, 6 - 9.
33. Jan 14, 2.
34. Gl. 31. opombo.
35. Prim. Eksod 16, 4 sl.
36. Prim. Eksod 17, 4 - 6.
37. Hebr 4, 16.

Dr.France Grivec

PRIDITE K MENI VSI

Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil /Mt 11,28/. To so najtolažilnejše beseđe, kar jih je kđaj izrekel kak vlađar ali đobrotnik trpečega človeštva. Ves pomen tega Kristusovega izreka je razviđen šele iz celotnega konteksta. Predvsem ne smemo prezreti, kar je malokđo opazil, da je to prvi Kristusov kraljevski manifest, kakor kaže predhodni stavek: "Vse mi je izročil moj Oče", in kar potrjuje jo naslednje beseđe: "Vzemite moj jarem nase".

H. Dieckmann je prvi opozoril, da je ta Kristusov klic notranje zvezan z oznanjevanjem božjega kraljestva in ustanovitvijo Cerkve /De ecclesia 91,176,201,218,295/, ter da spada v kontekst obljube Petrovega prvenstva /Mt 16, 17-19/ in slovesnega misijonskega naročila apostolom, naj uče vse narođe. /Mt 28, 18-20/. Te tri Kristusove izjave so notranje zvezane med seboj in organsko spojene z Matejevim evangelijem, ki najjasneje predstavlja ustanovitev Cerkve v nasprotju s farizejskim pojmovanjem stare zaveze. Prvi đve izjavi je zapisal samo sv.Matej kot značilno jedro svojega evangelija.

Beseđe "vse mi je izročil moj Oče" so izraz polne Kristusove kraljevske oblasti,kakor Kristus tuđi pri obljubi prvenstva, še bolj pa pri misijonskem naročilu naglaša svojo vrhovno kraljevsko oblast: "Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji" /Mt 28,18/. To naglašanje polne oblasti posebej potrjuje, da so vse tri izjave res pararelne in med seboj zvezane. Iz tega sledi, da je treba tuđi jarem tukaj umevati v državniškem pomenu.

Jarem ima v sv.pismu razen prvotnega pomena /jarem vprežne ali tovorne živali/ še đvojen prenesen pomen: 1.kraljevska ali sploh vlađarska /državna/ oblast, n.pr. težki Salomonov in Rebamov kraljevski jarem /3 Kralj 12, 4-14/; 2. đolžnosti, ki jih nalaga zakon /Eccli 51,34/, posebej jarem Mozesove postave /Apđ 15,10; Gal 5,1 i.đr./.

Vsi soglašajo, da jarem tukaj /Mt 11,29/ pomeni Kristusove zapovedi, zakon nove zaveze, Kristusovo Cerkev. A poleg tega je treba s tem v zvezi priznati še državniški pomen kraljevske oblasti. Saj je Kristusova Cerkev istovetna s kraljestvom božjim nove zaveze. Kristusovim poslušalcem je bil državniški pomen jarma đobro znan iz zgođovine juđovskih kraljev. Ker so bili Juđje takrat pođ rimskim jarmom, jim je bila nekoliko znana tuđi živahna rimska državniška in vojaška raba beseđe jarem: subiugare /podjarmiti/, sub iugum mittere /premagane sovražnike v znak ponižanja in podložništva poslati pođ simbolično postavljeni jarem/. V državniškem pomenu đobi blagi jarem tukaj posebno

značilen pomen. Le v zvezi s tem pomenom moremo pravilno umeti ves globoki smisel prisrčne Kristusove izjave: "Učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen" /Mt 11,29/, ki je ena iz vodilnih misli liturgičnega češčenja Srca Jezusovega.

Izjava: "Jarem je blag in breme je lahko" po besednem pomenu brez dvoma znači jarem in breme tovorne živali; jarem, ki ni boleče robat, ki ne žuli, ne prizadeva bolečin in ran. Vsak jarem tem manj žuli, čim lažji je tovor. V grškem tekstu se blagi jarem označuje s pridevnikom chrestos, v latinskem prevodu pa suave /iugum/, kar nemški in ~~švicarski~~ slovenski prevajalci prevajajo s sladak. A latinsko suave pomeni v prvi vrsti prijetno, milo /mild/; grški pridevnik pa sploh ne more pomeniti sladak. Pravi pomen je dobro zadet v angleškem prevodu easy. Novejši nemški prevod P.K.Röscha, prirejen po grškem izvirniku, ima tukaj sanft, kar se ujema s Kristusovim poudarjanjem krotkosti /krotak, sanftmütig/.

V knjigah nove zaveze chrestos /Lk 6,35; Rimlj 2,4; 1 Kor 15,33; Ef 4,32; 1 Petr 2,3/ redno pomeni blag /benignus/, dobrotljiv, blagoholten. Rabi se le o ljudeh in o Bogu, ne pa o mrtvih stvareh; samo Lk 5,30 rabi komparativno stopnjo o vinu, kar se navadno prevaja s splošnim izrazom boljše, a znano je, da je staro vino manj rezko, torej blažje. Po bližnji zvezi z bremenom bi chrestos tukaj moglo pomeniti jarem, ki se dobro prilega in ne žuli. Toda po običajni rabi o osebah in v zvezi s prejšnjima stavkoma /Vzemite moj jarem ... ker sem krotak in iz srca ponižen. Pridite k meni vsi ... in jaz vas bom poživil/ logično pomeni jarem krotkega, ponižnega, blagega gospodarja, torej blag jarem. Tako je prevel slovanski blagovestnik Ciril, ki je skrbno pazil, da je zadel pravi pomen grškega izvirnika in duha slovanskega jezika. V tem Ciril kot genialen jezikoslovec na mnogih mestih prekaša vse druge prevajalce. Novejši slovanski prevajalci naj bi se večkrat manj ozirali, zlasti pa na tem globoko pomenljivem in pogosto rabljenem mestu. Nikakor ne velja ugovor, češ da se pridevnik blag ne more gladko rabiti o jarmu. Saj isto velja tudi o grškem pridevniku in bržda tudi o aramejskem, ki je bil izrečen in po navdihu Sv.Duha kmenoma zapisan, da ne bi prezrli nujne zveze jarma z blagim gospodarjem in vladarjem.

