

ZBORNIK

IV

1954

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

IV.

Inv. II. 1960

U r e d i l

BOGOSLOVNA AKADEMIJA
LJUBLJANA

Dr. F. G r i v e c

V L J U B L J A N I 1954.

019 3. vol.

ALUMINUM ANTIKORROZIVNI
ANALIZIJA

P 835/1954.

KNJIŽNICA
TEBLOŠKE FAKULTETE
v LJUBLJANI

20382/1975

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

R A Z P R A V E

		Stran
Dr.A. Strle,	Slovenski mariolog Schönleben o so- glasju vernikov kot teološkem viru...	2
Dr.F.K.Lukman,	Akathistos hymnos	24
Dr.F. Grivec,	Iz eksegeze sv.Cirila Solunskega	32
Dr.J. Jeraj,	Krščanska ljubezen in pravo	48
Dr.A. Snoj,	Sinajski Evhologij-pogrešan in zopet najden	55
Dr.F. Grivec,	Kristus v Cerkvi - nepremagljiv.....	67
Dr.V. Fajdiga,	Še o predmetu apologetike	72
Dr.F. Grivec,	Drevo prahнено - jagoda izgnila	89
Dr.J. Aleksič,	Prehistorična arheologija in sv.pismo	100
Dr.F.K.Lukman,	Himnološke drobtine	136
Dr.F. Grivec,	Prudentissimus vir	140
Dr.P.R.Tominec,	Izgubljene osnove	147
Dr.F.K.Lukman,	Ogrskega jezuita Gabriela Hevenesija "Quadragesima sancta" v dveh sloven- skih prevodih l. 1770 in 1773.	158
Dr.F. Grivec,	Še o Metodovih ječah	168

P R A K T I Č N I D E L

Dr.V. Močnik,	Avtentična razlaga vzhodnega prava ..	174
Dr.V. Močnik,	Nove odločbe AS	182

O C E N E I N P O R O Č I L A

Dr.V. Fajdiga,	O ljubezni do Boga izven krščanstva..	189
Dr.J. Demšar,	Nekaj misli za katehezo	195
Dr.A. Strle,	Nekaj opomb k Schönlebovim mariološkim delom.	201

Dr. A. S.

Slovenski mariolog Schönleben
o soglasju vernikov kot teološkem viru.

/Ob stoletnici proglasitve
Marijinega brezmadežnega spočetja/.

Ob petdesetletnici proglasitve, da je bila Mati božja spočeta brez madeža izvirnega greha, je o našem zgodovinarju in bogoslovnem pisatelju, ki je bil posebno vnet za to Marijino odliko, o J.L. Schönlebnu /1618 - 1681/ napisal pregleden članek rajni dr. Franc Ušeničnik¹. Tudi ob stoletnem jubileju dogme, za katere proglasitev se je Schönleben potegoval s tako veliko ljubeznijo in obenem z veliko bistrostjo, ne bi bilo prav, če bi šli molče mimo tega pomembnega slovenskega mariologa. Razen stoletnega jubileja bo letos, 1954, tudi ravno 300 let, kar se je J.L. Schönleben naselil v Ljubljani kot stolni dekan in se gotovo kar takoj v prvih letih že zanimal za nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju, saj sta takoj čez pet let potem izšli, leta 1659, kar dve njegovi knjigi o tem nauku, in sicer "Orbis universi veterum pro definitione pie et verae sententiae de Immaculata Conceptione Deiparae liber III. in liber IV. O dveh drugih delih istega naslova, namreč o I. in II. knjigi pa piše Schönleben v četrti knjigi, da sta obenem s tretjo knjigo že v tisku.²

Pa še en razlog je, da na Schönlebna kot bogoslovnega pisatelja ob tem jubilejnem času ne pozabimo: dejstvo, da se je danes, po približno 300 letih, ob proglasitvi Marijinega vnebovzetja soglasna vera vernikov, ki ji je Schönleben v mariologiji pripisoval tako velik pomen, uveljavila kot enakovreden teološki vir, na katerega se najnovejša opredelitev verske resnice predvsem opira.

Prav temu zadnjemu bodi posvečena ta študija. Ob proučevanju pomembnega slovenskega mariologa naj se nam izbistri pogled na vlogo poslušajoče Cerkve, vlogo vernikov, pri razvoju dogem, kar bo za današnjega bogoslovnega misleca gotovo zanimivo.

Oglejmo si najprej поблиže Schönlebnov dokaz za možnost opredelitve brezmadežnega spočetja Marijinega, dokaz iz skupnega soglasja vernikov glede te resnice. Potem bomo v zvezi s prvim pogledali, kakšni razmisleki so dejansko odločevali pri proglasitvi resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju in v zadnjem času še bolj pri opredelitvi resnice, da je Marija tudi s telesom poveščana v nebesih. Končno bomo dodali še nekaj opomb o vlogi soglasnega prepričanja vernikov pri razvoju, oziroma spo-

znanju dogem v luči nauka o Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem.

I. Schönleben o pomenu soglasja vernikov pri možnosti opredelitve nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju.

O brezmadežnem spočetju Marijinem je l. 1661 papež Aleksander VII. izdal bulo Sollicitudo omnium Ecclesiarum, ki jo mariologi smatrajo v nekem smislu za zadnjo etapo pri razvoju dogme oziroma pri napredujočem spoznanju o tej resnici³. S strani najvišjega cerkvenega učiteljstva je odslej manjkala prav za prav edinole izrečna definicija. Vendar pa nekaj dominikanskih teologov kar ni moglo mirno sprejeti tega nauka. Eden izmed njih je l. 1663. pod izmišljenim imenom Marcellus, Sidereus Cyriacus izdal knjigo, v kateri je po svoje skušal razlagati omenjeno mariološko resnico. Zoper njega je Schönleben v Salzburgu 1670 izdal ostro pisano delo Vera ac sincera sententia de Immaculata Conceptione Deiparae Virginis. Drugo leto pa je prav tako v Salzburgu izdal Palma virginea sive Deiparae Virginis Mariae de adversariis suae Immaculatae Conceptionis Victoriae omnium saeculorum aera christiana succincta narratione repraesentatae. Fragmenten Maierisoperis /in 4^o, 12-166/.

Za namen te študije je najvažnejša na zadnjem mestu omenjena Schönlebova knjiga, v kateri je ta slovenski mariolog tudi s spekulativne strani k drugim mariologom tedanjega časa prispeval znaten delež. V "Dostavku" /Appendix/ ob koncu knjige namreč sistematično obravnava vprašanje o veljavnosti skupne vere vernikov za opredelitev verske resnice o brezmadežnem spočetju Marijinem.

Naslov vsega "Dostavka", ki obsega 32 strani in je razdeljen v šest paragrafov, je: "De Universo fidelium coetu". § 1 govori na splošno o moči dokaza iz soglasja vernikov /consensus fidelium/, § 2 je aplikacija prvega § na vprašanje, za katerega gre v vsej knjigi - ugotovitev: mnogi teologi uče, da je pobožno mnenje /"communis popolorum applausus"/ o brezmadežnem Marijinem spočetju zaradi skupnega pritrjevanja narodov opredeljivo kot verska resnica. Posebno zanimiv se nam zdi § 3, kjer avtor pokaže, zakaj ima splošno prepričanje /"communis popolorum consensus"/ o brezmadežnem spočetju tako odločilno važnost za opredelitev dogme. § 4 navaja okoliščine soglasnega pobožnega mnenja /"circumstantiae communis populi Christiani in sententiam piam consensus"/: čas, kraj, položaj /"conditio": vsi stano- vi/, način /"modus colendi": slovesnosti, svetišča itd./, število /navede številke raznih bratovščin in podobno/. § 5 rešuje vprašanje, ali more biti nauk opredeljen kot verska resnica /"definibilitas"/, čeprav mu nekateri nasprotujejo. V § 6 pa na kratko zavrača ugovore zoper načela, ki jih je postavil v "Dostavku".

Oglejmo si nekoliko bolj blizu § 3.

Najprej je tu postavljena teza: "Kar misli skoraj vsa Cerkev ali skoraj vse občestvo vernikov, to je opredeljivo, da le spada k nramnosti ali bogočastju"⁴.

V potrdilo te teze citira Pennalosa, ki pravi: Cerkev, razširjena po vsem svetu, ima tako veliko avtoriteto, da se v stvareh vere in nramnosti ne more motiti; in to ne samo, kadar je zbrana na vesoljnem zboru; ampak tudi izven koncila: zato pa mora biti resničen tisti nauk, ki se ga stalno soglasno oklepajo skoraj vsi škofje, teologi, razlagalci, pridigarji in verniki. - Za tem navaja Schönleben v podkrepitev izrečno še mesta iz šestih znamenitih teologov zadnjega stoletja svojega časa, ne da bi izpisal besedilo.

Dokaz za gornjo tezo mu je najprej dejstvo, da se je Cerkev pri zavračanju novotarskih herezij vedno sklicevala na skupno soglasje in navade vernikov. Tako so ravnali koncili in papeži, v istem smislu je zavračal sv. Avguštin krivoverca Julijana. Iz tega je le kratka in jasna pot do sklepa z ozirom na nauk o brezmadežnem spočetju. Saj je glede tega pobožno prepričanje vernikov tako močno, da se tako dvigne med njimi val ogorčenja in zgledovanja, ako bi kdo učil kaj nasprotnega. /"Ergo pia /sententia/ est vera et proxime disposita ad definibilitatem"/⁵. In sicer je takšno trdno prepričanje ne samo med navadnim ljudstvom, marveč tudi med najbolj učenimi možmi iz vseh stanov in položajev... Akademije, univerze, mesta se posvečujejo Mariji v tej skrivnosti.

Praksa Cerkve, dejstvo, da se je Cerkev vedno sklicevala na splošno soglasje občestva vernikov, je torej zunanji dokaz za veljavnost skupnega prepričanja vernikov v verskih stvareh. Notranji razlog te veljavnosti pa je Sveti Duh, ki živi v Cerkvi; takšno splošno soglasnost si je namreč nemogoče razlagati drugače, kakor da je nastalo in obstaja pod vplivom Sv. Duha⁶. - Ta argument, pravi Schönleben, da postavlja skupno s Serransom /ki ga navaja nekajkrat tudi na drugih mestih/. Za Vasquezom pravi, da bi Bog gotovo ne dopustil tako splošnega in tako trdnega ter stalnega soglasja vernikov glede Marijinega brezmadežnega spočetja, ako bi ne slonelo na resnici⁷.

Odločilno osnovo za svoje dokazovanje iz soglasja vernikov torej vidi Schönleben v varstvu Svetega Duha, ki je dan Cerkvi; v načelu, da Bog ne more dopustiti, da bi se motila vsa Cerkev ali skoraj vsa. O tej stvari, tako pripominja, je obširno razpravljal že v predgovoru h knjigi "Orbis veterum", 4. razprava, in večkrat drugod⁸. To varstvo Sv. Duha, dano celotni Cerkvi in torej tudi poslušajoči, je po Schönlebenovem gledanju trdno jamstvo, da nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju ne more biti zmoten.

Argument iz soglasja krščanskega ljudstva glede na nauk o Mariji - tako nadaljuje - dobi še posebno moč tudi iz tega, ker traja že toliko časa in ne le nič ne pojema, marveč celo iz dneva v dan narašča. Obrniti moremo nanj besede Gamalielove iz Apo-

stolskih del: "Če je ta načrt ali to delo od ljudi, bo razpadlo; če pa je od Boga, jih ne boste mogli uničiti" /5, 38.39/, Tudi tu Schönleben našteje vrsto odličnih teologov, ki bi jih bilo možno navesti v potrdilo dokazovanja. V tekmi z njimi, pravi, je zbral 4000 očetov v I. knjigi Orbis veterum. Vsi ti, nauku o Mariji docela soglasni, bi že sami zadostovali za prepričanje, da je Marijino brezmadežno spočetje opredeljiva resnica⁹.

Primerjava z drugimi dogmami potrjuje isto. Schönleben omeni, da je o tem govoril v 4. uvodni razpravi k Orbis vet., obravnaval resnice, katere je Cerkev opredelila, ko so komaj prišle v splošno zavest¹⁰.

Ker je dokazano - tako zaključuje ta paragraf - soglasje vernikov /"communis populi Christiani consensus in sententiam piam"/, zato je tudi dokazano, da je ta resnica od Boga razodeta, oziroma da jo je mogoče opredeliti kot od Boga razodeto¹¹.

Schönlebnu je pri dokazu iz soglasja vernikov jasno pred očmi predvsem resnica, da se Cerkev v svoji celokupnosti v nobenem času ne more motiti v verskih in nravnih naukih. Razlog za to nezmotljivost pa je notranje vodstvo in varstvo Sv. Duha v živi zvezi z zunanjim počelom nezmotljivosti Cerkve, papeštvom.

V 18. poglavju "Palma Virginea" pripoveduje, kako je na tridentskem koncilu, ko je prišlo na vrsto vprašanje o Marijinem brezmadežnem spočetju, dominikane Janez iz Udin opozarjal, da sv. Pavel pri nauku o izvirnem grehu ne omeni nobene izjeme in prav tako tudi ne očetje. Na ta pomislek je Didacus Laynez S.J. dejal, da veljava današnje Cerkve ni nič manjša, kakor je bila veljava stare in prvotne, saj jo vodi isti Sv. Duh in jo vlada isti namestnik Kristusov. Ob pristanku Cerkve se je zgodilo, da tedanji očetje niso glede greha omenjali nikake izjeme; danes pa že dolgo vlada med verniki ob pristanku iste Cerkve, in posebej rimske stolice, prepričanje, da pri Mariji je taka izjema. Sklepati moremo celo, da sv. Pavel dopušča tako izjemo, ko pravi, da se je milost še bolj pomnožila, kjer se je pomnožil greh. Nobelega razloga ni, da bi morala Cerkev glede kake verske resnice posnemati molk prejšnjih dob¹².

Schönleben v 2. pogl. iste knjige navede razlog, zakaj iz prvih časov krščanstva ni najti kakih podrobnejših pričevanj o Mariji: vsa pozornost očetov je bila obrnjena v brambo samih osnov krščanske vere; Marijin sovražnik od začetka je mislil uničiti Marijino ime obenem z uničenjem krščanske vere same¹³.

V 3. knjigi "Orbis vet." citira sv. Tomaža, ki pravi, da že sama navada, "consuetudo Ecclesiae", "moš populi Dei", zadostuje, da se ravnamo po njej, tudi če ne najdemo ničesar izrečnega glede tega v svetem pismu¹⁴. Če bi sv. Tomaž - pravi Schönleben - živel danes, ko je po vsej Cerkvi, in zlasti tudi v Rimu samem uveden praznik v čast Marijinemu brezmadežnemu spočetju, bi se prav na podlagi načel, ki jih je sam postavil o Cerkvi, glede nauka o veliki Marijini odliki izražal bolj jasno¹⁵. - Z ozirom na razmerje med Cerkvijo in očeti - tako poudarja Schönleben v knjigi

"Vera sententia" proti Marcellu - je treba veljavo Cerkve postavljati nad Avgušтина in Hieronima ali katerega koli učenika¹⁶. - Podobno kakor za Tomaža velja tudi za sv. Bonaventura, ki je postavil načelo, da praznovanje kake skrivnosti, ako je razširjeno v vsej Cerkvi, jamči za njeno resničnost. V njegovem času se še ni obhajalo brezmadežno spočetje Marijino v vsej Cerkvi; zato pa je glede tega pri njem še neka nejasnost. Zdaj ko se obhaja, bi tudi on moral iz drugačnih premis napraviti drugačne zaključke¹⁷.

Nasproti Marcellu, ki je zapisal, da je "vsa Cerkev hodila za svetimi očetmi", pravi Schönleben v že omenjenem polemičnem delu: Ravno nasprotno je res; očetje so hodili za Cerkvijo in ne narobe; to jasno uči sv. Avguštin v svojih nastopih zoper krivoverce. Sv. pismo daje veljavo Cerkvi - to je Avguštinu razlog, da sprejme, kar sprejema Cerkev, čeprav stvar ni izrečno vsebovana v sv. pismu; nikoli pa kaj takega sv. Avguštin ne trdi o očetih in učenikih, marveč prav nasprotno, da je namreč njihove trditve treba preveriti ob veri Cerkve, posebej ob veri rimske Cerkve¹⁸. Notranji razlog za to pa je v tem, ker je vesoljna Cerkev kakor telo in rimska Cerkev je glava tega telesa; sveti očetje pa so samo udje, ki so temu telesu podrejeni in podrejeni glavi tega telesa, kakor se za papeža Martina izjavili tudi afrikanski očetje na lateranskem koncilu, kakor navede Schönleben za Velasquezom¹⁹.

Če bi zanikali veljavo soglasne vere vernikov - meni Schönleben - bi morali zanikati versko resnico, ki je v sv. pismu jasno izrečena, namreč nezmotnost Cerkve. - Okoli l. 1300 je uvedla praznik brezmadežnega spočetja tudi rimska cerkev in moramo trditi, da ga od tedaj dalje obhaja vsa Cerkev. Če Cerkev veruje in uči, in to 3 in pol stoletja, nekaj docela nasprotnega kakor pa je učila Cerkev stare dobe in so učili očetje prvih krščanskih stoletij, ki so predstavljali vso tedanjo Cerkev, se pravi, da sedanja Cerkev ne more biti sezidana na "trdno skalo", torej Kristus ni mogel obljubiti, da njegova, Petrova, vera, "ne bo opešala"²⁰. Na ta način nam sv. pismo indirektno jamči za resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju.

Nič ne velja ugovor, da nekateri pobožnemu mnenju vendarle nasprotujejo. Res je nekaj takih v dominikanskem redu, toda varstvo Sv. Duha ni obljubljeno tej ali oni skupnosti ali redu. Zato pa se moramo pri vprašanju, ali je kak nauk opredeljiv kot verska resnica, ozirati ne na sodbo tega ali onega reda ali šole, marveč na celokupnost Cerkve, na občestvo vernikov, ki predstavljajo vso Cerkev. Vsa Cerkev ima pobožno mnenje o Marijini odliki za opredeljivo in si tega tudi želi. Takšna sodba ne more biti nepravilna, čeprav ji malenkostno število dominikancev nasprotuje; saj tudi na cerkvenih zborih zmaga tista stran, ki se ji pridruži papež, po katerem Sv. Duh vodi vso Cerkev²¹.

Soglasnega prepričanja vernikov ne smemo prezirati, ker bi s tem prezirali vrhovno učiteljstvo Cerkve in ker bi zanikali

nezmotljivost Cerkve. Saj takšno soglasje ni nastalo brez vpliva vrhovnega, nezmotnega učiteljstva²². Glede tega velja, kar je dejal že sv. Pavlin iz Nole, da se namreč moramo držati tega, kar izpoveduje celotno občestvo vernikov, ker v njem živi in deluje s svojim vplivom Sv. Duh²³.

Iz teh načel Schönleben upravičeno sklepa, čim je mogel dokazati, da v Cerkvi res živi splošno prepričanje, da Mati božja niti za trenutek ni bila pod oblastjo hudobnega duha: Kdor bi trdil, da Marija ni bila spočeta brez madeža, bi ga sicer ne smeli še imenovati za heretika, ker resnica še ni slovesno proglašena; toda indirektno bi zašel v herezijo v tem smislu, ker bi ravnal ne samo proti papeškim bulam, marveč bi imenoval zmotno to, kar so Cerkev, ki je steber in temelj resnice, in papeži označili kot nauk, v katerem ni zmote²⁴. Tudi če bi priznali, da je šele v novejšem času to mnenje v Cerkvi skupno, ne izgubi dokaz svoje moči. Ker je mnenje o brezmadežnosti Marijini tako zares skupno, da je tako rekoč prešinilo vso Cerkev - razen nekaj malega udov - in ker je razen tega še mnogo drugih podkrepitev zanj, ga moramo priznati za resničnega in opredeljivega. Saj varstvo Sv. Duha, ki je dano Cerkvi do konca sveta, tako da v skladu s potrebami časa prihaja Cerkev do vedno jasnejšega spoznanja resnic, ne more biti brezuspešno za celoto Cerkve²⁵.

Prav zato, ker Schönleben gleda za soglasno verovanje vernikov v živi povezanosti z vrhovnim učiteljstvom Cerkve in obenem v živi zvezi z resnico o Sv. Duhu, ki po notranje vodi in varuje Cerkev zmote, mu je mogel pripisovati tako velik pomen.

Kako se je definicija, za katero se je Schönleben potegoval - saj je obema knjigama, "Palma Virginea" in "Vera sententia", dal skoraj značaj nekakšnih peticij - dejansko izvršila na prav istih teoloških osnovah, ki jih je naš mariolog pripisoval odločilno važnost, še bolj jasno pa definicija Marijinega vnebovzetja, tega se hočemo dotakniti v naslednjem poglavju.

II. Soglasje vernikov ter "Ineffabilis Deus" in "Munificentissimus Deus".

Od že omenjene bule papeža Aleksandra VII. dalje je bil nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju v vsaj relativno mirni posesti vse Cerkve, dokler mu ni božja Previdnost po Piju IX. dala še zadnji pečat²⁶.

V juniju l. 1848 je Pij IX. imenoval poseben svet teologov, ki naj bi proučil vprašanje o opredeljivosti nauka, da je bila Marija že v prvem trenutku prosta izvirnega greha. Potem je bila postavljena še posebna komisija.

Rezultat skrbnih proučevanj je bila najprej postavitev

načel, po katerih je mogoče presoditi, ali je kak nauk opredeljiv kot verska resnica ali ne²⁷. Kriterije za opredeljivost so teologi porazdelili v negativne in pozitivne. Navedeni naj bodo tukaj zato, da vzporedno spoznamo, kako temeljito je Schönleben tudi s spekulativne strani rešil nalogo, ki si jo je bil zastavil.

Med negativnimi kriteriji je ugotovljeno, da za možnost opredelitve določenega nauka

1. ni potrebno, da bi v zgodovini Cerkve ne bilo nikdar nobenih razlik v mnenjih o njem. Primer za to je primer prekrščevanja heretikov; pa tudi dejstvo, da je Cerkev vsaj začasno večkrat dopuščala dve nasprotni mnenji, če je le bila pripravljenost, da se zastopniki vnaprej podrede odločitvi Cerkve. - Schönleben temu vprašanju posveti v svojem "Dostavku" k "Palma Virginea" kar poseben paragraf. Kot dokaz, da more določen nauk biti opredeljen kljub temu, da je kdaj glede njega nastala kontroverza, navaja tudi en primer prekrščevanja, razen tega pa še več drugih: vprašanje o duhovnosti angelov, o blaženem gledanju takoj po ločitvi duše od telesa; pa tudi dejstvo, da je na cerkvenih zborih Cerkev opredeljevala verske nauke kljub nasprotovanju manjšine²⁸.

2. Tudi ni potrebno - pravijo Pijevi teologi - da bi ne bilo mogoče navesti nobenega veljavnega avtorja, ki je pisal v drugačnem smislu kakor pa je pozneje opredelilo najvišje cerkveno učiteljstvo²⁹. - Isto ima v mislih Schönleben, ko rešuje ugovor iz nasprotstva nekaterih dominikancev; ali ko po natančnem razpravljanju o mnenju sv. Bernarda, Tomaža, Bonaventure, ki jih skuša z veliko bistrostjo razlagati v ugodnem smislu, ugotavlja: tudi ob drugačni razlagi ohrani skupno mnenje svojo polno moč, in sicer prav v luči načel, ki so jih ti teologi sami postavili³⁰.

3. Ni potrebno, da bi našli v sv. pismu mesta, ki izrečno ali vsaj nejasno uče ta nauk; opredelitev je možna tudi le na osnovi izročila. - Schönleben govori o tem večkrat. Že zgoraj smo omenili, kako ponovno navaja sv. Avguština, ki je nasproti donatistom in drugim krivovercem mnogokrat poudarjal, da tam, kjer ni pričevanja sv. pisma, zadostuje soglasje vse Cerkve, navada božjega ljudstva³¹.

Tudi se ne zahteva, da bi morala biti podana nepretrgana vrsta patrističnih pričevanj tja do apostolskih časov. Saj - opozarjajo teologi in enako Schönleben - dogme katoliške vere a/ niso bile vedno poznane razločno in jih tudi niso izpovedovali vedno na formalen način³²; b/ iz formalnega pričevanja oziroma izpovedovanja v določeni dobi lahko sklepamo, da so isto že prej verovali vsaj vsebljeno v resnicah, ki so jih formalno izpovedovali, kajti izročilo neke dobe ne more biti v neskladnosti z izročilom druge dobe³³; c/ že najstarejši koncili so imeli za dokazano tisto izročilo, za katerega je bilo mogoče ugotoviti, da je bilo podano v neki določeni dobi³⁴. - K tej točki pripominjajo teologi tudi to, da nikakor ne velja, da bi

bili očetje gotovo zapisali vse, kar je že tedaj učila Cerkev; obenem pa tudi niso prišli do nas vsi pisani spomeniki tradicije³⁵.

Tudi glede pozitivnih kriterijev za možnost proglačitve verskega nauka se Schönleben na splošno docela sklada z zgoraj omenjenimi teologi. Komisija je navedla sledeče:

1. Da se more v prid nauka navesti kako slovesno in odločilno važno pričevanje. - Schönleben se sklicuje na tridentski koncil³⁶, kjer je bilo izmed tristo škofov samo pet proti izrečni definiciji, da je Marija brez madeža spočeta; dalje na vedno jasnejše in odločnejše papeške odloke glede tega nauka, tako da manjka, kakor pripominja Schönleben, le še izrečna definicija, vsebljena pa je že v objektu Marijinega praznika, ki so ga dokumenti najvišjega cerkvenega učiteljstva jasno opredelili³⁷.

2. Da moremo navesti eno ali več razodetih resnic, ki vsebujejo resnico, katera naj bo opredeljena in ki je posredno razodeta v jasno izraženih resnicah. - V "Dostavku" tega Schönleben ne obravnava posebej, pač pa sponira. Obenem večkrat omenja, da v Cerkvi spoznanje razodetih resnic napreduje³⁸. V katerih resnicah, izrečno izraženih v sv.pismu, je vsebovano Marijino brezmadežno spočetje, o tem ne razpravlja posebej, ker je bil ves njegov namen, dokazati opredeljivost iz splošnega prepričanja vernikov; mimogrede pa omenja, da je to razodeto predvsem v božjem materinstvu, iz katerega je treba sklepati, da Marija ni mogla biti v nobenem trenutku v oblasti greha³⁹.

Trije nadaljnji kriteriji, ki jih upošteva tudi Schönleben so: 3. Da ne moremo zanikati resnice, ki naj se opredeli, ne da bi obenem označili za napačno kako drugo, že definirano resnico⁴⁰. - 4. Podano je soglasje episkopata katoliške Cerkve⁴¹. - 5. Praksa Cerkve v verski zadevi⁴².

V skladu s temi načeli, za katera je imel posebno veliko zaslug Perrone⁴³, je bilo izdelanih več očrtov, ki pa so vsi na prvo mesto postavljali pričevanje sv.pisma, potem cerkvene očetje in nazadnje prakso Cerkve, kakor je pač bilo običajno v učbenikih. Ti so bili predloženi škofom, ki so končno na sejah prišli do zaključka, naj bi se na prvo mesto ne postavljala dokaz iz sv.pisma, marveč dokaz iz prepričanja Cerkve, k temu pa naj se dostavi pričevanje sv.pisma in očetov. To je bilo tudi dejansko sprejeto: dokaz iz sv.pisma je prej imel samostojno mesto, in sicer pred drugimi dokazi; v končnem načrtu pa pride sv.pismo za vero Cerkve, in sicer položeno v usta očetov. - Naj pogledamo le začetek obrazložitve: "Vzvišene Device prvotno nedolžnost, ki je v polni skladnosti s čudovito njeno svetostjo in njenim visokim dostojanstvom božjega materinstva, je katoliška Cerkev, ki jo vedno uči Sv.Duh in ki je steber in temelj resnice, imela v posesti kot nauk, od Boga sprejet in vsebovan v zakladu nebeškega razodetja, ter ni nehala stalno na mnogotere načine in s sijajnimi dejstvi iz dneva v dan vedno bolj razvijati, učiti in gojiti /explicare, proponere, ac fovere/. Ta nauk, ki obstoji

od najstarejših časov in je vsajen globoko v srca vernikov /*fidelium animis penitus insitam*/ ter se je po skrbi in prizadevanju cerkvenih predstojnikov čudovito razširil po katoliškem svetu, je Cerkev na najjasnejši način izpovedovala, ko se ni obotavljala, predlagati spočetje Device javnemu kultu in češčenju..."⁴⁴. - Sedaj tudi ni nič več rečeno, da sv. pismo direktno uči nauk o brezmadežnem spočetju v protoevangeliju, v podobah stare zaveze, v pozdravu nadangela Gabriela. Zdaj je postavljena trditev, da so očetje in cerkveni pisatelji, poučeni v božji besedi, v svojih knjigah, katere so pisali v obrambo verskih resnic in v pouk vernikov, videli v svetopisemskih mestih izvzetost Marijino od splošnega greha⁴⁵.

V buli "*Ineffabilis*" je torej na praktičen način jasno prišlo do poudarka, da je Cerkev sama, katero vodi Sv. Duh in jo varuje zmote in ki ima živo učiteljstvo, bližnji pravec vere, ne pa morda sam tekst sv. pisma ali pisani spomeniki patrističnega izročila. - To pa je prav tisto načelo, ki ga je Schönleben pri dokazu iz soglasja vernikov imel tako zavestno pred očmi; in to v dobi, ko se je pravkar z vso močjo skušalo uveljaviti v teologiji in praktičnem življenju janzenistično mišljenje⁴⁶, ko ni bilo malo učenjakov, ki so se v teologiji preveč držali "historicisma" in se jim je zdelo vse vsaj dvomljivo, če ni bilo zapisano v starodavnosti; ki so pozabljali, da je treba razen pisane tradicije upoštevati tudi živo tradicijo in da je treba tako sv. pismo kakor izročilo razlagati v smislu Cerkve⁴⁷.

Ker pa je splošno prepričanje krščanskega občestva v verskih stvareh v tako neločljivi zvezi z vso Cerkvijo, ki jo vodi Sv. Duh, je razumljivo, zakaj je v isti buli tako zelo poudarjen tudi pomen soglasja vernikov za spoznanje, ali spada določen nauk k božjemu razodetju, ali ne. Saj se predvsem v soglasju vernikov odraža nauk Cerkve in njenega nezmotljivega učiteljstva.

Pij IX. je že za bližnjo pripravo v okrožnici "*Ubi primum*" z dne 2. februarja 1849 kot eno izmed važnih stvari vsem katoliškim škofom naročil, naj mu odgovore, "*Quae esset suorum fidelium erga immaculatam Deiparae conceptionem pietas et devotio*" in pa, ali si slovesne opredelitve žele⁴⁸. V dogmatični buli sami pa isti papež šteje med kriterije božjega izročila, "*singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*"⁴⁹, s čimer je dobilo potrditev gledanje tistih teologov, ki so se po tridentskem cerkvenem zboru začeli v mariologiji sklicevati na soglasje vernikov⁵⁰ in med katerimi bi pač težko našli koga, ki bi tako vsestransko osvetlil veljavo takšnega soglasja v teologiji, kakor jo je Schönleben⁵¹.

Schönleben je pri svojem dokazovanju izhajal iz tistih osnov, ki so dejansko odločale pri opredelitvi Marijinega brezmadežnega spočetja, še bolj pa to velja za dogmo o Marijinem vnebovzetju.

Tudi Pij XII. je v apostolskem pismu "*Deiparae Virginis*"

z dne 1. 5. 1946. stavil škofom katoliškega sveta ista vprašanja kakor pred njim Pij IX. Šlo je sedaj le za nadaljnjo mariološko resnico, za vnebovzetje božje Matere. Škofje naj odgovore, kakšna je pobožnost klera in ljudstva glede na Marijino vnebovzetje. Pa tudi, ali verniki in škofje sami žele slovesne proglasitve. Apostolsko pismo uporablja tudi skoraj iste besede kakor enciklika "Ubi primum"⁵². - V odgovorih na ta vprašanja Pija XII. in tudi v peticijah so škofje izražali mnenje, da je z gotovostjo podano soglasje vernikov glede Marijinega telesnega poveličanja; ta gotovost pa ne more izvirati iz zgolj človeške vere. Pri tem tudi ne smemo pozabiti, da škofje tu niso nastopali kot privatni teologi, marveč kot priče vere⁵³.

Balić opozarja, da je sicer deloma že po tridentskem koncilu, posebno pa po l. 1854 postajalo v teologiji bolj in bolj jasno, kako pobožnost in skupno mnenje vernikov včasih more srečno dopolniti pomanjkanje historičnega dokazovanja in dokazovanja iz teoloških razlogov - in kako nam avtoriteta Cerkve, ki je učiteljica resnice, nudi učinkovitejši pomoček za dokaz dogmatičnega značaja vnebovzetja kakor pa kritika tekstov bodisi iz sv.pisma bodisi pisane tradicije⁵⁴.

Johannes de Luca je ob priliki bližajočega se vatikanskega koncila napisal najboljši traktat o opredeljivosti telesnega vnebovzetja Device Marije in je glede tega zapisal, da je "kraljevska pot, ki nas pelje k zaželenemu cilju ta, da vidimo, ali je moglo biti to, kar je dejansko izpričano v Cerkvi s skupnim soglasjem vernikov, uvedeno s človeško avtoriteto ali ne"⁵⁵.

V konstituciji "Munificentissimus Deus" sami bi glavni dokaz, ki je podan v obrazložitvenem delu, na kratko v silogistični obliki lahko povzeli takole: Kar veruje vsa nezmotljiva Cerkvev, mora biti resnica; a ona veruje v Marijino vnebovzetje; torej je resnica, da je Marija vzeta v nebesa. - Nezmotljiva Cerkvev ne veruje in ne predlaga za verovanje kakih novih, izmišljenih resnic, marveč stare resnice, ki so vsebovane v božjem razodetju; Cerkvev pa veruje in poziva vernike, da verujejo v Marijino vnebovzetje; torej je Marijino vnebovzetje razodeta resnica⁵⁶. - Tudi če bi ne bilo nikakršnih dokumentov cerkvene preteklosti, če ne bi bilo nikakega pričevanja sv.pisma, bi vendar že takšno docela splošno prepričanje v Cerkvi bilo zadostno, da bi papež brez drznosti ali skušanja Sv.Duha mogel na milijonske prošnje katoliškega sveta proglasiti novo dogmo. Tudi bi bilo zadoščeno zahtevi: "Hinc papa pro officio suo et rei gravitate tenetur media apta adhibere ad veritatem rite indagandam"⁵⁷.

Izhodišče za možnost opredelitve zadnje dogme vidi konstitucija v veri vse Cerkve; tako že bula "Ineffabilis" glede Marijinega brezmadežnega spočetja - toda konstitucija "Munificentissimus Deus" še bolj izrazito: "Edinstvena enodušnost katoliških škofov in vernikov"⁵⁸, ki pravijo, da se more telesno vnebovzetje božje Matere opredeliti za versko dogmo, nam podaja

soglasni nauk rednega cerkvenega učiteljstva in vero krščanskega ljudstva - ki jo to učiteljstvo vzdržuje in vodi; zato /ta enodušnost/ sama po sebi ter popolnoma izvestno in brez slehernih zmot razodeva, da je taka izredna odlika resnica, od Boga razodeta in obsežena v tistem božjem zakladu, ki ga je Kristus izročil svoji nevesti, da ga zvesto čuva in nezmotljivo pojasnjuje /prim. Conc. Vat., De fide cath., cap. 4/⁵⁹. Takšna vera zaradi varstva Sv. Duha, ki vodi Cerkev, ne more biti zmotna, kar je razen v konstituciji sami papež poudaril tudi v poljavnem konzistoriju 30. 10. 1950⁶⁰; pa tudi v okrožnici "Humani generis" z dne 12. avgusta 1950, ko opozarja, da se "teologija, tudi ona, ki jo imenujejo pozitivna, ne more izenačiti z zgolj historično znanostjo, saj je Bog obenem s tema svetima viroma božjega razodetja /sv. pismom in ustnim izročilom/ dal svoji Cerkvi tudi živo učiteljstvo, ki ima nalogo, da razjasni in razvije to, kar je v zakladu vere vsebovano nejasno in latentno"⁶¹.

Bistveni del vse Cerkve je poslušajoča Cerkev. Splošno soglasje vseh vernikov v verskih stvareh je v neločljivi zvezi z rednim cerkvenim učiteljstvom, v bistveni zvezi z nezmotljivostjo celokupne Cerkve. - Tako je v konstituciji o Marijinem vnebovzetju v obrazložitvi vse dokazovanje postavljeno na isti temelj, katerega je tako poudarjal pri drugi mariološki resnici Schönleben, namreč na soglasje vernikov, ki jih je "božja milost razsvetljevala in pobožnost do nje, ki je Bogorodica in naša premila mati, nagibala, da so v vedno jasnejši luči gledali čudovito skladnost in notranjo zvezo med izrednimi odlikami, ki jih je neskončno previdni Bog podelil tej vzvišeni družici našega Odrešenika"⁶². - Prvo mesto v dokazovanju ima soglasje vernikov, ki se kaže v mnogoštevilnih cerkvah, posvečenih skrivnosti Marijinega vnebovzetja, v raznih pobožnostih itd. Zadnje mesto pa zavzema sv. pismo kot zadnji temelj⁶³. Celo liturgija in spisi cerkvenih pisateljev so postavljeni v luč te skupne vere: "Cerkvena liturgija katoliške vere ne rodi, ampak hodi za njo, in iz nje sveti bogoslužni obredi prihajajo kakor iz drevesa sad. Zato sv. očetje in veliki učitelji v svojih poljudnih homilijah in govorih o tem prazniku niso iz liturgije kot prvega vira tega nauka /šele/ črpali, marveč so o njem govorili, kakor da je vernikom znan in priljubljen, ga bolj osvetljevali, njega smisel in predmet globlje utemeljevali ter v jasnejšo luč postavljali zlasti tisto, kar so liturgične knjige pogostokrat le zgoščeno in na kratko omenile"⁶⁴.

Tako lahko pritrdimo p. dr. Rufinu Šiliću, ki pripominja, da Pij XII. v konstituciji "M.D." "na nek način proglašča nezmotljivost skupne vere vseh vernikov"⁶⁵.

Odstavek o soglasju vernikov je zelo velikega pomena. Temu soglasju se pripisuje tako velik pomen, da zadostuje že sam po sebi pri definiciji kake verske resnice, tudi če bi v virih razodetja ne bilo drugih prič. Soglasna vera vernikov je potr-

jena kot drugim enakovredna priča božjega razodetja. Tudi že doslej, kakor pripominja Šilič, so ga teologi upoštevali, vendar pa z neko rezervo in večkrat s takšnimi pogoji, ki so ga kot samostojni teološki vir praktično skoraj onemogočali⁶⁶. Prvi del konstitucije torej uči prav za prav to, da je vera vseh vernikov nezmotljiva, ker je Cerkev nezmotljiva.

Iste stvari poudarja Schönleben pri svojem dokazu iz soglasja. Obenem je zanimivo, kako konstitucija "Munificentissimus Deus" in prav tako Schönleben postavljata v svojem gledanju v najtesnejšo medsebojno zvezo, oziroma kar nekako istovetita "Soglasje vseh vernikov" in "verovanje vse Cerkve"⁶⁷, kar spričo značaja Cerkve kot nadnaravnega organizma, h kateremu tudi člani poslušajoče Cerkve bistveno spadajo, drugače biti ne more: Kako bi mogel Sv. Duh kdaj dopustiti, da bi splošno soglasje vernikov bilo kdaj zmotno v zadevah vere in nravnosti; res je varstvo Kristusovo, oziroma varstvo Sv. Duha posebej obljubljenost vrhovnemu poglavarju Cerkve, a reči bi morali, da to varstvo ni učinkovito, ako bi se zgodilo, da bi se poslušajoča Cerkev, torej verniki v svojem soglasju kdaj motili⁶⁸, pri čemer naj bo omenjeno, da je obakrat, pri Schönlebnu in v konstituciji "Munificentissimus Deus" nezmotljivost vere celotne Cerkve oziroma nezmotljivost splošnega soglasja vernikov postavljena v luč vrhovnega učiteljstva Cerkve in v živo zvezo z njim⁶⁹.

III. Soglasje vernikov in nauk o Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem.

Ko govori Schönleben o pomenu pričevanja cerkvenih očetov za spoznanje, ali določena resnica spada v zaklad razodetja, pravi, da so tudi očetje udje telesa, ki je Cerkev, in sicer udje, ki so podrejeni telesu in podrejeni tudi glavi tega telesa, ki je rimska cerkev⁷⁰. Na ta način je razumljivo, da so ti očetje prav za prav priče verovanja vse Cerkve in že s tem tudi priče nezmotljivega cerkvenega učiteljstva. Praktično pa se takšno organsko pojmovanje Cerkve kaže pri Schönlebnu v vsem razpravljanju o dokazu soglasja vernikov, ki so deležni vpliva istega Sv. Duha, kateri varuje tudi vrhovno učiteljstvo zmot.

In resnično moramo reči, da so osnove za pomen vernikov pri razvoju dogem, za pomen soglasja vernikov kot teološkega vira v nauku, da je Cerkev /nadnaravni/ organizem, skrivnostno telo Kristusovo.

Tako bi na nek način mogli trditi, da so se v "Munificentissimus Deus", v kolikor ta konstitucija tako močno poudari pomembnost soglasja vernikov, uveljavile logične posledice iz okrožnice istega Pija XII. o Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem.

Če je Cerkev živ nadnaravni organizem z Glavo in udi, potem je razumljivo, da takó milost kakor resnica živi v Glavi in udih. V kolikor moramo papeža imenovati vidnega namestnika nevidne Glave, je treba reči, da razodeta resnica ne živi samo v vidnem vrhovnem poglavarju Cerkve, marveč tudi v občestvu vernikov, ki so udje telesa. Kaj je čudnega, če se v razvoju dogem javlja organska rast verske zavesti celotnega telesa Cerkve⁷¹? Težko bo tajiti trditev K. Adama, ki pravi z ozirom na subjektivno verovanje, da samo živo čutenje s cerkvenim verskim občestvom redno ustvarja brezpogojno trdnost v veri⁷². A isto občestvo ima brez dvoma velik pomen tudi pri objektivni veri, pri razvoju dogem, ki pride pri njem Cerkev do zavesti razodetih resnic⁷³.

Ko Pij XII. v okrožnici "Mystici Corporis Christi" govori na splošno o pomenu, ki ga imajo verniki v skrivnostnem telesu, pristavlja izrečno, da razen po vidnem cerkvenem učiteljstvu "božji Zveličar družbo, ki jo je sam ustanovil, tudi neposredno sam vodi in ravna. Sam namreč kraljuje v mislih in srcih ljudi in po svoji volji upogiba in priganja tudi uporno voljo... In v tem notranjem vodstvu skrbi "kot pastir in varuh duš" /Pet 2,25/ ne le za posamezna, marveč tudi za vesoljno Cerkev⁷⁴. Ko govori o Sv. Duhu kot duši Cerkve, pravi: "Ta Duh je ves v Glavi, ves v telesu, ves v posameznih udih... Sam po sebi je sicer v vseh udih, vendar v nižjih dela tudi po službi višjih. Ta Duh daje Cerkvi vedno novo rast"⁷⁵.

Jasno torej vidimo, da Sv. Duh neposredno deluje tudi v vernikih, in sicer gotovo tudi v pogledu verskih resnic, ne samo v pogledu milosti, ko je vendar v nadnaravnem življenju oboje v tesni zvezi: "Vsi, ki verujemo, 'imamo istega duha vere' /2 Kor 4,13/, razsvetljuje nas ista Kristusova luč, hrani ista Kristusova hrana... Če v vseh živi isti duh vere, živimo tudi vsi isto življenje"⁷⁶.

V konstituciji o Marijinem vnebovzetju je bilo treba le aplicirati ta načela na mariološke resnice, ko je rečeno o vernikih: "Božja milost jih je razsvetljevala in pobožnost do nje, ki je Bogorodica in naša premila mati, jih je nagibala, da so v vedno jasnejši luči gledali čudovito skladnost in notranjo zvezo med izrednimi odlikami, ki jih je neskončno previdni Bog podelil tej vzvišeni družici našega Odrešenika"⁷⁷.

Razmišljanje o Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem nam gotovo prinese globlji pogled na teološka spoznavoslovna vprašanja, posebej na vlogo poslušajoče Cerkve pri razvoju dogem in tudi na razvoj sam⁷⁸. Po delovanju Sv. Duha, ki oživlja skrivnostno telo Kristusovo, napreduje spoznanje razodetja v skladu s potrebami in razmerami časov. Pri tem se Sv. Duh poslužuje tudi človeških sredstev in udov. Verniki spontano izpovedujejo vero v pobožnosti, teologi pa se refleksivno vglabljujejo v razodete resnice. To sta dva stalna činitelja razvoja dogem,

to je, spoznanja tega, kar je sicer bilo že razodeto, a doslej še ni bilo spoznano, ali pa le nejasno. Tema dvema činiteljema pa se pridružuje nezmotljivo cerkveno učiteljstvo, v zvezi s katerim lahko dobita oba prejšnja činitelja polnovredno veljavo⁷⁹.

V luči tega nauka je tudi razumljivo, da je med udi cerkvenega učiteljstva in med udi poslušajoče Cerkve živa in tesna medsebojna povezanost in da ne smemo trgati eno od drugega. Tako velja za papeža, da je nezmotljiv prav za prav le v funkciji vidnega namestnika božje-človeške glave, kot uradna oseba, ki ima v skrivnostnem telesu posebno, od Kristusa določeno nalogo v celotnem organizmu Cerkve: Sv. Duh, ki ga varuje zmote, mu ni obljubljen kot osebna milost, marveč kot "gratia gratis data", da potrjuje svoje brate v veri. Če je rečeno, da je papeževa nezmotljivost osebna, je to poudarjeno nasproti razlikovanju med "sedes" in "sedens", to je med celotno vrsto papežev in med vsakokratnim nosilcem vrhovne oblasti v Cerkvi; kajti abstraktni "sedež" je nezmotljiv samo po konkretni osebi, ki "sedi"⁸⁰. Tako je nezmotljivost papeževa prav za prav bistven del nezmotljivosti vse Cerkve, kar se je ob obeh zadnjih marioloških resnicah, posebno pa ob zadnji, tako jasno pokazalo, ko je papež akt svoje najvišje in nezmotljive učiteljske naloge izvršil v polni povezanosti z vero celotnega episkopata in z vero poslušajoče Cerkve⁸¹. Tako dogmatizacija papeževe nezmotljivosti, katera se je izvršila na vatikanskem cerkvenem zboru, dejansko ne postavlja v ozadje nezmotljivosti Cerkve, marveč je celo v pomoč, da ta nezmotljivost praktično pride do polnega izraza⁸².

Z druge strani pa moremo reči, da je bistveni zvezi z značajem Cerkve kot nadnaravnega organizma tudi to, da splošno prepričanje občestva vernikov v verskih stvareh ne more biti zmotno, kakor uči "Munificentissimus Deus" in kakor je dokazoval Schönleben. Saj če bi se Cerkev motila v takšnem splošnem prepričanju, bi sledilo, da Kristusova obljuba "Jaz sem z vami do konca sveta", ne velja, in da nezmotljivo vrhovno učiteljstvo Cerkve ali nima učinka, ali pa se samo moti⁸³.

Za poglobitev problema o soglasju vernikov kot teološkem viru ne bo brez pomena, ako navedemo velikega strokovnjaka v nauku o razvoju dogem kardinala Newmana⁸⁴.

Ko v knjigi "Apologia pro vīta sua" govori o brezmadežnem spočetju Marijinem, pravi, da sv. stolica ob odločitvi glede vere izrazi prav za prav samo to, kar bi izrekel vsak dober, celo nepoučen katoličan z nekoliko darovitosti že na podlagi svojega navadnega zdravega človeškega razuma, če bi mogla biti zadeva njemu predložena⁸⁵. Glede proglasitve l. 1854 pravi: "Nauk mi ne dela nobenih težav, ker se vsebinsko sklada s krogom priznanih verskih resnic, v katerega je bil pred kratkim sprejet... Prepričan sem, da katoličani na splošno glede nauka

o brezmadežnem spočetju nimajo nikakih intelektualnih težav". To pa zato ne, ker je papež nastopil z vrhovno oblastjo v stvari, ki je že itak živela v določni zavesti cerkvenega občestva, in celo na številne prošnje, ki so prihajale k njemu od strani škofov in vernikov, naj bi dal verovanju celokupne Cerkve še zadnji pečat s slovesno opredelitvijo. "Ljudje, ki pripadajo katoliški veri, nikakor ne občutijo stavka, da je bila preblazena Devica spočeta brez vsakega madeža, kot neko breme; samo resnico izrečemo, ako trdimo, da katoličani ne verujejo ta nauk, ker je bil opredeljen, marveč opredeljen je bil, ker so vanj verovali... Nikoli nisem slišal, da bi katoličan, čigar vera ni bila že iz drugih vzrokov sumljiva, imel pri sprejemu tega nauka kake težave"⁸⁶.

Razvoj dogem, poudarja Newman še kot anglikanec v pridigi, s katero se je poslovil od profesure v Oxfordu, je stvar vsega cerkvenega občestva. Dogma je v svojem razvoju velika "misel, ki s svojo živo močjo zgrabi tisočere duhove...raste v njih in trajno jo nosijo naprej, morda skozi dolgo vrsto let in celo skozi zaporedno nastopajoče rodove, tako moremo reči, da nauk potrebuje duha kristjanov skoraj bolj kakor pa duh kristjanov /potrebuje/ nauka...⁸⁷. Določena verska resnica lahko živi skrito življenje v milijonih verujočih duš, ne da bi jo kdaj jasno in natančno izrazile; saj je treba dobro ločiti notranje spoznanje od izrečnega izpovedovanja, do katerega pride lahko šele dolgo pozneje"⁸⁸.

Podobno poudarja vlogo občestva vernikov pri razvoju dogem K. Adam. Občestvo vernikov, pravi, ima to nalogo, da z doživljanjem izpričuje tisto resnico, ki jo oznanja cerkveno učiteljstvo, in jo z izpovedovanjem doživlja⁸⁹. Zrno resnice je živa organska tvorba in potrebuje za svojo napredujočo rast rodovitne njive, materinskih tal, ki sprejmejo seme, katerega cerkveno učiteljstvo seje in privede do zorenja. Živo občestvo vernikov so ta tla.⁹⁰ - Kakor govori teologija o pasivni nezmotljivosti Cerkve, tako moramo govoriti tudi o pasivnem razvoju dogem. Občestvo vernikov posluša nauk, ga sprejme vase, predeluje, rodi sad in je tako udeleženo pri cerkveni nezmotljivosti. Tako vpliv občestva vernikov je posebno viden, pripominja K. Adam, pri brezmadežnem spočetju⁹¹. Po nekakšnem nagonu so se držali verniki pravega nauka celo takrat, ko so jih merodajni teologi skušali odvrniti od njega. Te resnice so rastle v naročju občestva vernikov kakor živ sad, ki je imel dozoreti pod varstvom papeža in škofov, ko je prišel njegov čas⁹². - Res je, da resnice oznanja cerkveno učiteljstvo; varuje in odstranja s pomočjo teologije vse nečiste primesi in dá tudi zadnjo, slovesno odločitev; s svojim rednim in izrednim oznanjevanjem seje cerkveno učiteljstvo seme božjega razodetja na njivo Cerkve in varuje to seme kakor skrben vrtnar pred vsemi zajedal-

skimi rastlinami. Toda kakor vrtnar ne napravi vsega sam, marveč je rast semena odvisna tudi od njive in vzklije in dozori samo na njivi, podobno se pri razvoju dogem cerkvenemu učiteljstvu kot odločilnemu činitelju razvoja dogem pridružuje tudi pasivni činitelj⁹³, ki se javlja v soglasju vernikov in čigar živo povezanost z aktivnim činiteljem gleda Schönleben tako jasno.

Ob študiju Schönlebnovega mariološkega dela se nam v veliki meri izbistri pogled na važen sodobni problem teološkega spoznavoslovja, na problem razvoja dogem in o soglasnem verovanju vernikov kot činitelju tega razvoja in obenem kot teološkem viru.

Dominikanec Dillerschneider je na mariološkem kongresu l. 1950 v Rimu razpravlj~~al~~ o kontroverzi, ki je v Franciji nastala prav v času, ko je Schönleben pri nas izdal knjigo "Palma Virginea". Šlo pa je za Marijino vnebovzetje. Pri tej kontroverzi so nastopala prav tista mnenja, ki so se pri nekaterih teologih javljala tudi danes, preden je odločil sedanji papež. Ob priliki te kontroverze so se nekateri, kakor Gaudinus in Nikolaj Ladvoat Billiad, sicer po pravici sklicevali na splošno soglasje vernikov, a se opirali na napačno načelo, ko so hoteli najti bolj ali manj izrečno tradicijo že iz apostolskih časov. Drugi, kakor Klavdij Joly ter Le Nain de Tillemont, so z lahkoto pokazali, da je poizkus, najti izrečno izraženo izročilo o vnebovzetju že takoj v začetku krščanstva, prazen; toda motili so se, ko so prezrli razvoj nauka. Ti drugi niso bili v zadostni meri teologi, ko so na vprašanje gledali čisto historično. Oni prvi pa niso bili ne dovolj historiki in tudi ne dovolj teologi, ker so prav tako zanemarjali resnico o relativnem razvoju dogem⁹⁴. -

O Schönlebnu pa z ozirom na njegovo dokazovanje opredeljivosti resnice o brezmadežnem spočetju Device Marije lahko rečemo, da se je v splošnem izognil obema napakama. Že po svoji znanstveni zaposlenosti je bil temeljit zgodovinar, kar se mu vidi tudi pri teoloških delih, ki jih je vzel vrh tega bolj s historične strani, za svoj čas je bil skoraj nadpovprečno kritičen⁹⁵. Izrečnih zgodovinskih pričevanj za svoj namen ne išče v sv. pismu ali v najstarejših pisanih virih apostolskega izročila, marveč se zaveda, da so taka pričevanja podana šele v poznejšem času⁹⁶. Če pa kdaj navaja, kar omenjajo glede tega drugi, ne pripisuje temu odločilnega pomena. Je pa tudi dovolj teolog, da zna gledati na Cerkev kot na nadnaravni organizem /dasi te besede izrečno ne rabi/, ki zaklad nadnaravnih resnic ne samo ohranja, marveč ga kot živa nadnaravna ustanova, sestojča se iz glave in udov, polagoma vedno bolj asimilira in se vanj vglablja, ker je pač neizčrpno bogat in namenjen za vse

čase⁹⁷. - Pri tem druží Schönleben veliko filozofsko bistrino z izredno razgledanostjo v najboljši teološki literaturi. Razen tega, da je v "Orbis votorum" zbral 4000 avtorjev, ki so bili za pobožno mnenje, poleg tega pa še posebej 130 dominikancev, 60 najznamenitejših profesorjev dunajske univerze itd.⁹⁸, je mogel o sebi zapisati: "Bral sem tomiste, bral sem skotiste, bral sem druge, tudi heretike..."⁹⁹ Kako je bil vedno na tekočem, vidimo n.pr. iz vzklika, ki ni osamljen: "Ko sem že vrgel na papir, mi je prišla v roko nova knjiga"¹⁰⁰. V zavesti svoje razgledanosti in logične moči večkrat nasprotnika obdelava z jedko ironijo in kar že preveč zviška. Majhen primer! "Samo žal mi je, da sem prisiljen utrujati se s praznim bojem, ko ne vidim nič solidnega, kar bi mogel napasti"¹⁰¹. Če na koncu knjige "Palma Virginea" sistematično, sicer na kratko /na 34 straneh v 4^o/ in jedrnato, a vendar vsestransko obdelava vprašanje o soglasju vernikov kot teološkem viru za resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju, stori to pač zato, ker drugod tega vprašanja ne najde vsestransko obdelanega, čeprav so ga klasični avtorji tudi že načenjali, kar se vidi tudi iz Schönlebna samega¹⁰². Ako bi knjiga "Palma Virginea" zaradi ostrega tona nasproti dominikancem, ki so največ odločali pri cenzuri knjig, ne prišla na indeks, bi jo nedvomno navajalo kot važno tudi vsako dobro novejše mariološko delo pri razpravljanju o Marijini izvzetosti od izvirnega greha, pa tudi o Marijinem vnebovzetju z ozirom na teološke vire te skrivnosti. Deloma velja to tudi za knjigo "Vera sententia", ki je zaradi še večje ostrosti prav tako prišla na indeks, s katerega sta bili črtani šele l. 1900¹⁰³.

Zdaj ko je konstitucija "Munificentissimus Deus" postavila v novo luč vprašanje o soglasju vernikov kot teološkem viru in dala potrdilo tistemu teološkemu gledanju, ki ga najdemo tako jasno izraženo pri Schönlebnu, je postava tega slovenskega mariologa močno zrastle. Obenem pa nas tako Schönlebnov pojav kakor konstitucija na nek način opozarjata, da mariologija v vseh časih osvetljuje ekleziologijo, kristologijo in končno celo vso teologijo, kakor da bi se tudi tukaj v nekem pomenu uresničevalo pobožno prepričanje o Mariji kot srednici vseh milosti, in se uresničevalo tudi poglobitno načelo Newmanove mariologije¹⁰⁴: "Tota gloria Mariae propter Filium".

O p o m b e .

1. "Schönleben o Brezmadežni". Katoliški Obzornik 8 /1904/ 413 - 426. - Življenjepis Sch. gl DS 1918, 235 ss. /Steska/.
2. Fr. U., o.m.
3. Prim. Bachelet v DThC 7, 1175; Campana, Maria nel dogma cattolico. Torino-Roma 1936 /IV.ed./ 567.
4. Palma Virginea 140: "Ad mores vel cultum divinum". Misli pa isto, kakor če bi dejal: v stvareh vere in nraavnosti. Besedico "fere" tu pristavlja z ozirom na nekatere dominikance, navadno pa "skoraj" kar izpušča.
5. O.d. 142.
6. O.d. 142 sl.
7. 144. Vasquez govori o "multo probabilior". Schönleben pa dokazu pripisuje večjo trdnost, Vasqueza navaja zato, ker tudi on kakor Schönleben meni, da je vera poslušajoče Cerkve v nujni zvezi z varstvom Sv.Duha.
8. 143. Tu misli pač na I.knjigo, ki po vsej verjetnosti ni izšla, dasi je bila že v tisku, o čemer gl. o. razpravo Fr.U.
9. 145.
10. 145 /da je duša ustvarjena iz nič; da duše zveličanih že pred sodnim dnevom gledajo Boga.../.
11. 146.
12. Palma Virginea 91 sl. Isto navaja v Vera sententia str.8.Prim. Orbis vot. III, 42; Vera sententia 101 sl.
13. Palma Virginea 5 sl. Podobno najznamenitejši izmed skoraj 200 postulatov, predloženih vaticanskemu koncilu z ozirom na Marijino vnebovzetje, kjer je rečeno, da so bile v prvih časih krščanstva izrečno oznanjevane predvsem trinitarne in kristološke resnice, medtem ko so bile mariološke do 5.stol. iz čisto razumljivih razlogov v ozadju. Gl.Balić, Testimonia de assumptione B.V.M. ex omnibus saeculis. P.II.n.507,p.351 sl.
14. Orbis vot. III, 189.
15. N.pr. Palma 33; Orbis vot.III,42; Vera sententia, 57. Sicer pa isto trdijo tudi novejši teologi; prim. Franzelin, De divina traditione et sacra scriptura. Romae 1896⁴th.12, str.105.
16. Str. 63.
17. Vera sent. 38 sl.
18. O.d.64.
19. O.m.
20. O.d.66.
21. Palma 156 sl., prim.139.
22. Palma 159.
23. Palma 139; prim.91. To mesto iz sv.Pavlina radi navajajo tudi novejši teologi /gl.Pohle v Wetzter u. Welte, Kirchenlex, 2,11, 1952/.

24. Gl. Palma 95; prim. Vera sent. 143.
25. Palma 161 sl. O razvoju dogem gl. tudi str. 91 sl. + Vera sent. 8, 101 sl. Orbis vot. III, 42.
26. Prim. Campana, o. d. 567 - 576.
27. O tem Campana, o. d. 578 - 580.
28. Palma 154 - 158; tudi str. 161, 164 sl.
29. Prim. tudi Garrigou-Lagrange, De revelatione I. Romae, 1929³ str. 186, kjer razlaga, kako so tudi navidez resnici nasprotujoči misleci implicite vendar verovali v resnico o brezmadežnem spočetju.
30. Palma 154; tudi drugod, o Tomažu str. 33 sl., o Bonaventuru str. 39. Prim. Vera sent. 8. Podobno tudi o sv. Bernardu in Tomažu Perrone, De immaculato B.V. Mariae conceptu disquisitio theologica. Mediolani 1852, 137 - 141.
31. Palma 136; 146; 66; prim. Vera sent. 55 - 57, 63, 141.
32. Palma 161 sl.
33. Palma 160 sl. Prim. str. 91 sl., Vera sent. 8.
34. Palma 141, 145, 165.
35. Prim. Schönleben, Palma 5 sl.
36. Palma 146 in večkrat.
37. Načelne misli o tem v Palma 159, 163, 149; drugod polno navedb dokumentov najvišjega cerkvenega učiteljstva. Gl. Palma str. 133: "Non superest aliud nisi expressa definitio". Tudi str. 95-97, 131. Prim. Campana, o. d. 567 in Kösters, Maria, die unbefleckt Empfangene. Regensburg 1905, str. 123.
38. Prim. Palma 162.
39. N. pr. Palma 6, 12 sl.; Vera sent. 56 sl. Vendar o tem govori le mimogrede.
40. Po Schönlebenovem mnenju bi morali zanikati nezmotljivost Cerkve, ako bi zanikali brezmadežno spočetje. Gl. Palma 146.
41. Schönleben o tem n. pr. v Palma 146.
42. Palma 140. Ta praksa se javlja tudi v liturgiji, o čemer gl. Palma 133; 33, 39, 64, 66.
43. Gl. o tem Campana, o. d. 580 - 596; Kösters, o. d. 168-235.
44. Gl. Kösters str. 202. Kösters ima od str. 200 - 235 celoten latinski tekst in poleg njega nemški prevod.
45. Kösters 216 sl.
46. Prim. Wetzer u. Welte 6, 1222-30; W.-W. 3, 489-91; prim. tudi Balić, Testim. II n. 32 str. 57, kjer govori avtor o tem, kako so bili že od trid. cerkv. zbora nekateri teologi, ki so se preveč držali "historicisma".
47. Gl. Balić, Testim. II n. 369 str. 141; tudi 470 sl.
48. Gl. Franzelin, De div. trad.⁴ th. 12 str. 104 sl.; Kösters, o. d. 187; Tudi Balić, De constitutione apostolica "Munificentissimus Deus". Disquisitio dogmatico-apologetica. Romae - Via Merulana 124. 1951, str. 13.
49. Gl. Kösters, o. d. 230; Franzelin, o. d. 104.