Isto živo zvezo poživljajo tudi besede: "/Vzemite moj jarem nase in/ učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen, in našli boste mir svojim dušam." Učite se od mene ima dvojen globok pomen: "Postanite moji učenci, priznajte me za svojega učitelja, mojstra, gospodarja", kakor so vajenci /pri Izraelcih tudi učenci v našem običajnem pomenu/ v starem družabnem redu priznavali mojstra za svojega gospodarja; torej priznajte mojo gospodarsko /vladarsko/ oblast, moj jarem, saj je jarem krotkega, ponižnega, očetovsko ljubečega, ne pa oblastnega častihlepnega gospodarja. 2. Učite se od mene krotkosti in ponižnosti. Besede "našli boste mir svojim dušam" pa v grškem izvirniku očitno ponavljajo sklepno misel prejšnjega stavka: "Jaz vas bom poživil". Tam se namreč za mir rabi izraz anapausis, za poživiti pa

anapauso, torej po grškem in izvirnem evangeljskem besedilu pomeni mir isto, kar je bilo v prejšnjem stavku izrečeno z glagolom poživiti./Slovenski mir ni dovolj natančen prevod grškega anapausis; treba je poiskati primernejši izraz, morebiti pokoj/. S tem je povedano, kako bomo dosegli, da nas bo Kristus poživil; če namreč sprejmemo Kristusov jarem in postanemo njegovi učenci, učenci krotkega in ponižnega učitelja. Kristusov jarem pa sprejmemo, ko s sv.krstom postanemo državljani Kristusovega kraljestva nove zaveze, udje njegove Cerkve, deležni njegovega odrešenja, udje in bratje Kristusovi, oživljeni po svetih zakramentih, posebno po sv.Rešnjem telesu krvi in telesa Kristusovega. Saj sv. Cerkev Kristusove besede:"Pridite k meni vsi ... in jaz vas bom poživil" navadno umeva o sv.evharistiji.

To nam zasije še jasneje, če vse gledamo v luči prvega Kristusovega kraljevskega manifesta. Kralji naklađajo podložnikom jarem svoje oblasti in mnoga državna bremena. Podložniki morajo služiti in nositi bremena, da kralj tem bolj utrdi in povzdigne svoj prestol, svojo oblast, moč, sijaj, veličanstvo. Res da v pravi demokratični državi državljani s spolnjevanjem svojih državljanskih dolžnosti, t.j. če zvesto nosijo državna bremena in jarem, služijo tudi sebi in svoji blaginji. Toda že sam izraz jarem pomeni, da podložniki služijo predvsem vladarjem, kakor tudi tovorno živinče z jarmom in tovorom služi in koristi gospodarju. Kristusov jarem pa je blag, uslužen, v korist, tolažbo in notranjo srečo podložnikom; jarem,ki ne žuli, breme, ki ne teži in ne utruja, ampak poživlja in osrečuje. Kristus je blag in usmiljen gospodar, krotak, ponižen, ljudomil, človekoljuben kralj,ki v izvrševanju svoje kraljevske oblasti ne išče svoje koristi, ampak le blaginjo in srečo svojih podložnikov. V njegovem kraljestvu vlada popolno bratstvo in enakost. Kristusovi podložniki so domačini božji /Ef 2,19/, otroci božji, bratje Kristusovi, udje skrivnostnega Kristusovega telesa. Kje bi našli takega kralja in gospodarja! Nehote se spomnimo premišljevanja sv.Ignacija o dveh zastavah.

Ves notranji kontekst in celotna zveza odločno potrjuje in globoko pomenljivo osvetljuje kraljevski manifest o blagem jarmu in lahkem državnem bremenu krotkega in ponižnega kralja, ki osrečuje srca svojih podložnikov. Isto potrjuje podobnost s starodavnimi kraljevskimi manifesti. Sorodnost je tolika, da je ruski brezbožni znanstvenik R.J.Vipper na njej zasnoval dokazovanje,češ da je svojstveno značilni evangeljski izrek posnet po Plutarchovi /iz prve polovice 2.stol.po Kr./ zgodbi o Theseju, ustanovitelju Aten. Kakor Kristus kliče: "Deur ite pantes leo - Sem pridite vsi ljudje" /Voznikovenie hrist.literatury; izd. Akademija nauk SSSR 1946, str.247/. Sovjetskemu akademiku je ta podobnost dokaz, da so evangeliji nastali šele v 2.polovici 2.stoletja in da so evangelisti marljivo študirali in posnemali Plutarha, potem pa evangeljske zgodbe po rehistorizaciji prestavili nazaj v začetek 1.stoletja. Nam pa ta podobnost potrjuje, in osvetljuje, da ima pomenljivi klic Kristusove ljubezni res značaj kraljevskega manifesta, da

je torej njegovo kraljestvo kraljevanje ponižne in dobrotljive ljubezni, kraljestvo ponižnega in krotkega Srca. To ponižno kraljevsko ljubezen je Kristus nazorno razodeval in poudarjal, ko je pri zadnji večerji umival noge svojim učencem /Jan 13, 4-16/, in ko je na križu umiral za odrešenje človeštva. To ponižno požrtvovalno ljubezen še vedno nadaljuje v daritvi sv.maše in v sveti evharistiji.

Ponižni in uslužni značaj svojega kraljestva in vsakega predstojništva v njem je Kristus naglašal v očitno nameravanem nasprotju s prevzetnostjo oblastnih farizejev, ki nalagajo težka in neznosna bremena ljudem na rame, a sami jih nočejo niti premakniti /Mt 23,4/. Tako so farizeji obteževali že sicer težki jarem stare zaveze, ki ga niti apostoli niti njih očetje niso mogli nositi /Apd 15,10/. Prav zaradi tega očitnega nasprotja s staro zavezo in s farizejstvom je te besede zapisal edino evangelist Matej, ker je svoj evangelij namenil predvsem Judom.

Nekateri /n.pr. komentar v ruskem zborniku Tolkovaja biblija VIII, str.224/ opozarjajo na ukazovalni poudarek besede deute /t.j. semkaj k meni!/ v nasprotju s krotkejšim erchete /pridite/. A zapovedovalnost tu ni prestroga, marveč očetovska. Saj stoji ista beseda tudi v grškem prevodu Ps 33,12: Pridite, otroci, poslušajte me. Res pa je, da je deute združljivo tudi z naglasom kraljevskega manifesta, kakor je razvidno iz Thesejevega razglasa. Tudi besedica vsi zveni mogočno. A kakor je Kristus pri drugih prilikah v svojih izjavah in dejanjih čudovito lepo spajal kraljevsko oblast in očetovsko ljubezen, vladarsko odločnost in uslužno ponižnost in krotkost, tako je obeje združil in poudaril zlasti v tem ljubečem tolažilnem klicu.

Kako pa more biti Kristusov jarem tako blag in lahek, ko je isti Kristus resno govoril o ozkih vratih in tesni poti v življenje /Mt 7,14/ in o križu na ramah svojih učencev /Mt 10, 38/? Kristusov jarem je kakor smo videli, blag in lahek v primeri z neznosnimi bremeni stare zaveze. Notranji razlog te tolažljive lahkote pa je obilna milost božja nove zaveze, ki Kristusove učence navdaja z božjo ljubeznijo. Kristus duše svojih učencev navdihuje s svojo ljubeznijo, ki ne čuti bremena, marveč ljubi tudi trud in breme, se veseli trpljenja, kakor priča zgled apostola Pavla, sv.Janeza Evangelista /"V tem je božja ljubezen, da spolnujemo njegove zapovedi; in njegove zapovedi niso težke" 1 Jan 5,3/, nauk sv.Avguština /Sermo 7,2 in 3 i.dr./ in zgled mnogih svetnikov. /Citati pri Knabenbauerju - Merku/.