50. Balić, Testim. II, 471; prim. tudi Franzelin, De div. trad. 104.
51. To moremo pač sklepati tudi brez študija starih teologov iz Schönlebnovega dela samega. Saj bi sicer ob svoji tako široki razgledanosti v teološki literaturi, združeni za natančnostjo v navajanju, sam citiral avtorja, ki bi posebej posvetil sistematično razpravo vprašanju o veljavi skupnega soglasja.
52. Gl. Balić, Testim. II n. 606 str. 437 sl. - Isti, De const. 13.
53. Gl. Balić, Testim. II str. 467, kjer je povzetek vsebine peticij.
54. Testim. II n. 44 str. 280 /zaključni pregled dobe pred l. 1854/.
55. Gl. Balić, Testim. II n. 508 str. 355.
56. Prim. P. dr. Rufin Šilić v opombah h konstituciji "Munificentissimus Deus" v Dobrem pastirju 2 /1951/ 12.
57. Conc. Vatic., verba Episc. Brixin., ed. Lac. str. 400.
58. Bulla "Ineffabilis Deus, Acta Pii IX. P. I vol. I p. 615.
59. "Munificentissimus Deus" št. 12. prevod prelata dr. Lukmana.
60. Gl. Balić, De const. 35.
61. Nav. Dr. B. Badrov, Enciklika "Humani generis" v Dobri pastir 26 /1951/ 205.
62. "Munif. Deus" št. 14.
63. Prim. tudi Balić, De const. 20.
64. "Munif. Deus" št. 20.
65. Dobri pastir 2 /1951/ 12.
66. Nav. m. ll.
67. Za Schönlebna gl. tudi Vera sent. 29, kako uporablja izraze "consensus fidelium", "communis Ecclesiae sensus", "fides Ecclesiae".
68. Gl. Palma Virginea 143 sl.; 159. To bi lahko imenovali infallibilitas consequens, kakor se izražajo teologi. Vzrok za nadnaravno veljavo tega pričevanja je prav za prav nezmotljiva C.; pričevanje skupne vere pa je sredstvo spoznanja tega, kaj uči C. Gl. Gspan v Buchberger, LThK 3, 36 sl. Prim. tudi Perrone, De immaculato B. V. Mariae conceptione disquisitio theologica, Mediolani 1852 str. 61: "Nempe sequitur, Ecclesiae quoque pastores communem hanc tenuisse sententiam, ac parem animi dispositionem et propensionem in eis extitisse; adeoque alterum ab altero communitur". - Nezmotljivost, ki jo moramo pripisovati splošnemu prepričanju vernikov, lahko imenujemo tudi pasivno nezmotljivost, kakor lahko govorimo o vernikih kot o pasivnem činitelju razvoja dogem - gl. o tem K. Adam, Das Wesen des Katholizismus. Schwann-Düsseldorf 1936⁶, 167.
69. Glede "Munif. Deus" gl. tudi Balić, Testim. II str. 469 sl. Schönleben, Palma 163-165, 148; Vera sent. 7. Prim. Franzelin, De div. trad. th. 12 str. 105 sl.
70. Vera sent. 63. sl., 67.

71. Prim. K. Adam, o.d. 188.
72. Adam, o. d. 277.
73. Adam, o. d. 74 sl.
74. Št. 38.
75. Št. 56.
76. Št. 76; št. 54 - 56.
77. "M.Deus" št. 14.
78. Prim. o tem Höfer, prip. v M.J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Fr.i.Br.1941 str. 42 sl., 467. - J. A. Möhler, Symbolik. Mainz - Wien 1835 § 38, str. 358 - 364.
79. Prim. Adhémar D'Alès, ko kritizira Ernsta v Recherches de science religieuse 15 /1925/ 578-576. Cit. Balić, Testim.II n. 573 str. 411 sl.
80. Prim. Pohle v Wetzer u. Welte 12, 243.
81. Prim. J.Daniélou v Etudes dec.1950, 295. Cit.Balić, De const. 38.
82. Prim. Šilić v Dobri pastir 2 /1951/ 12.
83. Prim. Pohle v Wetzer u. W. 12, 241.
84. Gl. Höfer, o.m. str. 42 sl.
85. Newman - M.Knöpfler, Apologia pro vita sua. Grünwald, Mainz 1922,274. Prim. J.V.Bainvel S.J., v zborniku Congres marial Breton, 5.Session tenue a Nantes en 1924. Nantes 1925 str. 139: "...Le Pape et le concile definissent ce que croit et enseigne la sainte Eglise, plutot que ce qu'elle doit croire et enseigner. Il est vrai, sa décision impose la nécessité de croire la vérité définie; mais cette croyance précède, au moins implicitement, dans la masse des fidèles, la définition qui l'impose". Cit. Balić, Testim. II n.650 str.453 sl.
86. Newman-Knöpfler, o.d. 271 sl.
87. Newman-Dr.Max Hofmann, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens I.Tel.Grünwald, Mainz 1936, 227. Celotni govor, ki je bil na svečnico 1843, od str. 224 - 252.
88. O. d. 230 sl.
89. K. Adam, Wesen 162.
90. K. Adam, Wesen 167.
91. Danes bi vsaj z isto pravico trdili to o Marijinem vnebovzetju.
92. Adam, Wesen 167 sl.
93. Adam, Wesen 166 sl. Prim. Perrone, o.d. 115 sl.
94. Acta congressus Mariologici-Mariani Romae 1950, Vol. I.Congressus ordo ac summarium. Romae, Academia Mariana 1951. Str. 158.
95. Gl. F.U., nav.članek.
96. Prim. Palma 5 sl.Tudi Balić, Testim. II n.507 str.351 sl.
97. Prim. Franzelin, De trad. div.th. 23 str.261.
98. Palma 146 sl. - Za IV. knj. Orbis vot., kjer so zbrani znameniti prof.dunajske univerze, v kolikor pričujejo za pobožno mnenje o brezmadežnem spočetju, je Schönleben ves material sam neposredno črpal iz arhiva dunajskega vseučilišča, tako

da je ta knjiga še danes važen zgodovinski vir. O tem gl. F. U., nav. članek str.420 sl. - Kösters citira III. in IV. knj. Orbis vot /109, 127/.

- 99. Vera sent. 32.
- 100. Vera sent. 89; prim. Palma 129, 131.
- 101. Vera sent. 27.
- 102. Franzelin šteje semkaj Gregorja de Valentia /o njem tudi Perrone, o. d. 115/, Bellarmina in Suareza - De div. trad. 12 str. 104. Prav na te se večkrat sklicuje tudi Schönleben.
- 103. O tem F. U. , 23.
- 104. Gl. Acta congressus Mar. 1950, 132. Prim. Balić, Testim. II n. 301 str. 15; n. 302, 26 - 31.

Dr. F.K. Lukman

A K A T H I S T O S H Y M N O S .I. Pripombe o himni in njenem pesniku.

Akátistos /hymnos/ je velik slavospev Materi božji, ki se v grški cerkvi poje ali moli "ne sede"; od tod označba "akátistos". Obsega kratek uvod, nato dedikacijo, s katero poklanja carigrajsko mesto spev Mariji v zahvalo za pomoč ob nekem sovražnem navalu, potem pa 24 izmenoma daljših in krajših kitic, ki se pričenjajo zapovrstjo s črkami grškega alfabetu. Daljše kitice se končujejo s pripevom: Zdrava, nevesta neomogućena /t.j., ki ni spoznala moža/, krajše pa s pripevom: Aleluja. V kiticah 1 - 12 se na čelu navajajo evangeljski dogodki /Gabrielovo oznanilo, Jožefov dvom, pastirji pri jaslicah, modri iz Jutrovega, starček Simeon/, v kiticah 13 - 24 pa drugi razlogi, zakaj verniki Marijo povelečujejo. V dvanajstih daljših kiticah je nanizano 144 /12 x 12/ častnih nazivov za Marijo, ki se nekateri nanašajo na podobe iz stare zaveze, večina pa ne. Himna je zložena v prostem ritmu, ki upošteva besedni naglas, ne kvantiteto zlogov.

Vprašanje o pesniku Akathista ni do kraja razčiščeno. Imenujejo se melod Romanos, r. ok. 490 v sirski Emezi, u. ok. 560, Jurij iz Pizidije, ki je živel za cesarja Heraklija /610 - 41/, ter carigrajska patriarha Sergios /610 - 38/, početnik monoteletizma, in Germanos /715 - 30, u. 733/, borec zoper ikonoklazem v njegovih začetkih. Odločilo se bo med prvim in zadnjim, a tehtnica se bolj nagiblje na Germanovo plat.

Z vprašanjem o pesniku ali pravzaprav pred njim je treba poskusiti rešitev drugega vprašanja: je li bila himna zložena prav nalašč ob neki rešitvi ogroženega carigrajskega mesta kot "niketérion" in "eucharistérian", kot dar ob zmagi in zahvalnica Materi božji, ali se je pa po srečni zmagi uvedla spominška pobožnost, za katero so porabili neki starejši, že znan in priljubljen slavospev Mariji in ob tej priložnosti za spomin poznejšim rodovom vstavili vanj prej omenjeno dedikacijo carigrajskega mesta? Le-to je ne samo možno, marveč zelo verjetno. Neki rokopis 9. stol. iz St. Gallena /zdaj v mestni bibl. v Zürichu/, ki ima kos Akathista v latinskem prevodu, namreč pripominja, da je patriarh Germanos zložil Marijino himno, potem pa v spomin na rešitev ob mohamedanskem navalu na Carigrad

717/18 odredil, naj se o prazniku Marijinega oznanjenja vsako leto poje "triumphus hic...quasi ex voce ipsius civitatis". Po tej pripombi, brez dvoma zajeti iz kake liturgične knjige grške cerkve, je torej ločiti med himno zase in nje uvedbo v liturgijo v spomin na rešitev Carigrada. Omenjena dedikacija bi bila torej kasnejši dostavek. Himna sama, se zdi, to potrjuje. Ne gre namreč prezreti dejstva, da dolga himna nikjer niti na rahlo ne omenja kakega sovražnega napada, da bi bilo carigrajsko mesto ob njem dolžno Mariji posebno zahvalo za rešitev. Pesnik gotovo ni igranje sestavil nič manj ko 144 častnih nazivov za Marijo. Ko bi bil pisal zahvalnico za zmago in rešitev državne metropole, bi bil to s kakim častnim nazivom omenil. Zlasti 12. daljša kitica bi bila tako omembo kar terjala.

S tem seveda še ni do kraja dokazano, da bi bil Germanos spesnil himno samo. Vendar ni resnega razloga, zakaj bi ga ne priznali za avtorja.

Liturgična svečanost Akathista se obhaja v grški cerkvi v soboto pred 5. postno nedeljo; od tod nje ime: *ὁ ἁβρατοῦ τοῦ Ἀκαθίστου ἕμνον* 2.

Slovenski prevod je prirejen po besedilu pri Nillesu, Kalendarium utriusque Ecclesiae II², 168 - 83.

Po vzorcu slavnega Marijinega Akathista je nastala pri pravoslavni in unijatih vrsta podobnih pesnitev³.

II. Prevod.

Ko je netelesni /ne nadangel Gabrijel/ na skrivnosten način spoznal /božjo/ naredbo, je urno stopil v Jožefovo hišico ter neomoženi¹ rekel: On, ki je nagnil nebesa in stopil dol, je brez spremembe ves v tebi; in ko ga vidim v tvojem telesu, da je vzel nase podobo hlapca, strmim in ti kličem:

Zdrava, nevesta neomožena!

Tebi, zaščitnica in poveljnica², Bogorodica, posvečam jaz, tvoje mesto, zahvalno pesem za zmago, ker sem bilo rešeno grozot; ko pa imaš nepremagljivo moč, me varuj raznih nevarnosti, da ti bom klicalo:

Zdrava, nevesta neomožena!

1. Angel prvak je bil iz nebes poslan sporočiti Bogorodici: Zdrava! In videč, da si se utelesil, Gospod, je ostrmel in obstal ter ji z netelesnim glasom zaklical takole:

Zdrava, ki bo po tebi radost zasijala;

zdrava, ki bo po tebi prekletstvo izginilo;

zdrava, vzpostavitev padlega Adama;

zdrava, uteha Evinih solza;

zdrava, višina, nedostopna človeškim mislim;

zdrava, globočina, nedosegljiva celo angelskim očem;

zdrava, ker si kraljev prestol;
zdrava, ker nosiš nositelja vesoljstva; *nositeljica*
zdrava, zvezda, razsvetljujoča sonce;
zdrava, telo božjega utelešenja;
zdrava, ki se po tebi obnovi stvarstvo; *obnoviteljica*
zdrava, ki po tebi Stvarnik postane dete.
Zdrava, nevesta neomožena!

2. Sveta /devica/, videč, da je v čistosti, reče Gabri-
jelu polna zaupanja: Tvoje nepričakovane besede se zde moji
duši nesprejemljive; kako namreč napoveduješ spočetje brez
semena in nosečnost in kličeš:

Aleluja.

3. Neznano znanje spoznati želeč, je Devica /božjemu/
poslancu zaklicala: Kako je mogoče, da bi se iz mojega čiste-
ga telesa rodil sin? Povej mi! Oni je odgovoril s /spoštliji-
vim/ strahom samo tole:

Zdrava, ki si uvedena v neizrekljivi /božji/ sklep;
zdrava, vera molčečih prošnjikov;
zdrava, začetek Kristusovih čudežev;
zdrava, povzemek njegovih naukov;
zdrava, nebeška lestva, po kateri je Bog prišel k nam;
zdrava, ki prevaja zemljane v nebesa;
zdrava, angelom preslavljeni čudež;
zdrava, zlim duhovom prebridki poraz;
zdrava, ki si na neizrekljiv način rodila luč;
zdrava, ki nisi nikogar poučila, kako;
zdrava, ki presegaš znanje modrecev;
zdrava, ki razsvetljuješ duhove vernih.
Zdrava, nevesta neomožena!

4. Tedaj je njo, ki ni spoznala moža, moč Najvišjega ob-
senčila, da je spočela; razodela je, da je njeno nerodovitno
telo rodovitna njiva vsem, ki žele žeti odrešenje in prepeva-
ti:

Aleluja.

5. Ko je imela v svojem telesu Boga, je Devica pohitela
k Elizabeti. Ko je dete le-te zaznalo njen pozdrav, se je pri
priči vzradovalo in s poskakovanjem kakor s pesmijo Bogorodi-
ci zaklicalo:

Zdrava, vinska trta z nevenljivo rozgo;
zdrava, lastnica nedotaknjene sadu;
zdrava, ki si pridelala človekoljubnega poljedelca;
zdrava, ki si rodila roditelja našega življenja;
zdrava, polje, ki je rodilo obilico usmiljenja;
zdrava, miza, ki nosi zadostne spravne darove;
zdrava, ki daš vzcvesti bujno livado;
zdrava, ki pripraviš dušam pristan; *pristan*
zdrava, prijetni vonj priprošenj; *praprošenj*

zdrava, sprava vsega sveta;
zdrava, božja dobrohotnost do umrljivih;
zdrava, zaupanje smrtnikov v Boga.
Zdrava, nevesta neomožena.

6. Skromni Jožef je imel v svojem srcu vihar dvomečih misli in se vznemirjal, vedoč, da si bila /dotlej/ neomožena, ter te grajal, misleč, da si skrivaj nečistnica; ko je pa zvedel, da si spočela od Svetega Duha, je vzkliknil:

Aleluja.

7. Pastirji so slišali angele, ki so slavili prihod vtelešenega Kristusa, in so tekli gledat pastirja; vidijo ga kot neomadeževano jagnje, ki se hrani v naročju Marije; slaveč jo, so dejali:

Zdrava, mati jagnjeta in pastirja;
zdrava, staja duhovnih ovac; *posvoda božje družine*
zdrava, bramba zoper nevidne sovražnike;
zdrava, ključ rajskih vrat;
zdrava, ker se nebesa radujejo z zemljo;
zdrava, ker zemlja raja z nebesi;
zdrava, apostolov nikoli molčeča usta;
zdrava, mučencev nepremagljiva srčnost;
zdrava, trdna opora vere;
zdrava, svetlo znamenje milosti;
zdrava, ki je bil po tebi razorožen pekel;
zdrava, ki smo bili po tebi odeti s slavo.
Zdrava, nevesta neomožena!

8. Ko so modri zagledali zvezdo, ki ji je Bog kazal pot, so šli za njeno svetlobo in, držeč jo kakor svetilko, so z njo iskali mogočnega Kralja; in ko so dosegli Nedosegljivega, so se veselili in mu zaklicali:

Aleluja. *in Kralj*

9. Kaldejci so videli v naročju Device njega, ki je s svojo roko oblikoval ljudi, in ga spoznali za Gospoda; in čeprav je bil nase vzel podobo hlapca, so ga urno z darovi počastili in Blagoslovljeni klicali:

Zdrava, mati zvezde, ki ne zatone;
zdrava, svit skrivnostnega dne;
zdrava, ki si pogasila ognjeno peč;
zdrava, ki razsvetljuješ učence Trojice; *in sv. spirital*
zdrava, ki si nečloveškega nasilnika pahnila z oblasti;
zdrava, ki si pokazala Kristusa, človekoljubnega gospoda;
zdrava, ki si nas osvobodila barbarskega bogočastja³;
zdrava, ki si nas rešila nečistih del⁴;
zdrava, ki si storila konec češčenju ognja; *in blatnih*
zdrava, ki si nas rešila ognja strasti;
zdrava, vernim voditeljica k zdržnosti;
zdrava, radost vseh rodov.

Zdrava, nevesta neomožena!

10. Modri, ki so bili postali božji glasniki, so se vrnili v Babilon; spolnili so tvojo besedo in oznanili tebe, Kristus, vsem in pustili na strani Heroda kot abotneža, ki ni znal zapeti:

Aleluja.

11. Prižgal si v Egiptu luč resnice in pregnal temo laži; zakaj njegovi maliki niso prenesli tvoje moči, Zveličar, in so popadali /na tla/; tisti, ki so se jih osvobodili, so klicali Bogorodici:

Zdrava, popravljavka ljudi;

zdrava, poraz zlih duhov;

zdrava, ki si poteptala moč zmote;

zdrava, ki si dokazala prevaro malikov;

zdrava, morje, ki je potopilo duhovnega faraona;

zdrava, skala, ki je napojila žejne življenja;

zdrava, ognjeni steber, ki kaže pot v temi;

zdrava, varstvo sveta, širše od oblačnega stebra;

zdrava, jed, ki je zamenjala mano;

zdrava, deliteljica svete radosti;

zdrava, obljubljeni dežela;

zdrava, iz katere se cedi med in mleko.

Zdrava, nevesta neomožena!

12. Ko se je Simeon pripravljaj, da bi se preselil s tega varljivega sveta, so te mu dali v naročje kot dete; on pa te je spoznal tudi za pravega Boga. Zato je ostrmel nad tvojo neizrekljivo modrostjo in vzkliknil:

Aleluja.

13. Novo stvar je pokazal in razodel Stvarnik nam, svojim stvarjem, ko se je brez semena rodil iz njenega telesa in jo očeval takšno, kakršna je bila, čisto, da bi jo mi, videč čudež, slavili in klicali:

Zdrava, cvet čistosti;

zdrava, venec vzdržnosti;

zdrava, ki izžarevaš podobo vstajenja;

zdrava, ki upodabljaš življenje angelov;

zdrava, drevo s krasnim sadjem, s katerim se verni hranijo;

zdrava, mogočno senčnato drevo, pod katerim so mnogi na

zdrava, ki si rodila osvoboditelja jetnikov; varnem;

zdrava, ki si nosila vodnika blodečih;

zdrava, priprošnjica pri pravičnem sodniku;

zdrava, odpuščenje mnogih grehov;

zdrava, nagim obleka zaupanja;

zdrava, ljubezen, ki presega sleherni željo.

Zdrava, nevesta neomožena!

14. Ko vidimo izredno⁵rojstvo, bodimo tujci na tem svetu

in prenesimo svoje misli v nebo. Zategadelj se je namreč Vzvišeni prikazal na zemlji kot ponižen človek, ker nas je hotel potegniti kvišku, ki mu kličemo:

Aleluja.

15. Neomejena /božja/ Beseda je bila vsa tu doli /= na zemlji/, a nikakor ni zapustila nebes; kajti božji prihod iz usmiljenja, ne pa prehod s kraja v kraj, je bilo rojstvo iz Device, od Boga izvoljene, ki ji gre pozdrav:

Zdrava, bivališče neskončnega Boga;
zdrava, vrata častitljive skrivnosti;
zdrava, ki neverni dvomijo, ko o tebi slišijo;
zdrava, vernim nedvomljiva slava;
zdrava, presveto vozilo njega, ki prestoluje na kerubih;
zdrava, prelepi stan njega, ki je nad serafi;
zdrava, ki si zedinila, kar si je bilo nasprotno;
zdrava, ki si združila devištvo in porod; *materiška*
zdrava, ki je bil po tebi prestopek uničen; *prograh*
zdrava, ki je bil po tebi raj odprt;
zdrava, ključ Kristusovega kraljestva;
zdrava, upanje večnih dobrin.
Zdrava, nevesta neomožena.

16. Vsi angeli so se zavzeli nad vzvišenim delom tvojega učlovečenja: njega, ki je kot Bog nedostopen, so videli kot človeka, vsem dostopnega in z nami bivajočega, ki od vseh sprejema /pozdrav/:

Aleluja.

17. Vidimo, kako so gostobesedni govorniki kakor ribe brez glasu o tebi, Bogorodica; ne morejo namreč povedati, kako ostajaš devica in si mogla roditi. Mi pa, občudujoč skrivnost, verno kličemo:

Zdrava, posoda božje modrosti;
zdrava, zakladnica božje previdnosti;
zdrava, ki kažeš modrim, da so nemodri;
zdrava, ki dokazuješ učenim besednikom, da so abotni;
zdrava, ker so se poneumili mogočni razpravljalci;
zdrava, ker so onemogli pesniki bajk;
zdrava, ki razvozlaš pretkano umkovanje Atencev;
zdrava, ki napolniš ribičem mreže;
zdrava, ki potegneš iz globočine nevednosti; *divigat*
zdrava, ki mnoge razsvetliš s spoznanjem;
zdrava, ladja tistih, ki se žele rešiti; *ljudi*
zdrava, pristan tistih, ki plovejo skoz življenje.
Zdrava, nevesta neomožena!

18. Stvarnik vesoljstva je, hoteč rešiti svet, sam od sebe prišel nanj; kot Bog naš pastir, se je zaradi nas med nami prikazal kot ovca; ker je slično poklical s sličnim, mu kot Bogu kličemo:

Aleluja.

19. Obrambni zid si devicam, deviška Bogorodica, in vsem, ki k tebi pribežijo. Stvarnik neba in zemlje te je pripravil, brezmadežna, da bi prebival v tvojem telesu, in nas je vse poučil, naj ti kličemo:

- Zdrava, steber devištva;
- zdrava, vrata odrešenja;
- zdrava, početnica duhovnega preustvarjenja;
- zdrava, dariteljica božje dobrote;
- zdrava, zakaj ti si poučila tiste, ki so bili ob pamet;
- zdrava, zakaj ti si prerodila nje, ki so bili sramotno
/ = v grehu / spočeti;
- zdrava, ki si uničila njega, ki je izpridil duha / = za-
vedel v greh /;
- zdrava, ki si rodila sejalca čistosti;
- zdrava, hram čistega zakona;
- zdrava, ki spajaš verne z Gospodom;
- zdrava, blaga rednica devic;
- zdrava, svatovska družica svetih duš.
- Zdrava, nevesta neomožena.

20. Noben slavospov, ki bi skušal tvoja premnoga usmiljenja na široko opevati, jim ni kos zaradi njih velikega števila; zakaj četudi bi ti poklonili spevov, kolikor je peska, bi ne storili ničesar, kar bi bilo vredno darov, ki si jih podelil nam, ki ti kličemo:

Aleluja.

21. Vidimo sveto Devico, kako kot svetilka, ki je prejela luč, sveti njim, ki so v temi. Prižiga namreč netvarno luč in vodi vse k božjemu spoznanju, razsvetljuje jim duha, češčena s temile vzkliki:

- Zdrava, žarek duhovnega sonca;
- zdrava, puščica svetega žara;
- zdrava, duše razsvetljuječi blisk;
- zdrava, grom, ki prestraši sovražnike;
- zdrava, ki daš vziti prelestno svetlobo;
- zdrava, ki daš izvirati obilno tekočo reko;
- zdrava, živa podoba /krstne/ kopeli⁶;
- zdrava, ki jemlješ madež greha;
- zdrava, umivalnik, ki očisti vest;
- zdrava, vrč, ki je v njem namešana radost;
- zdrava, vonj Kristusovega vonja;
- zdrava, življenje skrivnostne gostije.
- Zdrava, nevesta neomožena!

22. Hoteč odpustiti stare dolgove, je Rešitelj vseh ljudi sam od sebe prišel k njim, ki so se bili odtujili njegovi milosti; ker je raztrgal zadolžnico, sprejema od vseh /pozdrav/:

Aleluja.

23. Pojoč hvalnice tvojemu Sinu, te vsi poveličujemo kot živi tempelj, Bogorodica; v tvojem telesu je prebival Gospod, ki drži v svoji roki vse, te posvetil in proslavil ter nas poučil, da ti vsi kličemo:

Zdrava, šotor Boga in Besede;
zdrava, sveta, vzvišenejša od svetega⁷;
zdrava, skrinja, pozlačena s Svetim Duhom;
zdrava, neizčrpni zaklad življenja;
zdrava, dragoceni diadem cesarjev;
zdrava, sveta dika pobožnih svečenikov;
zdrava, nepremakljivi stolp cerkve;
zdrava, cesarstva neporušljivi zid;
zdrava, ki po tebi vstanejo spomeniki zmage;
zdrava, ki po tebi zgrudijo sovražniki;
zdrava, zdravilo mojemu telesu;
zdrava, rešitev moje duše.
Zdrava, nevesta neomožena!

24. O preslavna Mati, ki si rodila Besedo, najsvetejšo med vsemi svetimi! Sprejmi zdaj ta dar, reši sleherne nezgode in otmi prihodnje kazni vse, ki ti kličejo:
Aleluja.

O p o m b e .

I. Pripombe o himni in njenem pesniku.

1. Prim. n.pr. O. Bardenhewer, Gesch.d.altkirchl.Lit.V, 166-8.
2. Prim. N. Nilles, Kalendarium utriusque Ecclesiae II² /Oeniponte 1897/ 154-83; Maximilianus, Princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgiis orientalibus I /Friburgi Br. 1908/ 103-4.
3. O Akathistih pri pravoslavnih prim. A. Petrovskij v Pravoslavni enciklopediji I /Petrograd 1900/ 380-1. O Akathistih pri grko-katoličanih prim. zbirko 25 takih pesnitev z naslovom Akathistnik ili Sobranie Akathistov /Vidavništvo Čina sv. Vasilija Vel. v Žovkvi, knjižka XX/.

II. Prevod.

1. V pomenu Marijine izpovedi, da moža ne spozna /Lk 1,34/.
2. Poveljnica vojaških sil, strategós.
3. t.j. malikovalstva, gr. bárbaros threskeía.
4. Do besede: blata del, gr. bórboros tôn érgôn.
5. Gr. xénos = tuj, nenavaden, izreden.
6. Gr. kolymbéthra = stoječa voda, v kateri se lahko plava; tolmun, ribnik.
7. Sveto v starozaveznem templju.

Dr. Fr. Grivec

Iz eksegeze sv. Cirila Solunskega.

Uvod: Bogoslovna važnost staroslovenske književnosti.

Slavisti priznavajo, da je staroslovenska slovnica pre-rez skozi stsl. prevod evangelijev. Jezikovno izvrstni prevod je namreč ohranjen v mnogih starih rokopisih, ki po medsebojnem primerjanju dajejo podlago za približno rekonstrukcijo prvotnega stsl. književnega jezika. Po primerjanju z grškim izvirnikom je olajšano razumevanje raznih odtenkov v pomenu stsl. besed in stsl. sintakse. Tako je dano neko merilo in prižgana luč za boljše umevanje drugih stsl. spomenikov.

Vsak svetopisemski prevod je kolikor toliko tudi razlaga, eksegeza svetega besedila. Zato katoliška Cerkev ukazuje, da mora biti vsak prevod potrjen od cerkvene oblasti, vernikom pa dovoljuje le branje cerkveno potrjenega besedila. Kar velja o vsakem prevodu, velja še posebno o staroslovenskem prevodu genialnega Konstantina /Cirila/, velikega učenjaka in svetnika. On je namreč edini prevajalec, ki je kot Grk globoko poznal grški izvirnik in obenem tako poznal duha slovan-skega jezika, da je mogel grško besedilo mojstrsko preliti v nov književni jezik. V tem se stsl. prevod evangelijev odlikuje pred vsemi drugimi. Slavisti z občudovanjem priznavajo, da je staroslovenski evangeljski prevod mojstrsko delo, nekak umotvor s pečatom genialnosti sv. Cirila. Češki slavist K. Horálek izjavlja, da so stsl. evangeljski rokopisi "neizčrpen studenec problemov" za slavistiko¹, a nedvomno so pomembni tudi za bogoslovno znanost.

V bogoslovni znanosti smo se večkrat zadovoljili samo s sedanjim cerkvenoslovenskim evangeljskim besedilom v službeni ruski cerkveni izdaji. V novejšem času smo šli tudi nazaj k temu ali onemu starejšemu rokopisu; pozneje smo uporabljali tudi Vajsov rekonstruirani tekst /izdan v Pragi 1935/6/. Nazadnje pa se je pokazalo, da je podobno kakor v slavistiki treba tudi v bogoslovni znanosti proučevati posamezne stsl. rokopise, ki nam odpirajo pogled ne le v književno, temveč tudi v bogoslovno delavnico sv. Cirila in Metoda, kakor n. pr. pričuje Savina knjiga s prevodom pred tobojō /Mt 18,15/ in Drevo prahněno - jagoda izgnila /Mt 12,33/.

Kakor v stsl. prevodu svetopisemskih knjig tako je tudi

v drugih staroslovenskih spomenikih bogato gradivo za bogoslovno znanost in posebej za obrambo naših krščanskih tradicij. Samo v luči staroslovenske književnosti moremo jezikoslovno in bogoslovno osvetliti naše Frizinške spomenike ter jih koristno uporabiti za obrambo naše krščanske preteklosti. V tistem delu stsl. Supraseljskega rokopisa, ki je ohranjen v ljubljanski univerzitetni knjižnici, je med drugim ljubka legenda o sv. Gregorju Velikem /prevedena iz grškega/ z izredno značilnimi stavki o papeževem prvenstvu.

Vsi staroslovenski spomeniki so bogoslovni. Kdo naj jih raziskuje, če ne bogoslovna znanost. Za slovansko in posebej za slovensko bogoslovno znanost in krščanstvo bi bilo škodljivo, če bi prezrli tako važne priče naše krščanske preteklosti in tako bogate zaklade bogoslovne znanosti.

Naj se mi oprusti, če sem v tem uvodu in v razpravi ponovil katero misel, ki sem jo že prej povedal, a tu sem jo povedal v zvezi z novimi znanstvenimi dognanji, po katerih se mi je odprl jasnejši vpogled v bogate bogoslovne zaklade staroslovenske književnosti.

Razpravo sem razdelil v poglavja:

1. Pregled eksegetskih vprašanj
2. Vsakdanji kruh
3. Starost - *1. Avg. 10*
4. Kraljestvo božje je v vas
5. K^o tebe
6. Zaključek.

Pregled eksegetskih vprašanj.

V časopisu *Orientalia Christiana Periodica* 1954 (str. 137/50) sem objavil članek *De exegesi s. Cyrilli Thesalonicensis*. V pričujoči razpravi sem ponovil te ali ono misel iz omenjenega latinskega članka, a dodal veliko novega še neobjavljenega.

Pri vprašanju Cirilove eksegeze navadno mislimo na težja važnejša mesta, kjer so blicisti različnega mnenja. Toda za oceno staroslovenskega prevoda so pomenljiva tudi manj važna mesta, zlasti tista, kjer grški izvirnik dopušča različno razlago. Tako se nam nudi vse polno drobnosti, ki so ne le jezikoslovno, ampak tudi bogoslovno zanimive.

Katoliški bogoslovni znanstveniki so tako vajeni latinske Vulgate in grškega izvirnika, da komaj opazijo mnoge težave pravičnega prevoda; latinski prevod in grški izvirnik se namreč vzajemno osvetljujejo in dopolnjujeta. Vse drugače je bilo za stsl. prevajalca, ki Vulgate ali sploh ni dobro poznal in pa ni imel razloga, da bi jo upošteval. Staroslovenski prevajalci

in redaktorji prepisov so zadeli na precejšnjo težavo že v prvi vrstici staroslovenske evangeljske knjige: 1. V začetku je bila Beseda in beseda je bila pri Bogu... 2. Ta je bila v začetku pri Bogu. Grško prós tón Thēōn ni zelo jasno. Predlog prós s tožilnikom ima v prvi vrsti pomen k in le izjemno tudi pri. Najstarejši glagolski rokopis /Assemanijev/ ima bogoslovno pravilno u Boga - pri Bogu. A že v najstarejši dobi, najbrž že v prvem desetletju so omahovali. Vsi drugi stsl. rokopisi imajo v 1. vrstici ot^o Boga, kar je jezikovno gotovo v nasprotju z grškim izvirkom, a bogoslovno možno, saj se ujema s 14. vrstico: Edinorojenega od Očeta. Ostremirov in starinski Nikoljski rokopis imata v 2. vrstici: u Boga - pri Bogu; s tem očitno poučarjata, da oblika od Boga /1. vrstica/ stvarno bogoslovno soglaša z oblike pri Bogu /2. vrstica/. Zografski glagolski rokopis pa ima v obeh vrsticah: ot^o Boga. V glagolskem Marijanskem rokopisu in v starinski Savini knjigi začetek Janezovega evangelija ni ohranjen. Zato je težko s popolno gotovostjo dognati, če je Assemanijeva lekšija res prvotna Cirilova. V sedanjem službenem cerkvenoslovenskem besedilu je grški predlog prós preveden po običajnem pomenu: k /Bogu/. Ta prevod moskovskega metropolita Aleksija sredi 14. stoletja je tako čudno nenavaden, da ima službena ruska izdaja /uporabljam sino-dalno izdajo iz l. 1903/ pod črto opombo: u Boga /pri Bogu/.

Peta vrstica Janezovega prologa se v slovenskem prevodu glasi: Luč sveti v temi in tema je ni sprejela. /Isti smisel je obsežen v latinskem prevodu/. Toda grški glagol *παύω* pomeni prvotno sijem, svetim se, potem šele svetim. Vsi stsl. rokopisi imajo pravilno sveti se. Saj če tema luči ni sprejela, luč pač sije in se sveti, a tema ni razsvetljena, ker odklanja luč. Grški glagol katalambanō v zvezi s temo pomeni objamem, kakor beremo v vseh stsl. rokopisih. Bistrounni in široko razgledani poljski biblicist W. Szczepeński razlaga to mesto takole: Ljudje teme, zmote in greha z ene strani nočejo objeti /sprejeti/ in razumeti svetlobe, z druge strani pa je ne morejo tako objeti, da bi jo ugasili.² Staroslovenski prevod obsega obojni smisel. Odtенок v pomenu sveti - se sveti je tako malenkosten, da ruski službeni prevod prevaja sveti, čeprav se redno tesno drži cerkvenoslovenskega besedila.

V 12. vrsti beremo v slovenskem prevodu, da je Luč /Beseda/ tistim, ki so jo sprejeli, dala pravico, da postanejo otroci božji. Toda velika večina prevodov /tudi latinski/ umeva grško *ἐξουσία* v pomenu moč, oblast, možnost, kakor beremo v stsl. prevodu /vlast/. Ta grški izraz v evangelijih /kolikor sem mogel dognati/ povsod pomeni oblast, moč. - Posebno zanimiv je stsl. prevod Mt 8,9 in Lk 7,8 o stožniku, ki je pod oblastjo. Grške teoretično pravno izražanje je v mladostnem slo-

vanskem jeziku prevedeno živo konkretno in nazorno: pod vladikojo /pod poglavarjem Mt 8,9/, pod vlastely /pod oblastniki, poglavarji Lk 7,8/. Zares vzoren svoboden prevod.

Posebno dobro je v staroslovenskem prevodu zadet pomen grškega izvirnika 14.vrste: In Beseda je meso postala in se v nas /med nami/ vselila /naselila/. Vulgata: habitavit in nobis - in po Vulgati tudi slovenski prevod: je med nami prebivala. Grški glagol *ἵκησθε* /aorist/ tukaj dobesedno pomeni: je šotor med nami razpela /in 33 let med ljudmi prebivala/. Stsl.prevod zelo lepo izraža globoko izvirnikovo nazornost. Kakor se skrbni pastir ušotori, da more čuvati, pasti, reševati svoje ljubljene ovce, tako je učlovečena božja Beseda postavila šotor med svojimi ovcami, da jih pase in rešuje - kot Rešenik. Vse to pomeni stsl.Spasitelj po glagolu spasti, pasti. Edino staroslovenski Spasitelj pomeni obenem pastirja in Rešenika, ki prebiva v šotoru svoje ljubezni, v tabernaklju, da nas pase, hrani, oživlja, rešuje. Ob stsl.evangeljskem prevodu se krešejo iskre, se poživlja in pogloblja umevanje evangelija.

Toliko jezikovnih in eksegetskih posebnosti nudi staroslovenski prevod v kratkih 14 vrstah Janezovega prologa. Koliko bi jih našli, če bi preiskali vse evangelije ne le v bogoslovno važnih stavkih, ampak tudi v drobnejšem pripovedovanju. Naj omenim le nekaj splošnejših značilnosti, katere sem kar mimogrede zapazil.

Staroslovenski evangeljski prevod zelo natančno rabi dvojino, če se govori o dveh osebah ali rečeh. A to ni vselej lahko zadeti, ker biblična grščina ne pozna dvojine. Tako n.pr. o Marijinem očiščevanju in Jezusovem darovanju v templju beremo: Ko so se dopolnili dnevi njenega očiščevanja /Lk 2,22/. Toda nekateri dobri grški rokopisi imajo namesto ednine množino *καθάρσιν ἡμερῶν*, ker je obred v tem primeru obsegal tudi darovanje /posvečenje/ prvorojenca. Stsl.prevod je grško množino natančno pravilno prevel z dvojino, a množino "so ga prinesli v Jeruzalem" je tankočutno ohranil, ker bi dvojina bila tu čudaško pretirana; izključevala bi spremstvo sorodnikov in znancev. Saj sta božje Dete in njegova Mati že zbudjala pažnjo pobožnih Izraelcev.

V prevodu tako odličnega poznavalca grškega jezika in tako svetega učenjaka, kakor je bil Konstantin, bi zlasti želeli pojasniti jezikovno in eksegetsko težjih ali dvomljivih mest, kjer so možne različne razlage. Pa ravno v takih primerih nas staroslovenski prevod često pusti na cedilu. Toda staroslovenskemu prevajalcu bi delali krivico, če bi ga obsojali, češ da je tako delal iz površnosti, lagodnosti ali nevednosti. Včasih pač podremlje tudi dobri Homer in se kaj zmoti. Ne smemo pa prezreti Cirilovega spoštovanja do navdihnjene svete besede. V

težjih stavkih, kjer so možne različne razlage, ne bi bilo niti pametno niti spoštljivo, če bi v navdihnjeno besedilo sv. pisma zanašali svoje omejeno in enostransko mišljenje. Zato so se v takšnih primerih najboljši prevajalci odločali za čim doslovnější prevod.

Vzemimo grško besedo za rokodelca *τεκτων* /Mt 13,55; Mk 6,3/, ki more pomeniti različna rokodelstva, prav kakor latinski faber pomeni rokodelca sploh, posebej tesarja, mizarja, kovača /faber ferrarius/. Sv. Jožef gotovo ni bil kovač, temveč tesar ali mizar. A med tesarjem in mizarjem v patriarhalnih razmerah, ko še ni bilo velike delitve dela, pač ni bilo velike razlike; srednje nadarjeni tesarji ali mizarji so znali delati tesarske in mizarske izdelke. In duhovno tako globoki in tankočutni sv. Jožef tudi kot rokodelca ni mogel biti preveč neroden ali omejen. Staroslovenski prevod, prirejen že v Carigradu in pozneje namenjen tudi balkanskim Slovanom, je ohranil grški izraz, ki je bil makedonskim Slovanom dobro znan, kakor so tudi Slovencem desetletja po osvoboditvi izpod nemškega gospostva še vedno domača nemška imena za razne rokodelce.

V sv. pismu in v krščanski tradiciji so do danes v mnogih jezikih ohranjeni razni hebraizmi, helenizmi in romanizmi. Zato se tudi helenizmom in grškim izrazom v stsl. svetopisemskem prevodu ne smemo preveč čuditi. Če je mogočni latinski jezik sprejel in ohranil mnoge odločilno važne grške izraze /ecclesia, mysterium, mysticus, hypostasis, hypothesis/, si je pač smel to dovoliti tudi začetniški cerkvenoslovanski književni jezik, tvorba genialnega in svetega Grka.

Posebno svojevrsten helenizem je prevod grškega veleznika /aorista/ *ποιησατε* Mt 12,33, ki tu pomeni vzemite, mislite si, recite. Stavka je težko razumljiva. Konstantin je prevlel do besedno: storite. Če bi bil po tradiciji dobro pojasnjen, bi mogel ta helenizem preiti v slovanske jezike, kakor je najbrž prešel v latinščino; verjetno je namreč, da ima latinsko facite pod grškim vplivom isti pomen, kakor navedeni grški glagol. Gl. razpravo Drevo prahno - jagoda izgnila.

Posebno pomemben in globokosežen primer težkega dvoumnega stavka je Kristusovo naročilo sv. Petru: Et tu aliquando *νοτε* /conversus confirma fratres tuos/ Lk 22, 32/. *νοτε* - *ετι* - *ετις* - bi moglo pomeniti: ko se svoj čas spreobrneš - kakor ima novi slovenski prevod, kakor je imel tudi katoliški službeni slovenski prevod l. 1856 in kakor je prevlel že Luter. Kristus je namreč Petra dve vrsti po tej slovesni obljubi že opomnil, da ga bo še isto noč trikrat zatajil. Toda Petrov padec je bil tako kratkotrajen, da je komaj mogoče govoriti o spreobrnjenju; saj ni minilo niti eno uro po tretji zatajitvi, ko se je Peter ob Kristusovem pogledu bridko razjokal /Lk 22,62/. Mnogo trajnejša je bila zbežnost vseh apostolov po Kristusovi smrti in

še po vstajenju, ko jih je bolj potrjeval Kristus sam nego Peter; n.pr. apostola Tomaža je spreobrnil Kristus, ne pa Peter. Sele po Kristusovem vnebohodu, še bolj pa po čudežnem prihodu Sv.Duha je začel sv.Peter potrjevati brate. Zato je pravilnejši tak prevod, ki ne naglašá Petrovega spreobrnjenja, kakor je n.pr. prevedeno v slovenski evangeljski knjigi l. 1912: In ti boš nekda j potrdil svoje brate /str. 134/. Primernejši bi bil velelnik /potrdi/. Pri tem prevodu sta razen prireditelja dr. J.Lesarja sodelovala velika bogoslovna učenjaka dr.F.in AmUšeničnik. Staroslovenski prevajalec se je z gladkim dobessednim prevodom izognil vsem težavam. Stsl.deležnik obrašt se /obrativši se/ in sedanji hrvatski prevod /obrativši se/ se popolnoma krije z obliko in pomenom grškega izviričnika; pomeniti more spreobrnjenje ali pa: in ti pa, in ti se obrni k bratom in ... Ker Kristusovo slovesno naročilo z oblubo nezmotnosti velja posebno Petrovim naslednikom - saj so bili po čudežem daru Sv.Duha vsi apostoli nezmotni - zato se še posebej dozdeva, da spreobrnjenje ne spada primérno v kontekst. Vprašanje je vsekako tako težko, da je najpametneje paziti, da v navdihnjeno besedilo ne zanašamo nepotrebne, morda celo napačne eksegeze. Zelo stvarno, jedrnato in vsestransko je to mesto razložil Szczepeński /str.436/.

Staroslovensko besedilo Kristusovega naročila sv.Petru pri zadnji večerji /Lk 22,32/ spričuje o veliki odliki staroslovenskega prevoda, ki se je mogel tesno držati izvirnega teksta, ne da bi kršil duha slovanskega jezika. Dobessedni staroslovenski prevodi niso povsod tako srečni, n.pr. v očenaševi prošnji za vsakdanji kruh. Če pa upoštevamo velike težave v prvih začetkih slovanskega književnega jezika, ne bomo preostro sodili.

Vsakdanji kruh

Grški pridevnik *ἐπιούσιος / ἰούσιος*, kruh/ je prizadeval težave celo najboljšim prevajalcem. Sv.Hieronim ga je prevzel suženjsko supersubstantialis, čeprav je pred seboj imel boljši starejši prevod - cotidianus. Grški izraz namreč pomeni jutrišnji /za jutrišnji dan/ in v širšem smislu tudi vsakdanji. Assemanijev in Ostromirov rokopis imata dobessedni prevod Mt 6, 11 s pomočjo umetne besedne tvorbe nasostont, ki natančno posnema grško besedo. Na paralelnem mestu Lk 11,3 pa je Hieronim pustil starejši prevod cotidianus. Kakor sv.Hieronim tako so tudi staroslovenski prevajalci omažovali; kolebanje je bilo tolikšno, da je po Jagičevem mnenju dvomljivo, kakšen je bil prvotni prevod. Ostromirov evangelij ima na obeh mestih /Mt 6,11 in Lk 11,3/ isti suženjsko dobessedni prevod. Marijanski glagolski ro-

kopis ima Mt 6,11 nastav šaago /sedanjega, današnjega/ dne,
 Lk 11,3 pa nasošt₂nyj. Zografski rokopis ima Mt 6,11 okrnje-
 no nastoješt..., Lk 11,3 pa nad₂nev₂nyj. Savina knjiga pre-
 vaja Mt 6,11 nastav šaga dne, Lk 11,3 pa d₂nev₂nyj. Sedanji
 službeni cerkvenoslovanski tekst ima našuščnyj. Jagić meni,
 da so že prvotno omahovali, potem pa so se odločili za novo
 besedno tvorbo, ki posnema grški izraz. Vajs pa trdi, da je
 bil suženjsko dobesedni prevod prvoten in narejen pod vpli-
 vom Hieronimovega latinskega prevoda. Toda čemu tak ovinek k
 latinski Vulgati, ko so bili staroslovenski prevajalci vsaj
 enaki mojstri v dobesednih prevodih grškega izvornika. Jagić
 pač bistreje lahko domneva, da je latinski cotidianus vpli-
 val na prevod nad₂nev₂nyj, d₂nev₂nyj.³

Vprašanje bo težko dokončno rešiti. Verjetno je, da je
 že Ciril prvotno omahoval. Suženjski dobesedni ~~pre~~ prevod je
 pozneje prevajal, kakor so pozneje pokvarili mnoge druge do-
 bre staroslovenske prevode.

Bližnja besedna zveza v Mt 6,11 in Lk 11,3 je še pove-
 čevala težavo. Po Mateju prosimo: daj nam danes naš vsakdanji
kruh. A danes in vsakdanji se zdi nekako neprimerno zvezano;
 zato so prevajalci kolebali in so težki grški izraz skušali
 drugače prevesti. Lukovo grško besedilo je v novem slovenskem
 prevodu izraženo: Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne
 /καὶ ἡμεῖς/. Tako se je naš prevod izognil tautolo-
 giji vsakdanji - vsak dan. Staroslovenski prevajalci pa so -
 glasno prevajajo: vsak dan. Zato je tudi v tej zvezi nazadnje
 prevladal prevod: našuščnyj.

Starost - ηλικία.

Pomen grške besede ηλικία v NZ je še danes nekoliko
 sporen. V evangelijih se ponavlja šestkrat: Mt 6,27 in Lk 12,
 25 /dodati en komolec telesni postavi/; Lk 2,52 /o rasti dva-
najstletnega Jezusa/; Lk 19,3 o malem Zaheju; Jan 9,21.23 o
 polnoletnem sleporojenem. Vsi soglašajo, da dvočluna grška be-
 seda v Zahejevi zgodbi očitno pomeni telesno postavo, o ozdrav-
 ljenem slepcu pa starost; evangeljske besede "dovolj je star -
 aetatem habet" so prešle skoraj v nekak pregovor. Težavneje
 je določiti pomen grške besede v zvezi s komolcem; jasnejši
 bi bil pomen v zvezi z dvanajstletnim Jezusom, a prevod Vulga-
 te /aetate/ vpliva še na novejšje prevajalce.

Začnimo z globokimi, evangeljskimi skoraj skrivnostnimi
 besedami o napredovanju dvanajstletnega Jezusa: In Jezus je na-
 predoval v modrosti in starosti in milosti pri Bogu in pri lju-

deh /Lk 2,52/. Tako beremo v vseh izdajah novega slovenskega prevoda. Celo bistroumni strokovnjak W.Szozepański prevaja: v letih /latach/, pač pod mogočnim vplivom Vulgate. Čudno je, da niti v sicer izvrstnih opombah nič ne omenja možnosti drugačnega prevoda, temveč kar odločno trdi, da je Jezus svojo /božjo/ modrost in znanje kazal na zunaj "v meji, kakor je napredoval v letih". Staroslovenski prevod je vzorno natančen in obenem svoboden: spéašé přemôdrostijo i tēlom i blageŕtijo otě Boga i človekě. Za pravilni prevod grške besede *ἡλικία* je nekoliko pomenljiv grški imperfekt glagola prokoptô - grem naprej, napredujem, razvijam se, uspevam, kar se bolj prilaga telesni rasti kakor starosti. Poznejši cerkvenoslovanski prevod /metropolita Aleksija sredi 14.stoletja/ in sedanji službeni tekst ima obliko prěspěvaše. Zelo značilno svoboden je prevod grškega parà Theô - otě Boga, namesto dobesednega pri Bogu. Ta očitna neskladnost z grškim izvirnikom je čudno vztrajno ohranjena v vseh eksl.rokopisih do srede 14.stoletja. /Stvarno bogoslovno je stsl.prevod dober/. Šele potem so sprejeli dobesedni prevod u Boga /pri Bogu/, ki je ohranjen v sedanjem službenem tekstu. Prvotni stsl. prevod je vreden pozornosti bogoslovne znanosti kot zanimiv poskus biblične in dogmatične razlage.

Poznejša cerkvenoslovanska tradicija spričuje, da se stsl. beseda v zrastě /poznejša cerkvenoslovanska in sedanja ruska oblika vozrastě / po svoji etimologiji skoraj krije z dvojnimi pomenom grške besede. A prvotni staroslovenski prevajalci so poznali le ožji pomen starost. Za pomen telesne postave so si rajši pomagali s pomožnim izrazom telo; tako so očitno poudarili, da pomen starost o dvanajstletnem Jezusu ni primeren. Poznejši in sedanji cerkvenoslovanski tekst prevaja grško besedo na vseh šestih mestih z vozrastě. Službeni ruski prevod pa rabi vozrastě samo v pomenu starost; za telesno postavo rabi besedo rost. Grško besedo o rasti dvanajstletnega Jezusa izraža ruski prevod z vozrastě - starost, v nasprotju s stsl. prevodom, katerega morebiti niso niti pogledali. V primeri o dodevanju komolca se je ruski prevod odločil za staroslovensko razlago telu - rost /Mt 6,27 in Lk 12,25/. V zgodbi o sleporojenem je ruski prevod svoboden: polnoleten - v soveršennyh letah.

Zgled ruskega prevoda in Szozepanskega potrjuje, da je pomen grške besede o dvanajstletnem Jezusu res še sporen; jaana razlaga poljskega biblicista ni slaba, pa vendar še dvomljiva. Ruski komentar v zbirki Tolkovaja biblija IX /1912/, str. 145 izrečno odklanja smisel telesne rasti, kakor je to mesto razlagal Atanazij Veliki /tako ga imenujejo Rusi/; Jezusov razvoj je bil bogočloveški in se ne more izražati s telesno rastjo - tako trdi ruski komentar. Nasprotno pa široko razgledani

francoski strokovnjak M. J. Lagrange tu odločno odklanja smisel starost in prevaja en taille z opombo: en stature, ou plus généralment en développement physique.⁴ Mnogi nemški eksegeti /P. Dausch, Die drei Älteren Evangelien⁴ i. dr./ prevajajo: Körpergröße. Vsekako se staroslovanski prevod, ki se opira na grško bogoslovno tradicijo in izraža mnenje sv. Cirila, ne sme podcenjevati. Verjetno je, da se ruski prevajalci preveč zapu-
 upali sedanjemu eksl. besedilu.

Zelo sporen je pomen iste grške besede v zvezi s komolcem /Mt 6,27 in Lk 12,25/. Tu celo Lagrange nekoliko omahuje. V francoskem prevodu je dvoumni grški izraz na obeh mestih prevel v pomenu starost - âge, a v opombi v komentarju Lukovega evangelija /str. 97 s/ dopušča tudi pomen stature, taille, kakor ima stari sirskega prevod. V novejši izdaji komentarja k Matejevemu evangeliju pa pomen stature odločno odklanja.⁵ O spornem vprašanju zelo zmerno razpravljata J. Knabenbauer in A. Merk, ki objektivno navajata starejše priče za eno in drugo mnenje, sama pa dajeta prednost smislu starosti.⁶

Za telesno postavo govori avtoriteta latinske Vulgate /statura/ ter starega sirskega in staroslovenskega prevoda. Po tej razlagi spada telesna mera /komolec/ k telesni postavi, ne pa k časovni meri starosti. Toda smisel Kristusove primere je, da človek ne more dodati niti malenkosti; komolec pa je v razmerju do telesne rasti zelo veliko merilo. Resda svetopisemske primere večkrat uporabljajo pretiravanje /hiperbole/, a vprašanje je, če je tukaj pretiravnaje prikladno. Nasprotno mnenje sicer veže časovno merilo starosti in telesno mero komolca. A to ni tako neskladno, kakor bi se zdelo na prvi pogled, temveč je celo v soglasju z vzhodno biblično govorico, posebej s hebrejskim besedilom 6. vrste 38. psalma - v novem latinskem prevodu: Paucorum palmorum fecisti dies meos /malo dlani dolge si naredil moje dni/. Saj tudi v modernih jezikih govorimo o dolgem ali kratkem življenju in se včasih dolgočasimo. V zvezi s srednjo časovno mero človeške starosti je en komolec res malenkost. Drzna starohebrejska primera je ohranjena še v grški Septuaginti in v staroslovenskem prevodu; Vulgata pa jo je zabrisala s prevodom: Mensurabiles posuisti dies meos.

Staroslovanski prevod o komolcu in telesu je ohranjen v vseh rokopisih do 14. stoletja. Zato ni verjeten vpliv Vulgate; verjetnejši je vpliv starega sirskega prevoda. Soglasje cerkvenoslovanskih rokopisov do 14. stoletja indirektno priča tudi za grško tradicijo. Redaktorji slovanskih rokopisov so namreč tolikokrat prišli v dotiko z grško tradicijo, da bi bilo toliko soglasje težko razložljivo, če bi bilo v očitnem nasprotju z grško eksegezo.

Kraljestvo božje je v vas.

Kristusov izrek o božjem kraljestvu v Lk 17,21 spada med najbolj sporne in največkrat zlorabljene evangeljske besede. Grško besedilo *ἐντός υμῶν* pomeni znotraj vas. Latinski prevod intra vos ima širši obseg in more pomeniti tudi med vami, kakor beremo v novem slovenskem prevodu. Katoliški prevajalci imajo zaradi ugleda latinske Vulgate več svobode; če pa svoje besedilo predstavljajo kot prevod po grškem izvorniku, bi bilo primerno, da vsaj v opombi omenijo grški izvornik.

Smisel tega evangeljskega izreka se pretirava z obeh strani. Lev N. Tolstoj in drugi pristaši brezdogmatičnega subjektivnega krščanstva navajajo te besede kot dokaz za izključno notranje božje kraljestvo Kristusovega evangelija. Katoličani pa se preveč boje dobesednega prevoda po grškem izvorniku.

Staroslovenski prevod v notrjodu v vas skoraj pretirano podčrtava smisel notranjega kraljestva v duhu Zlatoustove razlage, da Kristus tu govori o notranjem božjem kraljestvu v človeških dušah. Z bogoslovnega stališča nimamo razloga za odklanjanje takšne razlage. Drugačno pa je jezikoslovno eksegetsko vprašanje glede na grško besedilo in na kontekst. Grško besedilo res pomeni znotraj vas ali znotraj v vas, kakor ima staroslovenski prevod; sedanji cerkvenoslovanski tekst ima vntré vas brez dopolnila s predlogom v. Nasprotno pa kontekst priporoča smisel: med vami. Kristus je namreč odgovoril na vprašanje farizejev: Kdaj pride božje kraljestvo. O farizejih pa ne moremo trditi, da je bilo božje kraljestvo znotraj v njih. A ta kontekst ni izključno nesporen. Kristus je pač odgovoril farizejem in rekel... ni pa nujno, da je to rekel izključno farizejem. Szczepanski /str.407/ v opombi k svojemu prevodu kar naravnost trdi, da je Kristus to govoril svojim učencem in da je bilo božje kraljestvo ustanovljeno v njihovih srcih. Vendar pa prevaja: "kraljestvo božje je sredi vas" v smislu: sredi med vami sem jaz in moji apostoli /torej podlaga božjega kraljestva/, a vi tega niste opazili. Kontekst je odvisen tudi od 22. vrste: *ἐπεὶ δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς*. Novi slovenski prevod ima tu: "Učencem pa je rekel," kar naglašja ali vsaj namiguje, da je prej govoril farizejem. Vse je odvisno od grškega *δε* in od besednega reda; ima li adverzativni ali konjunktivni pomen. Vulgata ima konjunktivno: Et ait ad discipulos. Podobno prevaja Szczepanski in službeni ruski tekst v smislu: Rekel je tudi učencem. Grški slovarji potrjujejo obojni pomen, posebej tudi konjunktivni: in, nadalje. Torej ni odločno izključeno, da je tudi prejšnji stavek govoril učencem. Naposled pa ne smemo misliti, da bi so bili prav vsi farizeji grešni hinavci.

Kristus je res jasno oznanjal in ustanovil vidno božje kraljestvo. A enako je resnično, da je v prvi vrsti oznanjal notranje kraljestvo božje. Med njegovimi izreki nekateri pomenijo izključno notranje ali pa le vnanje božje kraljestvo, nekateri pa oboje. Nobene nevarnosti za vero in Cerkev ni, če besedilo Lk 17,21 razlagamo v smislu notranjega božjega kraljestva, kakor priporoča staroslovenski prevod. Za oznanjevanje in ustanovitev vidnega božjega kraljestva na zemlji imamo dovolj drugih jasnejših evangeljskih izrekov.

Kr tebe

Staroslovenski prevod Kristusovih besed o bratskem opominu in odpuščanja Mt 18,15 in 18,21 je posebno pomemben za biblično eksegezo in tekstno kritiko, vreden zanimanja mednarodne znanosti, ker osvetljuje vprašanje, ki ga znanost doslej ni opazila. V Kristusovih besedah je odločilno težko vprašanje, kaj pomeni: Ako greši tvoj brat zoper tebe /Mt 18,15/ in kako naj se resna strogost o bratskem opominu in o sodbi cerkvene oblasti /Mt 18,15-17/ spravi v skladnost z naukom, da je treba bratu odpustiti "sedemdeset sedemkrat" /Mt 15,22/.

O tem sem natančneje pisal v *Orientalia Christiana Periodica* 1954, str. 144/8 in v razpravi "Dikcija Assemanijevega glagolskega evangelistarja" /Slovo III, 1954, str. 7/. Tu bom podal kratek posnetek tam objavljenih rezultatov in dodal kakšno novo misel.

Skoraj večina novejših eksegetov rešuje težko vprašanje na ta način, da besedici "zoper tebe" v Mt 18,15 izpuščajo kot vrinek, ki se je semkaj prenesel iz 21. vrstice /če greši zoper mene/. Kritika grškega teksta dopušča takšno rešitev, ker je v nekaterih dobrih rokopisih to res izpuščeno. Še bolj pa takšno rešitev priporoča eksegeza in kontekst. Posebno zanimivo je stališče A. Merka, glavnega zastopnika katoliške kritike grškega teksta NŽ; njegova kritična izdaja grškega in latinskega teksta /v založbi rimskega Bibličnega inštituta/ ima za katoliško eksegezo odločilno veljavnost. V izdaji grškega teksta je *εἰς σε* /zoper tebe/ še ohranil, a v kritičnem aparatu je navedel rokopise, ki to izpuščajo. V izdaji Knabenbauerjevega komentarja k Mateju /1922, str. 126/7/ pa je pristnost besed *εἰς σε* odklonil, ker motijo pravilno eksegezo. Ni namreč verjetno, da bi Kristus kaj takega ukazoval, če mi je bližnji storil krivico; saj tisti, ki se čuti užaljenega navadno ni posebno primaren za izvrševanje bratskega opomina. Zato tisti razlagalci, ki teh dveh spor-

nih besedic ne izpuščajo, vendar obračajo vse splošno na grešnika, ne pa posebej na takega grešnika, ki je žalil tožnika /opominjevalca/. Tako Merk /in Knabenbauer/.

Težo eksegeze Mt 18,15 je čutil tudi Konstantin - Ciril ne le kot teolog in prevajalec, temveč tudi kot učitelj in vzgojitelj duhovskih kandidatov, pa tudi že prej kot menih v družbi svojega brata na Olimpu v Mali Aziji. Bratski opomin je v samostanih in semeniščih priznano in često uporabljeno vzgojno sredstvo. Sv. Bazilij, veliki organizator vzhodnega menišтва, v svojih meniških pravilih petkrat navaja Kristusove besede o bratskem opominu; dvakrat z εἰς σε, trikrat pa brez. Ciril je lahko vedel, da ti dve besedici ne spadata primarno v evangeljski kontekst in da sta sporni. Zato ju je v prvotnem prevodu, ohranjenem v Assemanijevem glagolskem rokopisu, kar izpustil. To je najpreprostejša rešitev. A uvidel je, da tudi potem vprašanje opomina, zlasti pa vprašanje tožbe cerkvi ni dovolj jasno. Po kolebanju semintja se je dokončno odločil za prevod, ki naj bi pokazal, da ima grški predlog εἰς v 15. vrstici drugačen pomen kakor 21. vrsti istega poglavja.