Božjo ljubezen Kristusovo častimo predvsem v pobožnosti Srca Jezusovega. Kristusove besede: "Pridite k meni vsi ... in jaz vas bom poživil. Učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen" so po pravici ena izmed vodilnih misli pobožnosti Srca Jezusovega. Iz te pobožnosti je vzklilo globlje pojmovanje Kristusovega božjega kraljevanja in liturgično praznovanje Kristusa Kralja. Moderno katoliško češčenje Srca Jezusovega in Kristusa Kralja se torej prekrasno ujema z najtolažilnejšimi Kristusovimi besedami, čeprav so verniki o tem premalo poučeni. Nedvomno bo

ta priljubljena katoliška pobožnost toliko globlja in za versko življenje učinkovitejša, kolikor bolj se bomo zavedali te neizčrpno globoke zveze.

Natančno razlago gl. Knabenbauer - Merk, Comentarius in ev. secundum Matthaeum. Ed. 3. /1922/ 511 - 523; navaja razlage sv. očetov in starejših ekzegetov.

Dr. Stanko Cajnkar

V S P O M I N

DOKTORJU ALEŠU UŠENIČNIKU

GOVORIL DR.STANKO CAJNKAR NA SEJI FAK.SVETA TEOLOŠKE FAKULTETE DNE 31.MARCA 1952.

V času, ki bo prešel v zgodovino slovenskega katoliškega ljudstva kot zadnje razdobje življenja edine slovenske državne teološke fakultete,se je poslovil od nas eden njenih najstarejših in najbolj zaslužnih profesorjev, prelat dr. Aleš U š e n i č n i k ; njen večkratni dekan, bivši rektor ljubljanske Univerze, eden prvih članov Slovenske akademije znanosti in umetnosti, pisatelj, filozof in urednik. Ti nazivi ne morejo izraziti celotnega pomena Ušeničnikovega življenja in dela za slovensko katoliško kulturo, ker samo rahlo nakazujejo obseg in veličino tega, kar je pokojnik v dolgi dobi svojega življenja ustvaril. Tudi ni mogoče na taki žalni seji, kakor je naša današnja, ki se vrši le nekaj ur po smrti, podati celotne slike o delu umrlega. Saj ni dvoma, da je šla življenska pot dr.Aleša Ušeničnika skozi dobršen del naše najbolj razgibane in seveda tudi najbolj usodne zgodovine slovenskega naroda. Pri tem dogajanju smo sicer tudi mi sodelovali,vsakdo po svojih močeh in v področju, kjer je živel, vendar pa se je v zmedi časov že marsikaj izgubilo iz našega spomina in čaka na spretnega zgodovinarja, da bo iz raztresenih osebnih spominov mnogih ljudi in iz zapisanih besed zgradil pravo podobo moža, ki se je včeraj dne 30. marca za vedno poslovil od nas. Zato ne bom razgrinjal pred vami podatkov njegovega zemeljskega romanja od rojstne hiše do te-le stare zgradbe, ki je bila zadnja leta dom njemu in naši teološki fakulteti. Tega bi ne storil niti v primeru, da bi imel pred sabo točne podatke o njegovem življenju in delu, ker se zavedam, da kot njegovi sodelavci na istem zavodu po veliki večini o vsem tem več veste,kakor pa jaz sem, ki mu nisem bil niti učenec niti kolega. Prepričan sem, da bo kdo izmed nas v našem Zborniku obširno spregovoril tako o njegovem življenju kakor o vrednosti in pomenu njegovega dela.

Ko govorimo o mrtvih, pravimo, da o njih nil nisi bene. Priznam, da sem se šele danes, ko sem iskal besed in misli za ta žalni sestanek, vprašal, kaj je pravi smisel teh besed. Navadno smo ga pač tako tolmačili, kakor da je o mrtvih treba govoriti samo v hvalospevih, ali pa vsaj tako, da se slabosti,

napake in zmote ne omenjajo. Pa se mi dozdeva, da to ne more biti pravi smisel navedenih besed. Pravilneje bi bilo, ako bi rekli, da je o mrtvih, prav tako kakor o živih, treba govoriti bene, dobro, po pravici, z vso iskrenostjo in seveda tudi iz duha največje zapovedi, ki je zapoved ljubezni, kakor vsi vemo. Samo taka razlaga je v skladu z dejstvom, da postane vsakdo s trenutkom svoje smrti drobec vsesplošne zgodovine. Ta pa mora povedati vse po pravici in resnici.

Prepričan sem, da bo vsakdo, ki ve, kako je odmevalo Ušeničnikovo ime v srcih slovenskih katoličanov, govoril o njem tako, da bo res bene, dobro, pravilno in z ljubeznijo povedano. Tega načela se bo moral držati tudi v presojanju tistih vprašanj, ki jih bo sam z ozirom na razvoj dogodkov - morda drugače tolmačil, kakor pa je to storil profesor, filozof in ideolog dr. Aleš Ušeničnik.

Svečanost, kakor je naša današnja, lahko gre mimo podrobnih in kritičnih analiz. Neposredno po smrti je mogoče povedati le to, kar je najbolj vidno, v trenutku vzvišeno nad vsako diskusijo, za umrlega kot človeka in misleca najbolj značilno. Med temi velikimi in jasnimi potezami Ušeničnikove človeške podobe je na prvem mestu njegova duhovniška vnema in gorečnost za čast božjo. Ta skrb za prvenstvo božjega v življenju posameznikov in človeške družbe je bila tako živa, da se je kot neizbrisna stigma vtisnila v vse njegovo delo. Morda je ravno v tem treba iskati /razlogov/ vzrokov za nerazumevanje, na katerega je Ušeničnikovo delo naletelo pri mnogih naših kulturnih delavcih - kakor je bil na primer pisatelj Ivan Cankar - ki niso tako živo kakor Ušeničnik in njegovi prijatelji čutili potrebe po preobrazbi vsega našega življenja iz vrelcev vere in krščanske kulture. Dr. Aleš Ušeničnik je bil kljub drugačni obleki zelo blizu redu, ki je zapisal v svoj program maksimo: Omnia ad maiorem Dei gloriam. To je bilo čutiti tudi v debatah, ki so nastale v katoliškem taboru ob raznih vprašanjih, glede katerih nismo bili vsi istega mnenja.

Kar je dalje prav tako vidno in vsem znano, pa tudi od vseh priznano, to je ogromno znanje, ki si ga je pridobil profesor Aleš Ušeničnik v teku svojih let. Ne morem povedati, ali je obseg tega, kar si je dr. Ušeničnik s svojim duhom osvojil in kar je v tej ali oni obliki posredoval drugim, bolj sad genialnosti ali bolj uspeh pridnosti. Dejstvo samo je pred nami v vsej svoji veličastnosti in pomembnosti. Mislim, da je prav ta univerzalnost znanja vzrok nekakšne povsodpričujočnosti Ušeničnikovega duha v katoliškem verskem in kulturnem dogajanju na Slovenskem. Kdor ima tako obširno znanje, je skoraj nujno mentor vseh in vsepovsod navzoč, kjer se kaj snuje in ustvarja. Zato kljub vsej osebini skromnosti srečujemo njegovo ime skoraj v vseh revijah, zbornikih in časopisih, ki označujejo prvo polovico dvajsetega stoletja na Slovenskem. To iskanje enega samega človeka, to zatekanje k rešitvam enega samega filozofa in

ideologa je prav tako dokaz za človekovo moralno in intelektualno veličino, kakor je z druge strani trdna posledica majhnosti naroda in revnosti njegove kulture.

Ob spominu na velike može žrtvujemo minuto svojega časa in ga posvetimo spominu na njihovo življenje in delo. Če bi ne bila ta minuta le simbol za nekaj drugega, če bi ne bila poziv, da se z vsem spoštovanjem vglobimo v delo in napore človeka, ki se ga spominjamo, bi bila res prazna vljudnost, ki vsebuje več brezbrižnosti in omalovaževanja kakor pa hvaležnosti in ljubezni. Kot duhovniki se svojih tovarišev spominjamo drugače, ker vemo za misterij daritve in za blagoslov molitve. Zato včasih šele ob smrti začnemo z njimi svoj tihi dialog pred obličjem Večnega. Ko prestopi prag večnosti, se nekam bolj živo zavemo, da nam je bil dober in da mu moramo biti hvaležni za vse, kar je storil za nas in za druge. Zato vas ne bom pozval, da bi se spominu na pokojnega dr.Aleša Ušeničnika oddolžili z enominutnim molkom. Vem, da boste storili mnogo več. Zamislili se boste v bogastvo njegovega dela in se boste ob njem učili vneme in ljubezni. Vaše tihe misli bodo spremljale njegovo dušo pred prestol Najvišjega, kjer se je njegovo iskanje resnice kakor upravičeno upamo, že spremenilo v zavest sreče, ki ne mine. Saj ga je sprejel isti Kristus, katerega kraljestvo je hotel širiti po slovenski zemlji. Kakor njegovemu učitelju sv.Tomažu, je bilo rečeno lahko tudi njemu: Bene de me scripsisti.

Dr. Stanko Cajnkar

V S P O M I N

DOKTORJU FRANCETU UŠENIČNIKU

GOVORIL DR.STANKO CAJNKAR NA ŽALNI SEJI
FAK.SVETA TEOL.FAKULTETE DNE 17. APRILA 1952.

Rože, ki smo jih položili na grob dr.Aleša Ušeničnika, se še niso dodobra posušile, ko so dobili grobarji naročilo, da naj skopljejo grob še za brata Franceta. Ta nenadni odhod neposredno po smrti mlajšega brata nam bo oba Ušeničnika še bolj povezal v enoto, ki je nič več ne bo razdejalo. Kakor sta bila eno srce in ena duša ves čas svojega zemeljskega romanja, tako bosta združena tudi v svoji smrti. Zato bodita tudi kot zvesta brata prešla v zgodovino slovenskega verskega in kulturnega življenja.

Ko gre za velike ljudi - in brata Ušeničnika sta to brez dvoma bila - smemo iskati primer in podob tudi v tako vzvišeni in veličastni znanosti, kakor je astronomija. Zvezdoslovci pa govore o ogromnih svetovih, ki nekje v nedoumljivih razdaljah, nekam tako tovariško in zvesto nadaljujejo svojo pot po božjem vesolju, kakor sta se brata Ušeničnika zvesto in stalno držala drug drugega, krožila okrog neke skupne točke, kakor delajo to zvezde, ki so jim astronomi nadeli ime "binarnega sistema", drug drugega razsvetljevala, drug drugemu dajala oporo s svojo duhovno težo in stalnostjo, drug drugega nase priklepala in končno tudi drug ob drugem ugasnila. Prav kakor te velike daljne zvezde sta bila oba veliki, samostojni osebnosti, neodvisni druga od druge in vendar tako sorodni, da sta se svetu javljali kot nerazdružna celota, kot ena sama velika duhovna sila, izvirajoča iz skupnega težišča, iz energije neskončno modrega Boga samega. Tu ni šlo za kroženje planeta okrog sonca, ker nihče ne bi mogel povedati, komu gre vloga sonca, ni šlo za oddajanje in izžarevanje izposojene svetlobe, za ognjeno središče in za mrzlo gmoto, ki ima svojo borno toploto od drugod. Šlo je res za dve veliki, stalni zvezdi, za dva velika samostojna svetova, oba svetla in polna božjega ognja, oba odvisna le od zakonov, ki so po božji volji vezali oba in oba delali svobodna in samostojna. Res je, da morda nista bila enako velika, morda tudi ne enako svetla in topla, toda to velja tudi za tiste daljne zvezde, o katerih pravijo, da se kljub neodvisnosti ločijo po svoji teži, po barvi svoje svetlobe in seveda tudi po toploti, ki jo izžarevajo.

Če bi morda sedaj v tej nerazdružni enoti dveh velikih duhovniških in znanstvenih osebnosti hoteli ločiti posebnosti ene od lastnosti druge, bi segli lahko po raznih oznakah, ki bi bile morda vse na svoj način pravilne, čeprav bi seveda nobena ne povedala vsega in tudi ne dovolj dobro. Šlo je za zvezo prakse in čiste teorije. Lahko pa bi tudi rekli, da se je eden posvetil filozofiji, drugi pa teologiji, čeprav vsi prav dobro vemo, da je bil filozof izredno dober teolog in da je teolog vedel o filozofiji mnogo več kakor je nujno potrebno. Če upoštevamo zunanjo delitev dela, kakor sta jo sama izpričala pred svetom, potem ni dvoma, da se je eden posvetil čisti,abstraktni resnici, drugi pa je s svojimi deli razlagal, kako bi mogla najčistejša in najjasnejša resnica, o kateri je svet dobil sporočilo naravnost iz božjih dalj, osvojiti človeška srca in narediti iz solzne doline našega sveta kraljestvo božje, ki pomeni srečo, mir in stalnost. Zato bosta brata Ušeničnika ostala nekakšen simbol. S svojo bratsko ljubeznijo, s svojim skupnim delom kakor tudi z delitvijo nalog bosta še poznim rodovom slovenskih katoličanov dopovedovala, da se nič velikega ne da zgraditi brez sodelovanja filozofije in teologije, brez trdne zveze čiste ideje in žive prakse. Ta lok od filozofije, ki se mora ukvarjati z vsem človeškim umskim iskanjem in ne sme ničesar spregledati, pa do pastoralne teologije, ki daje zadnja navodila za uspešno širjenje resnice o Bogu in odrešenju, ki nam je bilo dano po Kristusu, vključuje prav za prav vse filozofske in teološke doktrine, vse potrjuje in vse veže v celoto enega samega božje-kraljestvenega ideala. Tako bi lahko rekli, da sta bila brata Ušeničnika nekakšna filozofsko-teološka šola v majhnem, svojevrstna teološka fakulteta, posebna duhovna akademija, ki je mlajši duhovniški rod usposabljala za delo na znanstvenem področju in v dušnopastirski praksi. Tako končno ni čudno, da sta imela tudi pri vodstvu oficialne teološke fakultete važno besedo, ne samo takrat, ko sta opravljala funkcije dekana ali rektorja, ampak tudi tedaj, ko sta prihajala v zbor profesorjev ali pa v predavalnice pred svoje slušatelje le z odliko svojega znanja in samo s pravicami predavatelja. Morda je tudi to nekakšen simbol, da govori zadnji dekan državne teološke fakultete na spominski svečanosti ob priliki smrti njenega prvega dekana. Če je simbol, ni le znamenje splošne nestalnosti človeških ustanov, temveč še bolj znak bornosti in kratkotrajnosti slovenskih kulturnih ustvaritev posebej.