V vseh staroslovenskih in poznejših cerkvenoslovenskih rokopisih in še v sedanjem cerkvenoslovenskem službenem tekstu je εἰς σε Mt 18,15 preveden ko tebē, εἰς σε pa v me; isti grški predlog ima torej enkrat pomen k, drugič stsl. v t. j. zoper /adversus/. Ciril je svojim učencem še posebej razlagal, da k v tej zvezi pomeni vpričo tebe, pred teboj - prêd tobôj - kakor je ohranjeno v starinski Savini knjigi. S tem je težko mesto vsestransko pojasnjeno.

Če se namreč sporni besedici v Mt 18,15 izpustita, ostane še nerešeno vprašanje: zakaj naj grešnika svarim, pred pričami sodim in ga naposled še naznanim cerkveni oblasti, ko je Kristus resno opominjal: Ne sodite, da ne boste sojeni /Lk 6,37/. Bratski opomin in naposled tožba cerkveni oblasti se more priporočati ali ukazovati le tedaj, če je kdo vpričo mene tako grešil, da je nevarno cerkvenemu občestvu. Vse to je izrečano v prevodu k tebi in razločno pojasnjeno z razlago pred teboj. Pred teboj pravzaprav ni prevod, marveč parafraza ali eksegeza, ohranjena izjemoma v Savini knjigi, ki je tudi na drugih mestih /Mt 19, 6; Mt 12,33/ ohranila sledove Cirilove razlage ali kateheze.

Posebni smisel prevoda k tebi je težko opaziti, če ni dodano nobeno pojasnilo. Razlaga pred teboj, vpričo tebe, pa dovolj pojasnjuje, da moraš bližnjega zato tako resno posvariti, ker je od tebe odvisno poboljšanje bližnjega, ki je nevaren cerkvenemu občestvu; torej je od tebe kolikor toliko odvisna tudi obramba Cerkve proti notranjim nevarnostim.

V spornem vprašanju o razlagi Mt 18,15 nikakor ne smemo prezreti paralelnega mesta Lk 17,3.4, ki bistveno osvetljuje težji kontekst Matejevega teksta. Evangelist Luka pripoveduje

v dveh vrsticah prav kratko, kar beremo pri Mateju 18, 15-17 in 21-22. Kristusov opomin, ki ga Matej poroča šele v 22.vrsti, je v evangeliju sv. Luka neposredno spojen z opominom Matejeve 15.vrste. Luka kar brez presledka ponavlja: Če greši tvoj brat zoper tebe /v.3/... In če sedemkrat na dan greši zoper tebe /v.4/. Zoper tebe je obakrat dobesedno enako, medtem ko je pri Mateju enkrat zoper tebe, drugič pa zoper mene. Torej je verjetno, da so prepisovalci Lukovega evangelija besedici zoper tebe po nepazljivosti mehanično prenesli iz 4.vrste tudi v 3.vrstico. V mnogih grških rokopisih Lukovega evangelija sta ti besedici v 3.vrstici izpuščeni in celo v nekaterih latinskih rokopisih. Nasprotno pa je zoper tebe izpuščeno le v manjšem številu grških rokopisov Matejevega evangelija in menda v nobenem latinskem rokopisu. Torej bi smeli z neko verjetnostjo sklepati, da se je εἰς ἐμέ v Matejev evangelij 18,15 preneslo iz Lukovega evangelija, a ne iz Mt 18,21. Saj je v Mt 18,21 εἰς ἐμὲ, v Mt 18,15 pa εἰς ἐμὲ. Nekateri katoliški bibličisti z H. Sodenom mislijo, da se je εἰς ἐμὲ zaneslo v Matejevo 15.vrstico /18.poglavje/ iz 21.vrstice istega evangelija; drugi pa trdijo, da je to preneseno iz Lk 17,3. Merkova izdaja grškega teksta ima v Lk 17,3 εἰς ἐμὲ izpuščeno, enako tudi novi slovenski prevod. Upoštevanje Lukovega paralelnega mesta je pri razlagi Mt 18,15 in 21 tudi zaradi tega potrebno, ker Luka dostavlja: Če se /brat/ skesa.... če pravi: Zal mi je.

Staroslovenski in cerkvenoslovenski rokopisi do 14.stoletja imajo Lk 17,3 brez zoper tebe; le Marijanski stsl.rokopis ima tebe /brez ka/ po očitni pomoti. V 4.vrsti pa je v stsl. in cerkvenoslovenskih rokopisih velika zmešnjava; podobno tudi v grških. Soglasje stsl.rokopisov v Lk 17,3 pa je zelo pomenljivo tudi za kritiko grškega teksta.

Stsl.razlikovanje med v_z me in k_z tebe, torej v_z s tožilnikom in k_z z dajalnikom je tako tankočutno, da so ga celo ruski prepisovalci in prevajalci popolnoma prezrli; saj je oboje prevod istega εἰς s tožilnikom. Ruski prevod NZ prevaja oboje s protiv - zoper. Celo ruska biblična znanost je prezrla velik pomen staroslovenske rokopisne tradicije z nepretrgano ohranjeno izredno pomenljivo varianto k_z tebe. V takšnih zgodovinskih okoliščinah je posebna sreča za bogoslovno znanost, da se je znanstveno dragocena oblika mogla vztrajno ohraniti do danes. Zanimiva bi bila natančnejša znanstvena preiskava, če je bil smisel oblike k_z tebe doslej res docela neopažen.

Iz tega vidimo, da so prvotni stsl.prevajalci težavo zoper tebe v Mt 18,15 reševali na dva načina: 1. da so zoper tebe izpustili, 2. da so predlogu εἰς v Mt 18,15 dali drug pomen kakor v Mt 21,15. Natančnejše o tem gl.v Orientalia christiana Periodica 1954, 144/8 in v Slovu III /1954/. Stsl.rokopisna tradicija je vsekako vredna pozornosti biblične znanosti. Morebiti

bi našli v starih prevodih evangelijev kakšno sorodno obliko tega prevoda; zlasti bi bilo treba pogledati sirske prevode, ker je mogoče, da so v njem ohranjeni sledovi aramejske tradicije Matejevega evangelija, prvotno spisanega v aramejskem jeziku.

Zaključek

Ko sem pisal razpravo De exegesi s. Cyrilli Thessalonicensis /za Orientalia Ch P/, me je še vodilo mnenje, da je staroslovenska eksegeza pomenljiva le na izjemnih važnih ali spornih mestih. Šele ponovno prebiranje stsl. evangelijev za boljše umevanje stsl. slovnice in za nekako duhovno berilo mi je odprlo pogled, da je vprašanje staroslovenske eksegeze skoraj enako obsežno kakor pomen staroslovenskih evangelijev za slovnico, sintakso in slovar. Vprašanje dobrega in pravilnega prevoda je tesno vezano z bolj ali manj pravilnim umevanjem, t. j. z eksegezo grškega izvornika. Prebirajmo stsl. evangelije kot verni kristjani in teologi, pa bomo opazili, da je ~~še~~ slovniska, jezikoslovna in literarna oblika skoraj nerazdružno spojena z bogoslovnimi, eksegetskimi vprašanji. Kakor jezikoslovci občudujejo stsl. evangelije kot neprekosljivo čudovit jezikovni umotvor, tako tudi bogoslovno, eksegetsko gledanje odkriva svetle in tople iskre svetniške bogoslovne globokosti, dragocene biserne apostolske vneme in občudovanja vredne genialnosti. Stsl. prevod zares poživlja in pogloblja razumevanje evangelijev, kakor sem že zgoraj omenil /v poglavju: Pregled eksegetskih vprašanj/. Kakor so staroslovenski evangeljski rokopisi neizčrpan vir jezikoslovnih problemov, tako so tudi bogat vir bogoslovnih vprašanj. A važen je tudi stsl. prevod nekaterih knjig in odlomkov SZ, posebno Psalterij v sinajskem glagolskem rokopisu.

Bogoslovna stran staroslovenskih spomenikov je le zelo malo raziskana, eksegeza stsl. prevoda sv. pisma je bila doslej skoraj prezrta. Zaslužni češki slavist J. Vajs, sotrudnik škofa Mahničarja v obnovi hrvatskih glagolskih bogoslužnih knjig, se je v izdajah stsl. evangelijev in drugih svetih knjig večinoma omejeval le na tekstno kritiko, a pri tem je tudi v tekstni kritiki marsikaj prezrl. Tako sem v njegovi rekonstrukciji Lukovega evangelija mimogrede opazil, da je v Lk 11,41 grško *ἐξωτα* /kar je znotraj/ prevedeno s *σοῦτα* /*ἔξωτα*/, a v Vajsovih opombah ni nič omenjeno, da imajo nekateri grški rokopisi res *ἔξωτα*, kar je dalo podlago stsl. prevodu. Pri nas se je teh vprašanj uspešno lotil prof. A. Snoj /gl. Bogoslovni Vestnik 1922 in 1934/, a se je po tedanjem stanju znanosti omejil le na tekstno kritiko. Oral je ledino. Vrhutega je J.

Vajs obravnaval to vprašanje /za dr. A. Snojem/^{6a} tako nepregledno in morebiti skoraj enostransko, da z njim v tem vprašanju ni bilo mogoče sodelovati, posebej tudi zato, ker v Ljubljani nimamo dovolj virov in literature za vsestransko kritiko bibličnega teksta. A marljivi češki slavist je priredil rekonstrukcijo stsl. prevoda vseh štirih evangelijev s paralelnim grškim tekstom in nam bistveno olajšal znanstveno raziskovanje /čeprav je Vajsova rekonstrukcija pomanjkljiva/ staroslovenske eksegeze, ki nam obeta neizčrpne znanstvene zaklade.

Samostojna bogoslovna fakulteta izven univerze mora tem skrbneje paziti, da ne pretrga stika s svetno znanostjo, posebno pa ne s tistimi strokami, ki so najtesnejše zvezane s kulturo in zgodovino našega naroda. A nikjer se nam ne ponuja in skoraj vsiljuje tako ugodna priložnost, da se uspešno uvrstimo v skupno slovensko kulturno /znanstveno/ delo kakor v proučevanju staroslovenskih kulturnih zakladov. Za nobeno bogoslovno stroko nimamo v Ljubljani tako popolne zbirke virov in znanstvene literature kakor za raziskovanje staroslovenske književnosti, ki je po vsebini in izvoru vsa bogoslovna in cerkvena, zares cerkvenoslovska, kakor naglašča njeno znanstveno ime. Kolika odgovornost pred domovino in pred Bogom, če bi to zanemarjali ali celo ovirali!

Znanstveno proučevanje staroslovenskega jezika je tako tesno zvezano z biblično znanostjo NZ, da se morajo celo svetni slavisti /laiki/ večkrat dotikati eksegeze in tekstne kritike. Zato upam, da mi bodo blicisti oprostili, če sem kot bogoslovni predavatelj staroslovenščine segel v biblična vprašanja, katerim se niti slavisti laiki ne morejo popolnoma izogniti.

Zaradi globoke žive zveze staroslovenske književnosti z biblično znanostjo, z naukom o Cerкви in z našo zgodovino /Frizinški spomeniki/ je nujno potrebno, da se staroslovenščina poučuje najkasneje v drugem letniku bogoslovnih študij /le izjemoma morebiti kdaj v 3. letu/. Ker imamo na razpolago več izvodov stsl. evangelijev s paralelnim grškim tekstom, bi se z metodično primernim poukom pospeševalo in poživiljalo tudi učenje biblične grščine. Na gimnaziji se sedaj staroslovenščina⁷ skoraj nič ne poučuje, saj nimajo za tak pouk nobenega učbenika. Ko je odpravljen pouk ruščine, je odpadla tudi ta važna opora za razumevanje staroslovenščine. Pouk staroslovenščine je za znanstveno smer bogoslovne fakultete nujno potreben. Če se predava samo eno tedensko uro, pač ni razloga, da bi se ta pouk izrival iz tistih nižjih letnikov, kamor metodično organsko spada.

V Ljubljani imamo bogato zbirko staroslovenskih virov, stsl. Supraseljski rokopis /bogoslovno še nepreiskan/, mnogo glagolskih rokopisov hrvatske recenzije in ogromno znanstveno litera-

turo. Naj li leže ti dragoceni zakladi neizrabljeni? Ali naj bogoslovne zaklade raziskujejo le znanstveniki brez bogoslovne izobrazbe?

Neizčrpno bogati in preveč zanemarjeni znanstveni zakladi v Ljubljani in bližnjem Zagrebu nakopičenih obilnih rokopisnih in tiskanih staroslovenskih virov in ogromne slavistične znanstvene literature nas zdaj, ko je odbila že enajsta ura, glasno kličejo k bogoslovnemu raziskovanju. Ponuja se nam poslednja ugodna prilika, da se bolj vključimo v domačo znanstveno stvarnost. Ne le biblična znanost NZ, ampak tudi SZ, liturgika, zgodovina, patrologija, osnovno in vzhodno bogoslovje naj budno pazi, da ne zamudi ugodne priložnosti in da ne zanemari domačega gradiva, marveč da najde in poživi stik z domačimi tradicijami ter se znanstveno globlje včleni v narodni organizem naše domovine. Bogoslovno orientirani pouk staroslovenščine spada torej k osnovnim predmetom naše fakultete; ne sme se niti zanemarjati niti zapostavljati.

Zgoraj navedeni primeri staroslovenske eksegeze evangeli-jev pričajo, koliko dragocenega znanstvenega gradiva nam nudi staroslovenski prevod sv.pisma. Preiskovanje pravilnosti, primernosti in značilnosti staroslovenskega prevoda svetih knjig je za bogoslovno znanost hvaležnejše in uspešnejše kakor omejevanje na vprašanje tekstne kritike, a je s kritiko teksta tako zvezano, da se ni bati, da bi bila ta zanemarjena.

Opombe.

1. K.Horálek, Význam Savviny knihy /1948/str. 5.
2. W.Szczepanski, Cztery ewangelie /1916/ 461. Učeni Poljak je bil profesor Bibličnega instituta v Rimu; priznan je kot strokovnjak v eksegetskih, arheoloških, zemljepisnih in jezikovnih vprašanjih, manj pa v tekstni kritiki, ki se je med katoličani šele v zadnjih desetletjih dvignila na primerno višino.
3. V.Jagić, Entstehungsgesch.der Kirchenslav.Sprache /1913/367.-
J.Vajs v Byzantinoslavica I,5 in II,115.
4. M.J.Lagrange, Evangile selon Luc /Paris 1921/ 97 s.
5. M.J.Lagrange, Evangile selon s.Matthieu /3.izd.1927/ 139 s.
6. J. Knabenbauer, Commentarius in Evangelium secundum Mattha-
um I; 3.izdaja /oskrbel A.Merk 1922/ 335 s.
7. Staroslovenska slovnica prof.dr.Tomšiča je bila že pred več leti razprodana.

^{6a} Byzantinoslavica I(1929)1-9; II(1932)1-10; III(1933)113/8; IV(1937)149-157 i. dr.

Dr. Josip Jeraj

Krščanska ljubezen in pravo.

Starozakonska morala je prvenstveno naglašala izpolnjevanje postave in zakonov, novozakonska morala pa poudarja namesto stare 'etike postave' novo moralo "ljubezni do Boga in bližnjega". Le tista vera je učinkovita, ki deluje po ljubezni. Apostol Pavel poje visoko pesem tej ljubezni, 1 Kor, 13, 13. "Ko bi človeške in angelske jezike govoril, ljubezni pa bi ne imel, sem brneč bron ali zveneče cimbale. In ko bi imel preroštvo in bi vedel vse skrivnosti ter imel vso vednost in ko bi imel vso vero, tako da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal v živež vse svoje imetje in ko bi dal svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi..." Ker smo po krstu včlanjeni v občestvu mističnega Telesa Kristusovega, državljani Jezusovega duhovnega kraljestva ter Njegovi bratje in sestre, mora po nauku istega apostola naše notranje in vnanje odnose s sobrati prvenstveno urejati ljubezen, ki izhaja iz milosti sv. Duha. Zakoni in moralni predpisi postajajo na ta način sčasoma ljubečemu kristjšanu odvišnje bergle, ljubezen pa finis legis. Tako želi novozakonska morala.

Čeprav je v kristjanovem moralnem delovanju ljubezen vodilna, vendar ne sme po nauku kat. cerkve prezirati zakonov in človeških družabnih uredb. Cerkev hoče, da jih vsak kristjan spoštuje in rad izpolnjuje iz višjih nadnaravnih nagibov. Nekateri napačne versko-socialne struje so učile in še uče, da lahko sama ljubezen brez postav in socialne zakonodaje ureja družabno življenje in da ni socialna zakonodaja nujna /pietisti, mistiki, kvietisti, Förster ter še drugi posamezniki/. Evangelij in posebno gorska pridiga moreta po njihovem mnenju neposredno le z duhovnim vplivom teološke kreposti ljubezni vse družabno in državno življenje urejati. Nekateri nestrpno odklanjajo vsako iniciativo družbene socialne zakonodaje in govorijo celo o nekem krščansko - socialnem sestavu,¹ in demokraciji kot bistveno evangeljski socialni obliki, ki sta osnovani le na prostovoljnosti državljanov in ljubezni kot izključni gibalni sili /nekaki anarhični socialni nauki/.

Vendar označeno družbeno pojmovanje ni nikakor v skladu s pravilnimi katoliškimi socialnimi nauki! Čeprav je ljubezen vodilna, ker ne ostvarja samo vnanje skupnosti teles, marveč

zvezo duš v Kristusu, navzlic tej okolnosti ni mogoče iz
zgolj ljubezni kot take neposredno izvajati norm za državno
in družbeno življenje. Ako hočemo pravilno opredeliti social-
 ne norme, moramo namreč upoštevati tudi naravo stvari, bistve-
 no strukturo družbe in socialnih občestev, temeljne pravice
 in dolžnosti osebnosti in posameznih individuov. Paziti mora-
 mo, da eden sloj ne oškodujemo s tem, da drugemu preveliko
 ljubezen posvečamo in tako prirodnega ravnovesja med intere-
 si socialnih skupin in posameznikov ne zrušimo. Poznati tre-
 ba dobro zato ekonomske in naravne tendence družbenih sil.
 Slepa in kaotična ljubezen lahko ogromno v socialnem sožitju
 pokvari in normalno ter dostojno skupno življenje skoro one-
 mogoči. Saj izkušnja uči, kako idealni pokreti, ki izhajajo
 sicer iz altruističnih osnov, prav zaradi neupoštevanja na-
 ravnih socialnih zakonitosti, često več škodujejo nego koristi-
 jo in krivice, ki jih hočejo odpraviti, ponovno nehoté v no-
 vih oblikah porajajo.

Nadalje mora ljubezen upoštevati tudi bitnostno hierar-
 hično raznolikost družbenih dejanj, da pravilno daje prednost
idealnim, duhovnim in razumskim vrednotam pred senzitivnimi
 in čutno-materialističnimi. Ljubezen je na tem področju veza-
 na po naravni hierarhiji teh družabno-vplivnih vrednot in ne
 sme enako negovati duhovno in snovno, razumsko in nerazum-
 sko, čutno in idealno. Tudi ne more in ne sme socialna ljube-
 zen prezreti narave konkretnega človeka in pozabiti, da je
 človeška natura pod vplivom izvirnega greha. Nujno je, da tu-
 di to okolnost upošteva pri opredeljevanju bistvenih pravnih
 in socialnih norm.

Hierarhično je vrednotil družbo in človeka že Aristotel.
 Življenjsko počelo mu je duša kot prva entelehija organskega
 telesa, ki ima življenje po možnosti, de anima II, 1 411 a
 27 i.s.l.: *ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελεχία ἡ πρώτη βιωτικῆς*
φυσικῆς, ἰσχυρῆς ζωῆς ἔχουσα, τοιοῦτου δὲ, ὅ ἐν τῇ
δεῖναικόν. „Duh“ se pridruži od zunaj /δύραθεν/ organ-
 skemu počelu duše, de gener. et corrupt. II, 3, 736 b 27 i.s.l.:
ἀεὶ περὶ δὲ τὸν νοῦν μόνον δύραθεν ἐπιβλένται καὶ
δεῖναι εἶναι μόνον. Drugo podrejeno vlogo ima senzitiv-
 nost, *αἰσθητικόν*, še nižjo vegetativnost, *φαιεντικόν*. Med
 razumskimi, senzitivnimi in vegetativnimi sposobnostmi vlada
 bitnostni red, ki ga naj nujno vsaka ljubezenska dejavnost
 vestno upošteva, če hoče biti socialno plodna ter človečan-
 sko - pametna.

Vsaka človeška osebnost je nadalje člen družine in svo-
 jega individualnega naroda na določenem prostoru in v določe-
 nem zgodovinskem času. Sreča se ta narod z drugimi narodi, ki
 jih je Bog poklical k istemu življenjskemu občestvu univerzal-
 nega človečanstva. Tudi to narodno in mednarodno občestvo ter

konkretno zgodovinsko humaniteto opredeljujejo nujni naravni socialni odnosi, ker ne samo versko zveličanje, ampak tudi naravno življenje in zgodovino vseh narodov uravnava in vodi isti Stvarnik. Zato mora tudi naravne zakonitosti teh občestev vsaka ljubezen točno upoštevati in to, kar je 'dobro', 'lepo' in stvarno pravilno negovati.

Moralno-teološki pisatelj Mausbach² v svojem slovitem delu 'Die katholische Moral und ihre Gegner' po vsej pravici poudarja, da je pogrešno, ako kdo zbog "napačnega enotnostnega teženja"... nравnost le s stališča najvišjega življenjskega središča, t.j. poslednjega cilja promatra, ker na ta način kaj lahko zdrzne v skušnjavo, da skrči in stisne vso nравnost in nравno delovanje na eno točko. Navzlic univerzalnosti božjega cilja, mora zato vsak kristjan skrbno računati tudi z bližnjimi relativnimi cilji in dobrinami pozemeljskega žitja. Varovati se moramo dveh enostranosti. Že imenovani mistiki, /mojster Eckhart, begardi in drugi/ so zapadli pod vplivom pretiranih monističnih teženj v napačno mistiko in hoteli oprostiti izvoljence od truda in negotovosti počasnega napredovanja v zapletenem nравnem prizadevanju tostranskega življenja in človeku momentano zagotoviti absolutni mir v Bogu. Vendar ljubezen je finis legis, ne v smislu konca, marveč cilja. Avgustin lepo pravi, In Psal. 31, 5: "Ljubezen je smoter, v katerem so zapovedi zbrane in izpopolnjene, ne pa uničene in použite". Judje in posebno pogani pa so zapadli drugi skrajnosti, da so vso nравnost razdrobili na nešteto podrobnih predpisov in relativnih pozemeljskih zakonov in običajev ter pozabili, da je Bog in božja ljubezen absolutno in najvišje žarišče celotne moralnosti.

Ko danes mnogi pretirani pisci, posebno protestantski³, hočejo izvajati vso krščansko moralo in njene norme samo iz gorske pridige, ki je izraz potencirane krščanske ljúběžni, moramo take poskuse kot zmotne zavriniti. Če bi bila gorska pridiga edini vir morale, potem bi morali predpostavljati, da je Jezus hotel ustanoviti družbo brez prava, prisilnosti in države. Vendar evangelij dovolj jasno pokazuje, da Jezus poleg ljubezni ceni tudi naravno - pravne norme, n.pr. naroča: "Dajte cesarju, kar je cesarjevega", Mt 22,21. Jezus zelo spoštuje naravno - družbene vrednote, ko potrjuje naravno - pravne norme dekaloga Mt 4,17, naglašá pravičnost in osnovna življenjska pravila za socialno življenje Mt 4,29 i.sl. Popolnoma v Zveličarjevem duhu naobrača tudi apostol Pavel naravno - pravne ideje na državo in državne uredbe: "Vsak človek bodi višjim oblastem pokoren; ni je namreč oblasti razen od Boga in te, ki so od Boga postavljene. Kdor se torej ustavlja oblasti, se upira božji naredbi"... Rimlj 13, 1,2, država

"meča ne nosi zaman", rt 13, 4, država in državni red sta po Pavlovem nauku nujna, njih delovanje po božji volji in koristno družbi. "Zato se treba pokoravati ne samo zaradi strahovanja, ampak tudi zaradi vesti", rt 13, 5. "Dajte vsakemu, kar ste dolžni: davek, komur davek; carino, komur carino; strah, komur strah; čast, komur čast", rt 13, 7.

Kakor Pavel so tudi cerkveni očetje smatrali naravnopravne zakone in naravno pravo za samoobsebi umevni del krščanske morale /Augustinus, Sermo 164, 6/. Nekateri sociologi /n.pr. Troeltsch/ trdijo, da si je krščanstvo moralo načela naravnega prava šele izposoditi od stoikov in Aristotela, ker bi se sicer ne moglo s svojimi idejami o skorajšnjem koncu sveta na tem svetu razvedeti. Kakor smo z gornjimi citati dokazali, napačno sodijo, ker smemo tudi naravno-pravni nauk smatrati kot krščanski, čeprav ne specifično krščanski. Cerkvem očetom si ga ni bilo treba izposojevati od drugod, ker je v Zveličarjevih naukih dovoljno utemeljen. Od stoičnih in poganskih filozofov si v vsebinskem pogledu niso prisvojili nič bistveno novega, marveč le formalno filozofsko teorijo.

Cerkveni očetje so nauk o naravnem pravu kot nekaj samoobsebi umevnega predali kot krščanski novi krščanski znanosti. V srednjem veku je Tomaž Akvinski in sholastični tomizem nauk o naravnem pravu po zgledu Avgušтина, Aristotela in stoikov /logos kot svetovni zakon/ znanstveno izpopolnil. Izhajali so od naravno - pravne teorije starega rimskega prava⁴ /ius naturale, ius gentium in ius civile/, ki so jo rimski juristi posneli po Ciceronovih spisih, Cicero pa po grških filozofih, predvsem po stoikih Panaitiju in Zenonu. Tomisti so šli preko rimske naravno - pravne teorije. Vsestransko so s filozofskega, teološkega in spekulativnega vidika obdelovali prejšnje rimske samo juristične definicije, tako da so postale organska sestavina filozofsko-teološke spekulacije. Tomisti so z aristoteličnimi metafizičnimi, psihološkimi, in etičnimi dognanji opredeljevali ta nauk ter ustvarili tako novo skolastično pojmovanje moralnega naravnega zakona, ki je širše in mnogo popolnejše od rimske juristične teorije. Vsem na čelu je Tomaž Akvinski pojasnjeval moralni naravni zakon logično, metafizično in psihološko.⁵ Specifično nadnaravno pravo je na osnovi tomističnega filozofskega pojmovanja naravnega prava ob začetku novega veka razvil Franciscus Vittoria, ustanovitelj mednarodnega prava. Znameniti španski kat. znanstveniki že imenovani Vittoria, Soto in Suarez so v velikopoteznih miselnih sestavih opredelili temeljna načela, iz katerih je pozneje Hugo Grotius sistematično v svojem slovitem spisu De iure belli et pacis razvil dovršeno teorijo mednarodnega prava kot etični kažipot mednarodni skupnosti človeštva.

Čeprav torej vsak kristjan rad prizna principat ljubezni, ne sme s tem zanikati važnosti naravnih pravnih norm in zakonov, ki so jih najgloblji duhovi katoliške znanosti tako prostodušno raziskovali in priznavali kot zvezde - vodnice v tukajšnjem pozemeljskem življenju. Ne smemo nikakor slediti tistim nepravilno usmerjenim krogom, pietistom in takozvanim religioznim socialistom, ki proglašajo na tem svetu ljubezen kot izključni življenjski in socialni princip in odklanjajo socialno zakonodajo kot nepotrebno.

Krščanska ljubezen in načela gorske pridige so res pomembna predvsem za naše moralno mišljenje. Pripravljeni moramo biti v srcu, da trpimo tudi krivico, da zlo z dobroto v duhu Zveličarjeve gorske pridige velikodušno premagujemo ter se pred nasiljem ne branimo. Ta notranja pripravljenost mora trajno navdajati človeško srce, kot smernica za vnanje delovanje pa velja le takrat, če to okolščine terjajo in priporočajo. Pravične zakone pa mora vsak kristjan spoštovati in se njim ukloniti, ne samo zaradi strahu ali neke vnanje korektnosti, ampak zaradi najvišje ljubezni do Boga. Socialna družbena zakonodaja pa je potrebna že samoposebi iz razloga, da premnogi praktične ljubezni do bližnjega nimajo in dolžnosti ljubezni prostovoljno nočejo izpolnjevati.

Kristjanovo stališče do zakonov in državnega reda naj bo potemtakem pristno in svobodno zbog veselja, ki ga čuti nad dobrim, z ene strani, z druge strani pa zaradi pobožne pokorščine, ki jo zaradi Boga, Stvarnika tudi naravnega reda, izkazuje zapovedim, Aug. Encheridion 9. Kdor prav ljubi Boga, vključno vse zakone izpolnjuje. Sv. Pavel to misel pogosto poudarja in v 12. ter 13. poglavju lista do Rimljanov izčrpno naravne in socialne dolžnosti našteva, ki naj jih zaradi božje ljubezni vsak Kristusov učenec vdano izvršuje.

V tem smislu moramo razumeti Janezove besede, 1 Jn 3,9: "Kdor je rojen iz Boga, ne dela greha, ker njegovo seme /posvečujoča milost/ ostane v njem in ne more grešiti", prav tako tudi Avguštinov poziv: "Ljubi in stori, kar hočeš". Le če ljubezen tako razumemo, ji gre prvenstvo nad pravnimi določbami in zakoni. Ljubezen v tem smislu zakonov ne zanika, marveč njih obstoj predpostavlja ter jih iz višjih nagibov rada izpolnjuje. Kristjan prav z ljubeznijo premaga njih prisilnost in trdoto, ki jo kot vnanji predpisi kot taki skoro nujno imajo.

Kristjan je s svojega veličastnega teocentričnega stališča podoben bogonadarjenemu umetniku. Pravi umetnik prav s tem postane genialen in ustvarjajoč, da zakone naravne lepote, črte, barve in glasove ter slovniške zakone besed in stavkov kot višje smernice in vodilna načela prostodušno priznava, pred

njimi klone duha in se otroško vdano v njihovo zakonitost zamislja in jih zvesto posnema. Prav tako tudi v nramnosti vsak kristjan prostovoljno priznava vse norme in zakone pestrega narurnega živiljenja in jih skuša v svojem živiljenju praktično uresničiti. V urah navdušenja in ob navdihih božje milosti pa je sposoben le veren kristjan za veliko dejanje, da se preko vseh posameznih nagibov in nramnih zakonov veselo in zaupajoče povzpne k najbolj univerzalnemu nagibu, ki je najvišji in absoluten: vse k večji časti božji, zaradi Boga in božje ljubezni.

Seveda pa vsak človek in tudi kristjan često v svojem osebnem živiljenju doživlja, da vlada med naravo in krščanstvom, ljubeznijo in pravom, kulturo in moralo vedno neka včasih celo bridka napetost. Razlagati si moramo to napetost kot posledico izvirnega greha, ki je skalil harmonične odnose med temi področji. Tudi naš Zveličar predpostavlja na mnogih mestih zle vplive izvirnega greha. Le pomislimo na njegov nauk o prisegi, Mt 5, 34: "Jaz pa vam pravim: Sploh ne prisegajte"..., o blagih Mt 3, 11 i.s.l. ter nauk o ženitbi, ko pravi na farizejski prigovor, da je Mozes dovolil napisati ločitni list in ženo odsloviti: "Zaradi vaše trdosrčnosti vam je napisal to naročilo. Od začetka stvarjenja pa ju je Bog ustvaril kot moža in ženo", Mr 10, 4 - 12, t.j. ni bilo tako.

Ko naglašamo v tem sestavku, da zakoni navzlic prvenstvu ljubezni ohranjajo tudi v krščanstvu svojo naravno - pravno obveznost, podstavljamo, da so skladni z naravnimi in razodetimi moralnimi načeli. Ako pozitivni zakoni ter pravni predpisi kršijo ljubezen do Boga in blišnjega, nimajo moralne obveznosti. V tem primeru nastopi dolžnost, da "treba Boga bolj poslušati ko ljudi", Apd 4, 19. Najvišji kriterij vseh pozitivnih človeških zakonov in sicer državnih in cerkvenih so razodeti božji zakoni in naravni zakoni. Kristus sam poudarja brezpogojno obveznost naravnih zakonov pred farizejskimi nramnimi predpisi, brezkoristnimi šegami in navadami v evangeliju Mt 15, 2 - 13 in s tem potrjuje njih absolutno veljavnost s svojo božjo avtoriteto.⁶

O p o m b e .

1. Znani moralist in sociolog O. Schilling dokazuje v spisu Katholische Sozialethik, München 1929, 248 - 257, da krščanstvo ne vpliva direktno na socialne oblike, ampak samo indirektno na pojmovanje vrednosti osebnosti, družbe, dela in socialnih dolžnosti. Zato obstaja krščansko socialni nauk in delovanje po krščansko - socialnih naukih, a ne krščansko - socialni sistem.
2. J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln 1921, 219 i. sl. in 172.
3. Protestantski teologi posebno ostro napadajo nauk kat. morale o naravnem moralnem zakonu ter vso kazuistično opredeljevanje kot nepotrebni balast, ki kvari ljubezensko teženje k Bogu. Glej veliko polemiko o veljavnosti naravnega zakona in humanitete! Z ene strani so Emil Brunner, Natur und Gnade, Tübingen 1934, 11 i. sl.; Friedrich Gogarten, Gericht oder Skepsis, Jena 1937, 16 in 17, in isti, Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage, Stuttgart 1937, z druge strani pa Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934; Heinrich Barth, Die Krisis der Humanität v Zwischen den Zeiten, VIII, 1930, 454 i. sl. ter drugi.
4. G. Wissowa, Religion u. Kultur der Römer, München 1912, 70 i. sl.; W. Windelband, Geschichte der ant. Philosophie⁴, 1923, 144 i. sl.
5. Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 70 i. sl.
6. Reats, Jesus Christus, Sein Leben, seine Lehre u. sein Werk, Freiburg 1925, 174; Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, I. B., Freiburg i. Br., 90.

Dr. Andrej Snoj

S I N A J S K I E V H O L O G I J -
 P O G R E Š A N I N Z O P E T N A J D E N .

Znanstvenemu svetu je bilo že davno znano, da je v samostanu sv. Katarine pod Sinajem med cerkvenoslovanskimi rokopisi tudi glagolski Evhologij /cirilsko cerkvenoslovansko "Trebnik"/. Ko je l. 1870 ruski arhimandrit Antonin Kapustin, načelnik "Ruske duhovne misije" v Jeruzalemu¹, obiskal samostan in katalogiziral njegove bogate rokopisne zbirke, sta mu prišla pod roke dva starocerkenoslovanska glagolska rokopisa iz 11.stoletja, Psalterij in Evhologij. Psalterij je že pred njim imel v rokah njegov prednik v Jeruzalemu, arhimandrit Porfirij Uspenskij², ki je obiskal sinajski samostan l. 1845 in 1850. Mogoče so mu sinajski menihi pokazali tudi Evhologij, a o tem nimamo zanesljivih vesti. Gotovo pa je, da je arhim. Antonin imel v rokah oba glagolska rokopisa in jih obenem z grškimi in drugimi cerkvenoslovanskimi rokopisi katalogiziral. Podrobneje se z njima ni bavil; kajti Evhologij je na hrbtu označil kot "Illyrikòn Psaltérion - Psaltir glagoličeskago pisma" in ga uvrstil med slovanskimi rokopisi pod št. 37, Psalterij pa pod št. 38 in z enako oznako kot Evhologij: "Illyrikòn Psaltérion - Psaltir glagoličeskago pisma". Zakaj je Evhologij imel za zbirko psalmov, ne vemo. Verjetno ni znal brati glagolice, ali pa ga je zmotilo to, da je v sinajskem Evhologiju med str. 73 in 77b kar pet psalmov precej na kupu. Sam pravi, da sta bila rokopisa, ko so mu jih pokazali, ločena od drugih slovanskih rokopisov in shranjena med latinskimi rokopisi.³

Zmota arhimandrita Antonina je popravil Lavoslav Geitler, profesor za slovansko filologijo in primerjalno jezikoslovje na univerzi v Zagrebu. Ta je l. 1880 potoval na Sinaj in odkril, da glagolski "Illyrikòn Psaltérion", ki je bil med sinajskimi slovanskimi rokopisi uvrščen pod št. 37, ni Psalterij, ampak "Trebnik", ali kakor ga je on po grškem načinu imenoval, Evhologij /"molitvoslov"/. Oba glagolska rokopisa, Trebnik in Psalterij, je v knjižnici prepisal in iz vsakega po eno stran fotografiral, pozneje pa jih v Zagrebu pri Jugoslovanski akademiji znanosti in umetnosti izdal.⁴

Izdaji obeh rokopisov sta se, čeprav prirejani v glagolici, izkazali za nezanesljivi in znanstveno neuporabni.⁵ Besedilo, v naglici prepisano, je nujno vsebovalo napake, zato ni moglo služiti slavistom za podrobnejši jezikoslovni in filološki študij. Glavna pomanjkljivost je bila v tem, da izdaji nista bili prirejani po fotografičnih posnetkih kodeksa, po katerih bi bilo mogoče zanesljivo ugotoviti izvirno besedilo.

Fotografije obeh glagolskih rokopisov je šele l. 1911 oskrbel ruski znanstvenik V.N. Beneševič. Ta je obiskal Sinaj trikrat, l. 1907, 1908 in 1911.⁶ Že o priliki prvega obiska je nameraval poleg drugega pregledati in za rusko akademijo znanosti fotografirati slovanske rokopise, a načrta ni mogel izvesti. Nezadovoljivi rezultati prvega potovanja so ga naglili, da je prišel na Sinaj še drugič /1908/ in tretjič /1911/. Na tretjem potovanju se mu je končno posrečilo, da je fotografiral oba glagolska rokopisa v celoti in posnetke izročil ruski akademiji znanosti.

Po naročilu Akademije je na podlagi Beneševičevih fotografičnih posnetkov l. 1922 ruski slavist S.N. Severjanov izdal Psalterij s cirilsko transkripcijo, kritičnimi opazkami pod črto, glosarijem in enajstimi tabelami posnetkov.⁸ Izdati bi moral tudi Evhologij, toda prehitela ga je smrt in v zmedhi časov so se po njegovi smrti poizgubile celo fotografije tega znamenitega kodeksa.⁹

Ko je češki slavist in teolog J. Frček l. 1933 prirejal izdajo Evhologija za R. Graffinovo Patrologia orientalis /t. XXIV. fasc. 5. - Paris/, ni imel na razpolago fotografičnih posnetkov. Zato je bil prisiljen ponatisniti Geitlerjevo, jezikoslovno in paleografsko neuporabno izdajo. V knjigi zelo obžaluje, da so se izgubile fotografije, ki jih je oskrbel Beneševič.¹⁰ Omenja, da je rokopis sicer še v samostanu sv. Katarine na Sinaju, a da je skoro nedostopen.¹¹ P. Lavrov pa je že pet let pred tem zapisal v svoji monografiji "Kirilo ta Metodij v davnoslovjanskemu pismenstvu,"¹² kakor da se je izvirni rokopis Evhologija celo izgubil.

Vsi pomembnejši starocerkvenoslovanski glagolski spomeniki so bili slavistom že davno dostopni v dobrih kritičnih izdajah, le sinajski kodeks Evhologija ne. To je bil edini rokopis, ki še ni mogel biti izdan za znanstveno-kritično uporabo na podlagi izvirnika in fotografičnih posnetkov posameznih strani.¹³ Pred njim se je, kakor pravi R. Nahtigal,¹⁴ po izdaji sinajskega Psalterija zaustavila serija cerkvenoslovanskih spomenikov, ki jih je izdajala ruska akademija znanosti. Slavisti niso upali, da bodo mogli v doglednem času dobiti znanstvenim namenom in potrebam ustrezajočo izdajo Evhologija, saj je v krogih resnih strokovnjakov prevladovalo

mnenje, da je dragoceni rokopis za enkrat nedostopen in morda celo izgubljen.

Tako je stalo z vprašanjem sinajskega Evhologija l. 1935, ko sem odšel na enoletno študijsko potovanje po bibličnem Orientu in sredi meseca oktobra tistega leta obiskal Mozesovo goro Sinaj ter se za par dni ustavil tudi v samostanu sv. Katarine na podnožju gore. Pri ogledu samostanske knjižnice me je zlasti zanimala zbirka starocerkvenoslovanskih rokopisov, o kateri sem že doma doznal nekaj podrobnosti iz sinajskih potopisov profesorjev M. Slaviča¹⁵ in Ant. Jeharta.¹⁶ Knjižničar, pravzaprav varuh samostanske zakladnice /"skéuophýlax"/, o. Joakim, ki se mi je od vsega početka kazal - ne vem, zakaj - nad vse ljubeznivega in uslužnega, mi je dovolil, da sem prišel za eno popoldne sam zase, celo brez posebnega dovoljenja vrhovnega predstojnika /nadškofa Porfirija v Kairi/, kar je velika izjema, na ogled starocerkvenoslovanskih rokopisov. Iz stare, dobro zaklenjene omare s steklenimi vratmi je jemal rokopise - same cirilske - enega za drugim in mi razkazoval, ne da bi dal kak rokopis iz rok,¹⁷ ovitke, besedilo, starinske slike in umetniške iniciiale. Dobil sem takoj vtis, da je o. Joakim dober mož in da skrbno varuje knjižne dragocenosti, da pa mu manjka najelementarnejšega strokovnega znanja, ki bi ga kot knjižničar moral imeti. Jezika ni obvladal drugega kot materinega, grščino.¹⁸

Ko sem si ogledal vseh 38 cirilskih rokopisov, ki so bili v omari, in si o njih napravil potrebne beležke, sem ga vprašal, če bi mogel videti še staroslovenski glagolski Psalterij. Takoj je odšel v poseben, zagrajen prostor, kjer so shranjeni dragocenejši grški rokopisi in prinesel v papir zavit Psalterij. Rokopis še vedno nosi na hrbtu signaturo, ki mu jo je l. 1870 nalepil arhim. Antonin Kapustin /38 Illyrikòn Psaltérion - Psaltir glagoličeskago pisma/. Ohranjen je razmeroma dobro, le konec mu manjka. Opazil sem tudi na spodnjem robu zadnje strani opazko, da ga je l. 1850 bral arhimandrit Porfirij Uspenskij.

Povpraševal sem o. Joakima, če so v knjižnici še drugi slovanski rokopisi, cirilski ali glagolski. Zatrdil mi je, da sem videl vse, kar hrani njihov samostan.

Takrat sem se z odgovorom zadovoljil in bil vesel, da sem toliko videl in da je knjižničar celo popoldne zdržal v zatohlem, slabo razsvetljenem prostoru, ko sem si v največji naglici delal beležke o posameznih cirilskih rokopisih.

Ko sem pa pozneje v Jeruzalemu v biblioteki "Ruske duhovne misije" pregledoval "Zapiske sinajskega bogomoljca" /Antonina Kapustina/, sem spoznal, da je Antonin videl in katalogiziral dva starocerkvenoslovanska glagolska rokopisa. Zato sem

iz Jeruzalema pisal knjižničarju o. Joakimu, naj še enkrat natančno pregleda slovanske rokopise in mi sporoči, če ni med njimi tudi neki rokopis z imenom Evhologij. Odgovoril mi je, da je iskal po vsej biblioteki, a takega rokopisa ni našel. Prosi, naj mu še enkrat sporočim o rokopisu vse podrobnosti, ki so mi znane; rokopis da bo ponovno iskal.¹⁹

Nisem še odgovoril knjižničarju na Sinaj, ko dobim iz Rima pismo svojega bivšega učenca cistercijana P. Tomaža Kurenta, ki je takrat študiral na Vzhodnem zavodu v Rimu. Obvestil sem ga namreč na njegovo izrečno željo o svojem obisku v sinajskem samostanu sv. Katarine in o ondotnih slovanskih rokopisih, zlasti o Psalteriju. Dne 5. febr. 1936 mi piše med drugim:

"Dovolite...ali je bil tisti glagolski rokopis na Sinaju zanesljivo Psalterij? Arhimadrit Antonin /Kapustin/ ali morda še pred njim arhim. Porfirij /Uspenski/ je kot Psalterij označil glagolski Evhologij. Prim. predgovor Geitlerjev k izdaji Evhologija in katalog Antonina /Kapustina/ v K T D A!²⁰...V slučaju, da bi bil oni rokopis le morda Evhologij, bi bilo velikega pomena - se zdi - za slovansko filologijo, če bi bilo mogoče dobiti njega fotografske snimke v celoti."

Po tem pismu mi je postalo jasno, da bo treba rokopis iskati po drugem spoznavnem znamenju. Kajti glagolskega rokopisa z oznako "Evhologij" v knjižnici sploh ni, in vsakdo, ki bi pismeno spraševal po staroslovenskem Evhologiju, bi nujno dobil negativen odgovor, pa naj bi knjižničar še tako želel ustreči.

Zato sem pisal knjižničarju na Sinaj, naj mi pošlje po eno fotografijo iz slovanskih rokopisov št. 37 in 38, ki nosita oznako "Psaltérion Illyrikón" in naj poroča še kaj podrobnosti o njuni velikosti in obsegu. Za stroške sem priložil en egiptovski funt.

Štirinajst dni za tem že prejmem odgovor. V pismu, datiranem z dnem 6. marca 1936, mi arhim. o. Joakim sporoča, da je prejel en egipt. funt in da je izvršil moje naročilo. Res sta bila pismu priložena dva fotografična posnetka: zadnja stran glagolskega Psalterija s pripisom arhim. Porfirija Uspenskega, da ga je l. 1850 prebral /rokopis št. 38/ in pa str. 83a rokopisa št. 37.²¹ Z lahkoto sem sedaj dognal, da je druga fotografija posneta iz Evhologija. Knjižničar je še sporočil, da ima rokopis št. 38 /Psalterij/ 177 listov v velikosti 15 x 11 cm, rokopis št. 37 /t. j. Evhologij/ 106 listov v velikosti 14 1/2 x 11 cm.²²

Tako je bilo torej ugotovljeno, da je glagolski Evhologij še na Sinaju in da ni nič manj dostopen kot glagolski Psalterij, samo da je pomotoma označen kot Psalterij /"Psaltérion Illyri-

kón - Psaltir glagoličeskago pisma"/. V mojih rokah je bila tudi že ena, do tedaj še neobjavljena, stran Evhologija v fotografičnem posnetku, za slaviste jasen dokaz, da je sled za glagolskim Evhologijem zopet odkrita.

O ugodnem rezultatu svojega poizvedovanja sem poročal P. Kurentu v Rim in svojim kolegom v Ljubljano. Po slednjih je bil informiran tudi prof. R. Nahtigal, o katerem sem šele pozneje doznal, da se je že davna desetletja zanimal za sinajski Evhologij.²³ Slednji mi je takoj, ko je zvedel, da sem na sledi na sinajskim Evhologijem in da imam možnost, dobiti s Sinaja fotografije v poljubnem številu, pisal v Jeruzalem daljše pismo, ki mi je dalo pobudo za nadaljna poizvedovanja. V pismu z dne 16. junija 1936 mi priporoča, naj bi, če bi kaj fotografiral, skušal napraviti predvsem snimke iz Evhologija. Zlasti želi dobiti začetek rokopisa v fotografskem posnetku in pa stran 72 a-b s t. zv. svetoemmeransko spovedno molitvijo.²⁴ Zanima da ga tudi, če je od prvega dela Evhologija, t. zv. "Služebnika" ali kaj drugega slovanskega na Sinaju. Takole piše:

"Prvi del kodeksa, ki je vseboval "Služebnik", se je, kolikor vemo, ohranil le v onih treh listih, ki sta jih prinesla s seboj l. 1853 arhim. Porfirij Uspenski in Nik. P. Krylov in za katere sem jaz končno dognal /Razpr. II/, da so pripadali istemu kodeksu kakor Geitlerjev del Evhologija. Kakšna sreča za nas slovanske filologe bi bila, ako bi se Vam morda posrečilo odkriti ostanke prvega dela, od katerega so omenjeni trije listi!... Ali je še kaj drugega slovanskega tam? Po Miklošiču /Altslav. Formenlehre in Paradigmen 1874, XIV/ je tudi Tischendorf prinesel dva glagolska lista s seboj, o katerih pa se nič drugega ne ve."

Takoj po prejemu tega pisma sem pisal na Sinaj, naj mi pošljejo fotografijo prve in zadnje strani Evhologija, da hi se prepričal, če je rokopis še ves skupaj.²⁵ Poleg tega sem prosil, da pregledajo, če so še kaki preostali listi od starih slovanskih rokopisov, ki so bili pisani s takimi črkami kot slov. rokopisa št. 37 in 38.

Odgovora na to nisem prejel tako hitro kot po navadi. Knjižničar arhim. Joakim je zaslutil, da želim sestaviti natančen katalog slovanskih rokopisov, pa me je zato s pismom od 5.8.1936 - takrat sem bil že zopet v Ljubljani - opozoril na knjižnični statut, ki določa, da se mora, kdor sestavlja katalog, obvezati, da ga izda v teku enega leta in da pošlje knjižnici brezplačno 20 izvodov.

Ker se je zaradi moje odsotnosti iz Ljubljane odговор na to pismo zakasnil, je sporočil še enkrat²⁶ pogoje, pod katerimi bom prejel nadaljne podatke o slovanskih rokopisih. Med tem,

ko je bilo njegovo drugo pismo na poti, je že prejel moje pismo zagotovilo, da bom rade volje izpolnil vse pogoje njihovega knjižničnega statuta. Po tem zagotovilu sem prve dni oktobra 1936 prejel večje število naročenih fotografij /iz vseh cir. rokopisov, dve iz Evhologija/ in podatke o velikosti in obsegu rokopisov. Glede posameznih listov, pripadajočih izgubljenim slovanskim rokopisom, je odgovoril: "Odtrgane liste, o katerih govorite, sem primerjal z rokopisom 37 "Illyriksn Psal-térion" in našel, da listi in črke popolnoma odgovarjajo listom in črkam omenjenega rokopisa /Evhologija/". Več ni izdal o teh listih.

V novem pismu, s katerim sem se zahvalil za prejete fotografije in za poslane podatke o slov. rokopisih, sem prosil, naj me knjižničar obvesti, koliko je takih posameznih listov v knjižnici in naj mi pošlje fotografijo enega takega lista. Za stroške sem pismu priložil en dolar.

Kmalu prejmem odgovor: Vsega skupaj je osem takih listov. Kot primer je bil priložen fotografični posnetek ene strani takega lista. Toda na prvi pogled se je videlo, da list ni pripadal glagolskemu, marveč staremu cirilskemu rokopisu.

Uvidel sem, da bom po sicer postrežljivem, a povsem neizobraženem knjižničarju težko dognal, če so med posameznimi listi kaki ostanki pogrešanega "Služebnika". Vendar sem še enkrat poskusil svojo srečo. Poslal sem knjižničarju 50 egipt. piastrov s prošnjo, naj mi izgotovi še dva ali tri fotografične posnetke iz posameznih listov, katerih pisava se ujema s pisavo slovanskega rokopisa št. 37. Zopet se pričakovanje ni izpolnilo. Prejel sem dva fotografična posnetka nekega cirilskega, za liturgične namene prirejenega apostola /t. zv. praksapostola/ ruske cerkvenoslovanske recenzije 13. stol. z besedilom iz 1 Kor 7, 12-17 in Apd 17, 16-34. Izkazalo se je, da knjižničar ne loči cirilske in glagolske pisave.

Zato sem po dogovoru s prof. Nahtigalom in Znanstvenim društvom za humanistične vede v Ljubljani usmeril svoje prizadevanje v to, da dobimo v Ljubljano čim več fotografičnih posnetkov Evhologija. Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani, prednik Akademije znanosti in umetnosti, je obljubilo, da bo skrbelo za kritje stroškov.

Sredi oktobra 1937 sem poslal na naslov knjižničarja o. Joakima en angl. funt /238 Din/ s prošnjo, da za to vsoto pošlje 4 - 5 fotografičnih posnetkov začetnih strani Evhologija. Se ni preteklo mesec dni, ko je prispela v Ljubljano pošiljka fotografij: osem prvih strani Evhologija /2 b, 3 a-b, 4 a-b, 5 a-b, 6 a/. Slike so izpadle zelo dobro, besedilo je bilo lahko čitljivo, črke popolnoma jasne.²⁷

Ker je bil knjižničar pri volji, delati še nadalje fotografične posnetke in so pošiljke v redu prihajale v Ljubljano,

sem takoj po novem letu 1938 knjižničarju o. Joakimu potrdil prejem 8 fotografij. V imenu Znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani sem mu tudi nakazal večjo vsoto denarja /26 angl.funtov/ ter prosil knjižničarja, naj oskrbi fotografije vseh preostalih strani Evhologija; pošlje naj tudi sliko rokopisa samega, da se bo videlo, kakšna je njegova zunanjščina.

Dober teden za tem je že prispel odgovor: o. Joakim potrjuje prejem čeka in meni, da je denarja več kot bodo vredne fotografije. "Po Vaši želji, pravi, pripravljam fotografije vseh strani rokopisa, kakor želite, razen onih osmih, ki sem Vam jih že poslal. Fotografiral bom tudi kodeks sam /zunanjščino/ in Vam takoj, ko bodo slike gotove, poslal."

Pošiljke s fotografijami pa dolgo ni bilo; dospela je v Ljubljano šele proti koncu marca 1938. V spremnem pismu z dne 23.marca se knjižničar opravičuje, ker se je pošiljatev tako zakasnila. Kot vzrok zakasnitve navaja hudo zimo, pomanjkanje fotografičnih plošč in težavne zveze samostana z zunanjim svetom v tem letnem času.

Vsega skupaj so bile fotografirane 204 strani kodeksa. V tem številu sta bili vključeni tudi prva in zadnja stran, ki sta enako popisani kakor druge strani, a sta precej zamazani in zmečkani, dokaz, da služita kot ovitek. Knjižničar je šele sedaj sporočil, da rokopis ni vezan, ampak sestoji iz posameznih listov, ki so zaviti v papir. Kolika sreča torej, da se je vsaj Evhologij ohranil še ves skupaj in se pri tolikem preseljevanju iz kota v kot niso porazgubili posamezni listi, kakor so se izgubili skoro vsi listi "Služebnika".

V spremnem pismu knjižničar še omenja, da stroški za fotografije in za pošiljatev znašajo le 17 funtov in pol. Za ostanek osem funtov in pol prosi pismenih navodil, ali naj se porabi za morebitna nova naročila, ali naj ga vrne v Ljubljano.

Prof.Nahtigal, ki se je pošiljke najbolj razveselil, je fotografične posnetke takoj pregledal. Svoje vtise o rokopisu in o posnetkih je sporočil piscu te razprave v pismu z dne 13. aprila. Tu med drugim pravi:

"Pregledal sem še enkrat fotografične snimke ter jih primerjal z izdajo kodeksa, zaznamoval tudi na vsakem posnetku strani iz izdaje ter dognal, da manjka en list, in sicer 10 a-b, toda brez krivde pošiljatelja. Poleg tega pa sem opazil še sledeče:

Rokopis sestoji, kakor je bilo pričakovati, iz kvaternonov, ²⁸ ki so od pisca tudi zaznamovani. /Sledi pregled posameznih leg; na str. 1 a je oznaka za začetek 20.lege/. Iz tega lepo sledi, da je prvi del rokopisa, ki je, kakor sem svoj

čas dokazal v eni razpravi, vseboval Služebnik, obsegal 19 zvezkov ali leg, torej nekako 152 listov, od katerih so se ohranili le začetni trije, ki sem jih natisnil pri razpravi. Drugi del rokopisa, Trebnik, tudi ni ves ohranjen; po vrzeli v tekstu in po zaznambi leg se vidi, da manjkata med 56 b in 57 a dve legi in da je ohranjenih leg 13 /str.12 in 71 sta prazni/.

Kakor pa so sedaj listi zaznamovani in lege razvrščene, priča, da jih je nekdo napačno razvrstil...

Da se dožene izguba 10.lista /med 83. in 84.listom po oznaki/, bi bilo vprašati, ali ni list 15., ki v legi odgovarja 10-emu, odtrgan, zase...Naj bi se, kar koli je podobne pisave, razen Psalterja, torej posameznih listov, in kolikor je še mogoče za preostali denar, enako dalje posnelo....

S tem, se mi zdi, sem omenil vse, kar bi prišlo v poštev za informacijo za Vas...da ljubeznivo še dalje posredujete. Prosil bi Vas tudi, da po svojem preudarku izrečete čast.gosp. knjižničarju naše izredno priznanje in najlepšo zahvalo.

Ako bi bilo še česa drugega treba, pojasnil i.t.d., prosim sporočila.

Sicer se pa tudi Vam...iz srca zahvaljujem za Vašo prijaznost in ves Vaš trud ter ostajam

z najodličnejšim spoštovanjem vdani

R.Nahtigal l.r.

Za pogrešani 10.list ni bilo treba vprašati na Sinaj. Kajti še isti dan je prof.Nahtigal poslal piscu tega sestavka drugo pismo, v katerem pravi:

"Ne vem, kako je to, da sem bil čisto pozabil ter se šele sedaj spomnil in našel tudi potrjeno, da je 10.list prinesel s seboj Kondakov in da je posnetek 10a izdal Karinskij v "Obrazcy glagolicy". Nedostajala bi tedaj le stran 10b, kar bom pa skušal dobiti iz Petrograda. Je lista to izdala že Kondakov in Raoult v svojem Albumu, ne vem v momentu. Kondakov je bil l. 1881 po Geitlerju /1880/ na Sinaju ter je objavil l. 1882 v Odesi "Putešestvie na Sinai v 1881.g." Jagić podaja v "Glagoličeskoe pismo" 49a sl. ter 90b 15-24. To je najbrž dobil od Beneševiča, ki je bil l. 1909 na Sinaju in je vse fotografiral. Geitler je posnel 17b in to ima po njem tudi Vajs. To v naglici!"...

Ze naslednji dan sem obvestil knjižničarja o.Joakima na Sinaju o srečno dospeli pošiljki in se mu toplo zahvalil za tako posrečene posnetke. Istočasno sem ga opomnil na njegovo svoječasnno izjavo, da so v knjižnici še nekateri posamezni listi, ki so preostali od starih slovanskih rokopisov. Prosil sem ga, naj jih poišče in primerja njihovo pisavo s pisavo

slov. rokopisov št. 37 ali 38. Če se pisava ujema, potem naj vse fotografira; v nasprotnem primeru pa naj preostali denar potom banke vrne.

Cez 14. dni je prišel odgovor: knjižničar je posamezne liste, pripadajoče slovanskim rokopisom, primerjal z rokopisoma "Psaltérion Illyrikón" št. 37 in 38 ter dognal, da se črke ne ujemajo.²⁹ Zato bo znesek osem ang. funtov in pol vrnil po banki v Atenah.³⁰

S tem pismom je bila zaključena skoro triletna korespondenca med knjižničarjem arhimandritom Joakimom in piscem teh spominov v zadevi starocerkvenoslovanskih rokopisov. Rezultati so bili zelo povoljni: Izkazalo se je, da je glagolski "Služebnik" /prvi del Evhologija/ najbrž za vedno izgubljen in da med posameznimi listi, ki se še hranijo v samostanu sv. Katarine, ni njegovih ostankov. Dognalo pa se je tudi, da glagolski Evhologij ni niti založen niti izgubljen, ampak vsakemu prav tako dostopen kot glagolski Psalterij, samo da se pravilno vpraša zanj, ker nosi na svojem hrbtu napačno oznako "Illyrikón Psaltérion 37". In kar je najvažnejše: Slovenska Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani je prišla v posest fotografskih snimkov vseh ohranjenih strani Evhologija;³¹ dolžnata jo je pa tudi redka čast, da je z izdajo Evhologija v znanstveno-kritični priredbi dr. R. Nahtigala³² dovršila dolgotrajno in težavno delo izdajanja staroslovanskih književnih spomenikov,³³ ki ga je l. 1900 započela ruska Akademija znanosti.

O p o m b e .

1. Umrl l. 1894. Predstojnik jeruzalemske ruske "Duhovne misije" je postal l. 1865. Leta 1874 je v Jeruzalemu izročil slovitemu ruskemu slavistu I. Sreznevskemu za Duh. Akademijo v Kijevu 7 perg. listov v malí osmerki, t. zv. Kijevske liste, odlomke najstarejšega slov. prevoda rim. misala ali zakramentarja. - Svoje delo v sinajski biblioteki je popisal v reviji "Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii" pod naslovom "Iz zapisok sinajskago bogomoljca" /1873, zv. 3, str. 371-434 in zv. 9, str. 324-354/.
2. To je razvidno iz zadnje strani, kjer stoji na spodnjem robu s črnilom v cirilici zapisano: "1850 goda Ijulja 14 dnja čital siju Psaltir Arhimandr. Porfirij i peremjetil strany".
3. "V čislje rukopisej Latinskago pisma mnje pokazany byli i

- dvje malenkija knjižicy pergamentnyja vovse ne latinskago pisma. Onje okazalis proizvedjenijami glagolicy, kotoryja ja na sem osnovanii i pričislaju k slavjanskim rukopisjam" /Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii 1873, št.9, str.354/.
4. Lavoslav Geitler, Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda /sa snimkom/. Zagreb 1882 /Djela Jugosl. akademije, knjiga II/. - Psalterium. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda /sa snimkom/. Zagreb 1883 /Djela Jugosl. akademije, knjiga III/.
 5. Prim. R.Nahtigal, Euchologium Sinaiticum, I.del. Ljubljana 1941, str. IX in XVI-XVIII.
 6. Rezultate svojih potovanj na Sinaj je podal v knjigi "Pamjatniki Sinaja arheologičeskie i paleografičeskie". Fasc. I /Leningrad 1925/, II/S. - Peterburg 1912/. V uvodu /str.I-V/ poroča, da je prebil na Sinaju vsega skupaj tri mesece in pol. Menihi mu niso bili posebno naklonjeni. V knjižnico je smel samo po enkrat na dan. Komur so bili naklonjeni, je bil lahko v knjižnici dopoldne in popoldne, kolikor časa je hotel.
 7. Sinajskaja Psaltyr /Pamjatniki staroslavjanskago jazyka, t.IV/.
 8. Prim. R.Nahtigal o.c. XIV.
 9. Prim. J.Frček, Euchologium Sinaiticum /R.Graffin, Patrologia orientalis XXIV, 5. Paris 1933/ str. 620, op.2 pod črto. - R.Nahtigal o.c. XIV.XV.
 10. "On ne peut pas assez deplorér le sort des photographies prises du manuscrit de l'Eucologe... par V.N.Beneševič /l.c./.
 11. L'original, qui se trouve toujours au monastère de Saint Catherine au Mont Sinai, est, hélas! plus difficile à atteindre que jamais" /l.c./.
 12. Kiiv 1928, str. 345.
 13. Za jezikoslovno, filološko in paleografsko proučevanje rokopisa so imeli slavisti na razpolago le par strani v fotografičnem posnetku: str. 17b /fotografiral Geitler/, 10a-b /s Sinaja prinesel N.P.Kondakov/, 49a, 9b /nepopolno, posnel J.K.Raoult, prinesel objavljeno v N.Kondakoff et J.Raoult, Vues et antiquités du Sinai, Saint Peterbourg 1883/. - Prim. R.Nahtigal o.c. XV sl. - A.Snoj, Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv.Katarine /BV 1936, str.173/.
 14. O.c. XV.
 15. Na Sinaj. Ljubljana 1929.