Spričo tega se mi še bolj dozdeva, da je usoda bratov Ušeničnikov podobna usodi dveh drugih bratov - duhovnikov, ki sta odšla po zasluženo plačilo že pred več kakor tisoč leti. Mislim na sveta brata Cirila in Metoda. Ta veliki binarni sistem izredno svetlih zvezd na nebu slovanskega sveta in katoliške Cerkve je v marsičem prototip tega, kar sta bila brata Ušeničnika. Sveti Ciril nosi ponosno ime filozofa, sveti Metod je ve-

liki dušni pastir slovanskih rodov, veliki pastoralni teolog in učitelj. Tudi ta velika svetnika sta samostojni osebnosti, oba sta neodvisna misleca, drug drugemu enakovredna. Oba krožita okrog skupnega božjega težišča, toda vsak ima svojo luč, izžareva svojo toploto in zasleduje svojo pot. Tudi konec njunega dela je rahlo podoben večeru življenja bratov Ušeničnikov. Marsikaj ni obveljalo kljub najboljši volji in resni prognozi. Nekaj je zavrgel tok zgodovine, drugo je uničilo nasprotstvo, marsikaj pa je zaupano učencem, ki bodo nesli v svet njune ideje in njun pogum, kakor so to naredili Cirilovi in Metodovi učenci.

Kakor vidite, sem govoril le o bratih Ušeničnikih, o Francetu samem skoraj nič. Zato imam samo eden izgovor, ki pa me opravičuje. Francetu Ušeničniku bi bilo to bolj ljubo, kakor beseda o njem samem.

Naj v miru počiva!

Dr.Vinko Močnik

O VOLITVI PAPEŽA

Papež prejme sicer po božjem pravu vrhovno oblast v Cerkvi, toda božje pravo samo ni nič odredilo, na kateri način se izbere in določi nosilec prvenstva; prepuščeno je torej Cerkvi, da sama ukrene, kakor se ji zdi prav in potrebno. Zato ni čudno, da so načini postavljanja Petrovega naslednika bili v raznih časih dokaj različni.

Najbolj običajen način je bila volitev; njej so v teku stoletij papeži posvetili vso pozornost in skrb /Vacantis Apostolicae Sedis 1.odstavek/. Volilo pa je papeža - kakor druge škofe - v najstarejši dobi rimsko duhovništvo in ljudstvo; ali zgodaj so se začeli vmešavati v volitev krščanski cesarji, zlasti če je bila dvomna ali sporna, za njimi gotski kralji, potem carigrajski cesarji, v Rimu samem razne plemiške stranke in končno nemški kralji kot zapadnorimski cesarji. Najbolj je Petrova stolica bila odvisna od plemiških strank v 9.in zlasti v 1.polovici 10.stol., od zapadnorimskih cesarjev pa v 2.polovici 10.in v 11.stoletju.

Dasi vpliv, ki so ga svetovnjaki izvajali na volitev papežev, ni bil vedno v škodo cerkvi, je pa ogrožal njeno neodvisnost, samostojnost, pravno popolnost; zato so papeži, ki so se zavedali svojega položaja in svoje dolžnosti, delali na to, da se vpliv svetovnjakov izloči. Tako je Symmachus /498-514/ na rimskih skupščinah 499 in 502 izdal prvi zakon o volitvi papeža, po katerem so bili svetovnjaki od sodelovanja popolnoma izključeni; ta zakon je moral na lateranski skupščini 769. ponoviti Štefan III. /768-72/ki je še dodal , da se ima papež voliti iz vrst rimskega duhovništva. Nekoliko dalje je šel Nikolaj II. /1058-61/, ki je na lateranski skupščini 1059. s slovitim odlokom "V imenu Gospodovem" volitev papeža pridržal kardinalom. Dasi se ta odlok ni takoj uveljavil, so navadni duhovniki, ljudstvo in cesarji sčasom zgubili vsak delež na volitvi, tako da je Aleksander III./1159-81/ mogel na 3.lateranskem občnem zboru 1179. dokončno določiti: volivna pravica gre izključno kardinalom in za veljavno izvolitev je potrebna dvetretjinska večina. S tem je bilo izrečeno, da se manjšina ima podrediti večini in da so potemtakem razcepljene volitve nemogoče.

Aleksander III. je ustvaril trdno podlago, na kateri so njegovi nasledniki mogli dalje zidati. Nove odredbe o volitvi papeža, ki so bile izdane po Aleksandru III., so sicer dokaj številne, a vsebujejo samo pritičnosti. Tako je Gregor X./1271-76/ uvedel konklave, Julij II. /1503-13/ oneveljavil svetotrštveno /simonistično/ izvolitev, Pavel IV. /1555 - 59/ prepovedal dogovore in razprave o volitvi novega papeža še za živega, Gregor XV./1621-23/

odredil tajno glasovanje /scrutinium/ in pristop /accessus/; Pij IX. /1846-78/ in Leon XIII. /1878-1903/ sta izdala posebne odredbe za volitev papeža v izrednih,čisto izjemnih okoliščinah.

Virov,ki so vsebovali odredbe o volitvi papeža,je potemtakem bilo precejšnje število. Vse te vire je Pij X. /1903 - 14/ zbral,pregledal,njih nekatere odredbe ukinil ali popravil, vso tvarino sostavno uredil in objavil s konstitucijo Vacante Sede Apostolica z dne 25.dec.1904. Nekako 11 mesecev poprej je odpravil zadnji ostanek državnega sodelovanja pri volitvi papeža s konstitucijo Commissum nobis z dne 20.jan.1904., katere določbe so pa ostale izven konstitucije Vacante Sede Apostolica; takisto je ostala v veljavi,kolikor ni nasprotovala Pijevi konstituciji Vacante Sede Apostolica,konstitucija Leona XIII. Praedecessores Nostri z dne 24.maja 1882. o volitvi papeža v izrednih okoliščinah. Vse navedene konstitucije so bile dodane prvim izdajam novega zakonika kot listine I, II, III; pozneje je bila dodana še četrta listina,namreč Pija XI. /1922-39/ Motus proprius z dne 1.marca 1928.Cum proxime, s katerim so bile nekatere določbe konstitucije Vacante Sede Apostolica spremenjene /čas za vstop v konklave je bil podaljšan,vprašanje služabništva kardinalov v konklavu na novo urejeno in kardinalom dovoljeno naševanje mesto obhajila/.

Potrebe časa in okoliščin so zahtevale nove spremembe in preureditve odredb o volitvi papeža, a tudi združitev odredb, raztresenih po več virih,v en sam vir se je zdela potrebna. Zato je Pij XII. dne 8.dec.1945. izdal novo konstitucijo Vacantis Apostolicae Sedis, ki v preglednem redu vsebuje vse predpise o upravi Cerkve za nezasedenosti AS in o volitvi papeža;kakor sam pravi, si je povsem osvojil konstitucijo svojega prednika Pija X.,zlasti velja to za razdelitev tvarine, a jo je povsod /passim/ prenaredil in objavil jo je z namenom,da se kardinalski zbor za upraznjenosti rimske Petrove stolice in pri volitvi papeža edino po njej ravna. S tem je bila konstitucija Pija X. ukinjena, kar se v novi konstituciji še izrečno poudarja; ukinjene so pa bile tudi vse druge konstitucije in apostolske odredbe,kakor to izrečno določa predpredzadnji odstavek konstitucije Vacantis Apostolicae Sedis.

Nova konstitucija ima kakor stara Pija X. dva naslova,t.j. dela; prvi naslov vsebuje predpise o upravi cerkve,ko je Petrova stolica upraznjena, drugi pa predpise o volitvi papeža. Oba naslova se delita na poglavja,in sicer ima 1.naslov 5, drugi pa 7 poglavij. Vsa poglavja so vzeta iz stare konstitucije tako glede na vsebino kakor tudi glede na število in vsebina posameznih poglavij je označena celo z istimi besedami v obeh konstitucijah. Malo izjemo tvori 4.poglavje 1.naslova nove konstitucije, ker ne govori samo o poslovanju kongregacij za nezasedenosti AS, ampak tudi o delovanju sodišč zunanjega območja,namreč o Roti in Signaturi.

Odredbe same so v obeh konstitucijah opremljene s številkami. Stara konstitucija ima 91 odredb, nova pa 108, potemtakem 17 več. Med temi 17 niso vse nove, ampak marsikatera je povzeta iz drugih poleg konstitucuje Vacante Sede Apostolicae prej veljavnih konstitucij in odlokov, ki so: Commissum Nobis, Praedecessores Nostri, Cum proxime.

Povsem novih odredb je 14, in sicer: 8. o kraju sej kardinalskega zbora; 28. o poslovanju Rote in Signature za nezasedenosti; 30. o sestavi avtentične listine o pogrebu papeža; 31. o prenosu papeževega trupla v Rim, ako umrje izven njega; 42. o oblačilih kardinalov; 55. o slovesnostih, s katerimi se zapre konklave od zunaj; 56. o sestavi listine o zaprtju konklave; 64. o prepovedi telegrafskih, telefonskih, mikrofonskih, radiofonskih, fotografskih, kinematografskih in drugih aparatov v konklavu; 87. o sežiganju vseh zabeležb o volitvi z glasovnicami vred; 91. o načinu postopanja, ako se papež odpove; 102. o sestavi listine o sprejemu izvolitve in o novem imenu; 104. o postopanju, ako izvoljeni ni v konklavu; 105. o odprtju konklava in 106. o tretji poklonitvi kardinalov novemu papežu.

Spremenjenih, več ali manj, je vsega skupaj 42 točk, bodisi da je kaj dodano ali izpuščeno, bodisi da je besedilo preurejeno in zadeva bolj točno opisana. Nekatere spremembe so malenkostne, druge so obsežnejše, nekatere so zgolj formalne, druge so stvarne; zadnjih je največ.

Najvažnejše spremembe dosedanjega volivnega prava vsebujeta točki 68 in 72.

Po stari konstituciji je kandidat moral dobiti dve tretjini glasov navzočih kardinalov; to določbo nova konstitucija v toliko spreminja, da je treba za veljavnost izvolitve dvema tretjinama dodati še en glas, tako da je samo tistega imeti za izvoljenega papeža, o katerem sta se sporazumeli s tajnim glasovanjem dve tretjini več eden v konklavu navzočih kardinalov. To pa zato, kakor pravi konstitucija, da se namreč izključi vsak povod dvomljenja o možnosti, da bi se med dvema tretjinama glasov nahajal i glas izvoljenega. Drugi razlog pa je ta, da se volitev novega papeža poenostavi in pospeši. Po stari konstituciji so namreč morali števci glasov, če so našli, da je kdo izmed voljenih dobil dvetretjinsko večino, poiskati glasovnico voljenega in jo odpreti tudi v onem delu, kjer je bilo volivčevo ime; če so pri tem ugotovili, da je voljeni volil sebe, ni bilo kanonične izvolitve, ker kandidat ni dobil zahtevane dvetretjinske večine; če so pa ugotovili, da je voljeni volil drugega, je njegova izvolitev bila kanonična. Vse to je pa zahtevalo nekaj časa.

Tega ugotvaljanja ni treba več. Je pa tudi nemogoče, ker je nova konstitucija v točki 72 spremenila samo obliko glasovnice, ki je tako preprosta, da bolj ne more biti. Po stari konstituciji je moral vsak kardinal napisati na glasovnico i svoje ime in še geslo, glasovnico štirikrat zganiti, jo na štirih mestih zapečatit in končno še petič zganiti. Po novi konstituciji pride na glasovnico samo ime kandidata; tako odpadejo imena volivcev,

gesla in tudi pečati pa se glasovnica zgane samo enkrat, ker gesel in imen volivcev ni treba več skrivati.

Kazenske sankcije stare konstitucije je nova vse obdržala: v 10 primerih nakopalno kazen izobčenja, v enem pa nakopalno kazen odvzema ali zgube časti,stopnje,službe,nadarbine; za kršitev obora konklava je zagrožena nedoločena kazen,ki jo naloži novoizvoljeni papež. Eno sankcijo, a nekazensko, ima vendarle nova konstitucija, ki je stara nima; proglaša namreč za nično in neveljavno vsako popravljanje ali spreminjanje papeških zakonov, kadar je AS nezasedena, kakor tudi podeljevanje spregledov od njih ali kakega njih dela/kakor/ / t.3 /. Posebej velja to o apostolskih konstitucijah, ki urejajo volitev novega papeža.