16. Iz Kaire v Bagdad. Celje 1928/29.
17. Zaradi žalostnih izkušenj v prejšnjih časih so menihi danes do vsakega skrajno nezaupni. Vsak rokopis na željo radi pokažejo, a ga obiskovalcu ne dajo v roke. Vsi rokopisi so zloženi za leseno ograjo, ki je noben tujec ne sme prestopiti, da bi sam pregledal, kaj hrani knjižnica.
18. Dopisovanje z njim, ki ga pozneje omenjam, je bilo sicer v francoskem jeziku, toda pisma mu je sestavljal nekdo drugi, on se je samo podpisoval /včasih grško: Archimandritis Joakim, včasih francosko: Archimandrite Joakim/.
19. "Nous avons cherché partout dans la bibliothèque et on n'a pas trouvé ce manuscrit /Euchologion Sinaiticon/; s'il vous plait, écrivez nous minutieusement ce que vous connaissez pour ce manuscrit et nous allons chercher en deuxième fois." Pismo ima datum 30. jan. 1936.
20. Trudy Kievskoj Duh. Akademii 1871.
21. Dejansko je bila to str. 9a sinajskega Evhologija. Arhimandrit Antonin Evhologija ni pravilno paginiral /prim. R. Nahtigal o.c. XXIII/.
22. Geitler je za velikost navedel nekoliko manjše številke: 14 x 10,5 cm. Prim. R. Nahtigal o.c. XXI.
23. Sam poroča, da se je že l. 1901 /za časa svojega bivanja v Rusiji/ bavil z njim /o.c. XVIII/.
24. V spovednem obredu /Evh. str. 66b-80/ je na str. 72a-b spovedna molitev, ki predstavlja starocerkvenoslovansko predelavo starovisokonemške spovedne molitve in je v tesni zvezi s tretjim Brižinskim spomenikom /prim. R. Nahtigal o.c. XXV/.
25. Rokopise so večkrat predevali iz kraja v kraj in tako se je lahko pripetilo, da so se odločili posamezni listi od nevezanih ali slabo vezanih rokopisov.
26. V pismu z dne 17. sept. 1936.
27. Fotografiral je knjižničar sam. Tujcu namreč menihi ne puste, da bi sam delal posnetke z modernim aparatom. Samostanski način fotografiranja je še starinski, na plošče. Slike se razvijajo pri sveči, ki je pokrita z rdečo ruto. Navzlic temu izpačeje fotografije navadno zelo dobro.
28. T. j. leg po 8 listov ali 16 strani.
29. "Quant aux feuilles détachées des manuscrits slaves j'ai les comparé avec les manuscrits "Psaltérion Illyrikón" No. 37 et 38 et j'ai trouvé, que ne sont pas la mène facon les lettres comme dans les manuscrits ci dessus."

30. Obljube je res takoj izpolnil. Prof. Nahtigal je v čast temu možu, ki je tako odlično in nesébično sodeloval pri objavi Evhologija, zapisal tele lepe besede: "Knjižničar o. Joakim pa ni le na najpripravljenjši način po možnosti izgotovil posnetkov, od celotne vsote je celo vrnil večji znesek, naravnost ganljiv primer prave starokrščanske poštenosti in vzvišenosti" /o.c.XXI/.
31. Razen str. 10a - b, ki jih je svoj čas odnesel Kondakov in sta sedaj v Leningradu.
32. Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoglagolski spomenik I.del /Fotografski posnetek/. Ljubljana 1941. - II.del /Tekst s komentarjem/. Ljubljana 1942.
33. Prim. R.Nahtigal, o.c. I.del, str. XV.

Dr. Fr. Grivec

Kristus v Cerkvi - nepremagljiv.

V knjigah Cerkev /1943/, Kristus v Cerkvi /1936/ in Skrivnostno telo J. Kristusa /1944/ sem večkrat poudaril, da skrivnostno stvarno bivanje Kristusa v Cerkvi daje Kristusovi ustanovi na zemlji nepremagljivo stanovitnost in neizčrpno življenjsko moč. Kristusova obljuba: "Jaz sem z vami vse dni do konca sveta" je v Cerkvi uresničena ne le kot Kristusovo božansko varstvo in božja pomoč /assistencia divina/, marveč v še globljem mističnem smislu, kakor uči razodeti nauk apostola Pavla o Kristusu kot glavi Cerkve in o Cerkvi kot skrivnostnem telesu J. Kristusa. Cerkev je ne samo nadaljevanje Kristusovega odrešenja, kakor uči vatikanski c. zbor /Pastor aeternus... ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit/, ampak tudi nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in njegovega bivanja na zemlji, Cerkev je skrivnostni Kristus - Caput /Christus/ et corpus /Ecclesia/ unus totus Christus, kakor v duhu sv. Pavla zgovorno uči sv. Avguštín. Mistično telo J. Kristusa je razlog in sij čudovitega dejstva nezmotne in nepremagljive Cerkve /gl. knjigo Cerkev, str. 395/.

Te misli se večkrat ponavljajo in pomenljivo osvetljujejo v papeževi okrožnici o mističnem telesu J. Kristusa /1943/: Sicut Dei Verbum ut homines redimeret nostra voluit natura uti, eodem fere modo utitur Ecclesia sua, ut inceptum opus perennet /§ 12/; pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberius Paracliti muneribus ditatam voluit, ut in divinis redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum /§ 30/; a mystici vult sui Corporis membris adiuvari in exsequendo redemptionis opere /§ 43, 65 i. dr./.

Ker v Cerkvi živi in zveličavno deluje sam J. Kristus, zato bo Cerkev nepremagljiva vse dni do konca sveta. V okrožnici Pija XII /1943/ je ta misel krščanske tradicije večkrat posebno jasno in živahno poudarjena ter mnogostransko osvetljena. Kristus tako stvarno resnično biva v svoji Cerkvi, da skupno s Cerkvijo tvori tako rekoč eno osebo /§ 52/, enega novega človeka, ki z nadaljevanjem odrešenja veže nebo in zemljo /§ 78/, Christus Caput et Corpus, unus totus Christus /§ 78 in 67 i. dr./; v Cerkvi živi, krščuje, uči, vlada, raz-

vezuje, veže, žrtvuje, posvečuje sam J. Kristus /§ 53, 92 i. dr./. Kristus svojo Cerkev vzdržuje /sustinet/ in ji daje nepremagljivo moč ne le po trdni božjepravni organizaciji, ki zajema moč iz sv. Križa, ampak tudi po posvečevanju Sv. Duha, ki je duša Cerkve /§ 51-55; 29, 30 i. dr./. V Cerkvi je polnost Kristusovega življenja in njegove moči /§ 77 - 78 i. dr./. Kristus sicer dopušča, da je Cerkev preganjana, kakor je bil tudi sam preganjan v zemeljskem življenju /§ 46/, a je rešuje iz viharov, kakor je rešil apostole, ko je pomiril vihar na jezeru /Mt 8, 23-26; § 38/. - Razodeta resnica, da v Cerkvi živi in deluje Kristus, poveljani nepremagljivi Kristus, pojasnjuje in utemeljuje nepremagljivo trdnost njegove Cerkve; torej pojem mističnega Kristusovega telesa dosledno obsega in izraža nepremagljivost Kristusove Cerkve.

Vse to so v jedru bolj ali manj znane ter v cerkveni tradiciji večkrat ponavljane misli. Naj tukaj posebej dodam še premalo opaženo misel, da je apostol Pavel osebno doživel in občutil nepremagljivost Cerkve kot moč poveljanega Kristusa v Cerkvi.

Apostol Pavel ni bil priča Kristusovega ponižnega zemeljskega življenja. Kristusa je nenadno videl in spoznal šele v njegovem poveljanelem telesu, v katerem je Kristus zmagoslavno vstal iz groba, ko je bilo z njegovo smrtjo na križu že dovršeno odrešenje človeškega rodu in na človeštvo razlita čudovita moč božje milosti. Srdito odločni Pavel je zasopljeno dihal, dihtel besno uničevalno grožnjo, da mora zatreti mlado Kristusovo Cerkev; "čez mero je divjal zoper kristjane ter jih preganjal celo po tujih mestih" /Apd 26, 11/. A pred Damaskom ga je Kristus obsijal in prešinil z vso svojo moralno in fizično močjo, s svojo človekoljubno usmiljeno milostjo, ki je zmožna omehčati človeško voljo, in z nepremagljivo močjo, ki je zmožna človeka tudi telesno ukrotiti in celo streti. Pavel je obenem doživel Kristusovo notranje prenavljajočo milostno moč ter njegovo očitno božjo vsemogočnost. Videl je sij Kristusovega poveljanja, občutil toploto njegove milostne ljubezni, obenem pa čutil človeško onemoglost pred božjo vsemogočnostjo. Bil je notranje in vnanje preganjan. Videl je sijajno poveljanelega Kristusa², čutil njegovo toplo ljubezen, obenem pa je bil vržen na tla in trenutno oslepljen. V sebi in na sebi je doživel moralni čudež notranje prenovitve, obenem pa tudi fizični čudež božje vsemogočnosti.

Ko je sv. Pavel obenem doživljal moralni čudež duhovne prenovitve ter fizični čudež božje vsemoči, je vzporedno hkrati zrl in doživljal nepremagljivost fizičnega poveljanelega Kristusa ter nepremagljivo trdnost /invicta stabilitas/ mi-

stičnega, še preganjanega Kristusa. "Savel, Savel, kaj me preganjaš? Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš. Teško ti je udarjati proti ostnu" /Apd 9, 4-6 in 26, 14-16/. Fizični Kristus je prostovoljno prenesel preganjanje, grozno trpljenje in odrešilno smrt na križu. A s tem je premagal greh in smrt ter povečal svoje človeško telo, da je nepremagljivo ne le v fizično individualnem bivanju, ampak tudi kot socialno /kollektivno/ mistično telo sv.Cerkve.

Strastni judovski farizej Savel je vedel, da je Kristus umrl na križu. Na višku svojega divjanja zoper mističnega Kristusa pa je izkusil in doživel, da v Cerkvi živi poveljčani nepremagljivi Kristus, kakor je pozneje pisal Rimljanom /6, 9/: "Od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje. Kajti smrt, ki jo je za greh pretrpel, je pretrpel enkrat za vselej." Ta po vstajenju poveljčani Kristus mistično živi v Cerkvi. Zato je sv.Cerkev nepremagljiva. Vse to je najbolje vedel ravno sv.Pavel ne le po razodetju v videnju pred Damaskom, ampak tudi še posebej posebnem izkustvu in doživljanju v zvezi z istim videnjem. Z besedami: "Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš" je Kristus izjavil, da živi in mistično še trpi v svojih udih - kristjanih. Bleščeči sij poveljčanega Kristusa, onemogli padeo na tla, trenutna fizična oslepitev, pa notranje duhovno svitanje, pa je bil Pavlu otipljivo jasen eksperimentalen dokaz, da v Cerkvi živi in deluje nepremagljivi poveljčani Kristus, Kristus, ki "več ne umrje in nad katerim smrt več ne gospoduje."

Kristusovo nepremagljivo bivanje v Cerkvi je velika skrivnost, še večja kakor je skrivnostnost individualnega fizičnega Kristusa. V sv.Cerkvi Kristus v svojih udih še trpi preganjanje in ponižanje, a vendar je Cerkev nepremagljiva. V evharistični daritvi sv.maše moli mašnik po darovanju: "Suscipe... oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi," po povzdigovanju pa: "Memores eiusdem Christi passionis, resurrectionis... et gloriosae ascensionis". Tako se trajno obnavlja in ponavlja zavest, da je Cerkev telo križanega, trpečega, pa tudi poveljčanega, nepremagljivega Kristusa. V daritvi sv.maše se predstavlja in na nekrvav način obnavlja Kristusova daritev na križu, evharistična daritev "oznanja smrt Gospodovo" /1 Kor 11, 26/, kadar se obhaja spomin te daritve, "se izvršuje delo odrešenja" /molitev 9.nedelje po binkoštih/. Toda v evharistiji je pričujoče poveljčano Kristusovo telo. Cerkev pa je polnost Kristusa.

Skrivnost polnosti Kristusove v sv.Cerkvi kot vzrok nje-ne nepremagljive stanovitnosti je nekoliko osvetljena v papeževi okrožnici /§ 77/8 in 104/. A ta skrivnost je tako globoka, da bi mogli-o njej pisati obširne razprave. Gradivo za

tako razpravo je posebno pregledno podano v članku o sv. Pavlu v veliki francoski bogoslovni enciklopediji. /D T C 11, 2460/2/. Pavlovo misel: "Na svojem mesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovi, za njegovo telo, ki je Cerkev" /Kol 1, 24/ razlaga Knabenbauer /Com. in ep. ad Eph., Philipp. et Col. 1912, str. 310/ v tem smislu, da apostol s trudem in trpljenjem širi evangelij tam, kjer ga Kristus sam še ni označjal. A ta pomen je preozek. Dodati je treba razlago sv. J. Krizostoma, sv. Avguština in sv. Leona Velikega, da se Kristusovo trpljenje nadaljuje in dopolnjuje v žrtvah in trpljenju njegovih mističnih udov, ki združeni s Kristusom skupno z njim tvorijo eno mistično telo, kakor piše sv. Pavel: "Trpljenje Kristusovo je v nas obilno" 2 Kor 1, 5 i. dr. Tako je Cerkev polnost in dopolnilo Kristusa. Te misli francoske bogoslovne enciklopedije je treba še dopolniti s pojasnili papežev Pija XI in Pija XII.

Pij XII. posebej priporoča Apostolstvo molitve, ki vernike navaja, da z vsakdanjim darovanjem samega sebe Bogu dopolnjujejo, kar nedostaja bridkostim Kristusovim /§ 105, v slov. prevodu § 108/. Nova pravila Apostolstva molitve v tem duhu priporočajo, naj udje z molitvijo in žrtvami sodelujejo pri zgradbi mističnega Kristusovega telesa ter tako svoje življenje združujejo s Kristusom po opominu papeža Pija XII. v okrožnici 1943.

Apostolstvo molitve pa je v tesni zvezi s češčenjem Srca Jezusovega. Nova pravila kar naravnost pravijo: "Apostolstvo molitve je najpopolnejša oblika češčenja Srca Jezusovega". Spričo tako žive notranje zveze Apostolstva molitve z idejo mističnega Kristusovega telesa in s pobožnostjo Srca Jezusovega je zelo čudno, da niti v papeževi okrožnici o mističnem Kristusu niti v komentarju S. Trompa³ k okrožnici ni omenjena okrožnica Pija XI. "Miserentissimus Redemptor" /1928/, ki zelo jedrnato in globoko, pa morebiti premalo poljudno to pobožnost veže z mističnim Kristusom ter v tej zvezi globlje poudarja njen zadostilni značaj /dignae satisfactionis exhibeamus officium/. Ona okrožnica o Srcu Jezusovem je nekak bogoslovni uvod k sedanjemu novemu oficiju in mašnemu formularju; torej je vredna posebne pažnje teologov in dušnih pastirjev. Prav v pregloboki ideji, da je Cerkev dopolnilo Kristusovo, se obe pomembni okrožnici Pija XI in Pija XII vzajemno dopolnjujeta in osvetljujejeta. Pij XI zelo močno naglašja, da se Kristusovo zadostilno trpljenje obnavlja, "nekako nadaljuje in dopolnjuje v njegovem mističnem telesu, ki je Cerkev":

Passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur et adimpletur in corpore suo mystico, quod est Ecclesia. Etenim, ut s. Augustini verbis utamur, "passus est Christus quidquid pati debuerat; iam de mensura passionum nihil deest.

Ergo impletæ sunt passiones, sed in capite; restabant adhuc Christi passiones in corpore" /In Ps. 86/. Quod quidem Dominus ipse declarare dignatus est, cum ad Saulum... loquens: "Ego sum Jesus, quem tu persequeris" haud obscure significans, commotis in Ecclesiam insectationibus, ipsum divinum oppugnari ac vexari Ecclesiae caput. Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat, idque etiam ipsa nostra cum eo necessitudo /vzajemna zveza/ postulat; nam cum simus "corpus Christi et membra de membro" /1 Cor 12,27/, quidquid patitur caput, omnia cum ipso membra patiuntur oportet /"si quid patitur unum membrum, compatiuntur & omnia membra" 1 Cor 12,26/.

Te misli papeža Pija XI z ene strani potrjujejo, dopolnjujejo in poglobljajo zadevna mesta okrožnice o mističnem telesu J.Kristusa. Z druge strani pa poljudnejša in bolj govorniška okrožnica Pija XII dokončno osvetljuje globoko okrožnico njegovega prednika ter ji daje potrebni komentar in primerni okvir.

S pričujočim člankom sem hotel kratko opozoriti na globoka obsežna vprašanja, ki so bila doslej preveč prezrta, in načeti premalo obdelana vprašanja - "o bogastvu, skritem v notranjosti Cerkve, ki jo je Kristus pridobil z lastno krvjo" /Pij XII, 1943/.

Opombe.

1. Grivec, Cerkev /1943/ 121, 125, 133, 146 s, 154, 316, 395.
- Skrivnostno telo J.Kristusa /1944/ 7 - 15 i.dr.
2. V 1.pismu Korinčanom 15, 5 - 9 sv.Pavel jasno naglašá, da je res videl od smrti vstalega Kristusa.
3. S. Tromp, Papa Pius XII De Mystico J.Christi Corpore /2. izd. 1948/. Isti: Corpus Christi quod est Ecclesia /2.izd. 1946/ nič ne omenja okrožnice Pija XI o Srcu Jezusovem.Ta molk-uglednega rimskega teologa S.Trompa /prof.Gregorijanske univerze/, čigar vpliv se pozna v okrožnici 1943, je težko razložiti.

Dr. Vilko Fajdiga

Še o predmetu apologetike.

V katoliški teologiji še davno niso rešena vsa sporna vprašanja. Toda med tista, ki se nikakor nočejo umiriti, moramo šteti tudi vprašanje o predmetu apologetike. Pol stoletja bo skoro, kar je zapisal Gardeil: "Če je kje znanost, ki je slabo definirana in katere predmet ter metode so še vedno problem za teologe, potem je to gotovo apologetika"¹. Njegove besede so še vedno aktualne, dasi moramo priznati velik napredek, ki je bil od takrat dosežen v tem vprašanju. Zato se hočemo pri problemu o predmetu apologetike še nekoliko zamuditi in po ugotovljenem stvarnem stanju poiskati nekaj vzrokov, zakaj se vprašanje ne umiri ter dati preprost nasvet, kako ga rešiti.

I.

Zagrebski apologet Dj. Gračanin je skušal malo pred drugo svetovno vojno vprašanje o predmetu apologetike osvetliti na ta način, da je podal pregled, kako so to vprašanje reševali važnejši apologeti v teku zadnjih 50 let.² Ugotovil je, da niti dva med njimi ne podajata enake rešitve, vendar pa je v svojih zaključkih le moral zapisati, da so se mnenja zelo zblížala, v nekaterih vprašanjih celo skoro dokončno razčistila. Medtem ko so še vedno različna stališča v manj važnem vprašanju o materialnem predmetu apologetike, češ ali naj obravnava apologet samo vprašanja, ki so v neposredni zvezi s krščanskim razodetjem, ali naj jim pridružuje tudi vprašanja, ki se razodetja le posredno dotikajo, so pa glede formalnega predmeta apologetike teologi od vatikanskega zbora dalje in posebej še od Gardeila dalje mnogo bolj edini. Ta učeni dominikanec je namreč l. 1908 z vso odločnostjo zahteval, da je treba upoštevati in izvesti smernice konstitucije "Dei Filius" in imeti za formalni predmet apologetike /obictum formale quod/ le verovnost krščanskega razodetja. To naj bi bil vidik, pod katerim apologet obdeluje svoj materialni predmet, istočasno pa določa apologetiko kot posebno, od drugih ločeno znanost. V njo pa spada vse, kar spada pod vidik verovnosti in jo torej po pravici določujemo kot znanost o

verovnosti krščanskega razodetja / "Summa de credibilitate"/.³ Tudi glede sredstva spoznavanja /obiectum formale quo/ je po jasni odločitvi vatikanskega zbora, da le "recta ratio fidei fundamenta demonstrat"⁴ ostalo le malo različnih mnenj. Kljub temu tudi Gračanin ob sklepu svoje razprave meni, da je vprašanje o formalnem predmetu apologetike kljub velikemu napredku pustilo nekaj vrzeli.⁵ V resnici so to nezaprta vrata, skozi katera so vdrla v zadnjih 15 letih nova nasprotujoča si mnenja, ki niso le poživila starih sporov glede formalnega predmeta apologetike, ampak so jih celo skušala raztegniti na celotno področje teologije in z njimi zanesti zmedo v življenje Cerkve.

Res nimamo pri rokah vseh različnih učbenikov fundamentalne teologije, ki so bili izdani v omenjeni dobi, niti ne velikih del o veri in o pripravi nanjo, vendar nam že kratki apologetični bilten, ki ga je objavil "O ciljih in potih apologetike" l. 1949 dominikanec A. Liège nudi v tem oziru precej gradiva.⁶ Uvodoma opozarja na znameniti članek P. Rousseta "Les yeux de la Foi", ki ga je objavil l. 1910, kmalu po Gardeilevi določitvi apologetike kot znanosti o verovnosti. V njem učeni jezuit zagovarja stališče, naj bi apologet ne imel pred očmi le vprašanja dokazov za resničnost razodetja, ampak tudi ljudi, ki jim je razodetje namenjeno, torej "psychologie concrète de la conversion". S tem hoče Liège opozoriti na izvor zmede, ki se je bolj in bolj kazala pri nekaterih modernih apologetih glede formalnega predmeta apologetike. Tako je M. Tiberghien v svoji knjigi "La science mène-t-elle à Dieu" /Paris 1933/ in v svoji razpravi o apologetični metodi⁷ zagovarjal stališče, naj bi apologetika ne bila le znanost o verovnosti razodetja, ampak predvsem znanost o krščanskem apostolatu oziroma spreobračanju /"Science de la conversion"/, češ da more človek dokazati za resničnost krščanstva sprejeti šele takrat, ko ga je razsvetlila milost vere; zato naj bi apologet upošteval za spoznanje verovnosti razodetja tudi voljo in milost. Tudi M. Masure s svojim delom "La grande route apologétique" /Paris 1939/ ni prispeval k rešitvi vprašanja, saj mora po njegovem mnenju apologetika predvsem ugotavljati zakone, po katerih je človek pripravljen pristati na znamenja oziroma na dokaze za razodetje. Čudeže kot dokaze za razodetje sprejme le tisti, ki se je pod vplivom milosti za to prostovoljno odločil in v njeni luči doumel njihov pomen. Prav tako se Rousselotov vpliv kaže tudi pri M. J. Mourouxovi knjigi "Je crois en Toi.." /Paris 1949/. Mouroux sicer priznava čudežem nalogo, da dokazujejo božje razodetje, toda ta objektivna njihova naloga /"discernibilité objective du miracle"/ mu malo pomeni spričo uspeha, ki ga dobra volja in milost dosežeta v človekovi duši, da na razodet-

je tudi res pristane /"discernement effectif"/. Tudi J. Levie v delu "Sous les yeux de l'Incroyant" /Paris 1946/ zahteva, naj se upošteva celotnost človekovi poti h Kristusu /"Climat de totalité"/, na katero mora ves čas svetiti sonce milosti, ki bo šele dalo dokazom polno moč, da se jih bo človek s prepričanjem oklenil. Odločno se upira ločevanju teoretične in praktične apologetike. R. Aubert v svojem velikem delu "Le Problème de l'acte de Foi" /Louvain 1945, str. 804/ sicer nastopa zmernejše in zagovarja tradicionalno apologetiko, vendar zahteva za človeka, ki hoče k veri, neko usmerjenost v nadnaravo, nekako predhodno familiarnost med Bogom in človekom, kar naj omogočuje apologetika imanence; ta mora biti zato stalno združena s tradicionalno apologetiko. Ob sklepu svojega pregleda navaja Liège še A. Valensinovo delo "Autour de la Foi" /Paris 1946/. V njem znani avtor podaja analizo vere, ki ni samo zadeva razuma ampak tudi srca in moralnih dispozicij. Milost božja pa je tista, ki ustvarja na poti k veri neko konaturalnost z nadnaravo in povzroča, da postanejo dokazi za vero za človeka zares sprejemljivi.

Liègevo naštevovanje novejših apologetičnih del pod vidikom njihovega gledanja na formalni predmet apologetike nam razkrije malo razveseljujoče dejstvo, da se v njih zopet kaže večja zmedenost glede tega vprašanja. Osrečnji vidik take apologetične znanosti ni več verovnost krščanskega razodetja ampak bolj vprašanje, kako to razodetje ljudem posredovati, torej njegova vabljalnost /appetibilitas/. Ni mogoče reči, da bi ti apologeti o racionalni utemeljenosti verovanja ne hoteli ničesar slišati, saj tudi tradicionalni racionalni apologetiki večinoma priznavajo njene pravice, vendar hočejo imeti vidik verovnosti najtesneje povezan z vidikom vabljalnosti in se zato nujno usmerijo tudi k Rousselotovi zahtevi glede sredstva spoznavanja resničnosti krščanskega razodetja. Čim postane poleg verovnosti tudi vabljalnost razodetja formalni predmet apologetike, ji za dosego smotra ne zadostuje več samo razum, ampak ga mora nujno dopolnjevati tudi volja in milost. S tem pa je seveda zopet v nevarnosti racionalno-znanstveni značaj apologetike in tradicionalna apologetika sploh.

Kako pravilen je tak zaključek, je razvidno iz poročila, ki ga je o novejših teološkoobnovitvenih prizadevanjih v Franciji skoro istočasno z Liègeom podal njegov redovni sobrat v Nemčiji Th. Dehman.⁸ Zanimivo je, da na čelu teh prizadevanj stojijo predvsem odlični jezuitski teologi /de Lubac, Daniélou, Bouyer in dr./, ki pa se jim pridružujejo tudi nekateri dominikanci /Congar in dr./. Radi bi reševali sodobni svet pred odpadkom od krščanstva. Mislijo, da bi mogli z bolj poudarjenimi duhovnimi globinami krščanstva uspešneje napolnjevati duhovne praznine modernega človeka. Zato zahtevajo ne le večje

upoštevanje moderne filozofije, ampak tudi povratek k virom krščanstva, k sv. pismu, cerkvenim očetom in liturgiji, ki da jih je sholastična filozofija preveč prekrila in zatemnila. Mislijo, da bo na ta način teologija uspešneje podpirala svetost, ko se ji ne bo treba vedno truditi samo za "intel-
ligentia fidei". Tako stališče, ki hoče podcenjevati znan-
stveni značaj celotne teologije in še posebej podcenjevati
sholastično filozofijo in s tem razvrednotiti važnost racio-
nalnega elementa v teologiji⁹, nikakor ni moglo ostati brez
odločnega odgovora cerkvenega učiteljstva, ki je v njem po
pravici zapazilo velike nevarnosti za celotno pravilno gle-
danje na teologijo in njeno vlogo v življenju Cerkve. Nevar-
nosti so še posebno velike za apologetiko, ki ima za posebno
nalogo, da racionalno utemelji celotno razodetje in s tem tu-
di teologijo, ki ga skuša še naprej z razumom osvetljevati
/"fides quaerens intellectum"/. L. 1950 je zato izdal papež
Pij XII. odločno okrožnico "Humani generis", namenjeno pred-
vsem škofom in profesorjem teologije, s katero jih hoče opo-
zoriti na nevarnosti novih prizadevanj in jim spet ponoviti
stališče Cerkve, da ima zdrav človeški razum dovolj sposob-
nosti, da dokaže utemeljenost verovanja in loči resnico od
zmote v zadevah vere in morale.¹⁰ "Neločljivo prepletanje
spoznanja in deja volje", ki ga po papeževih besedah novotar-
ji zagovarjajo v zadevah celotne teologije in še posebej v
apologetičnih vprašanjih, je torej osnovna napačna usmerje-
nost nekaterih modernih apologetov in teologov. Glede apolo-
getike bi mogli reči, da je osnovna napaka premalo jasna in
odločna razmejitev med vidikom verovnosti in vidikom vablji-
vosti, med teoretično in praktično apologetiko. Predno se k
tej razmejitvi povrnemo, pogledjmo na vzroke, ki so do takega
stanja pripeljali oziroma ga vedno znova povzročajo.

II.

Med vzroki papež Pij XII. v isti okrožnici omenja pred-
vsem apostolsko gorečnost nekaterih predstavnikov cerkvenega
nauka in življenja. "Več je takih, ki se iz žalosti nad ne-
edinostjo človeškega rodu in zmede duhov in iz malomodre skr-
bi za duše dajo gnati od neke vihravosti in gore od silnega
hrepenenja, da bi podrli pregraje..." Resnično je prav ta
gorečnost posebno v Franciji že ves čas povzročala neko zme-
do, tako v dobi takozvane imanentistične apologetike¹¹ kakor
v dobi modernizma¹² in jih povzroča še danes¹³. Kakor razu-
memo dobro voljo teh teologov, da bi pomagali zadrževati od-
daljevanja od Kristusa, ki ga povzročajo svetovne katastrofe,
tostranska usmerjenost marksizma, življenjski obup sartrizma

itd., vendar jih ni mogoče slediti pri podiranju ograj tako daleč, da bi v napačnem irenizmu hoteli zabrisati tudi razlike med resnico in zmoto, posebno pa ne, da bi na ljubo napačno pojmovanemu apostolatu žrtvovali toliko napadani "intelektualizem" katoliške teologije in apologetike še posebej. Kaže, da bo nujno potrebno delo za obnovo sveta v Kristusu treba zastaviti drugod, gotovo pa ne za ceno tako važnih pridobitev kakor so razčiščenje problema o formalnem predmetu apologetike ali celo predragocena povezava razodetja in skolastične filozofije, ki jo tolikokrat hvali in zahteva cerkveno učiteljstvo.

Težko je razumeti apologete in teologe, če iščejo rešitev tako perečih vprašanj tam, kjer je gotovo ni mogoče najti, namreč v združevanju teoretične in praktične naloge apologetike v tem smislu, da poslej ta znanost ne bi več imela samo enega ampak kar dva formalna predmeta, verovnost /obveznost/ razodetja in njegovo vablјivost. Tega se je dobro zavedalo po vatikanski cerkvenem zboru že lepo število apologetov, ki so za dva formalna predmeta zahtevali tudi dvojno različno znanost. Ze l. 1900 je Al. Schmidt ostro nastopil zoper mišljenje, da bi imeli apologetiko za del praktične teologije, ko pa je v resnici znanstvena utemeljitev teologije v celoti.¹⁴ Za Gardeila je bilo jasno, da mora biti formalni predmet teoretične apologetike samo verovnost razodetja, da pa je vse drugo, pot do vere namreč, zadeva neke druge znanosti, ki ima zopet svoj formalni objekt. Sicer je res, da sta utemeljevanje vere in pot do vere v tako tesni medsebojni povezanosti, da je treba razumeti zahtevo mnogih apologetov po integralni ali totalni apologetiki¹⁵, toda v novem primeru se ~~ju~~ ne sme združevati tako, da nista več ločeni znanosti in da ima ista znanost dva formalna objekta.¹⁶ To napako je Gračanin očital že na prim. apologetu A. Goupilu, ki je v svoji Apologétique /Paris 1937/ trdil, da je primarni formalni predmet apologetike res verovnost razodetja, da pa je njegov sekundarni predmet njegova vablјivost. Podobno nejasnost pa izraža poleg naštetih modernih apologetov tudi knjiga "De revelatione christiana" /Romae 1950/, ki jo je spisal znameniti apologet na Gregorijanski univerzi Sebastian Tromp.

Takoј v začetku je sicer treba ugotoviti, da se prav Tromp zelo trudi, da ~~o~~ ne bi pomešal teoretične in praktične apologetike, saj sta ta dva izraza prav v njegovi knjigi izredno jasno postavljena. Prva po njegovem mnenju mora dokazovati verovnost /obveznost/ krščanskega razodetja z objektivnega in spekulativnega stališča, druga pa utemeljuje vablјivost in obveznost razodetja, ozirajoč se na voljo ljudi, ki jih je treba za razodetje pridobiti, spreobrniti /16/. Pri

praktični apologetiki se zamudi Tromp dalj kakor drugi apologeti in daje zanjo nekaj dragocenih navodil ter navaja zgodovinske praktičnoapologetične metode /16-19/. Po Trompovem mišljenju je mogoče praktično apologetiko pojmovati kot samostojno znanost /"etiam scientificae exponi potest et exposita est" - pravtam/. Kritično se postavi zoper "katoliške imponentiste", ki "jih je ganila huda beda modernega sveta, pa so bili premalo seznanjeni s sholastično teologijo, da bi mogli paziti na razliko med objektivno in praktično-dispozitivno apologetiko. Tudi so iz neke prevelike mirotvornosti hoteli preveč upoštevati mišljenja nasprotnikov. Zato je bilo nujno, da so kot zastarelo zavrgli tradicionalno apologetiko, ali pri tem so se umazali z idejami modernega toda zmotnega voluntarizma" /154; prim. 155-157, 163 sl./. Tudi je Tromp bolj kot katerikoli apologet zavzel jasno stališče zoper Roussetovo pojmovanje vira spoznavanja temeljev krščanstva, ki da je samo zdrav naravni razum, brez vsakega dopolnjevanja s strani volje ali milosti.¹⁷

Kljub tako jasnemu stališču o ločeni teoretični in praktični apologetiki pa hoče Tromp le obojno na nek način združevati. Tudi on hoče biti najbrž pravičen do apostolskih potreb in nujnosti sodobnega apologeta. Toda pri tem pa že zapušča stališče, ki ga je sicer tako dobro zagovarjal. Ko definira apologetiko /Katero? teoretično? praktično?/ zapiše: *Theologia fundamentalis apologetica est disciplina theologica, qua fundamenta proxima fidei, i.e. credibilitas, credentitas, convenientia, necessitas et appetibilitas totius revelationis christianae, prout elucet ex certissima veritate missionis divinae Christi ejusque Ecclesiae...ex lumine rationis philosophice et historice demonstrantur et defenduntur* /14/. S to definicijo je hotel avtor mnogo povedati, toda povedal je preveč. Formalni objekt mu ni samo "credibilitas", ampak tudi "appetibilitas", drugo, kar navaja, se da povzeti v enega od teh dveh.¹⁸ Imamo torej vedo z dvojnimi formalnimi objekti. Težavam, ki se zaradi tega nujno pojavijo, se tudi Tromp ne more povsem izogniti. Pustimo ob strani vprašanje, da s tem tudi borba za razum kot edini vir za dosego smotra apologetike postane problematična, ampak se ustavimo le pri vprašanju samega formalnega predmeta apologetike. Ko namreč Tromp prehaja k dokazom za resničnost Jezusovega božjega poslanstva, torej k dokazom za verovnost krščanskega razodetja, vstavi pred to razpravo poglavje "De appetibilitate religionis christianae" /208-217/. Sicer mimogrede omenja, da gre pri tem lahko tudi za dokaz iz vzvišenosti krščanskega nauka, toda zakaj ga potem postavlja pred druge dokaze in povsem ločeno od njih? Da mu gre v resnici tu bolj za praktično kakor za teoretično apologetiko, vidimo

že iz njegove pripombe, da je treba ta dokaz podajati tako, da ne bo samo paša za razum, ampak da bo vnel tudi srce. Ali to ne velja tudi o drugih dokazih, če govorimo kot praktični apologeti? Sicer pa nam bo še veliko več povedal Trompov uvod k temu poglavju. "Ker smo napravili prej razliko med primarnimi in sekundarnimi kriteriji, pa tudi razliko med vabljuvostjo razodetega nauka in njegovo verovnostjo ter obveznostjo, bomo najprej govorili o vabljuvosti krščanske vere. Če kdo to pravilno predloži poslušalcem, bo v čudoviti meri zbudil v njih grepenenje po veri. Zato bomo najprej navedli subjektivne in notranje kriterije, nato bomo govorili o verovnosti in obveznosti Kristusovega pričevanja ter uporabili druge kriterije, ki so bolj primarnega značaja. Zato smo vstavili to novo poglavje, ki je bolj dispoziitivnega značaja in bo moderne ljudi navadno hitreje privabilo, da bodo toliko raje poslušali zgodovinske, bolj zunanje dokaze" /209/. Zmeda, ki se je začela v definiciji, se tu nadaljuje, da ne veš, kaj je naloga teoretičnega in kaj praktičnega apologeta. Ali spadajo primarni kriteriji v teoretično in sekundarni v praktično apologetiko? Ali mora apologet vplivati na voljo ali dokazovati z razumom? Ali naj uporablja samo racionalne dokaze ali naj se preseli v sfero voluntarizma? Ali so notranji kriteriji brez objektivne vrednosti, pa vendar sekundarni? itd. Da v resnici ostanejo tudi pri Trompu zaradi pomanjkljivega razločevanja teoretične in praktične apologetike kot dveh samostojnih nalog in znanosti še druge nejasnosti, vidimo na prim. tudi iz tega, da pri vprašanju gotovosti o dejstvu razodetja zapiše: "V teoretični apologetiki se preiskovanje vrši po znanstveni metodi in pravilih, v praktični apologetiki pa se je mogoče zadovoljiti s pravo, toda preprosto gotovostjo" /16/. Ali potem certitudo vulgaris respectiva ne spada v teoretično apologetiko? Take in podobne težave so skoro nujne, dokler povezujeemo teoretično in praktično apologetiko v eno znanost. So pa žal nevarne, ker zmedo širijo in povečujejo, posebno, če se apologeti ne zavarujejo s tako jasnimi tezami, kakor se je zavaroval Tromp.

Ni pa med velikimi apologeti Tromp edini, ki je hotel napisati res sodobno apologetiko, pa tu in tam vprašanje točne razmejitve med praktično in teoretično prezrl, saj tudi Pinard de la Boullaye poudarja ozire, ki jih mora imeti apologet na psihologijo ljudi.¹⁹ R. Garrigou-Lagrange razpravlja o metodah apologetike in končno nasvetuje tisto, ki se ozira na položaj poslušalcev, zaradi katerih je treba prehajati od negativnih kriterijev k pozitivnim, od notranjih k zunanjim, češ da imajo mnogi krščanske dogme za absurdne, nočejo o čudežih niti razmišljati, ampak zanikajo njihovo dokazno moč, da ne bi bili prisiljeni priznati tega, kar se jim

zdi absurdno in pretežko. Če pa bi ob jasni razlagi spoznali, kako so glavne resnice in zapovedi krščanstva v soglasju z našimi opravičenimi in vzvišenimi težnjami, bi se vneli v želji, da bi spoznali resničnost te vere. Ali ne govori naenkrat iz velikega teoretika tudi praktik Pascal?²⁰ Podobna, dasi redka mesta najdemo tudi pri drugih apologetih /na prim. Tañquerey, Lercher/, ki pa bi boljše storili, če bi ostali izključno pri teoretični apologetiki, sicer jim skozi puščene vrzeli v jasnem sistemu uidejo taki, ki hočejo biti predvsem praktični apologeti in jim teorija še ni več važna.²¹

III.

Iz objasnitve stanja vprašanja o formalnem predmetu apologetike in navedbe nekaterih vzrokov, ki so do tega stanja privedli oziroma vedno znova vodijo, sledi sam po sebi zaključek, da je treba tako stanje čimprej in radikalno ozdraviti, da se prepreči še večje zlo. Tudi pot do rešitve zapletenega stanja je že z njegovo analizo nakazana: teoretično apologetiko je treba obravnavati kot samostojno znanost, katere formalni vidik je samo verovnost krščanskega razodetja, sredstvo spoznavanja pa le naravni razum, saj gre za spoznanje resnice.²² To stališče bi bilo treba strogo vzdrževati kljub očitkom, da apologet ne upošteva življenja okrog sebe. Cim se bo pri dokazovanju na to začel ozirati, bo enemu formalnemu predmetu pridružil še drugega in bo znanost o verovnosti krščanske vere spreminjal v znanost o spreobračanju k veri, kar je nekaj bistveno drugega. Kadar apologet misli, da mora tudi na to imeti ozir, češ da naj bodo praktična navodila čim bliža teoretičnih dognanj, bo moral praktična navodila tako strogo in dosledno oddeliti od teorije /pod črto, na rob, a pojasnili itd/, da bo izključena vsaka nejasnost.

Zato naj bi apologeti pri razporejanju dokazov in tehtanju njihove vrednosti imeli pred seboj le vidik objektivne veljave, medtem ko bi vidik vrednosti teh dokazov za posamezne ljudi in dobe prepustili izključno praktični apologetiki. Res sta v istem človeku najtesneje združena razum in volja, ali apologet mora znati ločiti, kaj spada pod razum in kaj pod voljo. Vsaj v teoriji naj bo to vedno natančno ločeno. Prav iz istih razlogov naj bi bila od teoretične apologetike strogo oddeljena takozvana predapologetika ali "apologetika praga", kakor je nekateri imenujejo,²³ ker vse to spada pod vidik vabljalivosti krščanstva in ne pod vidik njegove verovnosti.

Prav tako je treba skrbno paziti na vprašanje o vlogi milosti pri poglavju o verovnosti in o verovanju. Če bo teore-

tična apologetika ločena od praktične, se ji ne bo težko držati od Cerkve določene misli, da za spoznanje verovnosti krščanskega razodetja zadošča razum. Čimbolj se bo čutila neodvisno od vprašanj, ki jih zbuja "znanost o konverziji", toliko bolj bo svoja vprašanja razumsko vsestransko in nekako hladno objektivno razmotrivala, pa jih tudi toliko bolj vsestransko razčistila, kar bo samo v korist vsem tistim, ki bodo na tako dognanih temeljih morali graditi dalje /teologija sploh/ ali pa za te temelje pridobivati žive ljudi /praktična apologetika/. Ko bo odpadla sleherna skrb, ali bo poslušalec dokaz res sprejel ali ne in s tem tudi sleherno povpraševanje o njegovih moralnih dispozicijah, se bo apologet mogel zvesto držati meja glede razuma in milosti, ki mu jih je določilo cerkveno učiteljstvo.²⁴ Res ni dvoma, da mora milost sodelovati pri pristajanju na verovnost razodetja in na razodetje samo, toda to vprašanje spada k vprašanju pridobivanja za razodetje, torej k praktični in ne teoretični apologetiki. Pri strogi ločitvi obojne apologetike se bo med teoretičnimi apologeti vprašanje, ali mora res milost dopolnjevati razum, da spozna v polni meri, da je Bog resnično govoril, sploh nehalo pojavljati. Dokler pa bosta tesno povezani verovnost in vabljenost krščanskega razodetja kot formalni predmet apologetike, bodo meje med razumom, voljo in milostjo tudi teoretično zabrisane, kar pa je izrazito zoper odločbe cerkvenega učiteljstva in njegov zadnji dokument "Humani generis".

Ali se torej teoretični apologet resnično nič ne sme brigati za potrebe življenja okrog sebe, ali je resnično brez odgovornosti za veliko vprašanje svoje dobe, za vprašanje odpada od krščanstva? Nihče, ki je član Kristusove Cerkve, ne more biti brezbrizen za to vprašanje. Zato nikakor ni krivda apologetov sedanje in polpretekle dobe v tem, da so se čutili še prav zelo odgovorne za to, kdo bo veroval in kdo ne. Nasprotno, v tem so vredni časti in pohvale, saj niso hoteli biti enaki tistim, ki so imeli po svoji službi skrb in odgovornost, da preprečujejo odpad množic od evangelija, pa so to službo le prevečkrat slabo vršili. Krivda pa je v tem, kakor tudi Dehman poudarja v omenjenem članku, da so prezrli, da tudi samo teoretični apologet in teolog zmagi Kristusa v svetu in duhovni preroditvi ljudi največ koristi s tem, da svojo posebno teoretično nalogo dobro izvrši in tako postavlja potrebne temelje za pot k svetosti in duhovnosti. Čimbolj bo teoretični apologet ~~popolno~~ izvršil svojo posebno nalogo z dokazovanjem verovnosti krščanstva, tem lažje bo potem praktični apologet te dokaze uporabil v svojem apostolskem prizadevanju. Zakaj bi se oba vrtela na istem prostoru in pri tem drug drugega ovirala, namesto da vsak svoje področje v

celoti zasede in obvlada. Teoretični apologet naj obdela vprašanja, ki se sučejo okrog "veritas quoad se", praktični pa naj se njegovih dognanj poslužuje v smislu "veritas quoad nos".

Toda ugovarjati bi mogel kdo, da z zahtevo po jasni, od praktične popolnoma ločeni teoretični apologetiki, zahtevamo povrnitev v tisto dobo, ko je obstojala samo teoretična apologetika; da je torej ^{trba} prezirati veliko in lepo, ki so ga tekom zadnjih sto let za krščansko verovanje izvršili veliki apologeti v Franciji in drugod. Nikakor ne. S tem, da zahtevamo še popolnejše ločevanje teoretične apologetike od praktične, vidika verovnosti od vidika vabljalivosti krščanstva, hočemo le reči, da so se avtorji teoretično-apologetičnih knjig z vprašanji praktične apologetike bavili preveč in premalo. Preveč, ker so jo skušali nejasno združevati s teoretično in v njeno škodo. Bolje bi bilo, da bi je sploh v tej in v taki zvezi ne omenjali in njenih problemov ne začenjali. Premalo, ker vprašanja odgovornosti za posredovanje razodetja v svetu nikakor ni mogoče rešiti samo s par vrsticami ali nekaterimi sicer lepimi nasveti za prakso. Kako naj duhovniki in laiki, ki se zavedajo po službi in srcu odgovornosti za evangelij v svetu, dobijo s par namigi zadostno formacijo za praktično apologetično delovanje sredi tako zapletenega življenja? Očitki, da v tem oziru predstavniki Cerkve in še posebej učitelji apologetike mnogo premalo storijo, so bili največkrat opravičeni. Teološka znanost je šla svojo pot naprej, odpad od Kristusa pa je bil vedno bolj občuten. Zato so po pravici verniki pričakovali in še pričakujejo, da v dobi, ko se bije boj za temelje krščanstva, teologija znala prav te temelje teoretično in praktično v zadostni meri dokazovati, braniti in za nje svet pridobiti. Opravičeno pričakujejo, da bodo apologeti poleg teoretičnih dokazov za verovnost krščanstva, znali tudi pokazati, kako je krščanstvo vabljivo in kako je rešilno za modernega človeka. Z vso pravico pričakujejo, da se poleg teoretične apologetike pojavi enako močna in popolna praktična apologetika.

O resničnosti takega pričakovanja ne priča samo podleganje teoretične apologetike zahtevam praktične, kakor smo videli v razpravi, ampak tudi težke in nevarne krize v življenju Cerkve v dobi starega in novega modernizma. Posebej pa nas na to opezarja iz zadnjega časa pojav takozvane "kerigmatične teologije" v Nemčiji²⁶ ter zahteve po večji praktično-apostolski usmerjenosti teološkega študija v semeniščih in na fakultetah.²⁷ Opažati je tudi že težnje, da se praktična apologetika osnuje kot samostojna znanstvena panoga poleg teoretične, saj bo šele v tem primeru prišlo do nekega pomirjenja glede formalnega predmeta apologetike²⁸.

Tako obdelavo materialnega predmeta apologetike, krščanskega razodetja v celoti, zahteva v resnici posebni vidik praktične apologetike, ki je vidik vablljivosti istega razodetja. Če gre pri teoretični apologetiki za vidik verovnosti razodetja in to po svoji naravi spada v področje razuma, gre pa pri vablljivosti razodetja za vidik njegove vablljivosti, kar pa po svoji naravi spada v področje volje; ta je namreč po svoji naravi usmerjena k dobrini, ki jo vabi /"bonum appetitivum sui"/. Vse, karkoli more prikazati krščanstvo kot dobro in zato vabljivo, spada torej v praktično apologetiko in samo sem. Po pravici bi torej poleg teoretične apologetike, ki je Summa de credibilitate mogli govoriti o samostojni praktični apologetiki, ki je Summa de appetibilitate religionis christianae. Ko pa je jasno določen formalni predmet praktične apologetike, ne more biti nobenega dvoma več, da je sredstvo, s katerim ta znanost dosega svoj namen, vplivanje na voljo, kolikor pa je ta preslabotna, računanje na pomoč milosti. Iz dejstva pa, da pri pripravi in pristanku na vero igra bistveno in prvenstveno vlogo prav volja²⁹, moremo tudi skélpati, kako važna naloga je naložena znanosti, ki hoče zbrati v sistem vse, kar zadeva vabljivost krščanstva. V bistvu gre pravzaprav za misel, ki jo je izrazil Pascal in ki je posebno francoski apologeti kar ne morejo pozabiti. Pri pridobivanju za vero, meni Pascal, je treba začeti s tem, da se pokaže, da vera ni v nasprotju z razumom, ampak da je vredna časti in spoštovanja. Če boste pokazali, da je vredna ljubezni, boste v ljudeh dobre volje povzročili željo, da bi bila ta vera tudi resnična. Potem pa bodo vaše dokaze za njeno resničnost tudi radi poslušali.³⁰ Po taki poti pa ne bo praktičen apologet same pripeljal ljudi k veri, ampak bo tudi tiste, ki že verujejo, v veri stalno utrjeval, da je ne bi nehali ljubiti oziroma da bi se v ljubezni do nje še utrdili. Kdo ne uvidi, da je prav taka znanost tudi danes nujno potrebna? Krizo teologije, o kateri smo govorili v začetku, ki je predvsem kriza srečanja modernega človeka s Kristusom, bo mnogo lažje reševati, če vstavimo v sistem celotne teologije panogo, ki bo sprostila prizadevanja teoretične apologetike in teologije kot "intelligentia fidei" sploh ter vjela vašš opravičene težnje sodobnega sveta, ki se mu bo v celoti posvetila, pa vendar ostajala v tesni povezavi s teologijo. To bo res "živa" apologetika, o kakršni so toliko govorili v zadnjih časih.

Ostane nam samo še vprašanje, kako naj bo taka znanost oblikovana, da bo odgovarjala svojemu namenu. Da ima določen materialni in formalni predmet, o tem ni več dvoma. Prav njen formalni predmet ji zagotavlja tudi tista "unitas" (apologetike), o kateri so radi govorili apologeti,³¹ pa se jim kar ni

posrečila, dokler niso potegnili odločne razmejitvene črte med teoretično in praktično apologetiko. V sebi pa je z lahkoto enotna, saj gleda na razodetje izključno iz vidika njegove privlačnosti za človeka sploh, posebej pa še za konkretnega človeka naših dni.³² Pod tem vidikom mora obdelati subjekt in objekt svojega dela, pa tudi materialni predmet sam.

Subjekt praktične apologetike bomo imenovali človeka, ki pridobiva in spreobrača, ki hoče vplivati na voljo tistih, ki naj do vere pridejo oziroma se v njej utrdijo. Vsakomur je jasno, da je pri tem delu osebnost praktičnega apologeta izredno velikega pomena. Ako hoče ugodno vplivati kot apostol Kristusove resnice, mora biti trden v nauku, globoko pobožen in širokosrčen v nazorih in ravnanju. Spadati mora med ljudi, ki imajo bogato splešno izobrazbo in velike notranje prizadevnosti za boljše. Kdo bo hotel za njim, če ne bo vsestransko pravičen, iskren in do konca pošten, nesebičen in skromen v osebnem in javnem življenju, predvsem pa socialen. Posebni smisel za psihologijo mu bo pri praktičnem dokazovanju verovnosti krščanstva tudi zelo dobrodošel. Kolikor je bilo morda kdaj premalo pozornosti na to, kakšna je osebnost, ki naj ljudi vodi k veri, mora praktična apologetika to še posebej upoštevati in pri tem izkoristiti vsa dognanja praktičnih ved in skušnje iz cerkvenega življenja.

Nič manj pomemben ni objekt praktične apologetičnega dela, t. j. človek sam. Priznati bomo morali, da nam je bil doslej v precejšnji meri neznanka, zato pa mu nismo znali v zadostni meri prav govoriti, prav reševati njegovih dvomov, prav ga pripeljati do vere in v njej ohraniti. Zato pa nam je uhajal in se nam izmikal, da smo nazadnje ostali nekam osamljeni. In vendar moramo prav človeka dobro poznati, če naj mu dobrino razodetja napravimo prikupno in ga zvedimo k resnemu razmišljanju o dokazih zanjo ali celo k veri. Kdor pa hoče poznati človeka, mora poznati njegovo dušo in telo in jima biti v celoti pravičen. Pravično mora priznati njegove individualne, družinske in socialne težnje, upoštevati mora njegovo bedo pa tudi njegove težnje za višjim. Šele take bo mogel praktičen apologet tako govoriti človeku, da bo ta začutil v razodetju odrešenje za sebe, luč za svoje temine in moč za svoje slabosti. Praktičen apologet ne bo smel pozabiti, da se je Bog sam s svojim razodetjem v celoti hotel prilagoditi človeku; prilagoditi se mu mora torej nujno tudi posredovalec istega razodetja. Moderni apologeti so tako humanistično usmerjenost vsega apologetičnega dela zelo močno poudarjali,³³ vendar dobi svoje pravo mesto šele v samostojni praktični apologetiki. Le v njej bo mogoče v celoti upoštevati pot do vere, kakor jo je nakazal Dechamps v svoji metodi "notranjega in zunanjega dejstva", o kateri pravi: "Krščanstva človek ne more prav spre-

jeti, če se ni nanj pripravil in spoznal, da mu je izredno primerno in koristno, zares kakor luč od zgoraj, po kateri mu hrepeni srce... Glas razuma in vesti smo imenovali "notranje dejstvo"... Duša je tako pripravljena, da hitreje spozna "zunanje dejstvo" razodetja.³⁴ Sicer pa tudi to ni nič drugega kakor čim popolnejše upoštevanje načela "gratia supponit naturam". Le če bo praktična apologetika dovolj upoštevala človeka kakršen v resnici je, bo mogla dati tudi navodila, kako je treba razumeti razna njegova moralna razpoloženja, ki so tako važna za sprejem ali odklonitev krščanske resnice. Praktičen apologet ne bo samo učitelj, ampak predvsem zdravnik in vodnik, z naravnimi in nadnaravnimi sredstvi, kajti le tako bo mogel vablјivosti krščanstva pomagati do uspeha. To še prav posebno poudarja okrožnica "Humani generis", ki bi je mogli nazvati ne le "magna charta" teoretične ampak tudi praktične apologetike.³⁵

Obdelava materialnega predmeta apologetike pod vidikom vablјivosti je pa njena glavna naloga, za katero sta omenjeni dve bolj pripravljajnega in uvodnega značaja. To je povsem v skladu z zahteve moderne psihologije, naj se pri vzgoji čimbolj poudarja takozvani aksiološki, vrednostni moment. Ko bo človek spoznal, da je razodetje za njega vrednota, bo po njem zahrepenel in ga vzlјubil in bo kar težko čakal, da mu bo kdo dokazal, da je to tudi resnično, ne pa v zraku viseč misticizem. Zato je v praktični apologetiki vprašanje o krščanski dobrini najobširnejše in najvažnejše, pa naj jo podaja apologet kot resnico, kot dobroto ali kot lepoto. Koliko vprašanj je za današnjega človeka povezanih z vprašanjem dobrine razodetja kot resnice. Predno bo človek naših dni zahrepenel po njej, bo moral zapustiti razne predsodke, ki mu jih je za celo goro nagrmdila zmotnost njegovega časa. Predvsem pa bo moral pripraviti praktičen apologet v njegovi duši lepo mesto za "luč od zgoraj", da ji ne bo zapiral vrat. Vse to pa bo smel delati le pod vidikom svoje posebne naloge, pod vidikom vablјivosti resnice. Kakor hitro bi to delal pod kakim drugim vidikom, se je že izneveril svoji nalogi, pa tudi uspešnosti svojega dela. - Tudi lepoto krščanstva mora praktična apologetika vse bolj upoštevati kakor doslej. Če so o Huysmansu rekli, da je prišel v Cerkev bolj skozi poslikana okna kakor skozi vrata, je treba ugotoviti, da so za lepoto vsi ljudje dovzetni, le razkriti jim jo je treba. Prav posebno pa je krščanstvo vablјivo, ker je plodovito v vsem dobrem. Torej bo morala praktična apologetika vsebovati analizo krščanskega razodetja kot vrednote ravno za tiste strani življenja sodobnega človeka, ki jih je ugotovila v analizi ljudi, ki jih mora pri pridobivanju za Kristusovo razodetje upoštevati. Pokazati bo torej treba, kako velika je dobrina krščan-

stva že za naravno človekovo življenje, za njegovo osebno, družinsko, kulturno, narodno itd. življenje. Ko pa je enkrat vablјivost krščanstva obdelana že s tolikih strani in po pravicah mislimo, da je človek ljubi in po njem hrepeni, že nastopa trenutek, ko mu praktičen apologet začne dokazovati tudi njegovo resničnost z dokazi, ki jih jemlje iz teoretične apologetike. Ali prav pri teh dokazih mora paziti, kako jih bo še zmeraj pod vidikom vablјivosti krščanstva razporedil. Najbrže tako, da bo najprej dokazoval z negativnimi, potem s pozitivnimi, najprej s subjektivnimi, potem z objektivnimi, najprej z notranjimi, potem z zunanjiimi, najprej z moralnimi, s fizičnimi čudeži itd. Ali pa tudi drugače. Prav tu se namreč še posebej pokaže, kako koristna je stroga ločitev praktične apologetike od teoretične. Ko je objektivni red in vrednost dokazov teoretična apologetika razčistila in uredila, ima praktičen apologet polno svobodo, da jih razporeja po potrebi, primerno človeku, ki ga ima pred seboj, ne da bi se mu bilo treba bati, da se bo kaj pregrešil zoper objektivno, znanstveno dokazljivost krščanskega razodetja. Le to mora paziti, da daje dokazom samo tisto objektivno veljavo, ki jim jo je dala teoretična apologetika. Pod vidikom vablјivosti razodetja more podajati praktična apologetika še obilo drugih navodil za posebne prilike in naloge praktičnega apologeta.

Za ilustracijo načel praktične apologetike, bi mogel poseben del te znanosti obsegati tudi zgodovino praktične apologetike, pa naj gre že za zgodovino apologetičnih metod, ki je zelo bogata in poučna, ali pa za zgodovino posameznih velikih praktičnih apologetov, ki so znali s svojo veliko osebnostjo in s svojo posebno metodo krščanstvo tako priljubiti ljudem svoje dobe, da so se ga spet trumoma oklepali v prepričanju: *Omnia problematum solutio Christus!*

Razprava o formalnem predmetu apologetike naj bi torej izzvenela v zahtevo, da je treba izvesti čimprej in v celoti zahteve cerkvenega učiteljstva glede racionalnega utemeljevanja krščanskega razodetja. Slabe skušnje v tem vprašanju so pokazale, da teh zahtev ne bo mogoče prej v zadovoljivi meri izpolniti, preden ne pridemo do popolne ločitve teoretičnih in praktičnih vidikov v apologetiki, obenem pa do samostojne, čimbolj popolne praktične apologetike. S tem pa bo tudi zadosteno potrebam sodobnega življenja po teoretični osvetlitvi času primernega apostolata v korist razodete resnice. Dokler pa ne bo samostojne praktične apologetike, bomo nujno še vedno vstavljali v teoretično apologetiko praktičnoapologetične misli, ki bodo krizo o predmetu apologetike podaljševale in zbujele težnja po "novi" teologiji. S tem pa ni rečeno, da ne bi ti dve znanosti spadali v neko višjo skupnost takozvane totalne ali integralne apologetike, po kakršni težijo apologeti

/"Klima totalnosti"/ in za kakršno imamo že lepe zglede. O tej zvezi pravi de Poulpiquet: "Notranja apologetika nikakor ne more sama dokazati dejstva razodetja, kajti njeno področje je samo področje dobrega in vabljivega, ne pa resničnega. Vendar pa tvori nujno dopolnilo zunanje apologetike"³⁷ Res je namreč, da imata obe isti materialni predmet, poleg tega sta tudi sicer v tesni medsebojni zvezi, kakor vera in pot do nje. Pa tudi to je jasno, da praktične apologetike ne more nadomestiti kaka druga praktična veda na prim. psihologija ali pastorka, kajti vprašanje verovnosti razodetja in praktičnega sprejema te verovnosti in za njo vere je v vsakem primeru najprej vprašanje apologetike. To se je jasno pokazalo v zgodovini teologije. Za določeno znanost je pač vprašanje formalnega predmeta bistveno.

O p o m b e .