Nova konstitucija pomenja kodifikacijo celotnega prava o volitvi papeža; posledica tega je, da se ima na sejah kardinalskega zbora brati samo ta konstitucija, torej ena in ne tri, kakor je to bilo po smrti Pija X. in Benedikta XV., odnosno štiri,po smrti Pija XI. Pomenja pa nova konstitucija tudi zadnjo stopnjo dolgega zgodovinskega razvoja, kakor je to razvidno iz nje same; kajti nova konstitucija se sklicuje na odločbe, ki so jih razni papeži od najstarejšega časa sem izdali o volitvi Petrovega naslednika. Ti papeži so: Symmachus /498-516/, Aleksander III. /1159 - 81/, Gregor X. /1271 - 76/, Bonifac VIII. /1294 - 1303/, Klemen V. /1305 - 14/, Julij II. /1503 - 13/, Pij IV. /1559 - 65/, Pij V. /1566 - 72/, Gregor XV. /1621 - 23/, Klemen XII. /1730 - 40/, Benedikt XIV. /1740 - 58/, Pij IX. /1846 - 78/, Leon XIII. /1878 - 1903/, Pij X. /1903 - 14/ in Pij XI. /1922 - 1939/. Ni pa s tem rečeno, da je pravo o volitvi papeža doseglo dokončno stopnjo razvoja; potrebe časa in okoliščin bodo v bodočnosti gotovo še zahtevale kake spremembe sedaj veljavne konstitucije, a njeno bistvo bo vendarle ostalo v veljavi, kakor je bistveno ostala v veljavi stara konstitucija Pija X.

Dr.Vinko Močnik

O ZADRŽKU ZAKONITEGA SORODSTVA

Zadržek zakonitega sorodstva izhaja iz posvojitve,ki je ustanova rimskega prava. Ker posvojitev posnema naravo, je že po rimskem pravu ustvarjala sorodstvo, ki je po istem pravu tvorilo zakonski zadržek.

Cerkev je,najbrž po običaju,sprejela zadržek zakonitega sorodstva iz rimskega prava, vendar ga viri noter do 2.polovice 9.stol. nikjer ne navajajo. Prvikrat se omenja, a le bolj mimogrede, v Responsa ad consulta Bulgarorum Nikolaja I./858-67/ iz leta 866. Za Nikolajem ga omenja Ršhal II. /1099-18/. Gratianus že izrečno podstavlja cerkvenopravni zadržek zakonitega sorodstva /c 1,5 C 30 q 3/, Gregor IX.pa ga je uzakonil /c un. X 4,12/,a samo za prvi člen stranskega roda in za čas, dokler traja posvojitveno razmerje. Tako je bil obstoj zadržka sicer nedvomen, ne pa njegov temelj in obseg; Oboje so določali znanstveniki, ker se apostolska stolica po Gregoriju IX. ni več o njem avtentično izjavila. Zadržek je bil razširjalen in je veljal v krajih,kjer je bilo v moči rimsko pravo glede posvojitve. Ko so pa države začele uvajati svoje pravo in posvojitev po svoje urejati, je cerkvena praksa zakonito sorodstvo imela za zadržek le tam, kjer je posvojitev v bistvu ustvarjala posvojitvi rimskega prava, ne glede na to, ali je zakonito sorodstvo po državnem pravu tvorilo zakonski zadržek ali ne.

Od 19.maja 1918.,s katerim dnem je dobil obvezno moč novi zakonik, je postalo drugače. Zakonik je namreč spremenil temelj zadržka zakonitega sorodstva; ne naslanja se več na rimsko, ampak na moderno pravo posamnih držav in si povsem osvaja državnopravni zadržek zakonitega sorodstva. Določbi zakonika se glasita: v krajih, kjer zakonito sorodstvo, izhajajoče iz posvojitve, po državni postavi stori zakon nedopusten, je zakon tudi po kanonskem pravu nedopusten /can 1059/ in: tisti, ki so po državni postavi nesposobni za sklenitev zakona zaradi zakonitega sorodstva, izhajajočega iz posvojitve, ne morejo tudi po kanonskem pravu zakona veljavno skleniti /can 1080/. Iz tega sledi: a/ osnovo za zadržek tvori posvojitev,vsako drugo razmerje,kakor varuštvo,sprejem otroka v rejo,skrbstvo,poročenčenje otrok, je za cerkveno območje brez pomena; b/ posvojitev z njenimi učinki mora urejati državna postava, šege ali običaji in verske določbe so izključeni; c/ državna postava mora odrejati, ali je zakonito sorodstvo zadržek ali ne,kakšen je, oviralen ali razširjalen,katere osebe veže in doklej. Ako nič ne odreja, ni nikakega zadržka ne za državo in dosledno, tudi ne za cerkveno območje. Glede obstoja,obsega,trajanja,

prestanka je torej cerkvenopravni zadržek zakonitega sorodstva popolnoma odvisen od državne postave, ki nudi samo tvarno prvino;formalno poteka namreč zadržek zakonitega sorodstva za kristjane izključno iz cerkvenega prava. Nekristjanov cerkvenopravni zadržek,naravno, ne veže.

Na osnovi tega je bil pravni položaj v stari Jugoslaviji sledeči: a/ v Sloveniji,Prekmurju in Dalmaciji je občni državljanski zakonik iz leta 1811 urejal posvojitev /§§§ 179-85/, a iz nje ni izhajal nikak zakonski zadržek; isto velja za Hrvatsko in Slavonijo. Zato v teh pokrajinah ni bilo cerkvenopravnega zadržka zakonitega sorodstva. b/ Srbski državljanski zakonik je sicer poznal posvojitev; ako je bila brezpogojna in neomejena, so se posvojenci izenačevali z rojenimi otroki /§ 137/. Sorodstvo je sicer bilo zakonski zadržek, ali srbski državljanski zakonik je govoril edino o sorodstvu in svaštvu, tozadevna §§ o sorodstvu /55 in 56/ sta nepopolna in nejasna in vprašanje je,ali je bilo pod sorodstvom v § 69 j in § 93 t.8 razumevati i zakonito sorodstvo; nedvomno pa srbski državljanski zakonik nič ni določal, katere osebe in doklej jih sorodstvo veže, ampak je izrečno napotoval na cerkveno /pravoslavno/ pravo. Zato v območju srbskega državljanskega zakonika sploh ni bilo s stališča katoliškega cerkvenega prava nikakega zadržka zakonitega sorodstva ne za katoličane, a tudi ne za pravoslavne in druge kristjane.

c/ Takisto ni bilo v Bosni,Hercegovini in Črni gori nikakega cerkvenopravnega zadržka zakonitega sorodstva.