1. A. Gardeil, La Crédibilité et l' Apologétique, Paris 1908, 31
2. Predmet apologetike, Bogoslovska Smotra XXV /1937/ 389-409; XXVI /1938/ 53-84
3. Omeniti je treba, da nekateri apologeti /Lercher, Pinard/ menijo, da je vidik obveznosti razodetja bolj prvenstven in dokazljiv kakor vidik verovnosti, vendar se večina apologetov praktično drži verovnosti kot formalnega predmeta teoretične apologetike.
4. Denz 1799.
5. Nav.razpr. 78 sl.
6. Revue des Sciences philosophiques et théologiques XXXIII /1949/ 53-68
7. Le Méthode apologétique /Revue apologétique LXVIII-1939/
8. Französis-che Bemühungen um die Erneuerung der Theologie /Theologische Revue 1950, 62-82/.
9. "Missverständnisse hinsichtlich der Natur der Offenbarung und eine Entwertung der rationalen Elemente der Theologie"; pravi Dehman, nav.razpr. 82.
10. "Vendar pa je nekaj drugega čustvenemu razpoloženju volje priznavati moč, da razumu pomaga doseči izvestnejše in trdnjše spoznanje npravstvenih reči, a nekaj drugega je tisto, za kar se novotarji potegujejo: apetitivni in afektivni zmožnosti namreč prisojajo neko intuitivno moč, češ da se človek, ki 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 odločujoč, pri čemer se spoznanje in dej volje neločljivo prepletata" /prim. o celotnem vprašanju V.Fajdiga, "Humani generis" o "novi teologiji", Zbornik Teološke fakultete v Ljubljani II /1952/ 106-123/

11. Prim. H.Seiterich, Die Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik, Freiburg in Br. 1938.
12. Prim. J.Rivière, Le Modernisme dans l'Eglise, Paris 1929
13. Prim. Fajdiga, nav.razpr. 106-109; o nadaljnjih razvojih teh vprašanj, posebno v zvezi s problemom delavskih duhovnikov prim. Herder-Korrespondenz dec.1953.
14. Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg in Br. 1900,109;nav.Gračanin, nav.razpr.B.S.1937,398
15. Prim. A.de Poulpiquet, L'objet integral de l'Apologétique, Paris 1912; W.Kwiatowski, Apologetika totalna.Warszawa 1937
16. "Forma medjutimpo sebi mora biti jedna; i ako se hoče, da postigne naučno jedinstvo apologetike, neki sekundarni formalni predmet izgleda nemoguć". Gračanin, nav.razpr.B.S. 1938, 80.
17. Poglavlje De lumine sub quo criteria ut signa divina cognoscuntur v De revelatione christiana 166-182.
18. Zanimivo je, da v definiciji apologetike v 4.izdaji iste knjige izrazov "convenientia, necessitas" še ni;prim.4.izd. Romae 1937,11
19. Synopsis tractatus de vera religione,Rolarii Flandrorum 1913, 138.165
20. De revelatione, Romae 1932,ad.2,320. Vendar še na isti strani malo prej poudari: Ordo argumentorum accipendus est, non relative ad nostras subiectivas aspirationes vel exigentias, ut volunt fautores methodi immanentiae, sed relative ad finem, ad quem tendit Apologetica, scilicet ad evidentem credibilitatem mysteriorum fidei, prout manifeste ab ipso Deo revelata sunt". Prizna pa, da do cilja apologetike ta "methodus externa" privede najhitreje ker je pač najbolj v skladu z njenim formalnim predmetom. Zakaj pa *spol* "methodus interna" v teoretični apologetiki?
21. Vprašanje, ki bi ga bilo treba še raziskovati, je tudi to: Ali niso morda ti apologeti za svoje deloma nejasno stališče našli oporo v tekstu konstitucije de fide catholica /prim. Denz 1890,1794/?
22. Non enim crederet nisi videret esse credendum /S.Th.II II q. 2,a.1 ad 1/; Credere immediate est actus intellectus, quia obiectum hujus actus est verum, quod proprio pertinet ad intellectum /S.Th.II II q.4.a.2/
23. Prim.M.d'Herbigny, La Théologie du Révélé, Paris 1921,71.72. 90; nav.Gračanin, nav.razpr. BS 1938,64
24. Denz 1791, 1794
25. Tudi v delu V.Fajdiga, Moralni čudeži, Ljubljana 1942,92 si bi bilo treba to ločitev še bolj podčrtati.
26. Dehman, nav.razpr. 62
27. Prim.Natale Bussi, Orientamenti pastorali, Cremona 1950. Zelo zanimiv je sklep mednarodnega kongresa za redovništvo

- 1. 1950 v Rimu, naj se dosedanjim sedmim letom filozofsko-teološkega študija dodà še osmo leto za predmete, ki neposredno pripravljajo na apostolat /Dobri Pastir, Sarajevo 1951, III-IV/
- 28. Tromp, n.d. 17; Seiterich, n.d. 162 sl.
- 29. Prim. A.de Poulpiquet, Volonté et Foi v Rev.Sc.phil.theol. IV /1910/ 438-479
- 30. Pensées 24.26 "L'apologétique interne étudie les attraites objectifs de la révélation, elle montre la religion comme aimable." A.de Poulpiquet, nav.razpr. 478
- 31. Garrigou-Lagrange, n.d. 320
- 32. Ratio apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare /3.Th. I II q.66, a.5/
- 33. Prim. G.Brunhes, La Foi et sa justification rationelle, Paris 1928, 188; G.Rabeau, Comment se pose le problème apologétique? v Brillant-Nédoncelle, Apologétique, Paris 1937, 17
- 34. Ouvres complètes I, str. XIII sl, nav. Seiterich, n.d. 5
- 35. "Cloveški razum 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...Nikoli ni namreč krščanska filozofija tajila, kako izvrstna in učinkovita so splošna dušna razpoloženja, da se verske in npravstvene reči v polni meri spoznavajo in osvoje, marveč je zmeraj učila, da utegne biti pomanjkanje takih razpoloženj vzrok, zakaj razum, če vplivajo nanj pozelehnje in zla volja, tako otemni, da ne vidi prav."
- 36. Prim. op. 15
- 37. nav.razpr. 479.

Dr. Fr. Grivec

Drevo prahmeno - jagoda izgnila.

Uvod.

Najstarejša staroslovenska knjiga je prevod evangelijev za nedelje in praznike, evangeljska knjiga, evangelistar, evangeliarij. To knjigo je Konstantin /Ciril/ prevel v Carigradu pred odhodom na Moravsko. Prvotni staroslovenski evangelistar je bolj ali manj ohranjen v dveh stsl.prepisih iz prve polovice 11.stoletja, namreč v Assemanijevem glagolskem rokopisu in v cirilski Savini knjigi /prepis popa Save/. Mnogo starinskih sledov stsl.evangelistarja je ohranjenih tudi v Ostromirovem evangelistarju, prepisanem l. 1057 v Rusiji; a v besednem zakladu in zlasti v glasoslovju je že tako pod ruskim vplivom, da ga velika večina slavistov ne šteje med staroslovenske, marveč med cerkvenoslovanske spomenike ruske recenzije.

V razpravi Na sem⁶ Petrê /Zbornik III/ sem med drugim pripomnil, da je ta izredno posebni prevod ustanovne listine Petrovega in papeževega prvenstva v neki zvezi z dikcijo Assemanijevega evangelija. Dikcijo Assemanijevega glagolskega evangelija sem potem natančneje raziskal v razpravi, objavljeni v Slovu III /Zagreb 1954/. Dognal sem, da se ta dikcija /slog/ odlikuje po prizadevanju za čim večjo jasnost in govorniško živahnost staroslovenskega besedila. V tem prizadevanju večkrat prevaja svobodno, dodeva ali izpušča to ali ono besedo in si dovoljuje svobodo v besednem redu. Veliko teh svojstev je imelo že prvotno staroslovensko evangeljsko besedilo v Konstantinovem prevodu, nekoliko takšnih posebnosti pa so v besedilo uvrstili prepisovalci, zlasti pod vplivom Cirilovega in Metodovega učenca Klimenta Slovanskega /Ohridskega/, velikega cerkvenega govornika in poljudnega književnika.

V razpravi o Dikciji Assemanijevega glagolskega evangelistarja sem moral večkrat pogledati besedilo Savine knjige in sem v njej opazil nekatere doslej prezrte posebnosti, n. pr. prevod grškega *ἐξ ὧν* Mt 18,15 - prêd^o tobojo - ki je zelo važen za pravilno eksegezo Kristusovih navodil o bratskem opominu in o cerkveni disciplini. Ta Savin prevod sem pojasnil v omenjeni razpravi. Pozneje sem našel še edinstveno posebni Savin prevod Kristusove primere o dobrem in slabem drevesu ter sadu Mt 12,33, ki je predmet pričujoče razprave.

Staroslovenski prevod Mt 12,33 v Savini knjigi

V novejšem času je priznано, da se stsl. evangeljski rokopis popa Save - Savina knjiga - odlikuje po izrednih starinskih oblikah /Slovo II, 49; III.../. Manj pa je znano, da med največje odlike tega stsl. rokopisa spada prevod slikovite evangeljske primere o dobrem in slabem drevesu, o dobrem in slabem plodu v Matejevem evangeliju 7,16 - 20 in 12,33 s ter v Lk 6,43 s. V Savini knjigi je izmed treh paralelnih mest ohranjen samo prevod Mt 12,33 s. Slavisti so opozorili na moravizem prahněno¹ /namesto zlo drugih stsl. rokopisov/, a niso opazili, da je svojevrsten ves prevod Mt 12,33, od prve do poslednje besedice, vreden pažnje tako slavistične kakor biblične znanosti.

V grškem tekstu Mt 12,33 (ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν· ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σκιδρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σκιδρὸν) je starim prevajalcem delal težavo predvsem pridevnik σκιδρὸς o drevesu in plodu. Latinška Vulgata je grško živost zbrisala z bledim prevodom malus, kar je vplivalo na druge zapadne prevode, morda celo na staroslovenski prevod, vsaj indirektno. Za staroslovenske prevajalce in prepisovalce je bila še težavnejša grška oblika ποιήσατε

Skoraj vsi biblicisti soglašajo s prevodom Vulgate. Le redki so opazili težko vprašanje pravilnejšega prevoda. Slavisti pa so vprašanje o pravilnosti prevoda popolnoma prezrli. A Savina knjiga opozarja tako slaviste kakor bibliciste, da je treba živo biblično primero globlje premisliti in pazljiveje proučiti.

Poglejmo Savin tekst Mt 12,33: ИЛИ ТВОРИТЬ ДРЪВО ДОБРОЕ (ИЛИ ДЪВЪА ЕМОУ ДОБРА, ИЛИ ТВОРИТЬ ДРЪВО ПРАХНѢНО И ДЪВЪА ЕМОУ ШТННАА: ОЗЪ АТРАМЪ БО ДРЪВО ЗНАЕТЪ СЯ. Vsi drugi stsl. rokopisi /Marijanski, Zografski, Assemanijev/ imajo pravilno po grškem ΛΗ ΣΤΒΟΡΗΤΕ. Savina oblika ТВОРИТЬ je nedvomno nepravilna, nastala ali po krivem tolmačenju smisla, ali po površnem prepisovanju glagolske predloge. Vse ostale razlike med tekstom Savine knjige in drugih stsl. rokopisov dajejo Savinemu prevodu prednost pred drugimi ter svedočijo, da tekst Savine knjige sega nazaj v velikomoravsko dobo in da je deloma bolj prvoten nego lekcije ostalih stsl. rokopisov.

Prednost Savinega stsl. prevoda Mt 12,33 so slavisti popolnoma prezrli. E. Kalužniacki je celo zapisal ostro in krivično sodbo, da je ves Savin prevod tega mesta napačen². Podobno so sodili tudi mnogi drugi slavisti. J. Vajs je v re-

konstrukciji stsl. evangeljskega teksta zabeležil Savino malenkostno varianto *MAN* /skupno z Os in Ni/ namesto prvotnega *AM*, vse druge razlike je prezrl, ker jih je smatral ali za nepomembne ali pa za nepravilne.³ Razpravo sem razdelil v poglavja: 1. Facite, 2. Jagoda, 3. Sapos, 4. Znaet² se.

Facite - ponite - recite

Grški Matejev tekst 12,33 ni lahko razumljiv; prevajalci in eksegeti ga še danes različno prevajajo in različno vežejo z bližnjim in daljnjim kontekstom Mt 12,30-35. Imperativ *ΠΟΤΕΙΣΤΕ* v začetku 33. vrste za latinske prevajalce ni bil težak, ker ima latinsko *facere* enak dvojni pomen /*facere - ponere*/ kakor grški glagol. Moderni prevajalci še danes dopuščajo obojni pomen. Večinoma prevajajo v pomenu: ponere, poser, setzen /*gesetzt*/; recite, priznajte /tako ruski prevod/.

Posebno zanimiva je slovenska in hrvatska knjižna tradicija v prevodu Mt 12,33. Primož Trubar, ustanovitelj slovenske protestantske knjige, je tekst Mt 12,33 in obeh paralelnih mest prevel deloma po Vulgati, deloma po Lutrovem nemškem prevodu /Novi testament 1557 in 1582/. Facite prevaja po površno umevanem latinskem tekstu: *sturite*, /*st²orite*/. Njegov književno izobraženejši učenec, Jurij Dalmatin, je prevel /1584/ po Lutru: *zasadite* /*drivu*/. Lutrov prevod *setzet*, bi mogel značiti preneseni pomen latinskega *facite* in bi bil nekak latinizem /*ponite*/, a po konstrukciji /*setzet... einen guten Baum*/ je bolj verjeten smisel: *sadite, zasadite*, kakor prevaja J. Dalmatin. Ob koncu 18. stoletja je Jurij Japelj tu z razumevanjem gledal na smisel grškega in latinskega teksta; *facite* je izvrstno prevel z *recite* /1. izd. 1784, 2. izd. 1800/, kar ponavljajo vsi poznejši slovenski prevodi, tako tudi novi znanstveni prevod /1925/.

Hrvatski prevod V. Čebušnika /Sarajevo 1912 i. dr./ prevaja *facite*: *načinite*. Tak prevod navaja W. Szezepański, veliki poljski bibličist, kot mnenje nekaterih teologov, a on ga odklanja kot manj primeren.⁴ F. Zagoda, profesor biblične znanosti NZ v Zagrebu, prevaja /1925/: *zasadite* /*drvo*/. Stvar hrvatskih teologov je, da preiščejo, ima li ta prevod kaj podlage v hrvatski knjižni tradiciji in po kateri poti se je srečal s slovenskim protestantskim prevodom. Morebiti je posredno vplival srbski prevod Vuka Karadžića: *usadite* *drvo* dobro - *usadite* *drvo* zlo.

Prvotni staroslovenski prevajalci so se odločili za tedaj edino primerni prevod *stvorite* /natančno po grškem aoristu/, ki dopušča eno in drugo razlaganje. Tak prevod sta pri-

peročala dva razloga. 1. V bibličnih stavkih, ki dopuščajo dvojno razlaganje, so se stsl. prevajalci načelno tesno držali grškega originala, dasi je radi tega prevod morebiti trd. 2. Za svobodni prevod grškega glagola *ποιεῖν* v prenesenem smislu /ponite, recite, gesetzt/ so sposobni bolj izoblikovani jeziki z znatno književno tradicijo, ne pa v prvih početkih.

Stsl. prepisovalci v 11. stoletju niso več dobro razumeli prvotnega prevoda. Glagol stvoriti so vezali s substantivom drevo in zapisali s stvoriti t. j. stvari, stori, bolj ali manj v smislu: drevo stvari plod. Ta zmotna oblika se ponavlja v Savini knjigi, v Nikoljskem, Vračanskem /13. stol/ in Putenskem /Putnanum/ evangeliju⁵ i. dr. Ker sta Savina knjiga in Nikoljski rokopis nedvomno prepisana po glagolski predlogi, je pomota mogla nastati po površnem čitanju glagolskega teksta; glagolski trdi znak in e sta si podobna. Površnemu prepisovanju se je pridružila še zmotna zveza s substantivom drevo; radi te zveze je v prvem delu stavka izpuščen i kakor je označeno gori v citatu. To je edina slaba stran teksta Mt 12,33 v Savini knjigi, skupna s sicer odličnim Nikoljskim rokopisom. Vse drugo je izredno svojstveno in vredno znanstvenega raziskavanja.

Jagoda

V obeh členih primere o dobrem in slabem drevesu ter plodu se ponavlja neobičajno ime jagoda namesto plod. To je edini primer izjemnega značenja jagoda - plod. Niti v starejših niti v novejših slovanskih jezikih in dialektih ne najdemo tega značenja jagode, a v Savini knjigi ga kontekst nujno zahteva. Razen običajnih jagod se tako imenuje tudi plod murve /morus, mûrier, Maulbeere/. V nekaterih cerkvenoslovanskih rokopisih jugoslovanske in ruske recenzije se murva /Lk 17,6/ in divja smokva /sycomorus, Lk 19,4/ nazivlje jagodičina /tako tudi v sedanjem službenem cerkvenoslovanskem tekstu/, jagodičie.⁶ Verjetno je, da se je naziv jagoda v tej zvezi raztegnil na vsak drevesni plod, kakor latinsko pomum znači jabolko in vsak užitni drevesni plod. A vprašanje ni vsestransko rešeno in ostane še odprto. Ne more se trdno dokazati, da je jagoda moravizem⁷, a njena tesna zveza s prahnenim drevesom kaže na moravsko posebnost jagode. Sedanjemu češkemu in slovaškemu jeziku istovetnost jagode z užitnim drevesnim plodom ni več znana. A v poljudni /popularni/ češki govorici se okusna jed in okusni plod primerja jagodi: To je pogoltnil kakor jagodo /spolkl to jako jahodu/. Jedro in vrhunec odlične posebnosti Savinega teksta Mt

Savinoj

12,33 je izjemni prevod grškega pridevnika *σαπρός* v vezi z drevesom prahněnz, o plodu pa izgnila /jagoda/. Raznovrstno prevajanje istih grških izrazov v različnih konstrukcijah in kontekstih je svojstvena odlika Cirilove prevajalne umetnosti. V tankočutno raznovrstnem prevajanju grškega glagola *βλάπτω* /metati, vreči/ je stsl. prevod prekosil najizobrazenejše in najspretnjše moderne prevajalce. Zdi se, da v to vrsto tankočutnih prevodov spadata tudi prahněn in izgnil.

Zapadnim biblicistom in izobraženim čitateljem evangeli-jev je latinski prevod /Vulgata/ globoke primere o dobrem in slabem drevesu Mt 12,33 postal že tako domač, da skoraj ne čutijo razlike med blédim latinskim *malus* /mauvaise/ in stvarno izrazitim grškim *σαπρός*. Učeni biblicisti bi radi celo grški leksikon prilagodili svoji eksegezi. A leksikon še vedno govori proti taki eksegezi. Prva avtoriteta je veliki grški znanstveni slovar, ki so ga izdali grški učenjaki v Atenah l. 1949 - 1951 /v 9 debelih zvezkih/, možje, ki dobro poznajo poznejšo ljudsko /*κοινή*/, biblično in novo grščino.⁸ Ta slovar dopušča preneseni smisel *malus* - *κακός* le o osebah, govoru, dejanjih in stanjih; v zvezi z drevesom in plodom pa je oni preneseni pomen izrecno izključen. Z njim se sklada izyrsni slovar biblične grščine F. Zorell, *Lexicon Graecum NT*² /Paris 1931/. Za *σαπρός* priznava o drevesih in plodovih le pomen: puter, putridus, rancidus, marcidus, vitiosus; smisel *malus* dopušča le "in genere animi et morum". Enako W. Bauer, *Griechisch - Deutsches Wörterbuch NT*² /Göttingen 1938/ navaja za tak kontekst le: faul, moderig - von morschen Bäumen, fäulenden Früchten Mt 7,17; 12,33; Lk 6,43. Potem pa dvomi, če more gnilo drevo še roditi plod in priporoča smisel *schlecht, unbrauchbar*. A pri tem je pozabil, da ima *σαπρός* širši pomen /moderig, morsch/ nego faul, kakor je sam nekoliko verzov prej zapisal. Podlegel je površni zapadni tradiciji in eksegezi.

Zapadni humanisti od 16.do 18.stoletja so v prevodih srednjeveških grških bibličnih komentarjev grški pridevnik prevajali v skladnosti z grškim slovarjem. Tako v latinskem prevodu /iz 16.stol./ Teofilaktovega /Theophylaktos/ komentarja k Mt 7,17 in 12,33 /arbor putris, fructus putres; a tudi: fructus mali/.⁹ Kr.Frid.Matthäi, nemški protestantski biblicist in humanist 18.stoletja, v prevodu Eutimijevega /Euthymios Zygabenos/ komentarja k Mateju ostro odklanja tradicionalni zapadni prevod *σαπρός* - *malus* in naglaša, da grški pridevnik pomeni: putridus, marcidus, vitiosus.¹⁰ Latinski prevajalci Zlatoustovih homilij k Mateju /PG 57 - 58/ pa so se držali Vulgate.

Med zapadnimi humanisti se posebno odlikuje Erazem Roterdamski. Njegovo izdajo grškega teksta NT in paralelni la-

tinski prevod /Basileae 1516/ je uporabljal Martin Luter; ta pa je dalje vplival na slovenski protestantski prevod NZ in posredno deloma še na poznejše katoliške prevajalce. Veliki humanist je *κακός* /Mt 12,33/ prevel zelo primerno z vitiosus - pokvarjen. Lutrova humanistična izobrazba ni bila tako globoka; grški pridevnik je prevel: faul - gnil. Na paralelnem Matejevem mestu /7,17/ stoji v grškem tekstu o plodu - *πονηρός*. Ta grški pridevnik je Luter prevel suženjsko: arg /fauler Baum - arge Früchte/, brez jezikovne tankočutnosti; v nemškem jeziku bi bilo primerneje obratno: arger Baum - faule Früchte. Ta prevod je vplival na slovenskega protestanta Trubarja, da je Mt 7,17 prevel: gnilu drivu - hud sad. A po površnosti je pridevnik hud /arg/ prenesel tudi v Mt 12,33 in Lk 6,43: drivu hudu - sad hud. J. Dalmatin pa se tu /Mt 12,33/ natančno drži Lutra: gnylu drivu - gnyl sad. J. Japelj, ki je tako izvrstno prevel /1784 in 1800/ facite /recite/, je tudi težki grški pridevnik prevel dosti pravilno: malopridnu drevu - malopriden sad. Službeni katoliški slovenski prevod l. 1856 je v Mt 7,17 in Lk 7,43 ohranil Japljev prevod: malopridno drevo - malopriden sad. Na paralelnem mestu pa je zelo nesrečno obnovil Trubarjev prevod: drevo hudo - sad hud. O ribah 13,48 pa ima dovolj primerno /po Japlju/: malovredne ribe. Novi znanstveni slovenski prevod /iz l.1925/ naj bi se vrnil k Japlju in slovenski tekst revidiral, da se bo tu res ravnal po grškem izvorniku.

Zapadni /katoliški in protestantski/ in ruski bibličisti v novejših bibličnih komentarjih in prevodih v nasprotju z znanstvenimi grškimi slovarji še danes vztrajno ponavljajo prevod in smisel latinske Vulgate. J. Knabenbauer in A. Merk iz iste učene družbe in v isti znanstveni seriji /Cursus scripturae sacrae/ kakor gori omenjeni Zorell pri Mt 7,17 in 12,33 razlagata vse na podlagi Vulgate in se ne ozirata na vprašanje o pravilnosti onega prevoda in razlaganja.¹¹ Učeni francoski bibličist M. J. Lagrange k Mt 7,17 pripominja: *κακός* - moisi, pourri, "ce qui empêcherai toute production bonne ou mauvaise; le mot est donc choisi à cause de la comparaison"; povsod priznava le smisel: mauvaise.¹² Le P. Dausch tolmači Mt 12,33: "Gesetzt... der Baum ist faul, dann ist auch seine Frucht faul"; k Mt 7,17 in Lk 6,43 pa ponavlja po Vulgati: schlecht - schlecht.¹³

Torej so samo najodličnejši novejši zapadni bibličisti opazili vprašanja o pravilnosti prevoda grškega *κακός*, a rešili so ga v nasprotju z znanstvenimi grškimi slovarji, ker ne čutijo izredne širine grškega *κακός*, kakor je n. pr. tudi obseg različnih nians v pomenu grškega /bibličnega/ *κακός* mnogo večji nego v drugih jezikih. Genialni Konstantin - Ciril, ki je tako tankočutno prevajal raznotere

nianse v pomenu grškega *βάλανος*, je po svedočanstvu Savine knjige čutil tudi težavo pravilnega prevoda evangeljske primere o trhlem /prhlem/ drevesu in gnilem plodu. Čutil je, da je treba grški pridevnik o drevesu drugače prevesti nego o plodu, a v slovanskem jeziku ni našel primernih izrazov. Poskusil je s pridevnikom /participom/ prahněn, a ta je bil dialektično tako osamljen, da se ni mogel držati. Poskus ni trajno uspel. Ohranil se je le v Savini knjigi kot prezanimiv pogled v Cirilovo književno delavnico. V stsl. rokopisni tradiciji je prevladal prevod po vzoru latinske Vulgate. Ne trdim, da je vplivala Vulgata /česar doslej ni še nihče opazil/; nedvomno pa je odločevala ista psihologija kakor pri latinskem prevodu; latinski vpliv ni izključen.

Jagić pripominja, da je oblika prahněn osamljena /vereinzelte dastehend/ in da je moravizem.¹⁴ A glagol prachněti ni tako osamljen, dasi je zelo redek. Druge oblike, izvedene iz tega glagola, sta Vostokov in Miklošič našla v ruskih in jugoslovanskih eksl. rokopisih: ne prahnějušče v eksl. prevodu Izaija 40,20, ne prahlěje v 5. Mojz. knjigi 10,3 /ruske recenzije?/, neprahněje na istem mestu v eksl. krušedolskem in Mihanovičevem pentateuhu, povsod za grško *ἀσπύγγος*. Vse te oblike so zabeležene v Miklošičevem stsl. slovarju; izvaja jih iz korena prah in na prvem mestu prevaja s pulvescere, potem putrescere. Ako je prahněti moravizem, potem bi stsl. oblike, izvedene iz tega glagola, kazale na prvotno moravsko predlogo onih eksl. rokopisov in potrjevale, da so bile dotične biblične knjige prevedene že na moravskih tleh. Sreznevski ni našel nobene druge oblike iz tega glagola; v njegovem staroruskem slovarju /Materialy dlja slovarja drevne - russk./ se ponavlja, kar je zabeleženo v Miklošičevem leksikonu. Zelo verjetno je, da je izraz prahněn moravizem. Za to mnenje govori nedvomni Savin moravizem gospoda Lk 10,34 za gostinica. Glagol prachněti še danes živi v slovaškem in češkem jeziku. V sedanjem češkem jeziku se še živo čuti tenka /češko: jemná/ razlika med glagolom práchnivěti /slov. prhneti/ in hněti. Drevesa práchniví /prhně/, sočni plodovi pa gníjejo. Tělo je v grobu segnělo, kosti so sprhněle. Prachno je v prah razkrojena notranjost drevesnega debla, ki je na zunaj videti še kolikor toliko zdravo. Tako mi je na moje vprašanje sporočil dr. František Jemelka, znani sodelavec Velehradske akademije. Živi češki jezik torej še danes očitno svedoči, da je stsl. prahněno moravizem in da je Konstantin s svojimi moravskimi učenci tenkočutno razlikoval prahněno drevo in izgnilí plod.

Iz istega korena /prah/ se izvaja slovenski glagol prhneti, prhniti, oprhniti in hrvatski prhnuti, kakor je zabeleženo v Miklošičevem stsl. slovarju pod прхн-. + Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (Jugoslavenske akademije) ima pri glagolu prhnuti pomen: truhnuti, gniliti. Iz tega glagola se

poleg mnogih drugih izrazov izvaja prlad, prnjak, ki se govori v Sremu in Šumadiji v poemnu: prhel /trhel/, gnil les. Izvedenke iz slovenskega prhneti - prhek, prhel, prhljaj, oprhel, oprhnjen i.dr. - imajo ves obseg grškega *συντρεός* /*σύντρω*, sepsis/ in kažejo, da je stsl. prahnên jako primerno izbran za prevod onega grškega pridevnika.¹⁵ V Makedoniji in Bolgariji oblike prahnên niso lahko razumeli. Zato se je mogla ohraniti le izjemoma v Savini knjigi, kakor sem o drugih Savinih starinskih oblikah pokazal v razpravi Dikcija Assemanijevega evangelija /v poglavju: Zaključki/.

Akoprav ima glagol prahnêti širok obseg, vendar je Konstantin čutil, da ni enako primeren o drevesu in plodu. Kakor moderni biblicisti tako je tudi Ciril uvidel, da gnilo drevo ne more roditi nobenega ploda. A drevo, ki ima kako bolezen v koreninah ali v deblu in torej prhni, še more roditi nezdrav plod, ki začne gniti ali segnije, preden dozori, ali pa je grenek, grampav, krastav; podobno tudi prestaro drevo. Živo drevo ne more biti gnilo, pač pa more biti njegov plod segnit, nagnit in podobno. Tako moremo razumeti, da se je izoblikoval prevod: drevo prahnêno - jagoda /plod/ izgnila. Podobno je obsežni grški pridevnik tolmačil humanist Erazem Roterdamski /v parafrazi k Mt 12,33/: Fieri non potest... ut arbor venenati succi, poma ferat salubria... Ex succo radicis fructus trahit saporem.¹⁶ Prahnêno, prhlo, trhlo drevo je bolno, ker ima nezdrave korenine in sokove.

Lagrange in drugi biblicisti, ki trdijo, da gnilo drevo ne more roditi nikakega ploda, so z ene strani prezrli široki obseg grškega *συντρεός*, z druge strani pa na tem mestu zahtevajo prirodoslovno znanstveno točnost, kakršne preprosti evangeljski jezik ne more povsod podajati in kakršna v primerah ni potrebna. Čemu naj primera našteva različne drevesne bolezni? Grški izraz *συντρεός* smemo in moramo svobodno prevesti, a nikakor ga ne smemo zabrisati z bledim površnim prevodom. Matejev grški tekst 7,17 in 12,33 jasno opozarja, da bi bil mogel namesto *συντρεός* uporabiti *κακός* /malus, zli/, kakor ga je uporabil enkrat /7,17/ o plodu. Raba pridevnika *συντρεός* torej ni slučajna in površna, temveč premišljena. Vrhutega ima tudi dobri stilist Luka, ki je kot zdravnik imel smisel za naravo, isti grški pridevnik o plodu in drevesu. Rad priznam, da je točnejši prevod nekoliko težaven, vendar ne smemo biti preveč lagodni in površni, ko gre za tako častitljive evangeljske izreke. Saj tudi evangeljskemu velblodu ni lahko iti skozi uho igle /Mt 19,24; Mk 10,25; Lk 18,25/ ali pa skozi grlo farizejev, ki "precejaajo komarja, a velbloda požirajo" /Mt 23,24/. Evangeljska govorica zaradi večje živahnosti in slikovitosti uporablja tudi hiperbole, pretiravanja; nikakor ne zahtevajmo, da bi prirodoslovno natanko razli-

kovala razne vrste drevesnih bolezni in razne stopnje nedostatkov.

Grški pridevnik *σπιτός* srečamo v knjigah NZ še dvakrat, namreč Mt 13,48 o ribah in Ef 4,29 o govoru. Ribiči ujamejo v mrežo vsake vrste - *παντός γένους* rib, dobre izberejo v posode, slabe *βαττοι* pa izmečejo ven. Tu nekateri novejši bibličisti priporočajo prevod gnilo /primes/; konservativni Knabenbauer /zgor op.11/ je v oklepaju dodal "putrida" brez vsake pripombe. Vsi stsl. rokopisi imajo na tem mestu *38A 21A* - slabe /ribe/. Grško *σπιτός*, o ribah nikakor ne more imeti onega širokega pomena kakor o drevesu in plodu. Galilejski ribiči so izbirali večje in boljše ribe, manjše /premlade/ pa metali nazaj v jezero. Vendar so si nekateri poznejši uredniki slovanskega prevoda dovolili izjemni prevod gnilyja, kakor čitamo osamljeno v Jurjevskem evangeliju iz prve polovice 12.stoletja.¹⁷

Posebno interesantna je usoda stsl. prevoda Ef 4,29. V zvezi *σπιτός λόγος* more grški pridevnik v duhu grške jezikovne in knjižne tradicije značiti le slab, zel, kakor je zabeleženo v velikem znanstvenem grškem slovarju /gl. zgor op. 8/. Vsi cksl. rokopisi do 14.stoletja imajo prevod slovo zloje, a sedanji službeni cksl. tekst prevaja: slovo gnilo. Tega se drže celo učeni ruski bibličisti ter v ruskem prevodu in v komentarjih ponavljajo gniloe slovo. Učeni arhimandrit Amfilohij je v slovarju h Karpinskemu Apostolu /13. - 14.stoletja/ dokazal, da je ta prevod uvel šele moskovski metropolit Aleksij sredi 14.stoletja.¹⁸ Celó obširni komentar profesorja Bogdaševskega, izdan 15 let po Amfilohijevi opozoritvi, še vztraja v prevodu slovo gnilo, akoprav pripominja, da *σπιτός* znači tudi negodnyj, durnoj /pravus, malus/.¹⁹ Tako učenjaški komentar bi pač moral povedati, da Aleksijev in sedanji ruski prevod gnilo slovo nasprotuje tako vsej cerkvenoslovanski tradiciji do 14.stoletja kakor tudi jezikoslovni znanosti.

ЗНАЕТЪ СЯ

Pomenljiv je še poslednji člen Savinega teksta Mt 12,33: *отъ атогда бо аще бо знаеть ся*. Ponavljanje jagode potrjuje, da res znači plod. Končna oblika *ЗНАЕТЪ СЯ* je zopet posebna odlika Savine knjige. Vsi drugi stsl. rokopisi imajo poznano bodete, kar je manj gladko in manj skladno z duhom slovanskih jezikov. Savina prednost je tu potrjena po paralelnem mestu Lk 6,44, kjer imajo vsi stsl. rokopisi poznate se. Poznano bodete zelo spominja na panonsko stsl. obliko ispoveden bodo v Frizijskih spomenikih in v panonski /moravski?/ stsl. molitvi Sinajskega euhologija /72 a, v 5 - 6/, v nasprotju s stsl. ispovedajo se v istem euhologiju /68 a, v.13/. Vse

te indirektno namiguje na zapadni /latinsko-nemški/ vpliv, ki se je v drugem desetletju stsl.knjige na Moravskem zelo ojačil.

Kakor tankočutni prevod prahněno - izgnila tako tudi znaet se priporoča mnenje, da ima Savin prevod časovno in oblikovno prednost pred tekstom drugih stsl.rokopisov Mt 12, 33. Z druge strani pa prahněno in jagoda zbuja dojem, da Savin prevod žive evangeljske primere ni bil oblikovan že v Carigradu, temveč na Moravskem s sodelovanjem moravskih Konstantinovih učencev pod učiteljivim vodstvom. Znaet se pravzaprav še odločneje nego prahněno govori za prednost Savinega prevoda, a z omejitvijo, da ~~prvotno morda~~ prvotno morda stalo poznaet se, kakor imajo vsi stsl.rokopisi Lk 6,44. Savino znaet je najbrž zapisano po površnosti prepisovalca, kakršno opažamo tudi na mnogih drugih mestih.

V razpravi Na sem Petré sem pripomnil, da so bile stsl. liturgične knjige, med njimi evangelistar, čitanke za knjižni in učbeniki za bogoslovni pouk. Podobno je bilo še v 18. in 19.stoletju v mnogih grških samostanih in cerkvenih šolah. S sodelovanjem moravskih in panonskih učencev so bili v stsl.knjige uvedeni panonizmi in moravizmi. Pri katehetskem pouku je Ciril pojasnjeval težja mesta in navajal razne oblike prevoda. Tako bi bil s sodelovanjem moravskih učencev izoblikovan edinstveno posebni Savin tekst Mt 12,33.

Ker je z ene strani verjetno, da je Savin prevod narejen na Moravskem, a z druge strani ni verjetno, da bi bilo poznaet bodet oblikovano že v Carigradu, ostane nerešeno vprašanje, kakšen je bil prvotni prevod /pred odhodom v kneževino Moravsko/. Kako je bil prvotno preveden pridevnik sapros o drevesu, kako o plodu? V staroslovenskih bibličnih rokopisih ni trdne podlage za reševanje zanimivega vprašanja.

+ + +

Savin stsl.tekst Mt 12,33 spada v isto vrsto prvotnih različnih stsl.prevedov kakor Assemanijeva oblika Na sem Petré ter Savin pred tobojo /Mt 18,15/ in jaže Bog s svede /quod Deus coniunxit Mt 19,6/ za na sem kamene, k tebe, ježe Bog s sčeta drugih stsl.rokopisov.²⁰ Obe varianti teh stsl.oblik segajo nedvomno nazaj v prvo /poznaet bodet morda v drugo/ desetletje stsl.knjige kot svedoki, da je Ciril s svojimi učenci na nekaterih težkih mestih iskal primernege stsl.preveda in kolebal, kateri bi bil boljši, ali pa je dajal bolj svobodne oblike za govorniško porabo. Savin stsl.preved Mt 12,33 s svojim prahněnim drevesom, z izgnilo jagodo in deloma z znaet se se edinstveno odlikuje pred onimi tremi oblikami kot posebno slikovita tvorba genialnega Konstantina in njegove neposredne šole.

Edinstveno starinske oblike Savine knjige kažejo na velikomoravski glagolski rokopis. S tem pa še ni definitivno rešeno vprašanje, je li bil Savin rokopis prepisan neposredno po glagolski predlogi, kakor sta dokazovala V.Ščepkin in V.Pogorelov, ali pa po cirilski, kar smatrajo Jagić, Horálek, Kuljbakin i.dr. za bolj verjetno.²¹ A odkrivanje in raziskovanje starinskih oblik je mnogo važnejše nego spor o neposredni predlogi. *Saj je bila posredna predloga nedvomno glagolska.*

O p o m b e .

1. V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache /1913/ 268; 336; 450. - Slovo II, 49 /Horálek/ i.dr.
2. Emilijan Kalužniacki, Evangeliarium Putnanum /Monumenta linguae palaeoslovenicae I/, Vindobonae 1888, str.68 trdi: In Sav. hic locus perperam sic legitur sic /zatem citira Savin prevod Mt 12,33/. A edina Savina nepravilnost /tvorit_z namesto s_ztvorite/ se ponavlja tudi v Ev. Putnanum /14. stol/; torej meri obsodba Kalužniackega na one posebnosti Savinega prevoda, ki so faktično njegova odlika.
3. J. Vajs, Evangelium s. Mathaei palaeoslovenice /Praga 1935/, str.43.
4. W. Szocepański, Cztery ewangelie /Kraków 1916/ 73 s.
5. Gl. op. 2.
6. Jagić, Entstehungsgeschichte 320 in 427.
7. J. Gebauer, Slovnik staročeský /1903/ navaja: jahodník - Maulbeerbaum /str.590/.
8. *Μεγα Αλεξανδρ τῆς Ειδικῆς Γλώσσης* *Stene 1950.* /str.5595. /, tomos 8, pg. 6467.
9. Migne, Patrologia Graeca /PG/ 123, 271 in 214.
10. PG 129, 270.
11. Knabenbauer - Merk, Comentarium in Ex. secundum Matthaeum. I³ /1922/; k Mt 13,48 /o ribah/ ima v oklepaju "putrida".
12. M. J. Lagrange, Evangile selon s. Matthieu³ /1927/ 153 in 246.
13. P. Dausch, Die drei älteren Evangelien⁴ /1932/, 137; 199; 467.
14. Jagić, Entstehungsgesch. 268.
15. M. Pleteršnik, Slovensko - nemški slovar I, 843; II, 296 s.
16. D. Erasmus R., Tomus primus paraphraseon in N.T. /Basileae 1524/, str.91.
17. Amfilohij, Novo-Zavětnyj Drevle - Slavjano - Greko - Russkij slovar /Moskva 1888/, str.33. - Jagić, Entstehungsgesch. 336 in 450.
18. Amfilohij o.c. /Slovar h Karpinskem Apostolu/, str. 48.
19. D. Bogdaševskij, Poslanie sv. Pavla k Efesjanam /Kijev 1904/, str.588.
20. Slovo II, 49; III,
21. Jagić, Entstehungsgeschichte, 127. - S. Kuljbakin, v Slavii 8, 1929/30, 640-649. - K. Horálek, Vyznam Sav. knjigy⁸.

Ta razprava bo v nekoliko skrajšani obliki objavljena v Slovu IV /Zagreb 1954/. Zato sem nalašč izbiral besede, ki so tudi Hrvatom razumljive /svedok, stsl. plod i.dr./.

Dr. J. Aleksič

PREHISTORIČNA ARHEOLOGIJA

IN SV. PISMO

I. Uvod

Biblične vede so po svojem namenu in bistvu znanstven uvod v sv. pismo; uvesti nas hočejo v kritično poznanje in razumevanje svetopisemske božje besede. Čim bolj se odda - ljujemo od časov, ko je sv. pismo nastalo, in čim bolj napredujoča znanost odkriva zgodovinsko ozadje in kulturno okolje sv. pisma, tem bolj postaja ta "uvodna" naloga biblične vede potrebna, da se "odkrije in razjasni pravi smisel svetih knjig."¹

Zato bi mogli bibličistiko stare zaveze razdeliti v glavnem na tri "uvodne" skupine: prvič, stvarni ali realni uvod, drugič, slovstveni ali literarni uvod, in tretjič, pomenski ali eksegetični uvod. Naloga bibličnih "realij" je, da nam posredujejo znanstveno poznanje svetopisemskega okolja, to je prostora ali dežel, v katerih so se vršili svetopisemski dogodki, potem časa ali razdobj, iz katerih so zrasli, ter kulturno-zgodovinskih razmer, ki so tedaj vladale. Slovstveni uvod ali "introdukcija" nas uvaja v literarno in tekstno zgodovino sv. pisma: Kako je nastala današnja zbirka sv. pisma, kako se je ohranjalo njegovo besedilo, kako so nastajale in se ohranjale posamezne knjige in deli sv. pisma. In končno pomenski uvod ali "eksegeza": ta nas seznanja s pomenom same vsebine sv. pisma, uvaja nas v razumevanje pravega smisla svetih knjig.

Tu nas zanima prva skupina, to je realni uvod. In v njem zopet le biblična arheologija, ki je osrednji in najvažnejši del bibličnih realij.

1. Biblični arheologiji gre danes v skupnosti svetopisemskih ved mnogo važnejše mesto, kakor pred tremi ali štirimi desetletji. To je posledica silnega razmaha, ki ga je arheologija vobče doživela v tem času. Sodobna biblična arheologija ne obravnava več zgolj "zasebnih", "javnih", "državnih" in "verskih" ustanov starih Hebrejcev, kakor pred

tridesetimi leti in prej.² Ne zadovolji se samo z zbiranjem in proučevanjem starih spomenikov, ki se nahajajo na zemeljski površini svetopisemskih dežel in se nanašajo na zgodovino starih Izraelcev. Prvih enajst poglavij Geneze, ki so temeljne važnosti za vso bobicistiko, govori o prazgodovinski človeštva in sega v začetke in najstarejša obdobja človeške preteklosti. Ta obdobja so danes predmet prehistorične arheologije. Zato tudi biblična arheologija ne more biti več samo zgodovina hebrejskih starožitnosti, ampak je nujno tudi arheologija prazgodovinskih obdobj človeštva.

Kaj je sploh arheologija? To je znanost, ki "proučuje življenje in kulturo človeštva na podlagi izkopanin."³ Predvsem jo zanimajo starejša obdobja človeške preteklosti; ne samo zgodovinski stari vek, kar je predmet "klasične" arheologije, ampak tudi prazgodovinskih dob. Sodobna arheologija si postavlja za nalogo, da "v celoti preišče tla, na katerih so nekoč stala človeška bivališča";⁴ seči hoče s krampom v notranjost zemeljskih plasti, da odkoplje in spravi na dan vse ostaline človeške dejavnosti starih časov. Razlikuje pa se od etnologije in paleontologije. Etnologija proučuje življenje in kulturo še živečih ljudstev in narodov, ki jih smatrajo za "najstarejše" zavoljo njihove primitivnosti, arheologija pa ima opravka s tvarnimi ostalinami davno umrlih rodov. Paleontologija na drugi strani je znanost o fosilnih, torej izumrlih živih bitjih na zemlji; včasih se v tej zvezi govori tudi o paleontologiji človeka, vendar se znanost o fosilnem človeku bolj pravilno imenuje paleontropologija.⁵

2. Biblična arheologija je predvsem arheologija nekdanje Palestine. Pravim predvsem, ne izključno. Važne so namreč tudi druge biblične dežele, Egipet, Sinajski polotok, Sirija, Mezopotamija. Zlasti zadnji dve sta postali v najnovejšem času, zaradi arheoloških najdb, izkopanih na njunem ozemlju /n. pr. Ras-Šamra, Mari, Nuzi/, izredno pomembni za biblično arheologijo oziroma sv. pismo.

Zgolj površinsko zanimanje za Palestino je tako staro kakor krščanstvo. Že v prvih stoletjih so se kristjani zanimali za kraje, kjer se je rodil, kjer je živel, trpel in umrl Jezus Kristus. Mnogi krščanski romarji so obiskali svete kraje, in jih potem opisali, kakor pričajo stari potopisi, takozvani itinerariji.⁶ To zanimanje, v glavnem religioznega značaja, je trajalo skozi vsa stoletja krščanske zgodovine. V novem veku pa so se mu pridružili še znanstveni, kulturno-zgodovinski nagibi. Iz osemnajstega stoletja je posebno znana tovrstna "Palestina ex monumentis veteribus illustrata" /1714/ od Adriana Relandusa, v devetnajstem stoletju pa spisi E. Robinsona, T. Toblerja, V. Guerina in drugih.

Vendar se je prehod od površinskega, t. j. krajepisnega opisovanja in raziskovanja, v globinsko, arheološko, izvršil šele v drugi polovici prejšnjega stoletja. L. 1865 je bilo ustanovljeno angleško društvo "Palestine Exploration Fund", l. 1877 nemški "Deutsches Palästinaverein", l. 1892 francoska "Ecole Biblique et Archéologique Française", l. 1900 ameriška "American School of Oriental Studies". To so bila prva društva palestinske arheologije, ki so tudi takoj začela izdajati svoja strokovna glasila, v katerih so se objavljali rezultati številnih izkopavanj na tleh Palestine. Ta izkopavanja so bila do l. 1890 še precej nestrokovnjaška. To leto pa je prišel na poziv PEF /Palestine Exploration Fund/ iz Egipta angleški arheolog Flinders Petrie, in začel z izkopavanjem v Tell el-Hesi-ju. Z njim se je začela v Palestini doba metodično-znanstvenih izkopavanj. V našem stoletju, zlasti med prvo in drugo svetovno vojno, se ta izkopavanja dosegla višek, svoje zlato dobo. Danes imamo za vso starejšo palestinsko arheologijo izdelan celoten krenološki okvir, od najstarejšega paleolitika do rimske in bizantinske periode.

To veliko delo so izvršili številni odlični arheologi, s svojimi metodično vzorno izvedenimi izkopavanji, kakor že imenovani F. Petrie /Tell el-Hesi/, dalje D. Mackenzie /Ain Šems/, F. Sellin, C. Watzinger, J. Garstang, H. Vincent /Jeriha/, F.W. Albright /Tell Beit Mirsim/, I.L. Starkey /Lachis/, P. Mallon, R. Neuville /Teleilat Ghassul/ in cela vrsta drugih. Sodelovale so pri tem mnoge mednarodne znanstvene ustanove, univerze, kolegiji in muzeji iz Evrope in Amerike. L. Hennequin našteva v svojem seznamu do l. 1939 sto deset različnih izkopavališč. Od takrat je število še primerno naraslo. Svetovno senzacija se zbudile prav v zadnjih letih po drugi svetovni vojni najdbe v številnih jamah blizu Mrtvega morja /Chirbet Qumran, Vadi Murat, Vadi en-Nahr/. Strokovno proučevanje najdenega gradiva, ki sestoji predvsem iz mnogih starih hebrejskih tekstov sv. pisma, apokrifov in keramike, je komaj še na začetku.⁸

3. Važnosti palestinske arheologije ni treba posebej naglašati. Ne samo, da je Palestina rojstna dežela judovstva in krščanstva, in tudi vernikom islama "sveta", torej dežela, ki stoji v središču zanimanja treh svetovnih religij, za njeno preteklost se zanimajo tudi sicer današnji zgodovinarji, prehistoriki, arheologi in antropologi.

Biblična arheologija je del orientalske arheologije. Pojasnimo nekoliko, kaj to pomeni. Sistematično raziskovanje starega Egipta in Mezopotamije od začetka preteklega stoletja je prineslo, kakor znano, razvozljanje egiptovskih hieroglifov in mezopotamskega klinopisa. S tem so se odprla vrata egiptologiji in asirologiji, ki sta se tekom stoletja razvili v obsežni

in velepomembni vedi. Prav tako so bili razvozlani perzijski, in v našem stoletju v Mali Aziji hetitski klinopisi, v najnovjši dobi pa so na tleh Sirije odkrili stare pisave in slovstva. Vse to je v neslutnem obsegu razširilo in poglobilo okolje in ozadje sv.pisma. V zvezi s temi znanostmi so arheološke najdbe in izsledki na tleh bližnjega Vzhoda, kar je praktično isto kar "bibličnih dežel", postali za pojmovanje stare zgodovine in kulture tako pomembni, da se govori v tem smislu o nekakšni "arheološki revoluciji."⁹

V čem je "revolucionarni" pomen arheologije bližnjega Vzhoda? Vedeti moramo, da danes ni več dežele, kjer bi arheologi ne bili zasadili svoje lopate v zemljo, z namenom, da poiščejo sledove starih kultur. Pri tem se je pokazalo, da obstoji samo petero kulturnih ognjišč velikega obsega, ki so res vredna tega imena: bližnji Vzhod, Indija, Kitajska, (srednja) srednja Amerika, zapadni del južne Amerike. Komparativna arheološka raziskovanja teh petero prazgodovinskih kulturnih središč pa so dognala, da kakor pravi Albright, "na svetu ni nobenega kulturnega središča, ki bi se po svoji starosti in dejavnosti moglo meriti z deželami vzhodnega Sredozemlja in pokrajine, ki meji neposredno na to ozemlje".¹⁰ To se pravi, komparativna arheologija je ugotovila, da so bile dežele bližnjega Vzhoda, oziroma "biblične dežele", najstarejše in najvažnejše ognjišče kulture na svetu. Stare kulture v Indiji, na Kitajskem, v srednji in južni Ameriki, so vse mlajšega datuma. Kje je tekla zibel človeštva v antropološkem smislu, v Aziji ali Afriki, to danes še ni nesporno ugotovljeno. Poprej je bilo splošno prepričanje, da v Aziji, v novejšem času se mnogi zavzemajo za Afriko. Toda, kje je treba zibel človeške kulture, o tem ni več dvoma: to so dežele bližnjega Vzhoda.

In še eno "revolucionarno" spoznanje nam je prinesla arheologija bližnjega Vzhoda. Komparativna arheologija dežel tega ozemlja je tudi dokazala "točnost svetopisemskih podatkov, ki visoko nadkriljuje pojme mnogih modernih kritikov, ki so se stalno nagibali v zmote hiperkriticizma."¹¹ Kakor znano, so mnogi racionalistični kritiki sv.pisma, zlasti pripadniki Wellhausenove šole,¹² skozi desetletja zanikali avtentičnost in pravilnost svetopisemskih tekstov in navedkov, ki se niso skladali z njihovimi evolucionističnimi teorijami o verstvu in verskih ustanovah starih Izraelcev.

Kajpada, v času Wellhausenovega nastopa še ni bilo biblične arheologije v sodobnem smislu in njenih rezultatov. Danes, ko je že krepko razvita, ni več mogoča kritika sv.pisma v smislu Wellhausenovega evolucionizma. Stvari so se zelo spremenile. G.E. Wright opisuje ta preobrat z besedami: "Arheološka odkritja so pokazala, da je treba v mnogo večji meri zaupati v zanesljivost tega, kar sv.pismo pripoveduje; dejstvo, da so bile

iskati

te zgodbe razmeroma pozno zapisane, še ne pomeni nujno, da so docela nezanesljive. Ko se je v preteklem stoletju oblikovalo tozadevno stališče višje kritike, še ni bilo na razpolago dovolj izvenbibličnih dejstev, ki bi brzdala pretirani skepticizem. Zaradi tega so svetopisemske zgodbe, drugo za drugo, ocenili kot literarne izmišljotine, in možnost "pobožne prevare" pri upoštevanju pisanih virov /s strani hagiografov/ pretiravali čez vsako mero. Ko se takšno kritično stališče enkrat utrdi, postane konstruktivno delo izredno težko, kajti v splošnem negativizmu se med seboj prepletajo čustveni in racionalni činitelji. Spremembo, ki se sedaj vrši, je težko oceniti, je pa morda najpomembnejši preobrat, h kateremu so arheologi prisilili bibličiste".¹³ Namreč "hiperkritične" bibličiste. Ti so morali "modificirati svoje pozicije."¹⁴ Če je na primer Wellhausenova šola trdila o zgodbah hebrejskih očakov v 1. Mojzesovi knjigi, da iz njih odsevajo gospodarske in socialne razmere osmega in devetega stoletja pr.Kr. in da so torej produkt teh stoletij, so to bile apriorne, z ničemer dokazane trditve, ki so potekale iz predpostavk Wellhausenovega evolucionizma. Temu nasproti je biblična arheologija, s svojimi izkopavanji in odkritji, torej na podlagi dejstev, dokazala, da itinerarij hebrejskih očakov, Abrahama, Izaka in Jakoba, odgovarja socialnim in gospodarskim prilikam srednjega bron na bližnjem Vzhodu, t. j. prvi polovici drugega tisočletja pr.Kr.¹⁵ Še več. Klinopisne listine iz 18. stol. pr.Kr., ki so jih odkrili v Mariju, ob srednjem Evfratu, govore o "Hebrejcih", pomikajočih se od juga proti severu, iz Ura v Haran, "natančno tako, kakor pripoveduje sv.pismo o Abrahamu".¹⁶

Pod vplivom arheoloških dejstev je moral R. Kittel že l. 1921 v Leipzigu, na "Alttestamentlertag-u, izreči o nekdej mogočni Wellhausenovi kritični šoli hude besede: "Es fehlte dem Gebäude das Fundament, und es fehlten den Baumeistern die Massstäbe".¹⁷

4. Arheologija bližnjega Vzhoda je s svojim obilnim, novim arheološkim gradivom, ki ga je spravila na dan v zadnjih desetletjih, storila biblični znanosti brez dvoma veliko uslugo. Vendar ne smemo pomena teh uslug precenjevati. H.H. Rowley svari pred vsakim pretiravanjem v tem oziru, "ker je lahko nevarno. Dokazi arheologije so redkokedaj tako enostavni in jasni, kakor bi si mi želeli; na svetopisemskih vprašanja se nanašajo češče bolj posredno ko naravnost. Neredko naše probleme bolj komplirajo nego rešujejo."¹⁸

Biblična arheologija nima namena, vsaj prvenstveno ne, dokazovati zgodovinske verodostojnosti sv.pisma. Njena naloga je marveč ta, da na svoj način in s svojimi sredstvi prispeva k razumevanju razodete božje besede, ali, kakor pravi papež Pij XII., "da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter

način, oblika in lastnost njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja."19 Biblična arheologija je slej ko prej pomožna veda biblične eksegeze. Biblicistu koristi predvsem zaradi tega, ker mu odpira poglede v zgodovinsko, kulturno in versko ozadje sv. pisma. To ozadje sega vsekako preko "zgodovinskih" dob, daleč nazaj v preteklost takozvane prazgodovine.

V naslednjem se bomo omejili na očrt biblične arheologije najstarejših, to je kamenih obdobj. -

II. Arheologija in geološke formacije.

Razvoja in pomena arheologije v kamenih obdobjih ni mogoče prav razumeti, če ne poznamo vsaj v glavnih obrisih zgodovine zemlje in življenja na njej. Zato si najprej predočimo glavne podatke o tem, kakor nam jih nudi geologija na svoji današnji stopnji razvoja.

1. V zadnjih desetletjih so fiziki iznašli metode, po katerih jim je mogoče, da izračunajo čas v razkrajanju radioaktivnih rudnin. Na podlagi teh metod so mogli izračunati približno starost kamenja in zemeljskih plasti. Prišli so do zaključka in podmene, da je planet naše zemlje star okrog dve milijardi ali dva tisoč milijonov let. Toliko približno so stare najstarejše rudnine na zemlji. Kdaj pa se je pojavilo življenje na njej, ni tako lahko reči. Vsekako segajo prvi sledovi živih bitij v geološke plasti, ki so stare preko pet sto milijonov let. Iz tega sklepajo, da sami početki življenja na zemlji segajo še mnogo dalje v preteklost.

Z ozirom na sledove živih bitij dele geologi zgodovino zemlje v staro, srednjo in novo dobo. Stara doba ali paleozoik obsega življenje najstarejših živali, in se deli v petero obdobj ali geoloških formacij; to so kambrij, silur, devon, karbon in perm. Nastanek ali tvorba teh plasti je trajala, tako računajo, preko tri sto milijonov let. Srednja doba ali mezozoik se deli v tri plasti, imenovane trias, jura in kreda. Trajala je okrog 130 milijonov let. Nova doba ali kenozoik se deli v terciar in kvartar.

Za nas sta važni, ti dve poslednji obdobji v tvorbi zemeljskih plasti. Terciarno dobo cenijo na približno sto milijonov let; deli se v paleocen, eocen, oligocen, miocen in pliocen. Kvartarna doba, ki je geološka formacija sedanjosti, pa traja kvečjemu en milijon let, in se deli v daluvijski ali plejstocen in v aluvijski ali holocen.

2. Zadnja ali kvartarna zemeljska plast je torej v primeri s predhodnimi geološkimi formacijami kaj kratka. Vendar je za zgodovino življenja na zemlji zelo važna, in to zaradi svo-

jih ledenih dob, ki so se v njej ponavljale.

Intenzivno proučevanje ledenikov v prejšnjem stoletju je prineslo spoznanje, da je tvorba diluvialne zemeljske plasti v veliki meri posledica ravno delovanja ledenikov. V plejstocenski dobi kvartara so na severni polobli zemlje veliki predeli pokrajini zamrznili in se pokrili z debelo plastjo ledu. Sledove poledenitev so sicer ugotovili tudi v starejših zemeljskih formacijah, v permu in kambriju, vendar se zdi, da so obsegale predvsem južno poloblo zemlje. V plejstocenu kvartara pa je led zajel severno poloblo.

Poledenitve v Alpah sta raziskovala zlasti A. Penck in E. Brückner /"Die Alpen im Eiszeitalter", Leipzig, 1909/. Ugotovila sta štiri ledene dobe v alpskem plejstocenu. Dala sta jim imena po štirih malih rekah v Alpah: Günz, Mindel, Riss, Würm. Ta imena so prešla v splošno rabo za označevanje plejstocenskih ledenih dob, in jih danes uporabljajo kot tehnične izraze v tem smislu tudi paleontologija in arheologija. //jo

Med štirimi ledenimi dobami ugotavljajo geologi vmesne tople dobe. Navadno jih nazivajo: prvo, "Günz-Mindel", ker leži med poledenitvijo Günz in Mindel, drugo "Mindel-Riss", ker leži med poledenitvijo Mindel in poledenitvijo Riss in tretjo "Riss-Würm", ker leži med poledenitvama Riss in Würm. Prva se imenuje tudi "i-doba" /t.j. infima/, druga "o-doba" /optima, ker je bila posebno dolga/, tretja "u-doba" /ultima/.

Po svojem obsegu so bile poledenitve pojavi svetovnega značaja. Zadevale so, poleg polarnih dežel, tudi vsa gorovja severne poloble, tako Pireneje, Alpe, Kavkaz, Himalajo, od koder so se raztezovali ledeniški rokavi daleč v ravnine. Vendar pa še ni dovolj raziskano in ugotovljeno, v kakšni meri in na kakšen način so se odražale te poledenitve v deželah na južni polobli, ali so na primer južno-ameriške poledenitve nastopale istočasno ko severno-ameriške in evrazijske. Na splošno velja, da so v južnih legah šle vzporedno s poledenitvami deževne, z vmesnimi toplimi pa suhe dobe. Tako je L.S.B. Leakey za vzhodno Afriko postavil hipotezo štirih deževnih dob /Kageran, Kamasian, Kanjeran, Gamblian/.²⁰ Še bolj je torej verjetno, da so imele dežele Sredozemlja ob času evropskih poledenitev svoje deževne dobe.

Ledene dobe, s svojo ostro klimo, so seveda globoko vplivale na rastlinsko in živalsko življenje. V ledenih dobah so v severnih predelih izumrla drevesa in gozdovi, in pokrajine so se pokrile s tundrskim, stepnim rastlinstvom, v vmesnih toplih dobah pa se je rastlinstvo iz toplih podnebij vračalo in pomikalo proti severu. Temu preseljevanju in valovanju rastlinstva je sledilo odgovarjajoče prámikanje in valovanje živalstva. Jasno je, da to ni moglo biti brez posledic za življenje človeka v teh časih.

3. Važno je vprašanje, kako izmeriti trajanje posameznih ledenih in medledenih dob. Rešitev tega vprašanja je v zvezi z odgovorom na drugo vprašanje, namreč, kaj je prav za prav vzrok, da nastajajo poledenitve. O tem imamo več teorij. Omenimo tri poglobitve: astronomsko, geološko in fizikalno.

Astronomska razlaga spravlja nastajanje ledenih dob na zemlji v vzročno zvezo s spremembami v gibanju zemlje v vse-mirskem prostoru. Na gibanje zemlje, tako pravi ta teorija, ne vpliva samo sonce s svojo maso, ampak tudi planeti. Vpliv teh sicer ni velik, a vseeno povzroča lahke motnje v gibanju zemlje, ki se odraža v tem, da zemlja malce spreminja obliko svoje krožne poti in pa nagnjenost svoje osi z ozirom na ekliptiko. To ima za posledico, da sončno žarkovanje na zemljo ni v vseh dobah enako. Zato nastajajo hladna poletja; sneg in led, ki se je naredil pozimi, v poletju ne izkopneva v dovoljni meri. Ako se taka hladna poletja vrste skozi dolgo dobo tisočletij, ledene mase narastejo in pokrijejo cele pokrajine.

Geološka razlaga pa pravi, da se je zaradi vulkanskih pretresov in dejavnosti spreminjala površina zemlje, se različno dvigala in padala, vsled česar so nastajale razlike v razpočetitvi morskih voda in kopne zemlje. To pa je imelo za posledico razlike v segrevanju oziroma ohlajevanju različnih zemljin. Končno fizikalna teorija: ta išče vzrok velikih klimatičnih kolebanj v spremembi, ki nastane v atmosferi vsled tega, ker zrak, zaradi razlik v sestavi hlapovja, ne propušča vedno v enaki meri sončnega žarkovanja.

V novejšem času je posebno v čislih astronomsko teorija, in sicer v verziji, ki jo je predložil M. Milanković, profesor matematike na beograjski univerzi.²² Milanković je gornjo astronomsko razlago izpopolnil, upoštevajoč sugestije geološke teorije, in izračunal razlike in kolebanja v sončnem žarkovanju plejstocenske dobe. Sestavil je v ponazoritev svojih rezultatov znano krivuljo sončnega žarkovanja, ki jo srečamo poslej v mnogih knjigah.²³ Po teh računih se je začela prva poledenitev /Günz/ pred 595 tisočletji, druga /Mindel/ pred 480 tisoč, tretja /Riss/ pred 235 in zadnja /Würm/ pred 120 tisočletji. Vsaka poledenitev je torej trajala zelo dolgo, približno po 90 tisoč let, tretja pa še enkrat toliko. Vmesne ali medledene dobe so tudi trajale po več deset tisočletij, razen druge /Mindel-Riss/, ki je trajala še enkrat dalje.

Na Milankovićevo podmeno se danes, kakor rečeno, mnogi naslanjajo, zlasti paleontologi in arheologi prazgodovine, v tem, ko pri geologih zbuja večje pomisleke.²⁴ Znani nemški strokovnjak za ledene dobe, R. Grahmann, na primer priznava sicer, da "mnoga teoretična razglašljanja, pa tudi opazovanja, govore v njen prid", da pa se na drugi strani "nekateri pojavi ne skladajo z njo", n.pr. glede druge in tretje poledenitve.

Ni še zanesljivo dokazano, ali se "računski zaključki pravilno tolmačijo." Zato bi bilo, zaključuje Grahmann, "vsaj preurajeno" krivuljo sončnega žarkovanja smatrati brez pomisleka za povsem zanesljivo kronološko merilo plejstocenskih ledenih obdobj; je le "začasni pomoček v sili" /"ein vorläufiger Notbehelf"/.²⁵

Vsekako moramo reči, da se starostne ceniče človeških fosilov s strani avtorjev, ki se naslanjajo na Milankovića, precej razlikujejo od ceniče avtorjev, ki se držijo drugačnih metod. Zgled. Znana prehistoričarka D. Garrod je l. 1949 ocenila "izredno važno in zanimivo najdbo iz magdalenjena srednje Francije, pri kraju Angeles-sur-l'Anglin-u", pri čemer je šlo za "portret paleolitskega človeka", na 12.000 let starosti. Isto najdbo pa B. Škerlj, "na Milankovića oprt", ocenjuje na "najmanj 20 do 25.000 let."²⁶

To nas opozarja, da sprejemamo plejstocenske starostne ceniče antropologov in arheologov s primerno rezervo. Na drugi strani pa je res, da pri "astronomskih" številkah plejstocenske kronologije razlike za eno ali nekaj desetisočletij ne pridejo veliko v poštev.

4. Znanost skuša spoznati in ugotoviti časovno zaporedje in trajanje posameznih razdobj plejstocena s sredstvi, ki jih ji daje na razpolago sama narava. To so ledene in medledene dobe, o katerih smo pravkar govorili. Skuša pa ga spoznati tudi s sredstvi, ki jih je človek sam napravil. To so človeški izdelki ali artefakti, ki jih je človek zapustil za seboj, in ki so se ohranili v zemeljskih plasteh plejstocenskih tvorb. Te ostaline človeške dejavnosti spravlja na dan arheologija s svojimi izkopavanji, jih proučuje in se trudi dognati njihovo časovno zapovrstnost, upoštevajoč pri tem seveda dognanja geologije in paleontologije.

Danes se splošno smatra, da je človek živel v vseh dobah plejstocena, gotovo pa od prve medledene dobe dalje. O tem govori podrobneje paleontologija oziroma paleantropologija. V okvirju te znanosti pa je že več ko pol stoletja kaj pereče vprašanje, ne samo, kedaj se je človek prvič pojavil na zemlji, ampak še bolj, kako se je pojavil, to se pravi, ali je izšel iz nižjih živalskih vrst in se polagoma "razvil" v človeka, ali pa se javlja od začetka kot pravi človek. Ker vprašanje takozvane antropogeneze ne spada v okvir naloge, ki smo si jo postavili v pričujoči razpravi, se bomo tega vprašanja dotikali le v toliko, kolikor je to v neposredni zvezi z arheologijo. Oprti na izsledke prehistorične, paleolitske arheologije, moramo danes prištevati tudi tiste vrste plejstocenskega človeka, ki kažejo v telesnem oziru takozvane "pitekoidne" oblike /n.pr. Homo neanderthalensis, Homo pekinensis, Pithecanthropus erectus/, med prave ljudi, zakaj tudi ti, tako antropoidi

kakor neandertalci, so izdelovali orodje in uporabljali ogenj, kar je "neukanljiv dokaz pristne človečnosti."²⁷

Od človeka plejstocenskih dob so se nam ohranili samo artefakti iz kamna. Ni dvoma, da je človek tedanjega časa uporabljal za izdelovanje svojega orodja tudi les najsi v še tako preprosti, enostavni obliki, vendar se tovrstno orodje zaradi svoje razpadljive tvarine ni moglo ohraniti. Samo kamen, kremenec, je mogel kljubovati dolgim dobam vremenskih in drugih sprememb. Zato se najstarejša kulturna stopnja človeštva, v kateri je človek izdeloval svoje orodje iz kamna, imenuje kamena doba.

Iz načina in tehnike, kako je človek izdeloval svoje orodje iz kamna, moremo sklepati na njegovo tehnično kulturo ali civilizacijo. Kakor vsa človeška tehnična kultura, tako kaže tudi za ugotavljanje kulturnega zaporedja in klasifikacijo kulturnih stopenj. Kultura kamene dobe se deli v staro kameno dobo /paleolitik/, srednjo /mezolitik/ in novo kameno dobo /neolitik/.

Ako vzporedimo to osnovno arheološko razčlenbo kamene kulture z geološko razčlenbo plejstocena, dobimo v glavnem tole sliko: Kultura paleolitika se razteza skozi vse geološke dobe plejstocena, od prve do zadnje poledenitve, kulture mezolitika in neolitika pa so nastajale šele v dobi takozvanega postglaciala, to se pravi, v diluvialni ali holocenski dobi kvartara, torej v novejšem geološkem razdobju naše zemlje, ki se je začelo pred kakimi dvajsetimi tisoči leti.

V ledenih in medledenih dobah diluvija ali plejstocena imamo potem takem opravka samo s staro kameno kulturo ali paleolitikom. Seveda je tudi že paleolitik močno razčlenjen. Delimo ga najprej v zgodnji, srednji in pozni paleolitik. Zgodnji, imenovan tudi "spodnji" paleolitik, sega od prve poledenitve /Günz/ približno do konca druge medledene dobe /"Mindel-Riss"/, torej, če se oziramo na Milankovičevo kronologijo plejstocena, od 590 do 240.000 let pred nami. Glavne kulture zgodnjega paleolitika so: abeviljen /Abbeville/, stari in srednji ašel /St.Acheul/, zgodnji in srednji klakton /Clacton/, zgodnji levaloá /Levallois/, zgodnji soán /Soan/ in zgodnji čukutjen /Choukoutien/.

Za zgodnjim paleolitikom je sledil srednji paleolitik. Ta je obsegal geološko razdobje tretje poledenitve /"Riss"/, zadnje medledene dobe /"Riss-Würm"/ in približno prvo tretino zadnje ali četrte poledenitve /"Würm"/, po Milankovičevi krivulji od 240 do 120.000 let pred nami. V srednjem paleolitu imamo že zelo razčlenjeno kameno kulturo. Glavni tipi so: nadaljevanje in završetek zgodnje-paleolitskih kultur ašela, klaktona, levaloaza, soana in čukutjena, potem nastop novih kultur: mikoka /Micoque/, mustjera /Moustier/, tajasa

† tehnika plejstocena določena razvoj, in daje s tem podlago

/Tayac/, jabruda /Jabrud/, zgodnjega orinjasjena /Aurignac/.
Tretje kulturno razdobje paleolitika je pozni paleolitik. Časovno obsega drugi dve tretini zadnje poleđenitve, po Milankovičevi krivulji sončnega žarkovanja nekako od 100 do 20.000 leti pred nami. V tem razdobju srečavamo zlasti kulture orinjasjema, solutreena /Solutré/ in magdalenjena /La Magdaleine/.

Z nastopom postglacialne ali holocenske geološke dobe preneha paleolitik in se začne kultura mezolitika, ki ga na ozemlju bližnjega Vzhoda stavijo v čas nekako od 20 do 6000 tisoč let pred nami. Mezolitiku sledi neolitik, ki je v prednjem Orientu zelo kratek; v svoji drugi dobi se že meša z bronom /zato "kalkolitik" ali "eneolitik"/, in sega med 6 do 3.200 pr.Kr. V svoji drugi, kalkolitični fazi /4.500 - 3.200/ predstavlja že konec "prazgodovinske" in začetek "zgodovinske" dobe na ozemlju bližnjega Vzhoda, in torej tudi Palestine.

III. Palestinska kamena obdobja.

V arheološkem oziru je bila doslej najbolj raziskana Evropa, in to Francija, kar priča že izrazoslovje v klasifikaciji kamene dobe, ki je večinoma povzeto po francoskih najdiščih. V Aziji sta stopili glede tega najprej v ospredje Palestina in Indija, pozneje Sibirija, Kitajska, Java, Sirija, Arabija in Burma.

Palestina je tako v geološkem kakor arheološkem pogledu brez dvoma izredno zanimiva. Tvorba njenih zemeljskih plasti in nastanek njene sedanje geološke oblike ima svojo posebno in "burno" zgodovino. Saj pomeni takozvani Sirski jarek, ki se vleče od Sirije do Rdečega morja, na palestinskih tleh najglobljo zemeljsko vdrtino na svetu. V deževnih dobah plejstocena je bila Jordanska dolina zvezana s Sredozemskim morjem in je tvorila globok morski zaliv; v meddeževnih ali medleđenih dobah se je ta zveza pretrgala, deloma vsled vulkanske dejavnosti, in Sirski zaliv se je skrčil v Mrtvo morje; čigar gladina je do danes padla 394 m pod gladino Sredozemskega morja. To pa ne bo brez koristi za prehistorično oziroma plejstocensko kronologijo. Lapornati podi ali terase v Jordanski dolini bodo nekega dne, ko bo geologija natančno proučila njihove letne plitvice, potrdila ali ovrgla oziroma popravila kronologijo sončnega žarkovanja.²⁸

Arheologija Palestine je s svojimi izkopaninami iz kamene dobe stopila na pozornico po prvi svetovni vojni, ko so

arheologi in prehistoriki, kakor F. Turville-Petre, Doroteja Garrod in Rene Neuville, načrtno raziskali palestinske jame. Kmalu je zaslovela kot deželna prehistoričnih najdb, in zavzemala nekaj časa v arheologiji kamene dobe prvo mesto za Francijo.

1. Za kulturo zgodnjega paleolitika je značilno, da se odlagališča njenih artefaktov najdejo večinoma na prostem svetu, ob rekah in ob morskem obrežju, v nasprotju z jamami srednjega paleolitika. Struge rek in morsko obrežje so bile najbrž še najbolj udobna prometna pot v prazgodovinski dobi. Tu se je takratni človek lažje pomikal sem in tja, in šel za lovom, kakor skomi gozdne goščave in gorske ovire v notranjosti. V rečnih strugah je lažje našel pripravnega kamenja, iz katerega si je odbijal in krhal svoje kameno orodje, pestnjake in odkrške ali rezila. Ob rekah je tudi preje zalotil živali, ko so se prišle k vodi napajat.

Zgodnje-paleolitskih depositov v Palestini doslej niso našli mnogo. Omeniti bi bilo artefakte pestnjakov starega in srednjega ašela v Beqa in Um-Qatafa, dalje odkrške levaloazjena v Erg el-Ahmaru, el-Qeseimeh /Negeb/, in mešano industrijo ašelolevaloazjena v Ain Mussa /Galileja/, ter pestnjaški levaloazjem v Abu Situ in Sahbi /Judejska puščava/.

Ta palestinska kultura zgodnjega paleolitika-sega časovno, tako sodijo, v drugo medledeno dobo. /"Mindel-Riss"/, ki je bila zelo dolgotrajna. Na tej stopnji človek verjetno še ni imel stalnih bivališč. Hranil se je z zbiranjem sadežev, ki mu jih je narava sama od sebe nudila, in z lovom. Ta pretežno ašelski kulturni tip zgodnjega paleolitika je bil razširjen po velikem ozemlju od Anglije do rta Dobre nade, od Atlantika do Malajske, vključujoč Evropo, bližnji Vzhod in Indijo.

V pozni dobi ašela pa se pojavijo prva jamska bivališča. To velja tudi za Palestino. S tem prestopamo v srednji paleolitik.

2. Najstarejše izdelke iz kremenca, najdene v palestinskih jamah, vzporejata D. Garrod in R. Neuville s francoskim tajasjenom. Smo torej v srednjem paleolitiku. Klimatične razmere, ki so tedaj vladale v Palestini, ustrezajo tretji poledenitvi /Riss/. To je bila v deželah Sredozemlja deželna doba, v kateri se je človek umaknil v jame. Zeuner stavi tretjo poledenitev v čas med 230 in 180.000 pred nami, po Milankoviću bi ji morali prisoditi približno isti kronološki okvir. Vendar je treba reči, da je srednje-paleolitski človek ostal v jamah tudi v naslednji medledeni dobi, iz katere izhaja največ artefaktov srednjega paleolitika.

V Palestini so iz te dobe znamenite prehistorične jame, ki si jih moramo nekoliko bližje ogledati.

Votlina es-Zuttije, pet km severozapadno od Genezareškega jezera, odprta proti vadiju el-Amud, ki se spušča v Genezareško jezero. Tu je pod pokroviteljstvom Britanske arheološke šole v Jeruzalemu kopal angleški arheolog M. Turville-Petre, v letih 1925 in 1930. Odkril je dva prehistorična sloja: tip gornjega ašela in tip razvitega levaloa. Razen kamenega orodja je našel mnogo živalskih kosti, in kar je bilo posebno važno, dva odlomka človeške lobanje, od mlajše, kakih 25 let stare ženske. To je bil prvi primer te vrste na azijskih tleh: lobanja je slična neandertalskim, ki so bile najdene v evropskih mustjerskih plasteh. Imenovali so to najdbo homo galilaeensis in jo uvrstili v rubriko: palaeanthrop^o palestinius. /MS

Na zapadnem pobočju Karmela, okrog 23 km južno od Hajfe, so v vadiju Mughara tri prehistorične votline: el-Wad, et-Tabun in es-Sukhul. Raziskovanje teh jam se je začelo l. 1928, pod pokroviteljstvom Britanske in Ameriške jeruzalemske šole. Izkopavanja sta vodila v glavnem D. Garrod in M. Mc.Cown.

V votlini el-Wad obsega stratigrafijska sloje od bronaste dobe dol do mustjera. V slednjem, mustjerskem sloju, je D. Garrod našla nov skelet neandertalskega tipa /varietas palaestinensis/. Bolj znamenite so najdbe v votlini et-Tabun. Stratigrafijska je izkazala kulture mustjera, ašelo-mustjera, gornjega ašela, tajasjena. V mustjerski legi je bilo najdenih mnogo izdelkov tipa levaloa, živalske kosti /rinocerus, hippopotamus, elephas/, in skelet človeka palaeanthropus palestinius. Najznamenitejša med temi votlinami pa je tretja, es-Sukhul. Tu je kopal M. Mc.Cown. Poleg artefaktov tipa levaloa je našel devet človeških skeletov, o katerih je izjavil, da "razodevajo fizične znake neandertalca, spojene z nekaterimi drugimi znaki, ki so jasno neantropični",²⁹ to se pravi, lastni sedanjemu človeku /homo sapiens/.

Omenimo še votlino Mugharet-el-Qafze pri Nazaretu. Tu je raziskoval M. R. Neuville. Mnogo niže izpod sloja levaloa je našel petero človeških lobanj. Pripadale so ljudem rase, ki je bila različna od tipa palaeanthropus palestinius, in mnogo starejša /"bien plus archaïque"/.³⁰ /14

Najdbe paleolitskega človeka v Palestini /palaeanthropus palestinius/ so zbudile v strokovnem svetu veliko pozornost in sprožile mnogo diskusij. Dasiravno namreč te najdbe spadajo glede svoje starosti v isto geološko dobo, se vendar morfološko med seboj močno razlikujejo. Votlina es-Sukhul je med drugim dala "tri moške lobanje, ki so bile prvotno označene kot neandertalske; toda kasnejše anatomske in antropološke preiskave in primerjave so pripeljale strokovnjake do nazora, da pripadajo pravemu človeku, kateri ima nekaj neandertaloidnih znakov... Prečni prerez prsnega koša ženske iz Tabuna je bolj okrogel /neandertaloiden/, ljudi iz Sukhula

pa bolj elipsoiden, kakor pri sedanjem človeku. Rebra teh ljudi so v prerezu deloma neandertaloidna, deloma moderna..."³¹ Razlikujejo se po stojni višini: medtem ko višina žene iz Tabuna znaša 1.54 m, meri mož iz druge jame na Karmelu 1.79 m. Razlikujejo se po velikosti glave in teži možganov: ta niha med 1271 cm³ in več ko 1.500 cm³. Nekateri lobanje, na primer galilejska, velja kot neandertaloidna, četudi s posebnimi, morda ravnimi znaki, "druge imajo očitne poteze sedanjega človeka /homo sapiens diluvialis/, n.pr. visoko čelo, okroglasto zadnjo stran lobanje, razvit obradek."³²

Kako razložiti te morfološke razlike ljudi iste geološke starosti? Predlaganih je bilo več teorij. Nekateri so rekli, da palestinski človek iz teh jam pomeni "prehodni" tip med neandertalcem in sedanjim človekom. Drugi so to zavrnilo, češ, da je v nasprotju z dokazi, ki govore za to, da se je ta "razvoj" izvršil že pred nastopom neandertalca. Saj danes ni dvoma, da nastopa tip modernega človeka /homo sapiens/ v plejstocenski dobi časovno že pred neandertalcem, kakor pričajo najdbe v Steinheimu, Swanscombe, Fontchevadu, Ehringhofu, da, zelo verjetno celo prej ko takozvani pitekantropi. /Pithecanthropus erectus, Sinanthropus pekinensis itd./. "Zdi se, da moramo danes sprejeti kot dejstvo, da se je Homo razvil vzporedno in poleg pitekantropov in neandertalcev", pravi Škerlj.³³ Spričo tega je seveda razlaga o "prehodnem" značaju palestinskega pračloveka nesmiselna.

Zaradi tega si mnogi pomagajo s hipotezo, da imamo v teh palestinskih ljudeh opravka s "križanci" med neandertaloidnim in modernim človekom. Tako piše Škerlj: "Gotovo gre za domnevo, celo za zelo dobro utemeljeno, da se je pravi človek, o katerem vemo, da je živel v diluviju vsaj hkrati s pitekantropi /v koliko so bili doslej odkriti/, križal z neandertalci in da je tako lahko prišlo do relativno ustaljenega tipa, kakor ga kažejo ljudje iz Sukhula."³⁴

Ta razlaga utegne zadovoljiti tiste zagovornike razvojne teorije v antropogenezi, ki se zavzemajo za "divergentni razvoj" hominidov, v nasprotju z zagovorniki "enolinijskega razvoja."³⁵ Toda čeprav je danes jasno, da ni več mogoče zagovarjati enolinijske razvojne teorije v smislu "Weinertovih stadijev:

1. Anthropus /pitekantrop/,
2. "primigenius" /neandertalec/ in
3. "sapiens" /sedanji človek/ "³⁶

še s tem ni rečeno, da je teorija divergentnega razvoja pravilna ali dokazana. Ta teorija vsaj za enkrat napravlja vtis, da je izhod iz zadrege zato, ker je tradicionalna razvojna misel plejstocenske antropogeneze doživela polom.

Zato se ni čuditi, da je vedno več takih, ki razvojno misel pri nastanku človeka s povsem znanstvenega stališča odklanjajo, in govore, ne o razvoju ali evoluciji, ampak o izrajanju ali involuciji človeka v plejstocenu. Tako n. pr. R. Grahmann, dasi evolucionist, v zvezi s palestinskimi paleolitskimi najdbami izreka misel /ki pa si ji potem ne upa slediti/, da bi "izrodek neandertalca" /Entartung des Neanderthalers/ utegnil biti "posledica ostre klime v würmski poleđenitvi; in ker v Palestini ta činitelj ni tako močno deloval, zato tukaj ni tako ekstremnih neandertalskih tipov, kakor v zapadni Evropi".³⁷ S tem dejansko postavlja vprašanje: Ali niso "pitekoidne" oblike v plejstocenu, bodisi antropoidov bodisi neandertalcev, v resnici le "izrodki" ali degeneracijske tvorbe pravega človeka ali sapienta? Res piše v tem oziru A. Bea: "So znanstveniki, tudi nekatoliški, ki mislijo, da pitekoidni znaki, ki jih očitujejo deli prazgodovinskega človeštva, niso izvirni, marveč posledica izroditve /degeneracije/, ki je nastopila morda vsled težkih življenjskih pogojev ali pregrane v ledeni dobi."³⁸ V tem slučaju tudi ne bi bil nikak ~~nenaden~~ problem, zakaj so neandertalske skupine v pomustjerski dobi tako nenadno izginile. Iz istih ali sličnih razlogov pač, kot so "izginili" mnogi "barbarski", in za njimi nekoč "visokokulturni" narodi v zgodovinskih dobah. Zgledov za to je na pretek!

Zagovorniki razvojne misli v fizični antropologiji seveda odklanjajo možnost izrajanja v rodu človeka, dasi v zgodovini živih bitij to ni tako redek pojav. Mnogi se umikajo v sive davnine terciarnih obdobj, da bi tam našli oporo za svojo razvojno teorijo. Ali pa bodo imeli več sreče s tradicionalno evolucijsko formulo, ki temelji na misli, da je mogoče "rešiti uganko človeka s študijem živali"^{38a}, kakor so jo imeli v šest stotisočletnem razdobju plejstocena, to je več ko dvomljivo. Vsekako ni dvoma, da problem "rojstnega dneva" ali "učlovečenja" človeštva danes, s stališča znanosti, še daleč ni rešen, ampak je prav tako zamotan, kakor je bil pred stoletjem. N. Lahovary misli, in v tem oziru najbrž ni osamljen, da spada genetika človeka sploh med one probleme, ki so "praktično nerešljivi."³⁹

Tako nas je palestinski pračlovek, s svojo "moderno" lobanjo in celim svojim pojavom, prisilil, da smo se morali ustaviti ob tem problemu, ki že toliko časa razdvaja duhove.

3. Mustjer je bil v Franciji razširjen v drugi polovici zadnje medledene dobe. Navadno se smatra, da je bil nosilec te kulture neandertalec. Tudi najdbe palestinskega pračloveka spremljajo artefakti mustjerskega tipa, ki je v Palestini in Siriji sploh bogato zastopan. Toda poleg mustjera so v Palestini in Siriji še druge kulture, med njimi zlasti tajasjen,

ki se je razvil iz klaktona, in na katerega je vplival levaloažen. Tajasjen je neposredni predhodnik mustjera. Znano je, da so znamenito najdbo sedanjega človeka v votlini Fontechevade spremljali artefakti tajaške kulture. Tudi kultura mikok /La Micoque v južni Franciji/, ki je potomec ašela in sodobnik levaloaža, se najde v Siriji in Palestini. V Siriji posebej je iz srednjega paleolitika znana kultura jabrud, ki jo je izkopal A. Rust v vasi Jabrud v Antilibanonu.⁴⁰

Albright stavi palestinski srednji paleolitik v čas med 150.000 in 120.000 pred nami. Za tem pride pozni paleolitik. V Palestini odgovarjajo kulture poznega paleolitika evropskim prakulturam orinjasjena, solutreena in magdalenjena. Geološko ga vzporejajo z zadnjimi dvema sunkoma würmske poledenitve.

Za razdobje palestinskega poznega paleolitika je značilno, da se ta čas izvrši na ozemlju Palestine diferenciacija in poveča razlika glede na vzporedne kulture v Evropi in severni Afriki. V severni Afriki se je v poznem paleolitu razvila kultura kapsjen /Capsa, prej Gafsa/, ki je sorodna z evropsko, nekoliko starejšo orinjaško kulturo. Njeni nosilci so pripadali rasi Mehta v Alžiru, kjer pa se kapsjen javlja šele v mezolitu. Splošno se naglašča sorodstvo med mehtansko in kromanjonsko /Cromagnon/ raso. V Egiptu je iz levaloaških oblik zrasla v poznem paleolitu kultura sebil, imenovana po najdišču Sebil, ki tudi kaže nekaj sorodnih potez z orinjasjenom. Izkopavanja v Siriji in Palestini niso prinesle dokazov, ki bi govorili za to, da je sebil imel kaj vpliva na palestinski pozni paleolitik. Omeniti je še eno severno-afriško kulturo tega razdobja. To je aterjen /Bir el-Ater v Alžiru/, ki je tudi nastal iz levaloažena in je soroden z mustjerom. Tudi aterjen je mikrolitska kultura, kakor sebil in kapsjen. Tej kulturi pripisujejo iznajdbo puščice in loka, kar je bilo velikega pomena za lov. Razširjena je bila po celi severni Afriki.

Palestina poznega paleolitika se ni naslonila na te severno-afriške kulturne tipe, ampak se je vključila v kulturni krog orinjasjena, ki je takrat zavladal skoraj po celi Evropi, v Mali Aziji, Armeniji in zapadnem Iranu. Toda palestinski orinjasjen ni tako dolgo trajal kakor evropski. Še predno se je v Evropi orinjasjen moral umakniti solutreenu, je v Palestini zamenjala srednji orinjasjen kultura, ki jo je D. Garrod nazvala "atliško" /Athlith, južno od Hajfe/.

Atliška kultura ima nekaj skupnega z evropskim gornjim orinjasjenom. Svoj čas so prehistoriki mislili, da zeva med palestinskim orinjasjenom in mezolitikom praznina, ki sta jo v Evropi zamašili kulturi solutreena in magdalenjena. Vendar se je ta palestinska praznina izpolnila s poznejšimi najdbami, ki so pokazale, da je bila tvorna kultura Palestine v tej dobi pač drugačna kakor v Evropi. Šele v najnovejšem času so

mogli vpostaviti kulturno vzporedje med Evropo in Palestino zahajajočega plejstocena.

Kultura te dobe kaže velik napredek v rokodelstvu in umetnosti. Izpopolnila se je tehnika lova in ribištva, rezbarstva in slikarstva. Vobče nastaja ob koncu poznega paleolitika tako v Evropi kakor v velikih predelih Azije in Afrike nekakšno gibanje med takratnim človeštvom. Povzročile so ga vremenske spremembe. V severnih deželah se je umikal led, in odprle so se nove pokrajine, medtem ko so na jugu nastajale pustinje in silile ljudi in živali, da so iskali za življenje ugodnejših krajev. V arheologiji se to čuti najbolj v dejstvu, da se naglo širijo mikrolitske kulture, in vedno večja uporaba novih "surovin" za izdelavo orodja oziroma orožja; življenje je začelo dobivati nove oblike, skratka, to je prehod v takozvani mezolitik.

4. V Evropi sledita orinjaški kulturi v glavnem solutren in magdalenjem, ki prehajata organsko v mezolitske kulture postglacialne dobe sedanjosti. V prednjem Orientu zeva, smo rekli, med poznopaleolitskim orinjasjenom in mezolitikom precejšnja vrzel, ki jo prej opisana atlitska kultura v Palestini le deloma zamaši. Pač pa je v Palestini dobro osvetljen, predvsem po zaslugi D. Garrodove, mezolitik.⁴¹

Mezolitska kultura Palestine pozna doslej tri tipe. O prvem poroča R. Neuville. To je industrija, ki jo je našel v Magharet el-Kijamū, in ki po vsej priliki zavzema mesto nekje sredi med atlitsko in kapsjensko kulturo. Vendar je Neuville ne šteje več v paleolitik. Nato pride tip kebarana /Mg. el-Kebara/; odkril jo je Turville-Petre. Ta kultura je dalje razvijala kapsjenske mikrolitske tradicije. Kijam in Kebaran sta bili verjetno sodobni z evropskim magdalenjenom in aziljenom /Mas d'Azil/. Albright ju stavi v čas med 12.000 in 8.000 pr.Kr.

Važnejša ko ta dva tipa je palestinska kultura, ki jo je D. Garrodova nazvala "natufsko" /Natufian; Magharet el-Wad/. Natufska kultura je po mnenju Garrodove in drugih prišla v Palestino s severa. V marsičem kaže dotike z evropskim tardenoasjenom. V svoji poznejši fazi je penetrirala v Egipt.

Natufska kultura je mikrolitska kultura. Mikrolitske kulture uporabljajo namesto kremenca vedno češče kosti in rogovje za izdelavo orodja, vdelujejo pa v to tvarino mikrolite za rezanje, sekanje, vrtanje, vbadanje. Toda veliko orodje natufske kulture priča, da se je človek na tej stopnji že bavil s poljedelstvom, to je pridelovanjem žitaric. Našli so srpe in rovnice ali cepine za obdelovanje zemlje, dalje kamnite stope ali možnarje in tolkače za drobljenje in mletje zrnja. Vendar pa so se natufski ljudje verjetno hranili v glavnem še od lova in ribištva. To dvoje je bilo

tehnično na visoki stopnji, in je imelo že za posledico hitrejše naraščanje prebivalstva. Tudi so natufijci že imeli udomačenega psa, ki so ga uporabljali pri lovu. Z domestikacijo drugih živali se najbrž še niso pečali.

Keramičnih izdelkov natufska kultura še nima. Pač pa se kaže velik napredek v umetnosti. "Kulturna stopnja tega starega mezolitika kaže pomemben napredek v primeri s prejšnjimi kulturami. Ti negroidi so prvovrstni artisti, kakor kažejo njihove skulpture na kamnu in kosteh, in ki so prvi, in morda najbolj zanesljivi pojavi palestinske prazgodovinske umetnosti", piše Neuville.⁴²

Svoje mrtvece so natufski ljudje pokopavali tako, da leži mrlič na strani, in s pritegnjenimi kolena, kakor bi spal. Včasih so mu prilagali v grob okraske.

Človek natufske kulture je bil majhne in vitke postave, z dolge lobanjo. Zelo so mu podobni poznejši preddinastični Egipčani in kalkolitski ljudje iz Byblosa v Siriji. Iz tega nekateri sklepajo, da so natufijci morda tisto deblo, iz katerega so se razvili Hamiti in Semiti. Razlike v stojni višini ne štejejo, ker je iz novejših bioloških in medicinskih opazovanj znano, da v tem oziru mnogo zavisi od prehrane in drugih okolščin.

Neuville razlikuje v natufski kulturi štiri razvojne stopnje. Vsekako se zdi, da je trajala dolgo, najbrž kam do 6.000 pr.Kr. -

5. Natufski kulturi so v Palestini sledile kulturne izmene, ki so se sicer med seboj razlikovale, v katerih pa so izdelovali istovrstno orodje. R.Neuville jih naziva s skupnim imenom "tahunjske" /Tahunian/. Tahunjska kultura je starejša ko evropski neolitik, ki je prišel v Evropo sredi 3.tisočletja pr.Kr. Tahunjska kultura se časovno postavlja v razdobje med 6.000 in 4.500 pr.Kr.

Prvi stratigrafsko pravilni neolitski sloj v Palestini je odkril J.Garstang, v letih 1935-1936, pri izkopavanju Jerihe. Kultura, ki je pri tem prišla na dan, kaže dve glavnii fazi: v prvi še niso izdelovali lončene posode, v drugi pa že. Tako smemo v Palestini razlikovati predkeramični in keramični neolitik.

Predkeramični neolitik Jerihe je zelo zanimiv. Tu najdemo najstarejša stalna bivališča ali hiše, ki so doslej znane. Tu se tudi nahaja najstarejše zidano svetišče, okrog katerega se vrste hiše naselja... V poznejši, keramični fazi neolitika je znanih mnogo takih naselbin v Mezopotamiji, Siriji in severnem Egiptu. Najstarejši primer za predkeramično dobo pa je vsekako Jeriha. Mesto je bilo obdano z obzidjem iz stolčene ilovice. Stene hiš in svetišča so zidane prav tako iz ilovice, ~~stene hiš in svetišča so zidane prav tako iz ilovice, ali ali~~

pa iz ozke, okroglaste opeke. Posebno zanimiva so tla, ki so skrbno zravnanja, z apnom prevlečena, polirana in poslikana. Na nekem mestu je bilo sedem takih tlakov eden vrh drugega.

Svetišče v Jerihi je imelo stebrišče, prostorno vežo in veliko notranjo sobo. Okrog poslopja niso našli nikakih gospodarskih predmetov, pač pa mnogo figuric goveda, ovce, koze, svinj in pa moškega spolnega uda. Slednje so našli že tudi v mezopotamski natufski kulturi, za katero se misli, da ni gojila živinoreje. Ni izključeno, da je to v zvezi s poljedelskim plodnostnim kultom; podobne pojave srečujemo v etnologiji matriarhatskih poljedelskih kultur. V kulturah poznega paleolitika smo videli mnogo ženskih kipcev s pretiranimi spolnimi znaki, kar se tudi tolmači s plodnostnim kultom, seveda drugače usmerjenim.

Ne smemo pozabiti, da pomeni neolitik, v katerem se začne zavestno in v velikem obsegu gojiti poljedelstvo in živinoreja, veliko revolucijo gospodarskih odnosov in vsega življenja, kar seveda ni bilo brez posledic za oblike verskih in moralnih nazorov. Na severnem robu Mezopotamije so nastala prva poljedelska naselja, ki jih radiokativne ugotovitve stavijo v čas okrog 5.000 pr.Kr. Ker v Mezopotamiji raste divja zvrst ječmena in pšenice, sklepajo arheologi, da je tukaj treba iskati pravo zibelko poljedelstva. Iznajdbe poljedelstva pa je pomenila "največjo gospodarsko revolucijo ali preobrat v zgodovini človeštva."⁴³ Zavestna produkcija žita in mesa, s setvijo in žetvijo, z rejo domačih živali, je napravila življenje mnogo lažje in produktivnejše. Človeku je ostalo več prostega časa za izdelovanje obleke, stanovanja in orodja. Dvignila se je obrt in umetnost, ljudje so se hitreje množili. Rasla so naselja, nastajale so nove oblike socialnega življenja. Jasno, da so se vzporedno s temi velikimi spremembami vršile tudi velike spremembe v verskem oziru. Zelo poučni so v tem oziru rezultati kulturno-historične etnologije o študiju gospodarskih in socialnih vplivov na verske oblike primitivnih narodov raznih kulturnih stopenj.⁴⁴

Naj omenimo še eno posebnost neolitika v Palestini. To so megalitski spomeniki, ki se pojavljajo v Palestini že v šestem in petem tisočletju pr.Kr. Megalitski spomeniki so nagrobni kamni izredne velikosti, oziroma grobnice. To so najprej "dolmeni": po dve ali več kamnitih plošč, katerih vsaka je tehtala včasih po več ton, so postavili skupaj v obliki nagrobnih celic. Druga oblika je takozvani "menhir", to je monolit, postavljen v zemljo in vrhu priostren. Navadno jih stoji več v eni vrsti. Če stoje v krogu, jim pravijo kromlehi.

Megalitska kultura je bila razširjena po deželah bližnjega Orienta, severna Afrike, zapadne in severne Evrope. V severni Nemčiji in na Danskem je dosegla svoj višek v drugi po-

lovici tretjega tisočletja. V prednjem Orientu se nahajajo pravi megalitski spomeniki "izključno na gričevnih krajih Palestine, zlasti Transjordanije in na visokih planotah Sirije, Male Azije, Armenije in Kurdistana."⁴⁵ Albright jih pripisuje pastirskim ljudstvom. Morda velja to za Orient. V Evropi nastopa megalitska kultura vsekako skupaj z urejenim kmečkim življenjem, in njena verska podlaga je kult mrtvih.⁴⁶ Ni pa neverjetna misel, da imajo egiptovske masade in piramide svoj izvor v teh megalitskih spomenikih.⁴⁷

6. V arheologiji bližnjega Vzhoda razlikujemo med kameno in bronasto dobo prehodno eneolitično ali kalkolitično razdobje, ki ga sicer še štejejo k neolitiku, pa bi ga prav tako lahko šteli že h kovinski bronasti dobi, tembolj, ker je kalkolitik prednjega Orienta danes v glavnem že zgodovinska in ne več prehistorična doba.

Palestinski kalkolitik obsega malo manj ko poldrugo tisočletje /okrog 4.500 - 3.200 pr.Kr./. Poznamo ga iz izkopavanj, ki so jih izvršili jezuitski patri v Teleilat el-Ghassulu, v letih 1929-1938.⁴⁸ Na podlagi izsledkov teh izkopavanj so arheologi razdelili palestinski kalkolitik v tri razvojne faze: zgodnji, srednji in pozni kalkolitik.

Za kalkolitsko dobo je značilna mešana raba bronu /bakra/ in kamna za izdelovanje orodja. Nekateri arheologi mislijo, da je bil baker znan že v zgodnjem neolitiku. V Palestini se pojavi vsekako šele v 5. tisočletju pr.Kr., in gotovo je preteklo nekaj nadaljnih stoletij, predno so ga pridobivali toliko, da je prišel v izdatnejšo rabo. Najstarejše kalkolitsko ležišče v Palestini je zopet Jeriha, VIII. plast, iz konca 5. tisočletja. Razen Jerihe omenimo še ležišča v vadiju Ghazzeah na jugu Palestine in v najnižjih plasteh izkopavanj v Tell el-Farah v srednji Palestini.

Izkopanine v Ghassulu sedaj arheologi zanesljivo stavijo v prvo polovico 4. tisočletja. Civilizacijo Ghassula vzporejajo z zgodnjim amracijanom /Amratian/ v Egiptu in poznim halafianom /Halafian/ v severni Mezopotamiji.⁴⁹ Prebivalci Ghassula so živeli v trdno zgrajenih hišah. Nekatero so bile zidane iz opeke, posušene na soncu, temelji iz poljskega kamnja. Nekatero pa so vse iz opeke. Stene hiš so slikane s freskami v različnih barvah. Zanimiva je dejstvo, da ta slikarska umetnost, s svojimi geometričnimi oblikami, razodeva v prvi polovici 4. tisočletja pr.Kr. v Palestini, Siriji in Mezopotamiji, ~~Siriji in~~ višjo stopnjo, kakor tisočletja pozneje.⁵⁰

V Mezopotamiji so v kulturno vzporednih halafijskih naseljih tudi okrogle stavbe /tholoi/. To so svetišča, kakor dokazujejo razni kulturni predmeti in figure, izkopane v njihovi

neposredni bližini. V Ghassulu niso našli take stavbe. Pač pa razodevajo drobci fresk kulturni značaj. E.L. Sukenik je l. 1934 izkopal blizu Khudeire v Palestini keramične osarije ali kostnice /houseurne burial/ iz kalkolitske dobe; vanje so takratni ljudje shranjevali kosti umrlih. Te kostnice imajo obliko ličnih hišic in so okusno pobarvane; jasno pričajo o pieteti do rajnih in veri v posmrtno življenje.

Nekaj pred 3.500 je bil Ghassul z vso pokrajino okrog razdejan. Nova bivališča so potem zrasla drugod, omenimo posebej Beisan, čigar najstarejši ostanki kažejo na čas okrog 3.500. Beisan je postal zelo važna točka v naslednji dobi, zaradi svoje strateške ugodne lege, ob cesti, ki vodi iz jordanke doline na ezrelonsko ravnino, to se pravi, iz Mezopotamije v Egipt in obratno.

Naselja kalkolitske kulture leže vsa na aluvialnih tleh, ali v nizkih ravninah in ozkih dolinah, ob izlivu rek, kjer je bilo dovolj vode za namakanje zemlje. Zato se kalkolitska kultura imenuje tudi "namakalna" kultura /irrigation culture/. Z namakanjem zemlje ~~tudi~~ so ljudje kalkolitika razvili poljedelstvo oziroma vrtnarstvo na visoko stopnjo. Posledica tega je bila, da se je dvignilo splošno blagostanje. V Mezopotamiji in Egiptu je to vodilo do obsežnih namakalnih del s kopanjem vodnih kanalov. Taka obvezna namakalna dela in vzdrževanje kanalov pa so zahtevala široko javno organizacijo. Zato je naravno, da so najstarejše državne organizacije nastale ravno v Mezopotamiji in Egiptu.

Gospodarski in socialni razvoj in napredek pa je bil tesno povezan z verskim življenjem. Vera je v glavnem vzdrževala moralo v nastajajoči državi /"moral standarts of the state"/. Duhovniki so uporabljali verske sankcije, če se je pojavljala zanikrnost ali lenoba pri namakalnih delih. Ako je bila državna oblast preslabotna, so duhovniki sami prevzemali nadzorstvo in vodstvo nad javnimi deli namakanja. Izkopanine v Babiloniji, na primer v Uruku, dokazujejo, da je bil ondodni tempelj že sredi 4. tisočletja pr.Kr. središče visoko razvitega gospodarstva. Zanimivo je, da je prav Uruk /svetopisemski Erech ali Arak, 1 Mo 10,10/ tisto mesto, ki je v protosumerski ali "predpotopni" dobi Babilonije tudi sicer zavzemalo morda najodličnejše in kulturno-zgodovinsko najpomembnejše mesto. Kalkolitik Mezopotamije se deli v štiri periode: halafian, obeidian, varkan in džemet-nasr. Najvažnejša je gotovo perioda "varkan" /t.j. Uruk, Warka/, ki obsega čas 3.400 - 3.100 pr.Kr. Ta civilizacija je iznašla lončarsko kolo /tour de potier/, zaradi česar je Babilon postal "učitelj vseh narodov starega Orienta";⁵¹ v Uruku je menda začetek takozvanih zikkuratov ali "babilonskih stoppov", in tu je končno - kar spada med najvažnejše - nastala klinopisna pisava, ki je

postala prva internacionalna pisava, saj je uporabljalo najmanj 15 različnih narodov v naslednjih treh tisočletjih, Babilonci, Elamiti, Hetiti, Horejci, Asirci, Perzijci itd.

Toda s tem smo stopili že v polno luč zgodovinskih razdobj bližnjega Vzhoda. -

IV. Prazgodovina in Geneza /1 - 2/

1. Sv. Pismo govori o predzgodovinski dobi človeštva samo v prvih enajstih poglavjih prve Mojzesove knjige ali Geneze. Z dvanajstim poglavjem te knjige se začne zgodovina abrahamitov, to je hebrejskih očakov, Abrahama in njegovih potomcev. Abraham je živel v začetku drugega tisočletja pr.Kr. Poročilo o njem in vsa naslednja vsebina sv. pisma spada že v povsem zgodovinske čase bližnjega Vzhoda.

Ce se torej vprašamo, ali nam kratek pregled predzgodovinske kamene dobe v Palestini, ki smosi ga pravkar v glavnih obrisih očrtali, kaj pomaga, da "odkrijemo in razjasnimo pravi smisel" sv.pisma, mislimo pri tem seveda le na prvih enajst poglavij Geneze. In tu moremo odgovoriti le pritrdilno. Temu se utegne čuditi tisti, ki je vajen, gledati v prvih poglavjih Geneze skupek pripovedk iz hebrejske folklore, ki nimajo nič skupnega z znanstvenimi izsledki moderne geologije, paleontologije in arheologije. Prav tako pa utegne presenetiti tiste, ki se drže zastarelih komentarjev sv.pisma, pozabljajoč, da se biblične vede, kakor vsaka znanost, razvijajo in v svojih dognanjih napredujejo.

Prvi dojem namreč, ki ga dobimo, ako vzoredimo gornji pregled znanstvene predzgodovine z biblično predzgodovino v prvih enajstih poglavjih Geneze, je brez dvoma ta, da se znanost in sv.pismo tu nikakor ne strinjata: znanosti pravijo, da so bile dobe predzgodovinskega človeštva neizrečeno dolgotrajne in močno razčlenjene, sv.pismo pa slika to predzgodovino kot razmeroma kratkotrajno, in enostavno, le malo razčlenjeno.

V tem je nakazan ves problem. Nakazana pa je tudi njegova rešitev. To rešitev je omogočila prav tista znanost, ki je iz svetopisemske prazgodovine naredila problem. Seveda bo to spoznal in priznal le tisti, ki se potruji, da objektivno in pravično pretehta izsledke prehistorične arheologije bližnjega Vzhoda in izsledke novejšje biblične znanosti. Skušajmo to v kratkih potezah pojasniti.

Ko so se v novi dobi pojavile moderne znanosti, geologija, fizika, paleontologija, arheologija itd., so nam te ve-

de prinesle čisto drugačne predstave o fizikalnem ustroju sveta, o zgodovini in mestu zemlje v vseмирskem prostoru, o zgodovini življenja na zemlji itd., kakor so jih imele o vsem tem stare dobe, ki niso poznale ne teleskopa ne mikroskopa, in kakršne dobimo, če čitamo in dobesedno umevamo, kar nam o tem pripovedujejo prva poglavja sv. pisma. Veri nasprotni znanstveniki so zato v prejšnjem stoletju začeli govoriti o "nepremostljivem nasprotju" med sv. pismom in dognanjih današnjih znanosti. Mnogi blicisti so nato, z namenom, da rešijo "ugled sv. pisma" pred sodnim stolom svetne znanosti, skušali dokazati, da se sv. pismo v resnici sklada z izsledki ^{znanosti} sv. pisma, le nekatere izraze je treba bolj široko umevati. To so teorije takozvanega konkordizma.

Toda bibličnim konkordistom se dokaz v bistvu ni posrečil. Med njihovo, v glavnem dobesedno razlago sv. pisma in znanostjo je slej ko prej zevala razpoka. Vendar pa so na eni strani ravno ta prizadevanja, kako spraviti v sklad izsledke znanosti s sv. pismom, na drugi strani pa mogočni napredek arheologije in zgodovine starih vzhodnih narodov in njihovih slovstev, privedla do dveh važnih spoznanj in zaključkov, ki se tičejo našega vprašanja:

Prvič, sv. pismo ni učbenik svetnih znanosti, geologije, fizike, astronomije, paleontologije itd., ali, kakor pravi papež Leo XIII., Bog, inspirator svetih knjig, "ni imel namena, učiti ljudi človeških znanosti, ampak pot k zveličanju /"noluisse ista - videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem - docere homines, nulli saluti profutura"/⁵²; o naravoslovnih pojavih se izraža na način, kakor se očem prikažejo, in se ljudje običajno o njih izražajo /E B 108/. To načelo ne velja samo za naravoslovne podatke v sv. pismu, ampak ga je treba primerno razširiti na druge sorodne panoge, zlasti na zgodovino /"ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri" /E B 108/.

Drugič, staro semitsko slovstvo, ki smo ga spoznali iz izkopanih in starih tekstov v Siriji in Mezopotamiji, sploh na ozemlju bližnjega Vzhoda, dokazuje, da "stari vzhodni narodi svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način, kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi."⁵³ To se pravi, stari vzhodni narodi, h katerim spadajo tudi stari Hebrejci ali Izraelci, so izražali svoje mišljenje, verovanje in čustvovanje z drugačnimi literarnimi oblikami, kakor dandanes mi. To je naravno, saj je bil tudi ves način njihovega življenja drugačen. "Tudi pri svetih pisateljih, kakor pri ostalih starih pisateljih, se najdejo neki določeni načini razlaganja in pripovedovanja. Svete knjige namreč ne izključujejo nebenega izmed načinov, ki jih je pri starih naro-

dih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govorica za izražanje misli, seveda pod pogojem, da uporabljeni način govorenja nikakor ne nasprotuje božji svetosti in resnici, kakor je že sv. Tomaž tako bistroumno pripomnil: "V sv. pismu se nam božje stvari podajajo na način, ki se ga navadno drže ljudje /Coment. ad Hebr., cap. I., lectio 4/. Kakor je namreč bistvena božja Beseda postala podobna ljudem glede vsega, "razen greha" /Hebr 4, 15/, tako so tudi božje besede, izražene s človeškimi jeziki, postale podobne človeški govorici glede vsega razen zmote."⁵⁴

To načelo, ki je postalo prav jasno šele na podlagi komparativnega študija starih vzhodnih kultur in slovstev, ki nam jih je odprla arheologija, je vzel za osnovo papež Pij XII., in postavil na njej zahtevo: "Da bo torej katoliški ekseget zadostil današnjim potrebam bibličnega študija, kakor se spodobi, naj, kadar razlaga sv. pismo, po pameti uporabi tudi sredstvo, da preišče, koliko način izražanja ali literarna vrsta, ki jo sv. pisatelj uporablja, lahko pripomore, da se najde prava in naravna razlaga; prepričan naj bo, da te plati svoje dolžnosti ne more zanemarjati brez velike škode za katoliško eksegezo" /Ibid./.

V luči teh spoznanj, in eksegetičnih pravil, ki iz njih sledijo, moramo presojati in tolmačiti prvih enajst poglavij Geneze, ki pripovedujejo, kakor pravi isti papež v okrožnici Humani generis /1950/, "v preprostem in slikovitem ter duhu malo izobrazjenega ljudstva primernem jeziku poglobitne resnice, na katerih sloni skrb za naše večno zveličanje in tudi poljuden opis početka človeškega rodu in izvoljenega ljudstva." Besedilo teh poglavij torej ne smemo jemati po črki in zgolj besednem pomenu, ker predstavljajo povsem svojevrsten literarni postopek in svojevrstno literarno obliko. To je "literarna vrsta verske zgodovine primitivnega človeštva."⁵⁵ Vsako literarno obliko pa je treba razlagati po pravilih ali zakonih, ki so njej lastni, zakaj vsaka ima svojo resnico: "Sua cuique generi litterario est veritas."⁵⁶ Drugačna je v pesmi, drugačna v dialogu, drugačna v juridičnem tekstu, drugačna v zgodovinskem ali zgolj pripovednem. V sv. pismu je mnogo literarnih oblik, ki so lastne starim semitskim narodom. Nikakor ne gre torej, da bi vse tolmačili po istem ali "modernem" kopitu.

Za prvih enajst poglavij Geneze je značilno, da ima skoraj vsako poglavje drugačno literarno obliko, ki pa je ekseget "ne more kar vnaprej določiti, ampak samo po natančnem preiskovanju starih vzhodnih slovstev", kakor pravi papež. V splošnem pa se nam v literarnem ustroju in značaju prvih enajst poglavij Geneze razodevajo sledeče značilnosti:

a/ Avtor biblične prazgodovine je uporabil v svojem pri-

kazu človeške pradobe samo nekatere maloštevilne dogodke oziroma dejstva, ki so za zgodovino in razumevanje verske misli pomembni, in obenem primerni kot prenosniki ali "vozila" /vehicula/ za razodetje nekaterih verskih resnic, podobno, kakor brzojavni drógovi nosijo telegrafске žice.

b/ Sveti pisatelj ali urednik Geneze je te maloštevilne, v verskem oziru pomembne dogodke in dejstva povezal v sklenjeno pripovedno enoto, primerno psihologiji in sposobnostim "malo izobraženega ljudstva..."

c/ Pri literarno-tehnični izvršitvi svojega opisa se je seveda ravnal po okusu in pravilih, ki so bila v veljavi v slovstvih starih vzhodnih narodov, posebej hebrejskega ljudstva v njegovem času. To se opaža tako v posameznih odlomkih ali zgodbah, kakor v njihovi medsebojni povezavi, s katero je hotel dati biblični prazgodovini značaj uvoda ali predgovora v zgodovino izvoljenega ljudstva.

2. Ako v tem smislu upoštevamo stvarnost novejše bibli-cistike, nam ni težko uvideti, da arheologija starega bližnjega Vzhoda v marsičem osvetljuje že prva poglavja Geneze /poznejša seveda še mnogo bolj/, in nam na ta način pomaga, da lažje spoznamo njih pravi smisel. Ozrmo se le na prvi dve poglavji Geneze.

a/ Zgodba o stvarjenju sveta. V prvem in v začetku drugega poglavja Geneze /1, 1-2, 3/ čitamo poročilo, ali odlomek o stvarjenju sveta in življenja na zemlji. Torej kratka "kozmoška" in "geološka" razprava, bomo rekli? Pravilneje bo, če rečemo teološka razprava, a napisana v "jeziku in duhu malo izobraženega ljudstva." To seveda ni razvidno iz samih "slovničnih ali jezikoslovnih pravil, tudi ne iz miselne zveze" odlomka. Marveč, da to spoznamo, "je nujno treba, da se ekseget nekako v duhu povrne v tista davna stoletja Vzhoda, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved razloči in spozna, katero literarno vrsto je sv. pisatelj tu v resnici uporabljal."⁵⁷

Zato se moramo najprej vprašati, kakšno literarno vrsto imamo v tem odlomku, takozvanem heksaameronu, pred seboj. Šele po ugotovitvi tega bomo mogli postaviti naslednje vprašanje: Kaj je hotel hagiograf z njo v resnici povedati.

Za določitev in spoznanje literarne vrste se moramo "v duhu povrnuti v tista davna stoletja Vzhoda." Katera so tista stoletja v našem slučaju? Odlomek prvega poglavja Geneze pripisujejo novejši literarni kritiki, tudi katoliški, "duhovniškemu" izročilu /P/, ki so ga čuvali in ohranjali duhovniki jeruzalemskega templja.⁵⁸ Zadnje redakcijo, ki je izšla po vsej priliki iz njihovih rok, torej smemo postaviti v dobo hebrejske monarhije, dasiravno je v svojem jedru seveda

starejša. To je bila doba, ko je izraelski jahvizem, vera v enega Boga, v judovskem kraljestvu sicer veljal kot vera ljudstva in kraljev, ko pa je vendarle poganski politeizem s svojimi verskimi in moralnimi nazori, često osporaval jahvističnemu monoteizmu njegov verski nauk in moralo. To se je čutilo tudi pri posvečevanju sobote in sploh izpolnjevanju bogoslužnih predpisov, na kar so duhovniki templja posebno pazili.

Teksti, ki se pripisujejo "duhovniškemu" izročilu⁵⁹, so povečini abstraktni in shematični. Ogibajo se antropomorfizmov "jahvističnega" in "elohističnega" izročila, ki ga sicer predpostavljajo, in v njih se opaža močan teološki poudarek.

Odlomek 1 Mo 1, 1-2,3 je bil namenjen verjetno za javno čitanje pri službi božji in za pouk. Sestavljen je tako, da ga je bilo lahko recitirati, in da si ga je bilo lahko zapomniti in v spominu ohraniti. Po svojem literarnem ustroju je izrazito shematičen. Toda sv. pisatelj se je v njem kar najbolj prilagodil psihologiji hebrejskega preprostega človeka, skoraj bi rekli delavca ali stavbenika. Izraelski teden je imel šest delovnih dni /ne tako babilonski ali egiptovski/, sedmi dan pa je bil dan počitka. Tudi hagiograf je razdelil delo stvarjenja na šest dni, da tako predstavi božjega Delavca ali Graditelja vesoljstva, neba in zemlje. Natančno ugotavlja, kakšno delo je vsak dan opravil. In ker je njegov pouk namenjen tudi spominu, razdeli delo stvarjenja v dve simetrični polovici: prvi trije dnevi so določeni za razmejitev svetovnih prostorov, drugi trije za njih opremo in okrasitev. Vse je odmerjeno in uravnovešeno. V svoje pripovedovanje oziroma poročilo vnaša ritmične stilne prvine, t.j. določene rečenice se stalno ponavljajo, n.pr. "Bog je rekel", "In Bog je videl", "In bil je večer in bilo je jutro" itd. Te rečenice so za vsako delo stvarjenja razvrščene po določenem redu. Prvo in osmo delo imata vsako po vseh sedem rečenic, in tvorita pesniško figuro, takozvano inkluzijo. Končno omenimo, da se avtor drži kozmografskih predstav, ki so jih imeli njegovi sodobniki, in ki so bili v skladu s takratno znanostjo. Skratka, vse je premišljeno, vse logično razporejeno, po shemi sedemdnevnega izraelskega tedna, ki se končuje s sobotnim počitkom.

Ni torej dvoma, da je literarna oblika heksaemerona umetna, na poseben način strogo vezana. To ni pesem. In vendar je treba priznati, da veje skozi te svojevrstne strofe dihi veličine, vzvišenosti in slovesne ubranosti. To je svojevrstna liturgična hvalnica in teološki prolog v enem. Ob njem se nehote spomnimo na prolog apostola Janeza k njegovemu evangeliju. V prologu sv. Janeza, ki "stoji kot mogočen portal na stebrih pred svetiščem četrtega evangelija"⁶⁰, in ki je "ključ celega evangelija, da vsega krščanstva"⁶¹, jasno ču-

timo dih in duha nove zaveze. Podobno smemo reči o tem staro-zaveznem "duhovniškem" prologu glede na staro zavezo. Kakor je v Janezovem prologu načrtana bistvena teologija nove zaveze v duhu apostala Janeza, tako je v heksaameronu načrtana teologija stare zaveze v duhu Mojzesove postave.

Kaj je torej hotel povedati sv. pisatelj s svojim opisom stvarjenja? Zdaj nam to ne bo težko spoznati: predvsem to, da je ves svet, in vse, kar je v njem, delo Jahveja, edinega Boga in Stvarnika vesoljstva. Ta vodilna teološka misel je v heksaameronu razčlenjena v celo vrsto osnovnih verskih resnic izraelskega monoteizma:

a/ Resnice o Bogu: Bog je večni, zakaj bil prej nego svet, ki ima po njem svoj začetek; Bog je od sveta različen, zakaj ustvaril je svet sam, brez posrednikov in pomočnikov, svet ni potekel ali emaniral iz njega; Bog je vsemočen, zakaj svet je ustvaril samo s svojo voljo; Bog je neskončno moder, zakaj svet je ustvaril smotrno; Bog je dober, zakaj ustvaril ga je v veselje in srečo človekovo.

b/ Resnice o svetu: Nobeni stvari ali sili prirode ne gre božje češčenje, stvari niso bogovi, zakaj vse so ustvarjene od Boga; stvari so same na sebi dobre, ker odgovarjajo božjemu stvariteljskemu načrtu; stvari niso zla bitja, vsaj ne ob svojem stvarjenju; stvari na zemlji so dane človeku v oblast in uporabo, človek je gospodar zemlje in njenih sil.

c/ Resnice o človeku: Človek je krona stvarstva, ker je ustvarjen po božji podobi, t.j. obdarjen z razumom in pristo voljo, torej ima dušo; Bog je ustvaril človeka kot moža in ženo, t.j. za monogamno zakonsko zvezo; človek je dolžan priznati svoje odvisnost od svojega Stvarnika in Dobrotnika, kar kaže zlasti s posvečevanjem sobote.

Reči moramo, da je biblično poročilo o stvarjenju sveta res veličasten teološki prolog, ne le v prvo Mojzesovo knjigo, ampak v sv. pismu stare zaveze sploh.

Ako ga sedaj postavimo ob stran modernim znanostim, astronomiji, geologiji itd., ne bomo iskali nekih "nasprotij" med znanostjo in sv. pismom, pa tudi ne bomo skušali dokazovati, po zgledu nekdanjih konkordistov, da sv. pismo uči iste naravoslovske stvari kakor današnje znanosti. Znanost in sv. pismo se gibljeta vsaka na svoji ravnini. Kar srečamo v sv. pismu "geološkega", je odsev znanosti na njeni takratni stopnji. Zato danes ne bomo hodili iskat v sv. pismo odgovora na vprašanje, kako je zemlja postala sposobna za bivanje človeka na njej.

Da nam je danes to jasno, k temu so pripomogle v največji meri prav omenjene znanosti, kakor geologija, arheologija in druge. Te znanosti so razlile toliko naravne luči na vse, kar spada v "biblične realije", da ob tej naravni luči samo

še lepše zablesti nadnaravna luč sv. pisma.

O tem se do dobrega prepričamo, ako soočimo prvo poglavje Geneze z orientalskimi kozmogonijami, na primer s starobabilonsko ali egiptsko.⁶² Dokler te opisujejo svoje predstave o svetu in vsemirju, se ne razlikujejo mnogo od sv. pisma. Saj so vsi narodi starega Vzhoda imeli približno enake kozmografske nazore, ki so pač odgovarjali takratni znanosti. Toda, ko gre za vprašanja o vzrokih sveta: odkod svet, kako je nastal, kaj ga ohranja, odkod in čemu človek, in podobno, tedaj odgovarjajo Egipčani, Babilonci, Kananejci, Hebrejci itd. vsak po svojem verskem prepričanju. In tedaj se pokaže vsa presežnost, vsa vzvišenost in superiornost sv. pisma nad poganskimi teogonijami že na prvi strani Geneze, kjer ta izreka svoj nauk o Bogu, o svetu in o človeku.

Da je to danes postalo jasno, in, lahko rečemo, tudi nesporno, gre v nemali meri zasluga moderni znanosti, posebej prednjorientalski arheologiji in zgodovini starih vzhodnih narodov.

b/ Zgodba o zemeljskem raju. - Drugo poglavje Geneze, od 4. vrste dalje, prinaša dva "jahvistična" teksta o stvarjenju prvega moža /2, 4-7/ in prve žene /2, 18-24/, vmes pa opis "zemeljskega raja" /2, 8-17/.

Najprej nekoliko o obeh antropogenetičnih tekstih. Omenimo, da smo imeli že en tekst o stvarjenju človeka v prvem poglavju /1, 26-27/. Toda v tem, ko biblična kritika oba teksta iz 2. poglavja pripisuje "jahvističnemu" izročilu, smo o prvem tekstu slišali, da je vzet iz "duhovniškega". Oba "jahvistična" teksta kažeta povsem drugačno literarno obliko. V nasprotju z abstraktnim, teološkim tekstom v prvem poglavju imamo tu pred seboj nazorno pripovedovanje, polno podob in antropomorfizmov. V prvem poglavju govori teolog in mislec, v drugem poljuden učitelj in katehet. V prvem poglavju Stvarnik izvršuje dela stvarstva samo s svojo voljo, s svojo besedo, v 2. poglavju ga gledamo, kakor da dela s svojimi rokami, kot kak lončar /2, 4-7/ ali kirurg /2, 18-24/. V vseh tekstih je Bog vsemogočni Stvarnik, toda v 2. poglavju je humaniziran, človeški. Novejši eksegeti iz tega upravičeno sklepajo, da imamo v 2. poglavju drugačno literarno vrsto kot v prvem, in da je tvarina 2. poglavja vzeta iz druge, namreč takozvane "jahvistične" tradicije.

Ker je po sodbi biblične literarne kritike "duhovniško" besedilo prvega poglavja, vsaj po svoji končni redakciji, mlajše od "jahvističnih" tekstov⁶³, smemo reči, da pomeni "duhovniški" tekst že tudi komentar ali razlago obeh starejših, "jahvističnih" tekstov. To se pravi, da moramo metafore in antropomorfizme drugega in tretjega teksta o stvarjenju človeka umevati in tolmačiti v duhu in soglasju z "abstraktnim" in

"teološkim" prvim tekstom.

Zaključki glede izvestnih resnic, ki jih ta prvi tekst vsebuje, pa so jasni: Bog je ustvaril človeka posebej /actione speciali/, človek je proizvod posebnega božjega posega v tok stvarstva ali prirode. Ustvarjen je po božji podobi; kot tak ima lastno, razumno naravo, ki ga postavlja nad druge stvari na zemlji. Končno, ustvarjen je za monogamno zakonsko zvezo, t. j. za zakonsko zvezo enega moža z eno ženo. - To so izvestne resnice prvega teksta. Toda ničesar nam ne pove in ne odgovori na vprašanja: Kdaj in kako se je zvršil posebni božji poseg v naravo, ki je imel za učinek človekov nastop na zemlji? Kje je tekla zibelka človeštva? O tem tekst prvega poglavja molči.