č/ V Medmurju in Vojvodini je zakonito sorodstvo bilo oviralni zadržek a. med posvojiteljem in posvojencem, med posvojiteljem in posvojenčevim potomstvom, b. med posvojiteljem in posvojenčevim sozakoncem in obratno, med posvojiteljem in sozakoncem posvojenčevega potomca, med posvojenčevimi potomci in posvojiteljevim sozakoncem /Zakonska postava § 18/. Zadržek je bil začasen in je prestal s prestankom posvojitve; zakonito bratstvo in sestrstvo ni bilo zadržek.

Tej raznovrstnosti je napravil konec osnovni zakon o zakonski zvezi, ki je bil objavljen v 29.štev.Uradnega lista FLRJ z dne 9.aprila 1946 in je dobil obvezno moč 30.dan po objavi, torej 9.maja istega leta. Po čl.24. navedenega zakona je prepovedana zakonska zveza med posvojiteljem in posvojencem, kakor tudi med varuhom in njegovim varovancem, dokler traja varuštvo.

O varuhu in varuštvu, ali bolje o skrbniku in skrbništvu - kajti naše moderno pravo ne pozna več varuha in varuštva,ampak samo skrbnika in skrbništvo - nam ni treba razpravljati; cerkvenopravni zadržek zakonitega sorodstva izhaja namreč edino iz posvojitve in ne iz skrbništva.

Posvojitveno razmerje z njegovimi učinki je uredil zakon o posvojitvi, ki je bil objavljen v 30.štev.Uradnega lista FLRJ z dne 11.aprila 1947. Po čl.17. tega zakona nastanejo s posvojitvijo med posvojiteljem in posvojencem in tega potomci

pravice in dolžnosti,kakršne so po zakonu med starši in otroki. Zato je razumljivo, da je osnovni zakon o zakonski zvezi, prepovedal sklenitev zakona, a samo med posvojiteljem in posvojenko, med posvojiteljico in posvojencem! posvojenčevi potomci ne pridejo v poštev, a drugi še manj; kajti s posvojitvijo ne nastane sorodstveno razmerje med posvojencem in sorodniki posvojitelja in tudi ne nastanejo pravice in dolžnosti, ki izvirajo iz tega razmerja. Naše pravo torej ne pozna ne zakonitega bratstva in sestrstva ne zakonitega svaštva,ampak samo zakonito očetovstvo in materinstvo s soodnosnim sinovstvom in hčerstvom.

Zadržek zakonitega sorodstva med posvojiteljem in posvojencem je samo oviraven,to se pravi,da po izrazoslovju slovenskega prevoda osnovnega zakona o zakonski zvezi posvojitev ustvarja samo zakonsko prepoved /čl.24 odst.3/, ne pa zadržek /prim.čl.22/; kajti zakonska zveza sklenjena vkljub tej prepovedi, je veljavna in se ne more razveljaviti samo zaradi prepovedi /čl.24.odst.3/. Zadržek /po cerkvenopravnem izrazoslovju/ je tudi spregledan; iz važnih razlogov sme namreč pristojno okrajno sodišče tem osebam dovoliti sklenitev zakonske zveze /čl.24 odst.2/.

Drugo je vprašanje, ali je zadržek, ki izhaja iz posvojitve, po državnem pravu trajen; vprašanje je važno i za cerkveno območje. Reči treba,da ne eden ne drugi zakon, ne zakon o posvojitvi ne osnovni zakon o zakonski zvezi,o tem jasno in določno ne govori ali prav za prav sploh nič ne govori; vendar je sklepati iz obeh zakonov, da zadržek traja samo tako dolgo, dokler traja posvojitveno razmerje. Razlogi za to trditev so sledeči: a. zakonodavec izrečno pove,da je zadržek trajen,kjer je to treba, t.j. kjer bi se moglo dvomiti,ali je trajen ali začasen, tako pri sorodstvu po svaštvu v 21.členu; b. v istem odstavku govori zakonodavec o prepovedi zakonske zveze med posvojiteljem in posvojencem pa med varuhom in varovancem, a za zadnji primer izrečno določa,da je zakonska zveza med varuhom /skrbnikom/ in varovancem prepovedana,dokler traja varuštvo /skrbništvo/; torej bo isto veljalo i za prepoved zakonske zveze med posvojiteljem in posvojencem; c. temelj zadržka je posvojitev, ki ustvarja sorodstveno razmerje,iz katerega izvirajo pravice in dolžnosti; kjer takega razmerja ni,tudi ni ne pravic in ne dolžnosti /prim.čl.17 odst.3 zakona o posvojitvi/; č. posvojitveno razmerje je sicer trajno v tem smislu, da se ne more skleniti za določen čas,vendar more prenehati bodisi po sporazumu med posvojiteljem in posvojencem bodisi z dopustno ali nedopustno sklenitvijo zakona /čl.24 odst.4 osnovnega zakona o zakonski zvezi/; s tem pa preneha tudi temelj zadržka; d. naša zakonodaja ni naklonjena pravnim fikcijam, a za pravno fikcijo bi šlo,ako bi zadržek bil trajen; e. težnja nove zakonodaje, da se število zadržkov čim bolj skrči; f. med zakonom o skrbništvu in zakonom o posvojitvi je tesna tako zunanja kakor notranja zveza, posvojitev se more imenovati posebna oblika skrbništva; g. tudi druge moderne zakonodaje,n.pr. nemška, za-

držka nima za trajnega, marveč zadržek prestane,kadar preneha posvojitveno razmerje.

Ker je za cerkveno območje v vsem, t.j. glede obstoja,obsega, trajanja zadržka, edino odločilno državno pravo, so zaključki sledeči: v republiki Jugoslaviji obstoji zadržek zakonitega sorodstva od 9.maja 1946 i za cerkveno območje, ta zadržek je samo oviralen, veže le posvojitelja in posvojenko,posvojiteljico in posvojenca in veže ju tako dolgo, dokler traja posvojitveno razmerje. Ker pa po čl.24 odst.4 osnovnega zakona o zakonski zvezi s sklenitvijo zakona med posvojiteljem in posvojencem preneha posvojitev; ker se dalje po čl.26.odst. 1 istega osnovnega zakona sme skleniti zakon samo vpričo pristojnega državnega organa, ki je ljudski odbor, pri katerem se vodijo poročne matične knjige, in ker se po čl. 37 smeta zakonca šele po opravljeni civilni poroki poročiti tudi po verskih predpisih, osebe pa, ki opravljajo poroko po verskih predpisih,ne smejo pod kaznijo prisilnega dela brez odvzema prostosti ali plačila denarne globe do 20.000.- din /čl.88/ poroko opraviti, dokler jim zakonca ne dokažeta z izpiskom iz poročne matične knjige, da sta sklenila zakonsko zvezo /čl.37. odst.2/, can 1059 v republiki Jugoslaviji nima nikakega praktičnega pomena. Z drugimi besedami: ko pride do cerkvene poroke,zadržka zakonitega sorodstva vobče ni več in je zato tudi nepotrebno prositi za spregled.