Kaj zvemo iz primerjave tega teksta z drugim in tretjim besedilom? V teh dveh tekstih pač tudi izvemo, da je Bog ustvaril človeka posebej in ga postavil za gospodarja na zemlji. Toda v tem ko metafora "mu je vdahnil oživljajočega duha" /2,7/ dovolj jasno pove, da je Bog prvemu človeku ustvaril duha posebej in neposredno /actione speciali et immediata/, pa metafora o izoblikovanju njegovega telesa, da ga je naredil "iz prahu zemlje" /2,7/, ni dovolj jasna. Ali ga je naredil "iz prahu zemlje" poklical v bivanje neposredno iz mrtve snovi s svojo vsemogočno besedo "Bodi", ali posredno po razvoju, iz nižjega živega organizma? Torej: fiksizem ali evolucionizem? Sedanji papež Pij XII. je v okrožnici "Humani generis", l. 1950, izjavil: "Cerkveno učiteljstvo ne zabranjuje, da nauk evolucionizma, kolikor raziskuje nastanek človeškega telesa iz že obstoječe in žive snovi - da Bog neposredno ustvarja dušo, nam veva katoliška vera držati - primerno današnjemu stanju človeških ved in teologije strokovnjaki na obeh področjih preiskujejo in o njem razpravljajo,". Zavrača pa tiste, ki "ravnaajo tako, kakor da bi bil nastanek človeškega telesa iz že obstoječe in žive snovi po doslej najdenih sledovih in sklepanju iz teh sledov že popolnoma izvesten in dokazan." Cerkev tu priznava, da je razvoj človeškega telesa iz nižjih organizmov sam po sebi mogoč in možen, in da torej teistično-finalistični evolucionizem ali transformizem sam po sebi ni v nasprotju s katoliško vero, izjavlja pa, da znanost dejanski teze evolucionizma doslej ni dokazala.

Sv. pismo in Cerkev se potem takem načelno ne izrekata niti za fiksizem niti za evolucionizem glede na nastanek človeka po telesu. S tem pa je tudi, kakor se zdi, dana podlaga za široko razlago tretjega teksta /2,18-24/, ki govori o stvarjenju prve žene. Tudi ta "jahvistični" tekst, poln metafor in antropomorfizmov, kaže, da ga je treba umevati v smislu "abstraktnega" in "teološkega" besedila v prvem poglavju. Meta-

foro o Adamovem "rebru", iz katerega je po tretjem tekstu /2,22/ Bog naredil prvo ženo, moremo torej s Heinischem in Ceupensom razumeti kot "simbol" ⁶⁴. Smisel metafore bo pač v tem, da ima žena z možem isto človeško naravo, da je ustvarjena po "vzoru" moža, to se pravi, po merah in moči istega bistva ali narave. ⁶⁵

Obrnimo se sedaj k tekstu o "zemeljskem rajju" /2,8-17/. Takoj povejmo, da sv. pismo ne rabi izraza "zemeljski raj", ampak govori le o "vrtu v Edenu" /hebrejski: "gan-be-eden"; beseda "gan" pomeni vrt; "eden" izhaja najbrž iz sumerščine, kjer pomeni "edinu" rodovitno polje; masoreti so "eden" punktirali kot singular od besede "adanyim" t.j. veselje, užitek; prim. arabski "adan" = udobno življenje, Wohlleben, ali grški "hedone"; vulgata je prevedla "vrt v Edenu" s "paradisus voluptatis"; "paradisus" se tolmači iz sanskrta = vrt/. Sv. pisatelj nam slika, seveda v istem preprostem in slikovitem jeziku, kakor stvarjenje Adama in Eve, srečno življenje prve človeške dvojice. Preživljala sta se s sadeži drevja v "vrtu", ki se je nahajal v prijetnem in toplim podnebjju. Niso ju nadlegovale vremenske neprilike, in nista potrebovala obleke. Obdelovanje vrta, pri čemer ni misliti na kopanje, setev in žetev, saj sta živela od "vsakovrstnega drevja", jima ni bilo težavno in mučno. Prijetnemu zunanjemu okolju njunega bivališča je odgovarjalo njuno notranje razpoloženje. Nista poznala nerednega poželenja ali strasti, ki bi jima jemale dušni mir, z eno besedo, živela sta mirno, veselo in nedolžno življenje.

To je bistvena vsebina svetopisemske zgodbe o "zemeljskem rajju". Ta vsebina je seveda ogrnjena v slikovito literarno obleko, primerno okusu ljudi biblične dobe. Topografija edenskega vrta je idealen opis kraja edenskega vrta. V tem smislu si smemo razlagati gotovo tudi imena štirih rajskih rek, zakaj ni misliti, da bi se mogla skozi "sto in ^{sto} tisočletja", ki jih današnja znanost pripisuje starosti človeškega rodu, ohraniti celo imena rek edenskega vrta. Opraviti imamo torej z enakim literarnim postopkom, kakor so ga v slikarstvu uporabljali n.pr. srednjeveški italijanski slikarji, ko so slikali Mater božjo z barvami anahronizma, t.j. v sodobni florentinski noši in v florentinskem okolju.

Ako to svetopisemsko zgodbo, njeno jedro, prevedemo v jezik prehistorične arheologije, bomo rekli, da gre za opis življenja ljudi, ki so živeli v paleolitiku, ko se je človek še preživljal samo z nabiranjem sadežev, ki mu jih je narava sama od sebe nudila, in z lovom, ko torej še ni poznal pravega poljedelstva ali živinoreje.

Toda zanimivo je, kako moderni avtorji različno presojajo življenjske razmere paleolitskega človeka, in to na podla-

gi istega znanstvenega gradiva, ki jim ga nudijo prehisto-rične vede. Antropologi in arheologi, ki "mislijo, da služijo znanosti najboljše s tem", ako "vse, kar občutimo na človeku kot nelepo, štorasto" /unschön, plump/, proglašajo za "opičje, pitekoidno" /als affenähnlich, als pithekoid/⁶⁶, nagibajo seveda k temu, da opisujejo predzgodovinskega človeka tem bolj "nelepega, štorastega", tem bolj opici podobnega, čim globlje v paleolitiku ga srečujejo. To je njihova manira, k temu jih sili njihov materialistični evolucionizem, po katerem se je človek nujno razvil, če že ne naravnost iz šimpanza - ta podmena danes ni več moderna - pa vsaj iz njegovega bližnjega sorodstva. Temu primerno je seveda moralo biti tudi življenje paleolitičnega človeka: čim bolj časovno od nas oddmaknjeno, tem bližje živalskemu.

B. Skerlj n. pr. opisuje življenje zemljana v dobah starejšega paleolitika sledeče: "Če hočemo na kratko orisati, kako je tedanji hominid verjetno živel, moramo reči, da jako revno /tudi v primerjavi z današnjimi prirodnjaki/, izključno le kot nabiralec tega, kar mu je priroda bolj ali manj radodarno nudila, in kot lovec. V začetku je bival še na prostem, potem se je moral pa skrivati pred hudim mrazom v jamah, kjer je imel svoje pojedine; tam so se nakopičile kosti njegovih lovskih živali, zlasti jamskega medveda. Tudi svoje mrtvece je pustil večkrat v jami, ali pa je sovražnik, ki morda ni bil neandertalec, temveč človek, razmetal po pojedini /kakor vemo iz Krapine, Coucouatjena itd./ kosti ubitega neandertalca, zlasti mlajših oseb, otrok in žensk, kar med živalske kosti, neurejeno na nekako smetišče. Ogenj je neandertalec gotovo že uporabljal; da bi si ga znal že sam pripraviti, ne moremo dokazati. Verjetno je to umetnost iznašel pravi človek. Najbrž pa je tudi neandertalec rad jedel mozeg iz cevastih kosti, ki jih je z ostrimi pestnjaki in drugim primitivnim kamenim orodjem po dolžini preklal. Najbrž je bil večkrat lačen ko sit, zlasti v ledenih obdobjih /ki so trajala vedno po nekaj tisoč let/. "ravega kanibalizma sicer ne moremo popolnoma izključiti, gotovo pa ga ne moremo dokazati."⁶⁷

Skerljev hominid je res imel bedno življenje. Morda pa mu na splošno vendarle ni bilo tako hudo. R. Grahmann, ki je sicer tudi "evolucionist", ne pa materialist, razgrinja o življenjskem standardu človeka v starejšem paleolitiku čisto drugačno sliko. Piše: "Staro-ašelska kultura se začne v severni Franciji z veliko predzadnjo medledeno dobo /"Mindel-Riss"/. V obdelavi orodja se stalno izboljšuje, dasiravno ohranja v osnovi iste oblike, brez novih iznajdb, in traja kot srednji ašel do konca te /medledene/ dobe; najde se tudi, kakor izgleda, tu pa tam v predzadnji poledenitvi /Riss/, in gotovo kot zadnji ašel /Jung-Aschul/ v zadnji medledeni dobi. Torej je ta kultu-

ra trajala, po Milankovičevem računanju, najmanj 250 tisočletij, po računanju drugih še dalje. Treba si je, v primeri z našo, kvečjemu nekaj tisočletij obsegajočo zgodovino, predstaviti, kaj se to pravi. To pomeni, da se je mogel človek, ali vsaj neka velika skupina človeštva, deset do dvajset tisoč rodov dolgo očitno na zadovoljiv način prebijati skozi življenje, kakršno mu je omogočala ašelska kultura s svojim orodjem. Res, da je človek s časom na splošno postajal spretnejši v uporabljanju kamna, reči smemo, tudi iz lesa. Vendar se zdi, da ni bilo nobenega zunanjega povoda, in - čemur se moramo najbolj čuditi - nobene notranje težnje, da bi življenjski položaj dvignil z odločilnimi izboljšavami ali iznajdbami. To je bilo zares samozadovoljno, rajsko-zadovoljno življenje, vključ vsemu boju s naravo in za plen."⁶⁸

Iz tega se vidi, da nas niti antropološka niti arheološka objektivna znanstvena dejstva iz plejstocena ne silijo, da bi morali črtati svetopisemsko zgodbo o "vrtu veselja" naših prvih staršev, in jo nadomestiti z zgodbo o "jami razbojnikov" lačnih neandertalcev. Saj sličnih prizorov, kot so jih doživljale jame neandertalcev, ne manjka tudi v današnjem svetu. A zaradi tega ne bomo rekli, da je to reden pojav naše kulture. Gotovo pa je, da se poročila in sodbe moderne kulturno-historične etnologije o današnjih najprimitivnejših prirod~~stvar~~ njakih, Pigméjcih in drugih, katerih kultura je prav tako paleolitska, če ne še starejša, eolitska, začudno dobro podajajo k sliki, ki jo je R.Grahmann zgoraj razgrnil o človeku ašelske paleolitske kulture."⁶⁹-----

Smemo zaključiti: Prehistorična arheologija je v kratki dobi svojega razvoja že mnogo dosegla. Tudi biblični vedi je storila že mnogo dragocenih uslug. Njenega napredka se moremo le veseliti. Ne dvomimo, da bodo njeni uspehi v bodočnosti še večji, in njeni doprinosi k pravi razlagi sv.pisma še koristnejši. Ko so učenci vzklikali Jezusu, in so mu farizeji rekli: "Učenik, posvari svoje učence!" je Gospod farizejem odgovoril: "Povem vam, da če ti umolknejo, bodo kameni vpili" /Lk 19,40/.

Res, kameni paleolitika danes že vpijejo, in zdi se, da bodo vpili zanaprej vse glasneje. -

O p o m b e .

1. Pij XII., Divino afflante Spiritu, 30.IX.1943.
2. Prim. S.S. Kortleitner, Archeologia biblica, Innsbruck, 1917.
3. G.E. Wright, The Present State of Biblical Archaeology, v: H.R. Willoughby, The Study of the Bible Today and Tomorrow, Chicago - Illinois, 1947, str. 74.
4. P.A. Vaccari S.J., Lo studio della Sacra Scrittura, Roma 1945, str. 127.
5. Prim. R. Grahmann, Urgeschichte der Menschheit, Stuttgart, 1932, str. 296; O.G.S. Crawford, Archaeology in The Field: Preface, or, What is Archeology? New York 1952, str. 15 - 19.
6. Prim. P.F.M. Abel, Géographie de la Palestine, I. II., Paris 1933, T. I. str. IX-XII.
7. L. Hennequin, Fouilles et Champs de Fouilles en Palestine et en Phénicie, D B S III, 318-524, Paris 1939. /prim. A. G. Barrois, Manuel d'Archeologie biblique, I. Paris 1939, str. 35-73; W.F. Albright, The Archaeology of Palestine, Harmondsworth 1949, str. 23-48.
8. Prim. Dr. K. Schubert, In der Schreibstube von Chirbet Qumran, v: "Die österreichische Furche", 28. III; 28. XI. 1953; Wien 1953.
9. W.F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, Bern 1949, str. 10. To delo je nemški prevod knjige, ki se v izvirniku glasi: "From the Stone Age to Christianity" /Baltimore 1946/. Nemški avtor prevod je avtor izpopolnil z novjšimi podatki; zato bom v naslednjem navajal po njem. W.F. Albright je danes eden prvih, najuglednejših ameriških orientalistov in arheologov. Sam je skozi 15 let /1920-1935/ vodil razna izkopavanja v Palestini in bil ravnatelj "American School of Oriental Research" v Jeruzalemu.
10. Von der Steinzeit zum Christentum, str. 12.
11. W.F. Albright, The Archaeologie of Palestine, Harmondsworth, 1949, str. 229.
12. Prim. Jul. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 1873.
13. G.E. Wright, The Present State of Biblical Archaeology, v zborniku: The Study of the Bible Today and Tomorrow, Chicago 1947, str. 80.
14. A. Robert, Imitation biblique², Paris 1948, str. 97.
15. Prim. W.F. Albright, The Archaeology of Palestine and Bible, New York 1935, str. 129 sl.
16. M.F. "Bibel und Archäologie". Poročilo o tonaslovnem predavanju A. Parrot-a, šefa francoske arheološke misije v Siriji

in Mezopotamiji, ki je vodil izkopavanja v Mari-ju. Parrot je odkril v Mari-ju kraljevo in diplomatsko knjižnico, obstoječo iz 25.000 klinopisnih ploščic; le majhen del teh listin je bil doslej razbran in objavljen. Parrot je tudi generalni ravnatelj francoskih narodnih muzejev. Gornje predavanje znamenitega arheologa se je vršilo pozimi 1954 v Zürichu. Gl. "Neue Züricher Zeitung, 5. aprila 1954. - Prim. A. Parrot, Archéologie mesopotamienne, Paris 1946; A. Parrot, Mari, une ville perdue, Paris 1936.

17. ZAW 1921, 86.
18. H.H. Rowley, The Old Testament and Modern Study, Oxford 1952, str. XX-XXI.
19. Divino afflante Spiritu, 30. IX. 1943.
20. L.S.B. Leakey, Steinzeit! Afrika; iz angleškega na nemško prevedel Hans Reck, Stuttgart, 1938.
21. Prim. H. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit. I. Teil: Das Eiszeitalter, Berlin, str. 50-56.
22. M. Milanković, Astronomische Mittel zur Erforschung erdgeschichtlicher Klimate. Handbuch der Geophysik, Berlin 1938. Isti, Kanon der Erdbestrahlung und seine Anwendung auf das Eiszeitalter, Beograd 1940.
23. Prim. n.pr. B. Skerlj, Razvoj človeka, Ljubljana 1950, str. 29.
24. Prim. o tem n.pr. V. Marozzi, Vita e l'uomo. Milano 1946, str. 294.
25. R. Grahmann, Urgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1952, str. 29-41.
26. B. Skerlj, o.c. str. 99.
27. R. Grahmann, o.c. str. 71.
28. Prim. W.F. Albright, The Archaeology of Palestine, 1949, str. 51.
29. Mc. Cown, Bull. Amer. school prehist. res., Mai 1933, p. 9 squ., cit. po: L. Hennequin, o.c. 507.
30. L. Hennequin, o.c. 507 sl.
31. B. Skerlj, o.c. str. 89.
32. R. Grahmann, o.c. 114-115.
33. O.c. str. 153.
34. O.c. str. 85.
35. Teorija enolinijskega razvoja uči "nepretrgano razvojno vrsto od pitekantropa in sinantropa preko raznih neandertalskih skupin in preko predmostskega človeka k sedanjemu", teorija divergentnega razvoja pa razlikuje v rodu človeka "vsaj dva podroda, Pithekanthropus" /h kateremu je šteti tudi neandertalce/ "in Homo /t.j. sedanji človek/, ki sta verjetno nastala iz istega hominoidnega predka." B. Skerlj o.c. 147 sl.
36. B. Skerlj, o.c. 147.

// ni

37. O.c. str. 115.
38. Il problema antropologico in Gen 1-2; Questioni bibliche, Roma 1950, str. 20.
- 38 a. A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951, str. 10. Prim. A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 4. Aufl. Bonn, 1950, str. 46 sl.
39. Anthropus 45 /1948/; cit. po A. Bea, o.c. str. 21.
40. A. Rust, Die Höhlenfunde von Jabrud /Syrien/, Neumünster 1950.
41. D.A. Garrod in D.M.A. Bate, The Stone Age of Mt Carmel I, 1937.
42. Rev. bibl. 1934, str. 254 sl.
43. R. Grahmann, o.c. str. 260.
44. Prim. W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker, Regensburg, 1924.
45. W.F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, str. 132.
46. Prim. Dr. J. Wölfel, Die Religion der vorindogermanischen Europa, v: F. König, Christus und die Religionen der Erde, B. I. 163-537, Wien, 1951; O. Crawford, Archaeology in the Field, 166-174.
47. W.F. Albright, o.c. 132.
48. A. Mallon, R. Koepfel, R. Newville, Teleilat Ghassul I 1934, II 1940.
49. W.F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, str. 133 - 143.
50. W.F. Albright, The Archaeology of Palestine, str. 67-68.
51. B. Hrozný, Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète. Paris 1947, str. 56.
52. Enchiridion biblicum, Romae 1927, § 106.
53. Okr. "Divino afflante Spiritu" /30.IX.1943/. cit. po: Ljubljanski škofijski list, 15.III.1944, str. 28.
54. Ibid. str. 29.
55. D.G. Castellino. Generi litterari in Gen. IIXI, v: Questioni bibliche. Parte I. Romae 1949, pg. 60.
56. A. Bea S.J., De Scripturae sacrae inspiratione. Roma 1935 pg. 167.
57. Okr. Divino afflante Spiritu, l.c. str. 28.
58. J. Chaine, Le Livre de la Genèse, Paris 1949, str. 21; R. de Vaux O.P. La Genèse, Paris 1953, str. 19.
59. Prim. H. Haag, Bibel-Lexikon, Zürich-Köln 1951, str. 543-546.
60. Fr. Tillmann, Das Johannesevangelium, Bonn 1931, str. 33.
61. Fr. J.M. Vosté O.P. Studia Joanea², Romae 1930, str. 77 - 78.

62. Prim. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, relating to the Old Testament. Princeton 1950, str. 3-10, 60 - 100.
63. Prim. A. Van der Voort, S. C. J., Genese I, 1 - II, 4^a et le Psaume CIV. Rev. Bibl. 1951, str. 321 - 347.
64. P. Heinisch, Das Buch Genesis, 1931; p. 120; P. F. Ceuppens O. P. Quaestiones selectae ex historia primaeva. Taurius 1927, p. 147.
- + et 65. Prim. H. Lusséau, Precis d'Histoire biblique, p. 55 - 56; Ch. Hauret, Origines de l'Univers/de l'Homme, Paris 1952m str. 119.
66. Dr. F. Birkner, Die Rassen und Völker der Menschheit, Berlin, str. 288-289.
67. "Razvoj človeka", Ljubljana 1950, str. 79.
68. Urgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1952, str. 179.
69. Prim. W. Koppers, Der Urmensch und seine Weltbild, Wien 1949, str. 20 - 34; W. Schmidt und W. Koppers, Volker und Kulturen, I. Teil, Regensburg 1922.

Dr. F.K. Lukman

H i m n o l o š k e d r o b t i n e .¹

VIII. Himna v hvalnicah sobotnega oficija med letom.

1. Latinsko besedilo.

Aurora iam spargit polum,
terris dies illabitur,
lucis resultat spiculum:
discedat omne lubricum.

Phantasma noctis exsulet,
mentis reatus corruat,
quidquid tenebris horridum
nox attulit culpae, cadat,

ut mane quod nos ultimum
hic deprecamur cernui
cum luce nobis effluat
hoc dum canore concrepat.

Četrta kitica je doksologija.

2. Nekaj besednih razlag.

Aurora spargit polum = zarja poškraplja nebo /s svetlobo/
= ožarja nebo. Prim. Verg., Aen. IV, 584-5: ...novo spargebat
lumine terras...Aurora.

Spiculum, i = ost; puščica, kopje. Lucis spiculum = svet-
lobni žarek.

Resultare = odskočiti; /o zvoku:/ odjekniti, odmevati.
Lucis spiculum resultat = žarek se odbija; migeta.

Lubricus, a, um = gladek, polzek; prevarljiv, zapeljiv;
nevaren.

Phantasma noctis = nočno slepilo, strašilo /n.pr. vznemir-
jajoče nečedne sanje in predstave/.

Mane ultimum = poslednje jutro, jutro sodnega dne. "Mane"
je substantivum indeclinabile neutrius generis.

Effluere = /intransit./ izteči, iztekati; /transit./

točiti, izlivati.

Canore: po obliki ali ablativ samostalnika canor is = petje, pesem, glas, ali pa prislov od pridevnika canorus, a, um = pojoč, zveneč, glasan. V v. 16² je prislov.

Concrepare = škripati, ropotati, rožljati, bučati, doneti. Canore concrepare = mogočno bučati, močno doneti. Poslednje jutro bo močno bučalo "ob glasu nadangelskem /bolje: nadangelovem! / in ob božji trombi" /1 Tes 4, 16/. Prim.: cum lugubres cantus tuba concrepuisset /M. Ihm, Damasi Epigrammata, n.40/.

3. Razplet misli.

Ob svetlobi mladega jutra naj se umakne vse, na čemer bi utegnilo človeku izpodrsniti /1. kitica/: izgine naj nočno slepilo /n.pr. zoprne sanje/, in kar bi bila noč grešnega prinesla /2. kitica/, zato da /ali: tako da/ nam jutro poslednjega dneva prinese /izlije na nas/ z jutranjo svetlobo vred vse tisto, kar tu ponižno sklonjeni prosimo /3. kitica/.

Himna je zložena za sobotne hvalnice. Od sobotnega jutra, jutra zadnjega dne v tednu, preskoči misel v 3. kitici na jutro poslednjega dne, ki naj nas najde takšne, da lahko na nas izlije večne božje dobrote, ki jih tukaj na zemlji prosimo, t. j. večno blaženost.

4. Slovnicihna razčlenitev 3. kitice.

Vsa 3. kitica je odvisen stavek, ki ga veže z glavnim stavkom, 2. kitico, /finalni ali konsekutivni/ veznik "ut". Subjekt tega odvisnika je "mane ultimum", predikat "effluat" /prehodni glagol!/, ki mu je objekt "quod hic precamur cernui". Stavek: "dum /mane ultimum/ canore concrepat" je časovno določilo: ko /poslednje jutro/ z močjo zabuči. "Cum luce" je načinovno določilo k "effluat": s svetlobo vred, hkrati s svetlobo. Kitica torej pravi: "da nam bo /ali: da bi nam/ poslednje jutro, ko z močjo zabuči, dalo s svetlobo vred vse tisto, kar tu sklonjeni prosimo".

5. Po teh pojasnilih podajem slovenski prevod.

Očerna

Ožarja zarja že nebo
in na zemljo se spušča dan,
svetlobe žarek migeta:
umakni se, kar kvarno je.

Slepilo nočno naj zbeži,
iz duše naj izgine dolg,
premine, kar je temna noč
prinesla krivde in grozot,

da jutro dne poslednjega,
ko zabučalo bo z močjo,
s svetlobo vred bo dalo nam,
kar prosimo tu sklonjeni.

6. Razlaga, ki ne ustreza.

Iz opombe v knjigi A. Schulte, Die Hymnen des Breviers² /Paderborn 1906; 41921/ 65 posnemam, da je 3. kitico na podoben način kakor jaz umel že J. Pauly, Hymni Breviarii Romani /3 deli, Aachen 1868-70; knjige nimam pri roki/. Schulte njegovo razlago nekako prezirljivo odklanja in podaje 3. kitico v nevezani besedi takole: "da bi nam ob poslednjem jutru z lučjo vred prišlo /zuffliesse/ tisto, kar tu ponižno prosimo in se tudi z /našim/ spevom ujema /und auch mit dem Gesange übereinstimmt/" /op. cit. 64/. Temu dostavlja tole razlago: "Na ta dan /= poslednji dan/ naj se nam s svetlobo, s Kristusom, podeli vse tisto, kar tu na zemlji prosimo in v prošnjih spevih izražamo" /op. cit. 64-5/.

Ta razlaga ne zadovoljuje. Latinsko besedilo z ničemer ne nakazuje, da bi svetloba poslednjega jutra pomenila Kristusa. Svetloba, ki jo to jutro prinese, je pač jutranja svetloba; a s svojo jutranjo svetlobo vred prinese mogočno bučeče poslednje jutro vse tisto, kar zdaj tukaj ponižno prosimo. - Zelo samovoljna in z ničimer utemeljena je razlaga besed: "dum hoc canore concrepat." Po Schulteju je subjekt v tem stavku ne poslednje jutro, marveč "quod hic deprecatur cernui": tisto, kar tu ponižno prosimo, se torej ujema z našimi /prošnjimi/ spevi! Poleg tega pa "concrepare" ne pomeni "ujemati se, soglašati" /pogl. zgoraj pod št. 2/. Ko bi "concrepare" pomenilo, "ujemati se s čim", bi bila pravilna zveza "concrepare aliqui" ali "concrepare cum aliquo". Pustiti je torej glagolu "concrepare" njegov pravi pomen. "Canore" pa ni ablativ samostalnika "canor", temveč prislov od pridevnika "canorus".

Čisto mimo latinskega besedila jo je mahnil Jože Vovk s slovenskim prevodom naše himne v knjigi Cerkvena poezija /Celovec, 1953/. Ni zadel pravega, ko je odtrgal 3. kitico od 2. in jo osamosvojil, zakaj 3. kitica ima svoj pravi in polni pomen le tedaj, če dopolnjuje prejšnjo kot finalen ali konsekutiven stavek. Poleg tega ni zadel misli, izražene v 3. kitici.

To dokazuje tudi prisiljena, nekam zveržena oblika njegovega prevoda, ki podaje 2. in 3. kitico takole:

Naj sanje nočne zginajo
in duša krivde se znebi;
kar zlega noč prinesla je,
naj s črno temo se zgubi.

Bo zadnje jutro sinilo,
- kar v prošnjah, joku čakamo -
prinese naj nam večno luč:
vse naše pesmi prosijo.

O p o m b a .

1. Gl. Zbornik teol.fakultete II. in III.

Dr. Fr. Grivec

Prudentissimus vir.

V knjigi Slovenski knez Kocelj /1938/ sem na str.130 omenil častni naslov, ki ga daje papež Janez VIII. knezu Koclju v svojem drugem pismu /873/ z odgovorom na vprašanje, kako naj ravna v zadevi dveh mož, ki sta zavrgli svoji ženi. Iz papeževega nagovora prudentissime vir sem sklepal, da je Kocljevo dopisovanje s papežem po vsebini in okoliščinah razodevalo značajnega krščanskega moža in modrega kneza. Saj je papež Janez VIII kot bivši arhidiakon rimske cerkve poznal vse Kocljevo cerkvenopolitično delovanje od l. 869 dalje, zlasti njegovo prizadevanje za ustanovitev panonske nadškofije; torej je pač vedel, da je Kocelj zaslužil tako častni naslov /str.201/. Ker pa so nagovori v pismih često le izraz vljudnosti in ponavljanje običajnih naslovov in pridevkov brez resnega ozira, če je dotična oseba res vredna takega pridevka, sem se bal, da se bo prej ali slej pokazalo, da je moje mnenje neutemeljeno. Toda odlični strokovnjak za častne naslove v papeških pismih je v slovenskem Zgodovinskem časopisu na poseben način potrdil, da omenjeni naslov res pomeni izjemno redko odliko.

Priznani strokovnjak L.Santifaller je v razpravi o častnih naslovih v začetku papeških listin navedel dve posebnosti¹, ki osvetljujeata dve premalo pojasnjeni mesti v papeških pismih panonskemu knezu Koclju, namreč nagovor "prudentissime vir" /Kocelj/in naziv "naš sin" /Metod/. Če bi bil učeni pisec upošteval tudi ona pisma, bi bila njegova razprava še popolnejša in pravilnejša.

V 8.poglavju cerkvenoslovanskega Žitja Metodija sta omenjeni dve pismi papeža Hadrijana II /867 - 872/ knezu Koclju. V začetku poglavja je povedano, da je Kocelj prosil apostolika /papeža/, naj mu prepusti "Metodija, blaženega učitelja našega". Papež mu je odgovoril: "Ne samo tebi edinemu, ampak vsem onim slovenskim deželam ga pošljem učitelja od Boga in svetega apostola Petra, prvaka in ključarja nebeškega kraljestva".Oblika tega odgovora namiguje, da je bil dan pismeno in da je tu podan odlomek iz papeževega pisma². V naslednjem stavku pa ŽM poroča, da je papež poslal Metodija /v Panonijo/ s pismom: "Hadrijan, škof in služabnik božji, Rastislavu in Svetopolku in Koclju. - Slava v višnjih Bogu..."

Prvo /krajše/ pismo je bilo namenjeno samo Koclju kot od-

govor na njegovo prošnjo. Drugo je namenjeno ne le Kocljju, ampak tudi Rastislavu in Svetopolku, poslano pa naravnost Kocljju; šele po njegovem posredovanju naj bi bilo izročeno /ali sporočeno/ tudi moravskima knezoma. Neposredno za pismom namreč beremo: "Sprejel pa ga /Metodija, ki je prinesel papeževo pismo/ je Kocelj z veliko častjo in ga zopet poslal k apostoliku". Iz zgodovinske zveze in iz ŽM upravičeno sklepamo, da je Kocelj vse to ukrenil, ne da bi se bil posebej posvetoval z Rastislavom; saj je vsaj od l. 866 ali 867 delal sporazumno z njim in bil z njim v stalni zvezi, kolikor je bilo mogoče.³

Dve pismi papeža Janeza VIII. /872 - 882/ knezu Kocljju sta ohranjeni v zbirki Britanskega muzeja med pismi tega papeža, uvrščeni pred pismi nemškimi škofom v zadevi Metodove osvoboditve.⁴ Prvo je bilo pisano v začetku l. 873; Janez VIII je namreč zasedel papeški prestol sredi decembra 872. Drugo je bilo poslano morebiti skoraj istočasno s pismi nemškimi škofom. Vsekakor je bil med obema pismoma presledek vsaj približno dveh ali treh mesecev; drugače je težko razložiti, čemu je papež pisal dvoje pisem.

Obe papeževi pismi sta odgovor na dvakratno Kocljevo vprašanje, kako naj ravna z možmi, ki so svoje prve žene zavrgli in druge vzeli. Papeževa odgovora spričujeta, da se je panonski knez v takšnih zadevah obračal v Rim, kar bi sicer bila škofova dolžnost, ako bi si ne upal sam odločiti v takšnih vprašanjih. Kocljevo dopisovanje zelo primerno spada v dani zgodovinski okvir in odločilno potrjuje, da je bil panonski škof tedaj odsoten in da Panonija v tistih letih ni bila podrejena salzburškemu nadškofu. Posebej pa Kocljevo ravnanje potrjuje, da je Metod svoj govor o pravilnem družinskem življenju /ki je ohranjen v Clozovem glagolskem rokopisu/⁵ res govoril in dajal knezom takšna naročila ne le pozneje na Moravskem, ampak že v Panoniji okoli l. 870. Slovanski panonski nadškof je strogo opominjal kneze, da ne smejo trpeti družinskih nerednosti svojih podložnikov, marveč jih morajo odpraviti in kaznovati. V drugem papeževem odgovoru knezu Kocljju beremo edinstveno značilni nagovor: prudētissime vir - pametni /modri/ mož. V knjigi o knezu Kocljju sem ta nagovor razlagal kot dokaz, da je papež zelo častno odobral Kocljevo ravnanje in njegovo vladarsko modrost.⁶ Janez VIII. je bil prej arhidiacon rimske cerkve in je bil že pod Hadrijanom II v tesnem stiku s papeško pisarno; torej je dobro poznal tudi Kocljevo prizadevanje za ustanovitev panonske nadškofije. Zato je njegova pohvala dovolj preiščljena. A ta razlaga bi bila neosnovana, če bi bil nagovor prudētissime vir le neka formalnost običajne vljudnosti, kakor se v papeškem in drugem dopisovanju sicer večkrat ponavlja; često se dajejo nezasluženi naslovi, n.pr. piissimus, clementissimus, sanctissimus i.dr., ki jih pregledno navaja

Santifaller /str. 256 - 258/.

Nekako čudno in navidez neprimerno se zdi, da je isti nagovor rabil papež Nikolaj I. v pismu carigrajskemu patriarhu Fotiju l. 862, ko se je že razvnel oster spor med rimsko in bizantinsko cerkvijo. Iz te rabe bi mogel kdo sklepati, da je bil to le vpljudosten nagovor. Toda tu je treba upoštevati vso vsebino in smer pisem. Santifaller pa je gledal le na vnanjo adresu brez zveze z vsebino in zato vprašanja ni pravilno rešil. Med častnimi naslovi patriarhov omenja, da je papež Fotija enkrat nazval prudētissimus, a da je bil redni naslov patriarhov: reverēndissimus et sanctissimus /str. 248/. V abecednem pregledu častnih naslovov zopet navaja prudētissimus kot naslov patriarhov /str. 257/. Toda ta pridevek je tako očitno in močno različen od običajnih naslovov škofov in patriarhov, da se zbuja upravičen sum, če je učeni profesor prav zadel.

Santifaller je v naslovu svoje razprave natančno povedal, da obravnava "naslove v adresah". Vendar ni primerno, da se preveč omejuje na vnanjo obliko in formalnost. Naslov v adresi listine se namreč navadno še večkrat v raznih oblikah ponavlja v vsebini dotične listine in se s tem kolikor toliko osvetljuje. Zato je za znanstveno jasnost in natančnost zelo koristno ali celo potrebno, da zaradi pravilne ocene in opredelitve naslovov vsaj površno pregledamo vsebino dotičnega pisma. Santifaller piše, da se naslov prudētissimus prideva samo enkrat Fotiju. Pričakovali bi, da bo povedal, v katerem pismu je našel to edinstveno izjemo. Brez posebnega truda najdemo ta naslov v pismu papeža Nikolaja I. z dne 18. marca l. 862: Prudentissimo viro Photio. Isti naziv se v različni obliki v istem pismu še trikrat ponavlja, dvakrat prudētia vestra, enkrat pa providētia vestra. Že površni pogled v pismo naš obenem opozarja, da to pismo ni pisano Fotiju kot patriarhu, marveč kot navadnemu laiku. Nikolaj namreč Fotija graja, da je krivično obsodil prejšnjega patriarha Ignacija in odločno izjavlja, da Fotija ne priznava niti za patriarha niti za svečenika. Isti papež je Fotiju pisal podobno že l. 860.⁸ V naslovu onega pisma beremo samo Photio Constantinopoleos, ko bi pričakovali še naslov episcopus ali patriarcha. Tudi v pismu l. 860 je odločno povedano, da papež ne more potrditi Fotijevega škofovskega in svečeniškega posvečenja. Enako kakor v pismu l. 862 se dvakrat ponavlja nagovor prudētia vestra. Iz obeh pisem je razvidno, da papež nalašč in dobro premišljeno ne daje Fotiju nobenega izmed mnogih naslovov, ki so se tedaj rabili za škofe ali patriarhe. Iz neke obzirnosti in zaradi lepše vnanje oblike mu je l. 862 v naslovu pisma pridal naziv prudētissimus, ko je še upal v mirno poravnavo spora. Naslov Photio Constantinopoleos zveni namreč nekam trdo in skoraj

nevljudno; a v besedilu pisma /l. 860/ je trdi naslov nekoliko ublažen z dvakratnim vljudnim nagovorom prudencia vestra. Zelo ostro papeževo pismo l. 866 pa ima le naslov Viro Photio in Fotija nagovarja vedno z golim osornim ti, tvoj. Vse to osvetljuje prejšnji naslov prudētissimus vir in s svoje strani potrjuje, da to ni bil patriarški naslov.

Naslov prudētissimus vir se pokaže še v zanimivejši luči, če pogledamo papeško pismo knezu Koclju. Dovolj je razvidno, da je to izjemno redek naslov za laike, a nikakor ne za klerike, najmanj pa za škofo ali patriarhe. Tudi ni nezaslužen vljudnostni naslov, ampak neka označba dotičnega moža, pa z nekoliko različnim odtenkom v prvem in drugem primeru. V zvezi s Fotijem pomeni izobraženega, učenega, morda celo bistroumnega moža, približno isto kakor doctissimus vir. Fotijeva velika učenost v Rimu ni mogla biti neznaná, saj se je nekoliko razodevala tudi v pismih, ki jih je pisal papežu. Iz vsebine obeh papeževih pisem Fotiju je jasno, da prudētissimus glede Fotija more pomeniti spretnost v obrambi svojega stališča v smislu Kristusovega opomina učencem: Estote prudentes sicut serpentes, previdni kakor kače, ki se ogibljejo vsake nevarnosti. Z opominom: bodite preprosti kakor golobje / Mt 10,16/ pa obenem obsoja zviijačnost. Nikakor pa ne pomeni modrosti v ravnanju. Prvo pismo graja Fotijevo lahkomišelnó drznost /temeritatis praesumptionem/, drugo pa še nesramnost in nepreudarnost /temere, inpudenter, immoderate, incaute/ in podobne napake.⁹ V drugem papeževem pismu knezu Koclju pa more ta pridevek pomeniti le pametno ravnanje, vladarsko /knežjo/ modrost. Tak odtenek je toliko očitnejši in pomembnejši, ker gre za kočljivo in tvegano zadevo nove slovanske cerkvene pokrajine, ki je po krivdi nemškega kralja in njegovih škofov ne le Metodu, ampak tudi papežu prizadela veliko neprijetnosti in skrbi. Vsekakor je ta pridevek za Koclja zelo časten in pohvalen.

Ne more se ugovarjati, da papežev nagovor v drugem pismu knezu Koclju ne spada v isto vrsto kakor v pismu Fotiju l. 862, češ da je v tem pismu naslov v adresi, medtem ko v odlomku pisma Koclju adresa ni v celoti ohranjena. Saj se tudi v pismu l. 862 ta naslov ponavlja v različnih oblikah, podobno kakor v pismu l. 860, ki v adresi nima tega naslova. Pri razlagi izjemnega naslova prudētissimus vir se papeževo pismo knezu Koclju ne sme prezreti, ker potrjuje, da je to laiški naslov.¹⁰

Knezu Koclju dani pohvalni naslov je morebiti še bolj kakor papež Janez VIII razumel in naglašal papežev bibliotekar Anastazij. Ta je bil namreč v začetku l. 868 glavni rimski spremljevalec in tolmač Cirila in Metoda ter njunih učencev v Rimu; kot redaktor ali diktator je sodeloval pri pismu papeža Hadrijana II. slovanskim knezom ter bil živa priča Kocljevega prizadevanja za ustanovitev panonske nadškofije.¹¹ Isti mož je

bil od l. 862 papežev pomočnik v dopisovanju s Carigradom in najbrž sodeloval že pri Nikolajevem pismu patriarhu Fotiju l. 862. Od tod bi mogli razumeti zakaj se naslov prudentissimus vir, čeprav z nekoliko različnim odtenkom, ponavlja ravno v pismu Fotiju /862/ in pismu knezu Koclju /873/. Zelo verjetno je namreč, da je Anastazij kot poznavalec dela sv. Cirila in Metoda ter Kocljeve velikodušnosti sodeloval tudi pri papeževem dopisovanju s Kocljem; ni nemogoče, da je Kocelj ali pa kateri Metodovih učencev, ki je osebno poznal Anastazija, prosil tega moža za posredovanje in pomoč.

Domnevo o Anastazijevem sodelovanju pri drugem papeževem pismu knezu Koclju navajam samo zato, ker s svoje strani osvetljuje rabo redkega naslova v papeškem dopisovanju. Trdneje je dokazano, da je Anastazij diktator papeževega pisma slovanskim knezom l. 869.

Papeževo pismo knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju spada med najbolj zapletena zgodovinska in slavistična vprašanja. Vprašanje je toliko težavnejše, ker je pismo ohranjeno samo v svobodnem slovanskem prevodu v 8. poglavju ŽM. Že v začetku znanstvenega obravnavanja o tem pismu pred sto leti so prvi slavisti in zgodovinarji priznavali njegovo pristnost. V novejšem času je to prepričevalno dokazal M. Kos; zlasti bistroumno je dokazal Anastazijevo sodelovanje.¹² Med odločilna težka mesta tega pisma spada, da papež imenuje Metoda sina, a ne brata, kakor je običajni naslov škofov v papeških pismih. Pričačovali bi namreč, da je bil Metod s tem pismom kot škof poslan v Panonijo. Na koncu poglavja je sicer rečeno, da je Kocelj po prejemu papeževega pisma poslal Metoda zopet k "apostoliku", da ga posveti za panonskega škofa. A v duhu grške, latinske in cerkvenoslovanske terminologije se more oblika posveti umevati v smislu postavi. Tudi stavek, da je papež Metoda posvetil skupno z njegovimi učenci /ki so bili posvečeni za diakone in svečenike/, bi se mogel tako razlagati, da bi še ostala možnost za Metodovo škofovsko posvetitev. Santifaller pa je odstranil tudi težavo naslova "sina našega" z ugotovitvijo /str. 250 in 257/, da se je od 9. do 11. stoletja za škofo rabil tudi ta naslov. Ostane pa še težava, da se v besedilu istega pisma v oksl. "Pohvali Cirilu in Metodiju" za Metoda rabi naslov brat.¹³ Sicer so zgodovinarji že prej včasih izrekli mnenje, da bi mogel papež škofa nagovarjati tudi z naslovom sin, a Santifaller je v tem vprašanju posebno kompetenten. Njegova ugotovitev bi imela še večjo znanstveno vrednost, če bi jo podprl s konkretnimi primeri in se ozrl tudi na Hadrijanovo pismo slovanskim knezom.

Drugo papeževo pismo panonskemu knezu Koclju je torej važno ne le za slovensko zgodovino, marveč tudi za slog tedanje papeške pisarne. Izredno pomenljivo je, da se isti izredni

naslov rabi v pismu velikemu bizantinskemu patriarhu, čigar spor z Rimom je imel odločilen vpliv na cerkveno in politično zgodovino. Ta vnanja zveza nas opozarja, da je bila tudi Kocljeva junaška in velikodušna podpora Cirilovega in Metodovega dela odločilnega pomena za slovansko in svetovno zgodovino, ker je rešila prosvetno delo slovanskih apostolov, da po smrti genialnega Cirila ni propadlo.

Summariium

De epistolis Hadriani II. et Joannis VIII. ad Kocalem

Pannoniae comitem.

L. Santifaller in dissertatione: *Über die Titel in den Adressen der Papsturkunden /Zgod.časopis VI-VII, 1952/53, 246-258/* duos titulos rarissimos memorat, quibus duo loci difficiles in epistolis Hadriani II. et Joannis VIII ad Kocalem comitem illustrantur. Hadrianus II. a 869 in epistola, Rastislavo et Sventoplucce et Koceli missa, Methodium filium suum appellat, dum episcopis in epistolis Romanorum pontificum titulus frater noster tribui solet. Santifaller autem filios appellari. Gravior est quaestio de titulo prudenter vir, quem Nicolaus papa I. a 862 Photio tribuit. Santifaller asserit titulum istum, in hac solum epistola occurrentem, patriarchae esse proprium. Sed ratione habita textus illius epistolae atque epistolae eiusdem papae ad Photium a. 860 et Joannis VIII ad Kocalem a. 873 firmiter constat, istum titulum singularem non nisi laicis tribui. Nicolaus I. etenim in epistolis a. 860 et 862 Photium non ut patriarcham et episcopum tractat, sed iterato expresse asseverat: "Romana ecclesia vos in patriarchatus ordine non recipit neque... in ordine sacerdotali vobis manendo consentit". Appellatio prudenter vir in ep. ad Photium fere idem sonat ac doctissimus, in ep. ad Kocalem autem prudentiam in rebus agendis significat atque auctoritatem comitis Pannonici graviter illustrat.

#confirmat in epistolis Pontificum R. episcopos, rarissimos, etiam...

O p o m b e :

1. L.Santifaller, *Über die Titel in den Adressen der Papsturkunden bis zum Ende des 11. Jahrhunderts.* Zgodovinski časopis 1952/3 /Kosov zbornik/ 246 - 258.
2. M.Kos /O pismu papeža Hadriana II knezom Rastislavu, Sventopolku in Koclju. Razprava SAZU. Filozofsko-filološki-historični razred II, 1944, str. 274/ je pritrdil mojemu mnenju, da je to odlomek papeževega pisma, namenjenega samo Koclju.

3. Verjetno je, da se je to zgodilo v jeseni l. 869, ko je bil Rastislav zapleten v boj z Nemci, ki so prodrli globoko v njegovo kneževino.
4. F.Kos, Građivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku II /1906/ št. 219 in 220. - Jaffe, Regesta pontificum Romanorum I, 2. izd. /1881/ števí. 2972 in 2974.
5. F.Grivec, Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini. Razprave SAZU I /1943/, str. 343 ss, posebej str.360 s in 394-399. - A.Vaillant, Une homélie de Méthode. Revue des études Slaves 23 /1947/ 34-47.
6. F.Grivec, Slovenski knez Kocelj /1938/ 130 s.
7. Monumenta Germaniae Historica. Epist.VI /1925/ 447-451. - Migne, Patrologia Lat. 119, 785 - 790.
8. O.c. 440. - PL 119, 780.
9. Po odstavitvi /867/ in večletnem ponižanju v pregnanstvu se je Fotijev značaj nekoliko ublažil. Ko je l. 878 zopet zasedel patriarški prestol in se skušal spraviti s papežem Janezom VIII, je tudi papež želel sprave. Fotiju je pisal kar moči prijazno in mu ponovno priznaval spretnost in modrost /peritiae tuae, experientia tuae prudentiae, laudabilis tua prudentia, quae dicitur humilitatem scire/ PL 126, 870; 910. MGH Ep. VII. 181 - 186; 227 - 228.
10. Čudno je, da je Santifaller prezrl nagovor "prudentissime vir" v pismu knezu Koclju, ko je ta nagovor jasno zabeležen v pregledni izdaji papeških regest /Jaffe; gl.zgor.op. 4/ kot značilni začetek onega pisma.
11. M.Kos, O.c. /zgor op. 2/ - E.Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius /Berlin 1920/ 242 - 279. Isti je uredil kritično izdajo Nikolajevih pisem v MGH /gl.zgor.op.7/.
12. O.c.
13. F.Grivec, Pohvala sv.Cirilu in Metodiju. Razprava SAZU /Razred za filološke in literarne vede/ I /1950/, str.35 s. Tam sem predložil domnevo, da sta v Pohvali strnjeni dve papeževi pismi.

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

Izgubljene osnove.

/Problemi sodobne umetnosti/.

Ze leta 1952, ko je bila meseca maja v moderni galeriji odprta razstava del sodobne francoske umetnosti, je pisala Agnès Humbert¹, generalni komisar razstave, takole:

"Pri presojevanju sodobne umetnosti je treba, da smo bistrovidni in preudarni. Nekateri kritiki iz preteklosti nas navajajo k ponižnosti. Ne da bi se ustavljali pri Voltaireju, ki je smatral Watteauja, za nesposobnega, da ustvari karkoli velikega, ali pri Diderotu, ki je odrekel Bouchéju vsak talent, prelistajmo le nekoliko kritičnih člankov iz XIX.stol.: videli bomo, da obtožujejo Delacroixa, da slika s "pijano metlo", dočim so primerjali Courbetov način slikanja z "loščenjem čevljev". Kritik lista "Le Figaro" iz leta 1875. primerja prelestne Manetove harmonije z delom "opice", ki bi se polastila škatle z barvami." Nasprotno pa klaverna dela kakega Bouguereauja in Meissonierja, ki so jih takrat slabo poučeni tisk in ljudje toliko hvalili, danes žalostno razpadajo pod neusmiljenim slojem prahu, na neopaznih podstrešjih ali temnih kletih. Ves svet ve, s kolikom sarkazmom so bila sprejeta dela Cézannea, Van Gogha in Gauguina. Mi pa jim dolgujemo hvalo za najpristnejše umetnine, ki so ozdravile umetnost tako v Franciji, kakor na vsem svetu."

Ze stavek, da nas nekateri kritiki iz preteklosti navajajo k ponižnosti, brez dvoma da misliti. Povsem naravno je, da ima sleherni človek lahko odnos do slike ali umetnine, ki je čisto njegov in mu v resnici iskreno nekaj pomeni. Vsak si lasti sposobnost, da oceni kako sliko, večina ljudi pa se izmika dati določnejše mnenje recimo o kakem glasbenem delu ali o gotovi knjigi, katere ne razume. Boji se namreč, da ne bi naletel na začudenje ali celo pomilovanje in posmeh. Ker je bilo ugotovljeno enkrat za vselej, da glasba ne "predstavlja ničesar", si potem laik sodbe zlepa ne upa lastiti. Kdaj bodo ljudje doumeli, da ni nujno, da neka umetniška forma predstavlja objektivno ta ali oni predmet, dogodek, kraj ali osebo, tega ni mogoče ugotoviti. Očividno se pa sodbe in ocene umetnin menjavajo. Aksiom: pulchra sunt quae visu placent, sicer še drži, toda meje so drugače postavljene. Francoski slikar, grafik in kipar George Braque /roj.1882/ je izjavil

o svojih delih, da ne predstavljajo "pripovednega, temveč slikarsko dejstvo". Preprosto povedano, ni nujno, da bi imelo to slikarsko dejstvo neposreden stik z vsakdanjim življenjem, in vendar predstavlja pristno umetniško delo, kakor n. pr. kaka slika Van Gogha, recimo njegove "sončnice". Ze omenjena Agnès Humbert pravi: "Stik med gledalcem in umetniškim delom mora biti sproščen, brez kakršnega koli snovizma. Gledalec, ki se iskreno naslaja ob gledanju Picassa ima pravico do tega zadovoljstva: tisti, ki se zamisli pred temnimi toni Georges-a Rouaulta, je upravičen, da se zamisli: onim, ki sanjavi pred krilatimi legendami Marca Chagalla, je upravičen do svoje zamaknjenosti. In tisti, ki jim je prijetno, da krase svoje domove s sončnimi "objektivnimi" slikami, imajo pravico do svojega veselja prav tako, kakor imajo pravico do svoje vase zajete in stroge misli oni, katerih duh blodi skupno z abstraktnim slikarjem. Vsak lepotni ideal ima svoje občudovalce in mi jih moramo spoštovati. Vsakdo ima pravico, da si svobodno izbere tisto umetniško obliko, ki mu najbolj ustreza, če je le ta pristna, iskrena in globoka."²

Jasno je, da bo pri dokončnem presoja jnu teh abstraktnih in brezpredmetnih slikarskih umotvorov šele čas ugotovil svoje. Vloga umetnostnega zgodovinarja pa obstoji v tem, da ugotavlja in pomaga utrditi in prikazati tisto rdečo nit, ki veže po naravnem zakonu, da narava ne dela skokov, vse važnejše umetniške oblike drugo na drugo, in da pripravi ljudi do tega, da prisluhnejo kulturnemu sporočilu, ki ga prinaša človeštvu vsak pravi umetnik.

Ze dolga leta nazaj me spremlja vprašanje, kako je do tega prišlo, da imamo danes abstraktno in brezpredmetno umetnost, ki jo mnogi tako občudujejo, drugi pa prav tako strastno odklanjajo. Deloma je posegel v to nadvse zanimivo vprašanje že dr. Anton Trstenjak v svojem najnovejšem delu "Psihologija umetniškega ustvarjanja". Seveda pa se pri tem strogo omeji samo na psihološko stran ustvarjanja. Dr. Stele "Umetnost zapadne Evrope" pa sega v to vprašanje po svoje in takole izvaja: "Objektivno naturalistično resničnost naj nadomesti duhovna resničnost, ki je z eksaktnimi sredstvi preteklosti ni mogoče zajeti in izraziti. S tem se je tudi bistveno izpremenil pomen, resnične, otipljive ali sicer izkustvene opredeljive narave za umetnost, ki je bila gonilo napredka upodabljaajočih umetnosti od romanske dobe dalje in že prej nekoč v antiki. Važnejši od dosedanjih konstruktivnih sestavin umetne podobe sveta, kakor je bil po enotno usmerjenih zakonih geometrične, zračne in barvne perspektive sestavljeni enkratni slepilno resnični izrezek iz vesoljnega vidnega sveta, ali po zakonu anatomije in dramatične kompozicije prepričevalno resnični umetni posnetek resničnega dogajanja, so sedaj drugi, poprej po imenu si-

cer znani, a kot upodabljaajoči, manj upoštevani činitelji. Tako na pr. podzavest, iz katere ustvarjajoča domišljija pri vsakem kreativnem zarodku kake umetnine z logiko, ki je zavest ne more nadzorovati, dviga od prvega pogleda v svet v človeški duši nagrmađene zaklade spoznanj, podob in spominov nanje: s podzavestnim dogajanjem v ozki zvezi je omocija, stvariteljski pogon iz slutnje v realno obliko, ustvarjeno ob rojstvu umetnine, in vizionarnost, gledanje notranje uresničenih podob, ki se porajajo v zubljih plamenečih ognjev, kakor preroreni feniksi pred očmi domišljije. Emociji se je pridružila stvariteljska dinamika, tista elementarna sila zarodka, spočetega v duši, ki zajame v enem zagonu vso izrazno silo porojene umetnine. Pri njenem oblikovanju pa se stvariteljska volja umetnikove odločno postavi nasproti slučajnosti vsakdanjega naravnega pojava. Važno je tudi v tej zvezi, da je doslej eksaktno znanstveno objektivno razmerje do narave postalo intuitivno, ki pa noče za globljimi mističnimi pomeni danih pojavov in se je tudi pomen sveta za človeka premaknil z ugotavljajočega spoznavanja na razodetje, katero nam svet posređuje, bodisi, da ga vsak dan resnično doživljamo, zlasti ko ga v duši podoživljamo, duhovno osvajamo.

Podlage nove umetnosti ob začetku XX. stoletja so enotne, kmalu pa se je pokazalo, da se razvoj vrši v več vzporednih oblikah, ki so razen tega tudi narodnostno različne. Na enotno načelo so se trije veliki zapadno evropski narodi, ki so pomembni v razvoju zapadno evropske umetnosti, Francozi, Nemci in Italijani, odzvali bistveno različno in je ekspresionizem, če ne upoštevamo raznih enodnevnih pojavov doživel predvsem tri oblike: čisti ekspresionizem pri Nemcih, kubizem pri Francozih, in futurizem pri Italijanih.⁴

Brez dvoma je s stališča umetnostnega zgodovinarja to gledanje pravo. Meni pa ne gre samo za preprosto ugotavljanje novih oblik, temveč hočem seči globlje. Zdi se mi namreč, da so ti pojavi kubizma, futurizma, brezpredmetne umetnosti nekje v globinah spojeni s preteklostjo, ki potem privede do teh bizarnih oblik.

Tako se mi zdi, da je Evropa s francosko revolucijo doživela na zunaj velik prelom, siloma ustvarila nešteta nova gledanja, da pa je v bistvu samo delček strahotne, dolgo se pripravljajoče notranje katastrofe. Studij umetnosti ima nalogo, da po svoje doprinese del k tistemu odločilnemu spoznanju za razumevanje te katastrofe. Če umetnostna zgodovina poseže v posamezna obdobja umetnostnega ustvarjanja, se dokoplje tudi do posameznih simptomov, ki potem omogočajo diagnozo celote.

Ze Spengler v svoji sloviti knjigi "Untergang des Abendlandes" je privzel simptome iz tega področja za svoja izvajanja. René Huygh je leta 1939 formuliral to možnost ugotavljanja-

nja na sledeč način: Umetnost je za zgodovino človeških obče-
stev to, kar so sanje /posameznega človeka/ za psihiatra. Zla-
sti velja to za zmaličeno umetnost in za iztirjenja umetnost-
nih pojavov. Prenekaterim se zdi umetnost le kot nekako raz-
vedrilo in za prijetno raztresenje ob robu resničnega življe-
nja. Dejansko pa je to povsem drugače. Zakaj, umetnost sega v
srce življenja in odkriva neslutene skrivnosti, ker vsebuje
direktna in podzavestna, pa tudi najbolj odkritosrčna in naj-
manj preračunjena priznanja. Duševnost gotovega obdobja v umet-
nostih odloži masko in se nehote izdaja s svojo jasnovidnost-
jo, ki je lastna prekomerni občutljivosti in neke vrste obsed-
denosti.

Prof. Hans Sedlmayer se v svoji knjigi "Verlust der Mitte"
povsem pridružuje temu mnenju in skuša metodično, na podlagi
umetnostnih pojavov to tudi dokazati. To svojo metodo imenuje
"metodo kritičnih oblik". Izvaja pa svoje mnenje takole: "Med
oblikami, ki se v njih neko obdobje v umetnosti vtelesi, so
radikalno nove zelo redke. Večina teh oblik je ustvarjena s
preoblikovanjem starih. In ker so radikalne nove oblike tako
redke, leži na dlani, da jih jemljemo le kot muhavosti fanta-
zije, kot neke vrste izrodke ali iztirjenja ali absurdnosti.

Tako je na priliko radikalno nova oblika ideja, da se ar-
hitekt posluži krogle kot osnovne oblike za novo stavbo. Ta
misel se bi večini zdela kot ponesrečena šala ali blazen do-
mislek. Zopet pri drugih blagohotnih, bi veljala ta ideja kot
eksperiment z obliko, seveda nesmiseln za hišo, toda ni reče-
no, da bi bila nesmiselna ideja nujno tudi brez smisla. Heuri-
stični princip nam naravnost veleva, dajščimo za takimi, komaj
verjetnimi oblikami, gotove posebnosti ali iztirjenja in si
jih izkušamo razložiti. Francoski zgodovinar za arhitekturo
Auguste Choisy je to misel takole povedal: "Ce sont les abus
qui caracterisent le mienieux les tendencies". To se pravi, da
so prav zmote in zlorabe v arhitekturi, kakor v umetnosti v
splošnem prav tiste, ki nam dovolj jasno govore o gotovih več
ali manj bolnih nagnenjih. Tako je zamisel francoskega arhitek-
ta Ledoux, ki je napravil že leta 1772 načrt za okroglo hišo,
ki naj bi služila čuvaju v parku, taka kritična oblika, ki nuj-
no vodi do razmišljanja. Morda se značilnost takega poizkusa
še bolj jasno izkaže, če pomislimo, da je ta načrt, ki sicer
ni bil izveden, pojavi prav malo pred letom 1783, ko se prvi
zračni balon, kot zrakoplov Montgolfiera, dvigne v zrak. Zada-
j za takimi pojavi je bolešno nagnjenje uveljaviti se z monu-
mentalnim, mogočnim, nenavadnim. Poraja se resnično neke vrste
"slog", ki pa ima prvič v zgodovini značaj umetno sestavljenega
jezika. Slog je sestavljen iz različnih elementov mrtvih
jezikov, pri čemer pa arhitektura vodi ideja, 'monumentalnega'.
Ze za časa jožefinizma v Avstriji srečujemo pojave, kako naj

bi se celotna arhitektura "pametno in smotreno" podredila enotnemu načrtu. Tako v razdobju 1780-1790 postavljene cerkve postanejo slične ali gledališču ali pa tudi skladišču za žito. Arhitekt se je pač podredil načelu uporabne stavbe.

V resnici uči Ledoux okoli 1800, da so vse naloge enake, pa najsi gre to za muzej ali kultno stavbo /v kolikor bi prišla tedaj v poštev/ ali pa za vilo na deželi. Tako imamo ohranjen načrt, ki ga je l. 1800 napravil arhitekt Lequeu za vilo na podeželju. Namarna uporaba vseh mogočih slogov privede do fantastičnega učinka, to je že po mnenju Sedlmayrja nekak zametek surrealizma v arhitekturi.

Analogno v filozofiji tiste dobe srečujemo sorodne pojme. Grof Saint-Simon /1760-1825/ zagovarja miselnost, da je vse in sleherno delo človeka neke vrste kult. W. Spühler pravi, v svoji knjigi "Der Saint-Simonismus" /Zürich 1926/, da sent-simonizem spreminja Vse v Boga, tako da v resnici človek nobenega ne potrebuje, zakaj, kjer so vsi in vsak kralj, potem ni nobeden.

Resnično je, da obdobje po francoski revoluciji in po napoleonskih vojnah postane mirnejše in arhitektura se znajde v neohelenizmu. Toda na dlani je tudi, da je oblika grškega templja docela neprikladna za zahteve novega časa. Tudi ni mogoče, da bi doba, ki je bila še pravkar vsa prežeta krvi in nasilja, mogla obuditi k življenju antiko. Tako postane v neohelenizmu grška oblika le fasada ali umetno pročelje, ki hoče estetsko poudariti in nujno postane bolna laž. Kavarne imajo tempeljske okove, prav tako pa banke, borza in zasebna hiša bogataša. Tudi za cerkev je to obdobje brez resničnega arhitekta. Cerkev sv. Magdalene v Parizu je naravnost klasičen primer kako neohelenizem ne zmore ustvariti sakralnega prostora, ki bi človeku in njegovi duševnosti odgovarjal. Tako Cerkev ali bolje arhitekti sežejo po gotiki. Gotika je tedanjemu človeku bližja, na Angleškem je gotika še v jesenskem cvetju. Torej naj gotika rešuje problem kulturnega prostora. Ta poseg v gotiko ni tako odmaknjen od te dobe, da bi se ne bil zdel opravičljiv. Simbol tega hotenja postane kölnska katedrala, ki je bila nedogotovljena po 600 letih gradnje in jo tedaj zopet prično zidati in jo tudi dokončajo.

Iz tega neznosnega stanja in napetega iskanja se rodi takozvani pluralizem slogov. Prvi zastopnik te nove struje je na Angleškem arh. John Nash, sodobnik Goethejev /1752-1835/. Za svojo hišo v mestu izbere neohelenistični slog, za svojo hišo na podeželju nariše nov gotični načrt. Na evropski celini se je prvi poslužil pluralizma v slogih Leo v. Klenze /1784-1864/. Ta arhitekt išče za sleherno nalogo, ki mu je zadana, odgovarjajoč in ustrezen slog. Tako riše Klenze načrte: za palačo v renesančnem slogu, muzej v grškem slogu, za cerkev si privzame

kot vzorec "Capella Palatina" v Palermu in ko mu naroče naj napravi načrte za rezidenco nekega kneza, se posluži rimskega baroka. Tako pojmovanje postane vzor in tako srečujemo iz tiste dobe magistratne hiše, ki so zgrajene v flandrski gotiki. Poslopja parlamentov v neohelenističnem slogu, stavbe v kopališčih so zgrajene po starorimskem vzoru, če je treba napraviti načrt za sinagogo pa naj v ta namen služi mavrski slog.

Na dlani je, da bistrim in poštenim ter zdravomislečim ljudem ta mnogovrstnost in lažna arhitektura ni prijala. Tako piše Gotfrid Semper, arhitekt /1803-1879/ v svoji sloviti knjigi "Der Stil" "mlad umetnik hiti po svetu in napolni svoj herbarih z vsemi mogočimi prerisanimi načrti in gre potolažen domov v veselem pričakovanju, da naročilo za kako Wallhallo à la Pantheon, za baziliko a la Monreale, za buduar a la Pompeji, za palačo a la Pitti...ne more dolgo izostati". Pri tem pa moram omeniti, da je Semper sam, tako praktično, kakor teoretično, gradil v visoko renesančnem slogu in ustvaril v Draždanih dvorno gledališče in muzej, na Dunaju Burgtheater in Hofburg, v Zürichu pa je zgradil Politechnikum.

Toda to še ni vse. Ne samo, da arhitektura pričenja izgubljati gotova tla pod seboj, in to kljub mogočnim storitvam, temveč se pričenja tudi prav po francoski revoluciji razkol med posameznimi umetnostnimi strokami. Do tedaj je bila arhitektura vrta podrejena jedru - gradiču, vili, stanovanjski hiši - sedaj se pričenja doba, ko hoče biti arhitektura vrta umetnost zase, arhitektura hiše zopet zase. Do tedaj je bilo slikarstvo element, s katerim je računal arhitekt, da olepša hiše, prostore, ki jih je zamislil in imel pred očmi kako bo gotove stene uporabil in dal na razpolago umetniku slikarju. Sedaj te skupnosti ni več. Vsaka teh umetnosti hoče biti na svojem področju absolutna, avtonamna, hoče za vsako ceno izvajati avtarkijo. Toda ni mogoče posameznih umetnosti izolirati, ne da bi pri tem degenerirale.

Avtonomnost stavbarstva je očitna v tem, da skuša vse plastične, antropomorfne in slikarske vrednote, ki jih je barok tako posrečeno združil in stopil v celoto, zavreči. Stavbarstvo hoče postati "čista" arhitektura brez vseh primesi.

Isto tendenco opažamo pri plastiki. Hoče biti čista plastika, toda pri tem izgublja neprestano svojo moč in brez dvoma sta Canova s svojimi mogočnimi kipi in skupinami, kakor tudi Thorwaldsen s svojimi dovršenimi kipi, globoko pod umetnostjo baročnega arhitekta in kiparja Berninija, ki še vse elemente združuje ter si jih smotreno podreja.

Soroden proces opažamo tudi pri slikarstvu. Pričenja se doba, ko je risba prezirana, ko slikarska umetnost odklanja sleherno ostro linijo in je podlaga novega načina slikarstva

le barvitost. Predhodnika in zaeno morda nehote učitelja, sta slikarja John Constable /1776-1837/ in William Turner /1775-1851/. Oba sta bila odlična slikarja narave in naravnih pojavov, toda stroga linija se pri njih izgublja, poteze čopiča postanejo bolj in bolj svobodne. Toda oba sta še resnično velika mojstra, ki obvladata v svobodnejši tehniki slikanja tudi risbo. Prihaja pa že doba, ki bo zanikanje točne risbe tudi znanstveno skušala opravičiti. Ze Turner piše v svojem slovitem delu "Liber studiorum": "To je elementarnost barve in njen opojni učinek na čustvo, njena navezanost na stvar in telesnost, njena izrazna moč, ki jo dela sorodno romantiki." Umetnost stroge risbe in jasne linije ter umetnost difuznih barvnih madežev si stojita diametralno nasproti. Perspektiva ni več važna. Umetnost postaja divje/dionična/ dionizična in labilna.

Vzporedno s temi pojavi gre tudi smer, ki odklanja vse, karkoli bi si lahko človek pri sliki ali plastiki mislil. Pozitivizem gre tako daleč, da odklanja vsako razmišljanje in igro fantazije. Sedaj ni več: Diane z nimfami, temveč srečujemo le še kopajoče se žene, sedaj ni več Venere, temveč le še ležeči ali sedeči akt, ni več Tintorettovske ničimernosti, temveč le še žena pred zrcalom. Pozitivizem ne pozna več Madone, temveč le še ženo z otrokom.

Konec XIX. stol. doživi umetnost ekstrem levega krila, ki poudarja ideal "čistega slikarstva" in uveljavlja brezpredmetno risanje in slikanje. V literaturi istodobno srečamo "daizem", ki prav tako odklanja celo jezik in jezikovne oblike kot funkcijo. Ideal, ki ga hočejo doseči je za to strujo viden ali dosegljiv v absolutni muziki. Tako naj risba postane: muzika abstraktnih linij, slikarstvo naj postane: glasba abstraktnih barvnih ploskev, plastika naj postane: glasba abstraktnih teles, kjer nadvladuje višji geometrični red in vse tri stroke imajo ob strani arhitekturo, ki naj bo: muzika geometričnih ploskev v prostoru.

Končni rezultat teh poedinih procesov, katerih vodilni motiv je hrepenenje in stremljenje za "čisto" umetnostjo - je popoln razkroj celotne umetnosti. Paul Klee piše v svoji knjigi, "Ueber die Moderne Kunst" sledeče: "Poizkušal sem čisto risbo, poizkušal sem čisto slikarstvo, svetlobe in sene, barvno sem preizkušal vse delne operacije, h katerim me je dovedla orientacija v barvnem krogu, tako da sem izdelal tipe barvno obremenjenih slik v svetlobi in senci, izdelal sem barvno komplementerne slike... Nato sem poizkusil vsemogoče sinteze dveh tipov, vedno znova kombiniral in sicer vedno tako, da sem kar najbolj možno, ohranil kulturo čistih elementov."

Tu je dosežena točka kjer ni več možno še bolj razkro-

jiti posamezne umetnine v elemente. S tem je pa tudi enotnost umetnosti dokončno uničena. Connubium umetnosti se nadomesti z kompozicijo ali sestavljanje posameznih elementov.

Istčasno s temi pojavi pa se dogaja vzporedno nekaj drugega, skoro bi to imenoval tragedijo našega obdobja. Iz starih cerkva, gradov in palač odhajajo slike, ki so bile nekdoč zamišljene kot celota. Slika poleg plastike, svečnik na oltarju, mašni plašč, ki je bil za gotovo cerkev v gotovem obdobju prav za gotov prostor ustvarjen. Te stvari odhajajo v muzeje, v privatno last, kar je bilo nekoč nedeljivo, še danes ločeno zbira. Clovek 20.stol. loči: kaj od kako, loči vsebino od oblike. Vse to odhaja v brezdomstvo in brezdušnost trga z umetninami četudi često pod krinko zlaganega lepočutja in zbirateljske strasti.

V tej novi dobi smisel za celotnost umetnine in za povezanost posameznih umetnosti in strok nič več ne pomeni, zato to obdobje tudi ni zmožno oblikovati smiselno celotnosti sakralnega prostora, kjer ima v določenem okviru in prostoru vsaka slika in vsak oltar in vsako svetlobno telo in sleherna tema svoj določen in nujen smisel v celoti. Bolj in bolj se uveljavlja brezbriznost, kje se naj kaka slika nahaja in če res odgovarja celoti. Tu je nastopila sterilnost v neverjetni izmeri.

Cetudi sem ta izvajanja napisal predno sem dobil revijo "Fede e Arte", februar 1954., kjer kardinal Celso Constantini v članku "Signore ho amato il decore della tua casa" razpravlja pod vidikom instrukcije sv. oficija prav o sakralni umetnosti naše dobe, se izsledki ujemajo. Constantini se sklicuje na članek z dne 21. junija 1940, ki ga je prinesel "L'Osservatore Romano" pod naslovom "Bestemmie illustrate". Prinaša celo vrsto slik religiozne vsebine, ki pa so dejansko v neki meri prava bogokletstva. Prinaša tudi sliko križanega Kristusa, delo francoskega kiparja G. Richiera, ki ga je namestil v sloveči in prav tako problematični cerkvi v Assyju.

Constantini smatra to moderno in hipermoderno umetnost, ki se skuša uveljaviti tudi v religioznih sferah, kot ofenzivo brezboštva. Navaja tudi osebno doživetje v Singapore iz leta 1922, kjer mu je prišel v roke droben ovalen medaljon. Na eni strani je bil portret nekega papeža, če pa portret obrneš narobe, nenadoma opaziš glavo hudiča. Na obrobku pa je bil napis "Ecclesia perversa tenet facien diaboli". Na drugi strani pa je bil portret nekega kardinala in če medaljon obrneš se zopet prikaže glava hudičeva, in zopet napis "Stultus aliquando sapiens". Ta medaljon je bil očitvidno karikatura, in sicer izdelana verjetno ali od holandskih ali angleških protestantov v porogo katoliške Cerkve. Verjetno je medaljon iz 16.stol.

Sodobno brezboštvo ni samo herezija, temveč je načrtna apostazija od krščanstva. Je negacija nadnaravnega koncepta življenja, je upor proti vsem religioznim oblikam.

V članku navaja mnoga imena, ki danes slove in so jih polne razstave v vseh mogočih umetnostnih središčih.

Znana revija "Epoca" z dne 30. decembra 1950, na str. 53 prinaša članek: "I grandi vecchi dell' arte" izpod peresa Raffaele Carrieri. Tu prinaša uvodoma sliko Žadkinovo iz Smolenska 1890, kjer prikazuje atelje enega prvih kubističnih kiparjev pariške šole. Omenja Fernanda Legerja /roj. 1881/. Sloviti Pablo Picasso, kateremu so posvetili portret cele strani, in sicer v barvah, je fotografiran do pasu gol z rdečo rožo za ušesi. Za tem Gino Severini /roj. 1883/, Henri Matisse /roj. 1869/, ki je neposredno po svetovni vojni postavil deloma čudovito in izredno lepo kapelo sester dominikank v Vence pri Nici, deloma pa tudi zelo problematično in s krščanskega stališča nevzdržljivo, zlasti je križev pot v tej kapeli brez dvoma zgrešen, četudi po svoje izredno zanimiva rešitev.

Nato slede Braque /roj. 1882/ in sloviti Mark Chagal, ki se je po končani svetovni vojni vrnil iz Amerike v Pariz, je pa po rodu žid, rojen v Vitebsku /1887/.

Kakor ne odrekam tem umetnikom gotovih potenc, vendar ne morem mimo tega gotovega spoznanja, da so tukaj v teh možeh vidna "izgubljena tla, izgubljene osnove", vsega tistega, kar človeka dviga, plemeniti in notranje bogati. Veliko sem se razgovarjal doma in v tujini z izrednimi poznavalci umetnosti, bodisi da so bili to umetniki sami, bodisi kritiki ali prijatelji moderne umetnosti. Toda vsepovsod sem naletel na isto: na eni strani pogumno in skoro strastno zagovarjanje teh brezpredmetnih slikarskih ali kiparskih orgij, po drugi strani zopet negotovost v presoji, bojazen, da bi ne bili dovolj odprti za sodobno moderno in zopet odklon, ki izvira verjetno bolj iz instinkta, kot iz določenega notranjega spoznanja.

Dne 25. aprila 1954 sem v Münchenu obiskal razstavo Wassilyja Kandinsky in Paula Klee. Oba sta bila zastopana z najbolje in skrbno izbranimi deli. Razstavo so oskrbeli dr. Ernst Buchner, generalni direktor bavarskih državnih pinakotek, ter dr. Helmut Klihm, ter dr. Walter Hess. Naletel sem prav na vodstvo nekega vseučiliškega profesorja, ki se je ustavil pri brezpredmetni sliki Wassilyja Kandinskyja, označeno z napisom "Črni lok". Slika je nastala 1912 in meri 187 x 196, olje. Profesor je z vso vnemo govoril in razlagal zamotano brezpredmetno sliko, ki bi jo prav tako lahko napravil Marc Chagal ali Hans Hartung, toda kljub največji pozornosti in pripravljenosti poslušalcev, ni mogel podati niti malo nečesa kar bi poslušalce ogrelo. V meni je vstala misel: nihil probat, qui nimis probat. Vprašal sem najprvo starejšega gospoda, očitvidno je bil profesor, kaj

misli o tem. Ozrl se je naokoli, nato pa mi je zaupno priznal, da prihaja pač in si te slike ogleduje, toda je vedno bolj prepričan, da je vse skupaj zmazek. = Quatsch. Nato sem govoril z nekim duhovnikom, ne da bi se mu predstavil, in ga vprašal kaj on sodi o tej sliki? Pa mi je v zadregi odgovoril, da si ne lasti nobene sodbe, ker se to odmika njegovemu poznanju. Nato sem srečal redovnico profesorico, ki je odgovorila, da je pač prišla na razstavo, ker mora s svojimi učenkami kasneje to razstavo obiskati. Pristavila pa je, priznam, da me niti ena slika ni ogrela, še manj pa prepričala.

V isti dvorani so bila razstavljena dela Paula Klee /roj. 1879 pri Bernu, umrl junija 1940 pri Locarnu/. Kleeja sem že citiral in dobesedno sem pri njegovih slikah čutil resničnost njegovega notranjega razkroja, ki ga je sam opisal v svoji knjigi, katero sem že omenil v tej razpravi.

Brez dvoma bomo srečali in srečujemo ljudi, ki se pošteno trudijo, da bi sodobno brezpredmetno umetnost, prav vrednotili in razumeli. O uživanju, ne govorim, zdi se mi le preveč tvegan izraz.

V reviji "Kontinente - Wege und Probleme der Gegenwart, VII, št.6., piša dunajski umetnostni zgodovinar Dr. Gerhard Schmidt v članku "Moderne Kunst und ihre Wertmassstäbe", in zavzema pri tem veliko zmernejše in naravnost blagohotno stališče do te moderne in hipermoderne umetnosti. Zagovarja jo s stališča zgodovinskega vrednotenja ter postavlja drzno primerjavo: laik in atomiki. Znanstveni delavec pri odkrivanju atomskih skrivnosti in moči, dela in sluti naprej, dočim laiku vsa razlaga ne pomeni prav nič in šele ko konkretno doživi strahotno silo atomske bombe - mu postane jasno, da je šlo za nekaj izredno velikega.

Ustavi se pri prvem abstraktnem akvarelu Kandinskaja iz leta 1910. Ne smemo zameriti če laik pred temi "madeži, barvnimi igrami in samovoljnimi črtami" zmaje z glavo. Kdor gleda globlje pa utegne razumeti, da je tu postavljen važen mejnik v razvoju umetnosti. Kandinsky je doživel, prav pri tem akvarelu, spoznanje, da tudi "neko slikanje", ki nič ne pomeni in ničesar ne pove utegne imeti v sebi "napetosti" in kontraste ali akorde, kratkomalo, da imajo te črte in madeži ter barvni kontrasti svojo melodiko v sebi, ki lahko ustvarja tipično razpoloženje.

Ne odklanjam prizadevanja Dr. Schmidta, toda empirično bi se komaj dalo dokazati. Nemir in negotovost se le preveč odražajo v tovrstni umetnosti, da bi mogel človek pričakovati, da bi utegnila postati ljubljena last množic - k večjemu umetno privzgojena.

Brez dvoma gre umetnost svojo pot. Umetnik, ki je odkritosrčen, je tudi v določeni meri, ki mu je dana, jasnovidec.

"Nehote brez preračunanosti, impulzivno snuje in gradi in izpoveduje stvari, ki pogosto nimajo imena in zanje ni besede v nobenem jeziku". /Trstenjak str. 96/.

V oktobru 1953 je bila v Parizu v umetniškem muzeju tudi razstava sakralne umetnosti. Pri tej priliki so bila dela znanih in priznanih umetnikov izločena od razsodišča. Sprejeta pa so bila ekstravagantna dela, v katerih so posamezni obiskovalci v gotovih figurah odkrili aluzije na magične obscenosti, ne da bi se morda umetniki tega zavedali. L. Jourdein v reviji "La Pensée Catholique" št. 24 1952 pravi, da je moderna in hipermoderna sakralna, pa tudi svetna umetnost "neke vrste ikonoklastično gibanje bolj demonsko kot ono v VIII.stol."

Mislim, da gre tukaj pred vsem za množice. Tudi množica ima svoj okus. Toda prav tako je možno okus vzgajati, kakor tudi do gotove mere uničiti, ali pa zmaličiti. Zato je važno, da smo o teh rečeh podučeni in da budno spremljamo ta gibanja kot čuvarji in vzgojitelji.

L i t e r a t u r a

- Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte*
Verlag Otto Müller, Salzburg - 1948.
- Romano Guardini, *Ueber das Wesen des Kunstwerks*
Verlag Reiner Wunderlich, Stuttgart-1950³.
- Wassily Kandinsky, *Katalog zur Ausstellung in München 1954*
Herausgegeben von Ludwig Grote und Galerie Maeght, Paris
- Paul Klee, *Katalog zur Ausstellung in München 1954*
Haus der Kunst, München
- France Stele: *Umetnost zapadne Evrope*. Ljubljana 1935.
- Revije:
"Du", Schweizerische Monatschrift, Oktober 1953, 13. Jahrgang.
Picasos Keramik. Vom Max Eichenberger.
"Kontinente" - Wege und Probleme der Gegenwart -
Februar 1954. 7. Jahrgang, Heft 6.
/Gerhard Schmidt, *Moderne Kunst und ihre Wertmassstaebe.*/
/Peter Berner, *Dynamik des Kunsterlebens*/
"Fede e Arte" II, 1954 - 2. -
Razstava del sodobne francoske umetnosti v Jugoslaviji. Moderna galerija, Ljubljana 1952.
Uvod: Agnès Humbert, generalni komisar razstave.
Slike Matisse: Rožnovenska kapela v Vence pri Nici mi je poslala prednica s. dominikank, ki je Matisseju med vojno v težki bolezni stregla. -

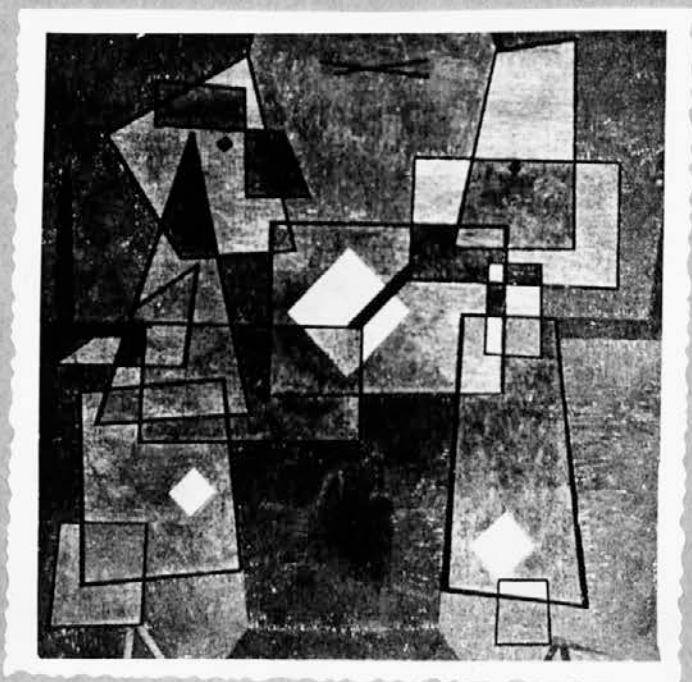


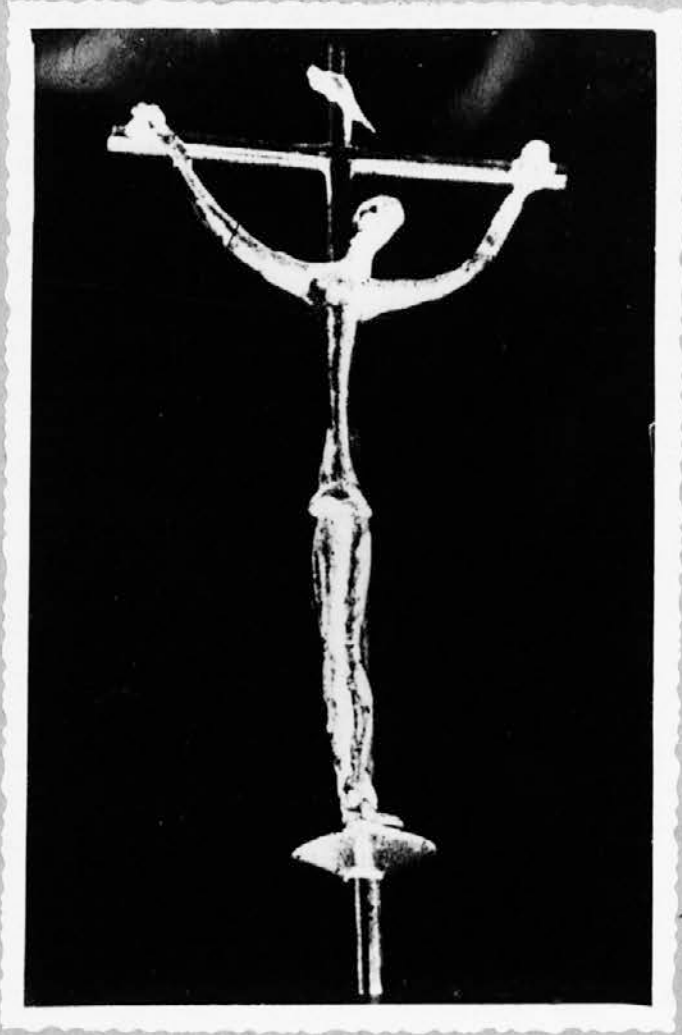
Pablo Picasso: Ceramica.



Wassily Kandinsky: Cui Cole (1912)

Paul RIEE : Disput 1929.

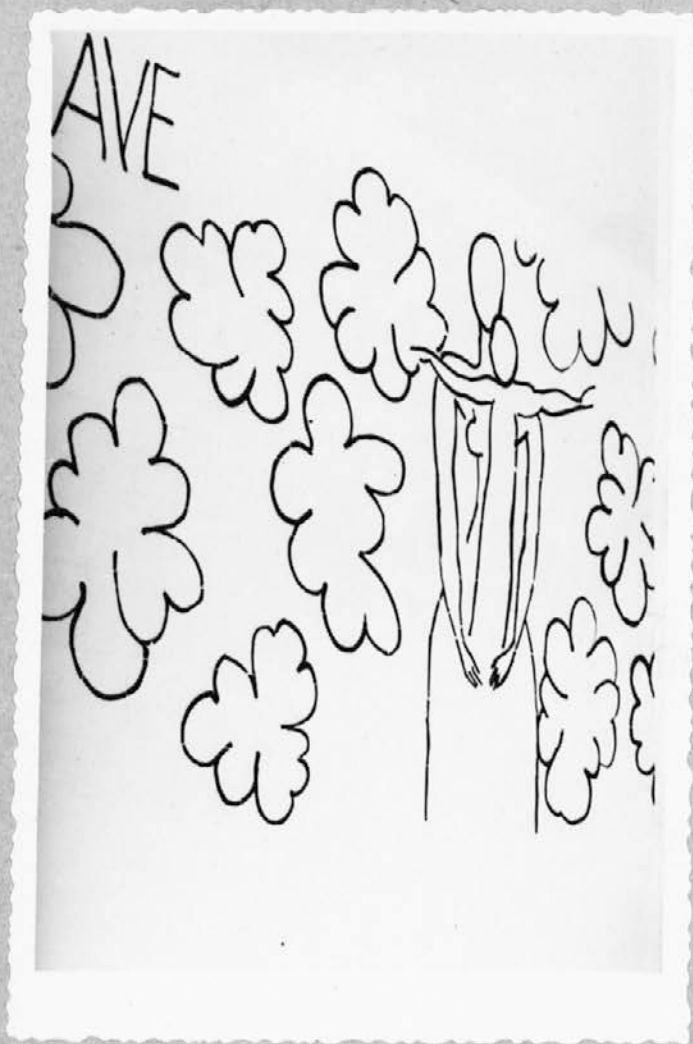




Malissé Henri - Križani - Veveč
1948.

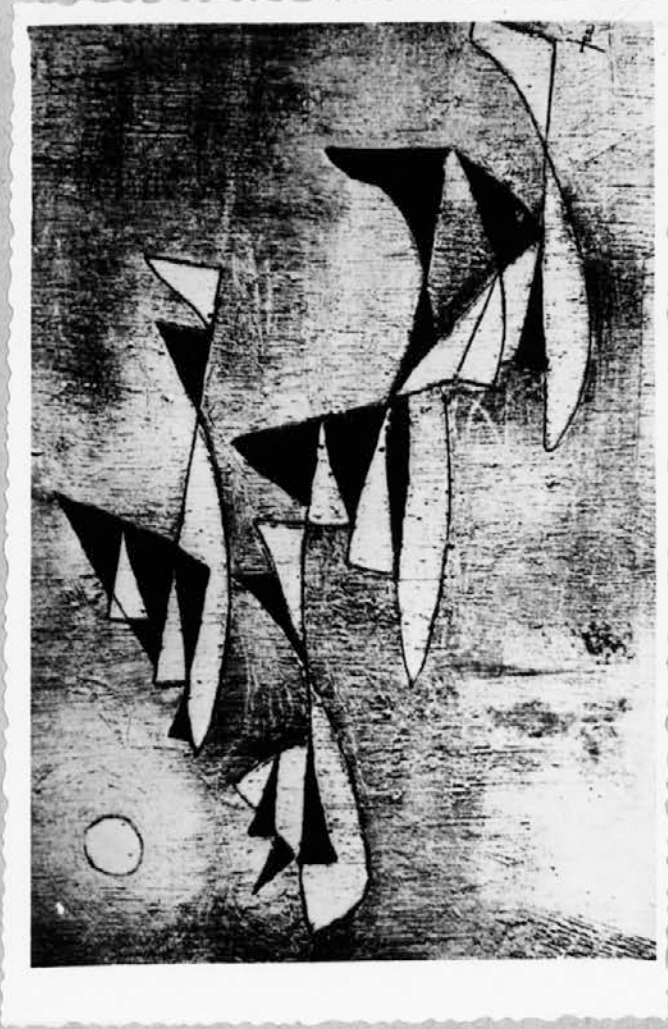


Matisse Henri - St. Dominik

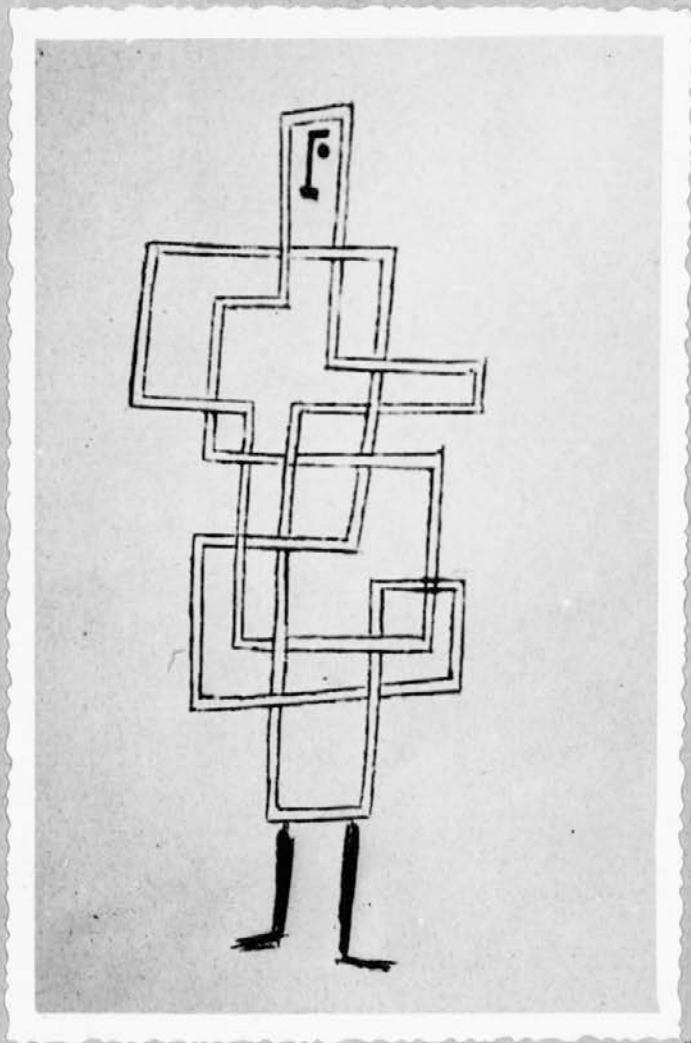


Matthieu Henry: Ave Maria - 1948.

Rožnovenská kaple v Venci



Heus Jaarvol : Zaan met na de Beelding - 1949.
Kamel



Paul Klee - Knez (1930)

Dr. F.K. Lukman

Ogrskega jezuita Gabriela Hevenesija "Quadragesima sancta" v dveh slovenskih prevodih l. 1770 in 1773.

1. Leta 1770 je izšla knjiga z dolgim naslovom: Sveti post, / Christusovimu/ terplenju/ posvečen,/ u' vsakdanu spremišluvanje/ rezdejen,/ prvič skuz časty vredniga Paterja/ Gabriela Hevenesia,/ iz tovarštva Jezusoviga/ po latinsku popisan;/zdej pak/ od Jožepa Haslna/ časti vredniga mašnika/ iz ravnu letiga tovarštva/ na kraynski jezik preložen,/ inu na svitlobo dan./ Cum Permissu Superiorum./ Labaci./ Prostat apud Aloysium Raab, Inclyt./ Provinc. Carnioliae Bibliopeg./ Literis Egerianis/ 1770. - Knjiga meri 9°5 x 15 cm in obsega 16 nepaginiranih in 440 paginiranih strani.

Leto 1773 je pa prineslo knjigo z nič krajšim naslovom: Ta/ Christusovimu/ terpleinu/ posvečeni post/ za sakdansku/ premišluvaine/ Christusoviga/ terpleina,/ inu tudi/ za naprei braine tem ludem/ z' latinskiga na slovensku/ prestaulen/ na čast/ Christusoviga terpleina,/ inu smerti/ h' eni maiheni pomoči/ za tu naloženu naprei brai-/ne duhovskiga premišluvaina/ tem ludem/ inu h' dobrimu tem dušam/ od visoku častitiga/ Casparja Ruppnickg,/ feimeštra iz Commissarie Nove/ cirkve zvunei Cella./ Labaci,/ Impensis Michaelis Promberger./ Anno M.DCC.LXXIII. - Knjiga meri 9°5 x 16°2 cm ter obsega 6 nepaginiranih in 550 paginiranih strani, nato še 3 nepaginirane strani /Skazaine sakitiriga premišluvaina in Errata/.¹

Obe knjigi hrani knjižnica Slov. akademije znanosti in umetnosti. Rupnikova je bila nekdaž last Jožefa Poklukarja /SBL II, 427-429/. Narodna in univerzitetna knjižnica nima nobene.

Jožef Hasl /1733 - 1804/ in Gašpar Rupnik /1714 - 1790/, oba iz celjskega okrožja², sta poslovenila knjigo ogrskega jezuita Gabriela Hevenesija /1656 - 1715/: Quadragesima sancta, sive quotidianae per singulos dies Quadragesimae de Christi passione considerationes, ad fovendum, et augendum erga Dominum patientem Christianorum fidelium affectum concinnatae. Kdaj je to delo prvič izšlo in kje je bila prva izdaja natisnjena, ali na Dunaju ali v Trnavi na Slovaškem, ne morem ugotoviti s pripomočki, ki so mi v Ljubljani dosegljivi. Gotovo je prvič izšlo pred avtorjevo smrtjo.³ Kasneje je bilo večkrat in večkrat natisnjeno /na Dunaju, v Trnavi, Požunu, Gradcu/. Posebno čislano je bilo v Marijanskih kongregacijah. Tako je Sodalitas latina maior B.M. V. in coelos assumptae v ljubljanskem jezuitskem kolegiju l. 1739

z natisnjenim dedikacijskim listkom, nalepljenim za naslovnim listom, trnavsko izdajo iz l. 1733 poklonila ljubljanskemu škofu Žigi Feliksu Schrattenbachu, stolnemu proštu Maks. Avguš. Dietrichsteinu, prelatu kartuzije v Bistri Jakobu in asistentoma sodalitete.⁴

Hasl je rabil gotovo to trnavsko izdajo, ko je "lete bukvice na kraynsku prepisal", dasi v predgovoru pravi: "Za predstavlanje so meni ble une latinske bukvice dane, katire so v'timu ogerskimu mejstu, Tyrnav z'imenam, tu lejtu M.DCC.XXXV. na svitlobo prešle. Lete bukvice sim jest zvestu iz latinskiga v'kraynski jezik prestavil." Navedena letnica pa ne bo prava. Ne morem sicer ugotoviti, je li bila l. 1735 natisnjena v Trnavi nova izdaja, vendar se zdi malo verjetno, da bi Hasl ne bil prevajal po izdaji iz l. 1733, ki je bila v Ljubljani v mnogih izvodih, saj si jo je ljubljanska Sodalitas latina maior neka-ko kar prisvojila, tako da je je l. 1739, kakor da bi jo bila sama izdala, uglednim osebam s posvetilom poklonila za novoletno darilo: "sub anni M.DCC.XXXIX. Auspicium ad felicitatis omnigenae augurium praesens Opusculum in Xenium D.D.D." Haslova verjetna zmota je opravičljiva: zadnja številka letnice 1733 na naslovni strani je namreč tako zalita, da se kaj lahko bere za 5.

Rupnik je svojo knjigo priredil po Hevenesijevih bukvicah, "katire so ble v'nemškim Gracu tem bratam te Bratoušne Marie od Angela počešene v'tem leitu 1755. za novu leitu dane".

2. Hasl in Rupnik sta se lotila dela vsak iz svojih posebnih razlogov, neodvisno eden od drugega, ne vedoč eden za drugega.

Kaj je nagnilo Hasla, pove takole: "Kir sim jest z'drugimi grešnikami red k'britkusti Christusoviga terplenja veliku perstavil, se je ja spodobilu, de bi tudi nekej k'njega časti sturil. Zatorej sim jest na prošnjo enih brumnih, inu bogaboječih duš lete bukvice iz latinskiga na kraynsku prepisal, v'katerih bukvicah se celu Christusovu terplenje na eno kratko, inu skupej sylnu lepo vižo razloženu najde." Pobožne duše, ki jim je Hasl ustregel, so bili udje ljubljanske sodalitete. Delo je opravil v letih svojega ljubljanskega pridigarstva /1766 - 1770/. Opravičujoč se, zakaj njegovo "prepisanje" ni kdove kako popolno in lepo, se sklicuje najprej na težavo prevajanja "iz eniga v'ta drugi, susebnu pak v'kraynski jezik," in nadaljuje: "K'drugimu se pak jest še nisim skuz letu pol četertu lejtu mojga Pridigarstva v'Lublani toku popolnoma na kraynsko besedo navadil, de bi meni na leti veliku namankalu." In ob koncu svojega predgovora opominja čitatelja: "Misli, de jest nisim noben Vučenik tiga kraynski-ga jezika, ja de nisim enkrat en rojeni Kraync, ampak le en Slo-venc iz Celanskiga mejsta na Štajerskimu, kir sim se zgul iz lu-bezni pruti Bogu, inu pruti mojimu bližnimu tu, kar znam, navučil, ter se še vse skuzi več vučim kraynsku pisati, inu govoriti."

Rupniku je dalo zunanjo pobudo naročilo goriškega nadškofa

Karla Mihaela Attemsa /1752 - 1774/, o katerem piše v predgovoru: "Zraunu veliko drugih dobrih, svetih, inu vse hvale vreditnih rečy, katire je naš gnadlivi, za tu izveličeine tih duš nar skerbniši Goriški Fyrst, inu viši Pastir nam nemu podložnim mainšim Pastirjam h'eni dobri vižarnosti teh oučic negove velike Škofije naročiu, inu zapovedou, je tudi tu, de mormo mi našim nam čez danim oučicam vsaku lejtü try dny ob pred inu popoudanskimu času h'enimu duhouskimu premišluvainu kei takšniga duhouskiga naprei brati, katiru eno veči moč ima tiste od grehu odverniti, inu na dobro perpelati." Navajajoč besede sv. Bonaventure in Ludovika Blossija ter doživetje sv. Edmunda, pravi: "Letu, inu več drugiga, katiru je od tega velikiga dobička premišluvaina Christusoviga terpleina per teh svetih, inu brumnih Vučeni-kah popisano, je meni tu peru v'roko podalu, je sem v'tem leitu 1761. začeu lete Bukvice z'latinskiga na slovensku prestaulati, inu tem ludem h'enimu trydanskimu duhouskimu premišluvainu naprei brati /katiri počasu, koker more biti, naprei bere, se enu braine blizu na try štertelce ure reztegne, kateru je za kmetiške ludi zadosti/ taku sem tiste od časa, do časa prestaulou, inu cele prestavu." Kakor je Hevenesija pri pisanju bukvic vodila misel, koristiti dušam, "taku je leta, inu obena druga, moja misu bla tiste na slovensku prestaviti, inu skuz drugih opomineine na svetlobo dati". Med temi "drugimi", ki so Rupnika spodbujali, je bil gotovo zlasti Franc Ksaver Valentin Gorjup, 1753 - 1781 župnik pri Novi cerkvi.⁵

Rupnik je torej začel Hevenesijeva premišljevanja prevajati vsaj pet let pred Haslom. Najbrž je svoje delo končal, ne da bi bil Haslov l. 1770 objavljeni prevod prej spoznal.

3. Hasl se glede na razpored v knjigi drži Hevenesija. Za Haslovim predgovorom /Predgovor tiga prestavlavca/ sledi "Predgovor Tiga, kateri je ta narpervi lete duhovne bukvice v'latinskimu jeziku popisal, na vse brunne, inu bogaboječe Kristiane". Premišljevanja so razdeljena na vse dni štiridesetdnevnega posta od pepelnice srede do velike sobote. Na čelu posameznih premišljevanj je označen dan in z jedrnatim naslovom napovedana snov premišljevanja, n.pr.: "Na petek/ po pepelnici sredi./ Od Christusove molitve u'vertu." Premišljevanja obsegajo po štiri z rimskimi številkami označene odstavke in se končujejo z obujanjem pobožnih čustev /Affectus, Hasl: Zdihovanje/. Besede sv. pisma navaja Hasl dosledno samo v slovenščini. Ob koncu vsakega premišljevanja je tale dostavek: rimska štacijska cerkev in njeni /legendarni⁶/ odpustki ter berilo, evangelij in molitev dnevnne maše. Za primer bodi dostavek v petek po pepelnici⁷: "Štation je per tih dveh svetih Marternikah Joannesu, in Paulu. So deset tavžent lejt odpustki./ Pismu je iz osem, inu pedesete postave tiga Preroka Izaiaza, nas opomina, de imamo naše življenje pobulšati./ Evangelium je iz pete postave S. Mattheuša od lubeznosti pruti sovražnikam./ Cirkovna molitev./ O Gospud! my tebe prosimo, spremlej ta začeti post z'dobrotlivo pomočio: de bom v'stanu tu

postnu zderžanje, kateru z' telesam iskažemo, tudi z' pravim sercam opraviti. Skuz našiga Gospuda, &c."

Rupnik je knjigo po svoje uredil. Hevenesijevega predgovora ni poslovenil. Za predgovorom "na te dobrovolne letih Bukvic", v katerem pojasni, zakaj in kdaj je "resnično vse hvale v Reidne Bukvice" prevedel, slede premišljevanja brez razdelitve na posamezne dneve postnega časa, označena z iz izvirnika prevzetimi latinskimi in poslovenjenimi naslovi ter z malo večjimi črkami natisnjenimi, v obeh jezikih navedenimi evangeljskimi vrsticami, ki so predmet prve točke, n.pr.: "De oratione Christi ad Patrem./ Od Christusove molitve h' Očetu./ Pater mi! si possibile est, transeat a/ me calix iste./ Oče moi, aku je mogoče, nei gre/ leta kelih od mene." Štirje deli premišljevanja niso označeni s številkami. Vse besede sv. pisma navede Rupnik vedno najprej po latinsko, nato po slovensko. Za sklepno molitev k Zveličarju rabi latinski izraz izvirnika: "Affectus." Ker je opustil razdelitev na dneve kvadragezime, opusti dosledno tudi dodatek o rimski štacijski cerkvi, o berilu in evangeliju dnevne maše in mašno molitev.

4. O svojem prevajanju pravi Hasl v predgovoru tole: "Lete bukvice tedej sim jest zvestu iz latinskiga v' kraynski jezik prestavil, ter veči dejl le po zastopnosti, malu po besedi. Tu prestavljanje... sim jest po taki viži tiga govorjenja rovnal, kakršne viže sim se sam iz branja vsake sorte kraynskih bukov naučil. Kjer sim vejdil za dobre kraynske besede, katere se lohku zastopijo, tamkej se nisim poslužil z' enimi skazenimi, od Nemcov na posodo vzetimi besedami; kjer so pak meni zmancale dobre kraynske besede, katere bi se lohku zastopile, tamkej sim rajš otel postaviti te že navadne nemške, koker pak ene nove kraynske besede, katere bi blu težku, al bi celu nablu mogoče zastopiti. V' enih mestah sim jest obeduje, to menj, inu to več znano besedo, eno za to drugo naprejpernesl." S to pripombo je Hasl odklonil nove besedne tvorbe v spisih o. Marka Pohlina, ki jih je le-ta v letih 1765 - 1769 izdal^o. Kar pravi Hasl, da je Hevenesijevo knjigo "zvestu iz latinskiga v' kraynski jezik prestavil, ter veči dejl le po zastopnosti, malu po besedi," je treba umeti tako, da ni avtorjevemu besedilu ničesar dodal, marveč si prizadeval, kako bi njegove v lepi latinščini izražene misli po domače povedal. Haslov prevod je res prevod v pravem pomenu besede.

Drugače Rupnik, ki je "začeu lete Bukvice z' latinskiga na slovensku prestaulati, inu tem ludem h' enimu trydanskimu duhovskimu premišluvainu naprej brati". Njegovi poslušalci so bili preprosti kmečki ljudje; njim je bilo treba premišljevanja o Kristusovem trpljenju prilagoditi. Zato se je držal Hevenesijevega besedila, kjer mu je kazalo, marsikje pa jo je po svoje zavil, tu kaj opustil, tam kaj dodal, marsikatero misel razpredel, da bi si jo poslušalci globlje vtisnili v spomin. Tako je marsikatera stran Rupnikove knjige bolj parafraza Hevenesijevih pre-

mišljevanj nego njih prevod. Priznati se pa mora, da je Rupniku njegovo delo uspelo. Pisal je jezik, kakršen se govori okoli Vojnika in Nove cerkve.

5. Nekaj primerov naj ponazori, kako je Hasl Hevenesijeva premišljevanja prevedel in kako jih je Rupnik prevedel in pre-delal.

Hasl str. 1 - 3.⁹

Ta vprični čas nas vabi, sveti Cirkovni Očaki nas kličejo, brunnost nas pergajna, hvaležnost nas spodbada, naš narveči duhovni dobiček, ja naša narveči potreba nas opomina, de imamo Christusovu terpenje spre-mišluvati. Inu kaj tvoja vola, o keršanska duša! počne? kje se tvoj spomin gorzaderžuje? Ni nobeniga dneva, de bi my več ur v'spremišlujanju nepriidnih, nečemernih, ja morebit še tudi teh narhujših rečy prov zanikernu nazapravili. Taku bomo my tedej toku malu na Christusa, toku malu na naše odrešenje porajtali, de se enkrat nabomo vredni sturili od tiga, inu uniga eno misl obudili? Un imenitni malar, Apelles z'imenam, je koker pravijo, vsaki lubi dan, vsaj enu malu iz svojim penzelcam po platnu potegnil, inu z'tim svojim stanovitim flisam si je on toliku perdobil, de ljudji še dan donašni toku dobro njega, koker tudi te od njega malane pilde, al narjene podobe sylnu hvalio, inu de ony nigdar nabodo od letiga svojiga hvale-nja nehali: inu kaj? my le bomo naše roke pod pajstiho dijali? my le bomo tukej, koker ena ziala vsi vtraglivi, inu naskerbni postopali? ma si neč nabomo perzadeli, de bi my nad seboj Christusovo podobo naredili, de bi my naše imena v'bukve tiga večniga življenja zapisali? Vari se o keršanska duša! de naboš toku nas-

Rupnik str. 1 - 3.⁹

Lubeznive duše! tu terpleine našiga Gospuda Jezusa Christusa v'našimu spominu ponoviti, inu tistu brunnu premisliti nas ta žalostni čas tega svetiga posta vabi; nas sveti Vučeniki budijo; nas ta brunnost syli, nas ta hvaležnost pergajna; nas tu dobru za naše duše pergovarja, inu ta narveči spodobnost kliče. Inu lubeznive duše! kaj dela naša vola? kie se gori deržy naš spomin? oben dan na preteče, debi se mi v'tistimu veliku ur, inu časa nikar samu v'praznih, inu navreidnih, ampak morebiti tudi v'škodljivih, inu grešnih mislih gor ne deržalli, inu toku veliku čassa zanikernu, inu grešnu na zgubili. Ali ni veliku spodobniši, debi mi Christusovu terpleine, katiru je nam perneslu našu odrešene, inu perpraulu našu izveličeine, premislili? ali mi tistu za navreidniši spoznamo, koker te posvetne rečy? ali je nam našu odrešene naperjetniši, koker druge prazne skerby? ali Christus naš Odrešenik per nas taku malu vela, debi mi na nega, inu negovu britku terpleine zmisli se v Reidni na sturili? Timu malerju Apelles ni oben dan prazen preteku, de bi on na biu svojo roko h'svoji malariji perstavio, inu

skerbna za tvoje duhovnu gorje-
manje, če še v'tebi ena sama
iskerca Božje lubezni tely, če
se še v'tebi vsaj nikoliku hva-
ležnosti pruti tvojimu lubezni-
vimu Izveličarju znajde, toku
nima tebi noben dan tiga sveti-
ga štirideset-danskiga posta to-
ku prazen preteči, de bi ti na
podobo tvojiga za te križaniga
Gospuda andohtlivu napogledala,
de bi se ti med tem pogledam na
eno skrivnust njegoviga britki-
ga terplenja naspomnila, de bi
svete misli v'glavi naimela, de
bi brunne, inu bogaboječe žele
v'tvojimu sercu naobudila. My
imamo zadost časa za muhe lovi-
ti z'enim cesarjam Domitianam,
my imamo zadost časa za celu ne-
potrebne opravila, inu tu bi se
nam imelu nemogoče zdeti, k'ti-
mu bi nam imel ves čas zmanjati,
de bi my Boga, kir za nas terpy,
milvali, de bi my vsaki dan le
enu malu časa naši vbogi duši
k'dobrimu obernili? O sramota!

per tisti kulker tulku skerb-
nu zmalou, inu skuz to skerb
inu pridnost je on svoji ma-
larij, inu sam sebi en večni
spomin, inu hvalo perpravio:
My pa, v'katirih bi mogu Chri-
stus s'svojim terpeinam skuz
enu žalostnu premišluvaine
zmalan, inu našu ime v'ti Ne-
beški večnosti zapissanu bi-
ti, očmo na Christusa, na ne-
govu terpleine, inu na našu
odrešeine pozabiti? bodi de-
lež od nas ena taku velika
vtraglivost za ta duhouski
dobiček naših duš! ampak, aku
je v'naših sercah še ena sa-
ma iskra Božje Lubezni, inu
v'naših persah le ena senca
te hvaležnosti pruti našimu
Odrešeniku, napustimo oben
dan tiga svetiga posta pre-
teči, debi mi na našiga zavo-
lo nas križaniga Christusa
naše oči na obernili, skuz
leta pogled naš spomin h'pre-
mišluvainu teh skričnosti ne-
goviga britkiga terpleina na
zbudili, našo pamet h'svetim
mislam na vzdignili, inu v'na-
ši voli enu brunnu obžaluvai-
ne na vžgali. Sram bi nas
mogu biti, de si mi h'opra-
vilu praznih inu navreidnih
reči tulkain čassa vzamemo,
debi pa tu terpleine našiga
Odrešenika saki dan le skuz
en kratki čas premislili, inu
obžalovali, inu tistu h'dobri-
mu naših duš obernili, obenig-
a čassa na naidemo. Zaturej
vzemimo si čass tu terpleine
našiga Odrešenika premišliva-
ti, de mi ob času te nadluge
per nemu gnado naidemo.

Drug primer iz premišljevanja Gospodove molitve v vrtu Get-
semani.

Hasl str. 20 - 21:

Samota je bla vselej ena perjateljca te molitve, ena mati te andohti, enu susebnu vesele brumnih duš. Namreč človeške serca, inu misli su toku slabe, naše žele so toku nastanovitne, de, aku si my en prov perložni čas, inu krey za molitov naizvolimo, my med to tudi čez našo volo na vse sorte raztreseni ratamo, kir nam med molitvo al nečemerne rečy noterpadejo, inu se v'naše serce notersylio, al pak ludji v'mes pridejo, inu nas motio; zatorej dostikrat ura te molitve poprej mine, preden smo še začeli prov moliti. Glih koker sončni žarkji skuz en k'peržganju narjen glaš neč navžgo, aku ony niso prov v'sredo tiga zdej spomeniga glaža vkupejzbrani, inu vkupejstlačeni: ravno toku se tudi človeku permeri, njegov um, njegova pamet nabo z'večnimi resnicami resvitlena, njegovu serce nabo od svetih žela vžganu, aku on ves, inu z'vso močio svoje duše na samo molitov toku rekoč, perpet natičy. O koku redka je med ludmi molitov! dokler je redka samota tiga telesa, inu še veliku rečkejši je samota tiga serca. Nobena taka težava ni dol poklekniti, roke prosijoč pred persami vkupej deržati, inu naristi, de se žnabelni gibajo; ampak moliti, tu je: serce, inu misli v'Nebesa gor povzdigniti, z'Gospudam Bogam se skleniti je ena toku redka, toku težka reč, de iz stu kristianov, kateri molijo, kumej en sam teh lubih, inu všečnih opravil, teh nadležnih, inu nečemernih skerby med molitvo zadosti ana. O keršanska duša! ke bi bla tvoja molitov prov na nakovalu skušana, oh!

Rupnik str. 27 - 29:

...je Syn Božji pokazou, de je vselei ena perjateljca te molitve bila ta samota, de je bila ena mati tiga praviga povzigneina teh serc pruti Bogu, inu enu srečno vesele, inu vesela sreča teh brumnih duš. Namreč de je ta samota vselei bila en izvolejni krey ene prave molitve, de se le tiste serce lehu pruti Bogu v'molitvi vzdignejo, katire od ludy ločene molio; de se le tiste duše srečnu v'Božji službi veselijo, katire ta napokoi, inu skerby tiga sveta zapustijo, inu v'samoti Boga častijo. Zakaaj ta človeški spomin je taku slab, naše misli, inu želie taku nastanovitne, de mi tudi čez našo volo od videina teh posvetnih rečy, katire nam povsod pred očy pridejo, ali tudi od zagledeina eniga človeka, katiri v'mes pride, na veliku kraju reztrošeni gratamo, aku mi en pravi čas, inu samotni krei za molitu naizvolimo. S'katiriga pride, de nam dostikret poprei ta ura preide, koker prau moliti začnemo. Raunu koker en takšni glaž, katiri je taku storjen, de vžge, dergači vžgati na more, koker de ti sončni žarkji na sredu vkup zbrani skuz tistiga sijejo, taku tudi per timu človeku, ako tisti vso muč, inu počutke te duše v'molitvi vkup na vzame, na bo negova pamet s'timi večnimi Božjimi resnicami /!/ resvitlena, tudi nikar tu serce v'svetih želiah vžganu. Zaturei lubesnive duše! koku

kolikajn žlindre, koku malu čisti-
ga zlata bi blu per taisti najde-
nu? če očeš prov moliti, toku se
tu od Christusa navuči: izvoli
si za molitov en perložni krey,
en krey, kjer ni veliku ludy,
kjer drugi na te nagledajo, vze-
mi si k'molitvi en guišni čas, en
čas, ki ni ravn treba druge sker-
by v'glavi imeti.

retka je per nas ena prava
molitu, zatu, kyr je tudi
retka per nas ta samota tiga
života, inu še retkeiši ta
samota tiga serca. Na kolene
doli pokleknit, roke na vižo
teh prošniku vkup stisnit,
inu gor vzdignit, žnable, inu
jezik meizit, ni obena teža-
va; ampak prau moliti, tu je:
mislí, inu serce v'Nebesse
vzdignit, z mislio inu z'ser-
cam se z'Bogam zavezat, inu
taku moliti, je taku retku,
inu težku, de z'med stu tis-
tih katiri molio, žafti en
sam prau moli; kyr je med stu
žafti en sam, katiri bi biu
te misli na svoju potrebnu
delu, te želie na kupčijo, na
dobiček, inu druge všečne
opravile, katiri bi biu te
nadležne prazne, navreidne,
inu zmotlive skerby pred mo-
litvo iz svoje glave, inu iz
svojiga serca spraviu. Zatu-
rei, aku bi mi zamogli našo
molitu na vago položiti, ko-
ku malu bi tista vagala! ali
pa pruti soncu postavit, ko-
ku malu bi bilo per tisti
svetlobe, ampak veliku več le
arie videt. Aku mi želimo
prau moliti, vučymo se od
Christusa: poyšimo en perlož-
ni krei, inu en perložni čas,
namreč en takšni krei, kati-
ri je od ludy, inu napokoja
odločen, inu takšni čas, ka-
tiri je od drugih skerby pra-
zen.

Za tretji primer bodi sklepna molitev zadnjega premišljevanja o
o polaganju Kristusovega telesa v grob.

Hasl str. 436:

Zdihovanje.

O Gospud Jezus Christus, kateri

Rupnik str. 550:

Affectus.

O Gospud, Odrešenik, inu Izve-

se nabraniš v'človešku serce, koker v'taistu kamenitnu pokopališe, priti! pusti se v'mojimu sercu pokopati. Letu je s cer hudobnu, ali če se boš ti taistiga dotaknil, bo čistu, ja svetu postalu. Ostani, o Jezus! v'mojimu sercu pokopan, de se ne boma nigar od sak sebe ločila, ne ti od mene, ne jest od tebe. De se pak bo letu resničniši zgodilu, toku ti na moje serce tvoje presvete rane, koker ravnu tolikajn znamenjov, ali pečatov, pertisni: jest bom mojim počutkam čuvenje napovedal, da nabo noben tat zalogo nepreceneniga blaga meni podkopal, inu odvzel. Nej bo per gmahu tvoje mestu, de boš v'meni počival noter do moje smerti, dokler bom tudi jest v'moje pokopališe položen, iz katiriga bom zupet živ k'časti gori vstal.

ličer Jezus Christus! lih koker ti nisi tu iz skale issekanu pokopališe zavergu, taku se tudi na braniš v'te človeške serce priti: zaturei o Gospud! perpusti, de mi smemo tebe v'naše serce pokopati. Reis je, de so naše serce hudobne, nafletne, inu grešne, ali skuz tvoi pogreb, inu pertekneine bodo pobolšane, očišene, inu posvečene. O lubi Jezus! ostani ti v'naših sercah taku pokopan, de se na boš ti od nas, inu mi od tebe ločili. De se pa tu gvišniši zgody, ti na naše serce tvoje nar svetiši rane, koker tulkain pečadu vtisni: mi pa očmo našim počutkam to skerb, inu bedeine napovedat, de na bode nihdar oben tat mogu leta nar dražiši, inu nar žlahtniši šac pokopati, inu nam našiga Jezusa vzeti. V'myru more tvoju mestu biti, de boš ti per nas noter do naše smerti počivou, po katiri bodo tudi nas v'naše pokopališe zanessli, z'tistih bomo enkret živi h'večnimu izveličeinu gor vstali. Amen.

O p o m b e .

1. K. Glaser, Zgodovina slovenskega slovstva I, 179 navaja neko imaginarno 1. izdajo iz l. 1770, ki je ni bilo, edino izdajo iz l. 1773 ima pa za 2. izdajo.
2. Hasl, r. v Celju, je 1752 stopil v jezuitski red, bil 1766 - 1770 slovenski pridigar v Ljubljani, 1770 - 1772 v Trstu, nato do razpusta jezuitskega reda 1773 v Gorici. Po razpustu reda je bil v dušnem pastirstvu na raznih krajih goriške nadškofije, od 1784 do smrti župnik v Dolu pri Hrastniku. Več o njem Kd /Kidrič/ v SBL I, 293 - 294. - Rupnik, r. v Vojniku, je bil 1739 pomožni duhovnik pri Novi cerkvi, 1739 - 1743 kaplan v Vojniku, 1743 - 1751 župnik v Dobrni, 1751 - 1790 župnik v Vojniku. Trditev K. Glaserja, op.cit. I, 179, da je bil župnik pri Novi cerkvi, preden je šel za župnika v Vojnik, je napačna.
3. J. Stoeger, Scriptorum provinciae Austriacae Societatis Jesu /Viennae - Ratisbonae 1856/ navaja kot najstarejšo izdajo Tyrnaviae 1713. Trnavska izdaja iz l. 1733 pa pravi na naslovnem listu, da so bila preišljevanja najprej /primum/ natisnjena na Dunaju.
4. Primerek te izdaje s prilepljenim dedikacijskim listkom v knjižnici ljubljanskega frančiškanskega samostana nosi podpis: P. F. Paschalis Skerbinz OMR 805.
5. O Gorjupu /1721 - 1781/ gl. Kd /Kidrič/ v SBL I, 232 - 233.
6. O štacijskih odpustkih prim. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter III /Paderborn 1923/ 277 nsl.
7. Izdaja latinskega izvirnika iz l. 1733 je zamenjala berilo, evangelij in mašno molitev četrta in petka po pepelnici /pogrešek tistega, ki je stavek zlomil!/, kar je molče Hasl popravil. Prav tako je popravil napako glede štacijske cerkve v četrtek po pepelnici /ad S. Gregorium namesto ad S. Georgium/.
8. O Pohlinovih, v tem času objavljenih spisih prim. Kd /Kidrič/ v SBL II, 418.
9. Za sičnike in šumavce rabim v naslednjih navedkih sedanje znake.

Dr. Fr. Grivec

Še o Metodovih ječah.

Profesor A.W.Ziegler, ki je dal pobudo za razpravo "Prepir o Metodovih ječah"¹, je mojo razpravo uporabil v članku "Methodius auf dem Weg in die schwäbische Verbannung"². Trezno presoja, kaj je trdno zgodovinsko dokazano in kaj je le verjetna domneva, katera domneva je manj verjetna in katera je neosnovana. Trdno mu je dokazano: 1. da Metod ni bil zajet v Panoniji, temveč najbrž na Moravskem; 2. da so ga s silo vlekli k sodbi in sodili vpricho nemškega kralja Ludovika; 3. da je bil Metod pregnan v neki oddaljen kraj na Švabskem³. Manj dokazano, vendar verjetno mu je, da so ga sodili v Regensburgu. Mimogrede predlaga še domnevo, da so bavarski škofje Metoda povabili, naj pride na Bavarsko, da se njegova zadeva tam razsodi. Po njegovem mnenju glede na Metodov značaj, kakor je predstavljen v cksl.Žitju Metodija, ni izključeno, da je Metod prostovoljno šel na Bavarsko in da je bil na bavarskih tleh nasilno zajet. Toda ta domneva nima zadostne opore v Metodovem značaju in v historičnem kontekstu.

Posebno natančno je profesor Ziegler preiskal vse možnosti, po kateri poti so Metoda vlekli na kraj sodbe in po kateri poti so ga gnali v pregnanstvo. V ta namen je proučil bavarska prometna pota one dobe in jih predstavil na posebej prirejenem preglednem zemljevidu /str. 373/. A zdi se, da temu nazornemu pripomočku preveč zaupa. Misli namreč, da so Metoda tirali po najbližjih potih in da niso veliko krenili v stran. Toda škof z vojaškim /služabniškim/ spremstvom je moral med potjo imeti primerne postaje, nikakor ne za počitek močno zastraženega Metoda, temveč za počitek in prehrano moštva in konj. Glede Metoda pa je bilo treba skrbeti, da ga njegovi in papeževi somišljeniki ne bi skušali rešiti in da bi se zadeva ne sporočila v Rim. Skrb za varnost in prikrivanje je priporočala taka pota in postaje, kjer se je pasavski škof Hermanrik, po sinodi pa freisinški škof Ano čutil bolj domačega in varnega ter kjer je bilo dovolj primerne prostora. Po mnenju bavarskih zgodovinarjev je zelo verjetno, da je bila za Hermanrika posebno ugodna postaja v samostanu Niederaltaich ob Donavi.⁴ Pod vtisom verjetne domneve so se sedanji menihi tega benediktinskega samostana, v zavesti velike zgodovinske krivde odločili, da bodo skušali zgodovinski greh poravnati s proučevanjem in izvrševanjem vzhodne slovanske liturgije.

Ziegler posebno natančno preiskuje, če je bil Metod nekaj časa zaprt v Freisingu in če so ga sploh vlekli skozi to mesto. Kakor je ovinek skozi Freising nemogoč med potjo k sodbi, tako odklanja učeni profesor tudi domnevo, da so Metoda na Švabsko gnali skozi to mesto, češ da bi bil to prevelik ovinek za pot v Ellwangen. Ker sam navaja Ellwangen z vprašanjem, torej le kot nedokazano hipotezo, je tudi z njegovega stališča mogoča domneva, da je bil Metod vsaj začasno preganjan v kakšen kraj južno od Ellwangena, bliže poti iz Freisinga na Švabsko. Glavna podlaga za verjetno Metodovo pot skozi Freising je besedilo papeževega pisma, posebej okoliščina, da je freisinski škof Ano poleg Hermanrika v papeških pismih najostreje obsojen kot Metodov preganjalec in mučitelj. Kakor je gotovo, da je Metoda k sodbi vlekel Hermanrik, tako je skoraj gotovo, da ga je Ano tiral v pregnanstvo. Ovinek skozi Freising je verjeten, ker se je Ano čutil tam najbolj varnega in ker je bilo treba pot v pregnanstvo skrbno pripraviti in zavarovati, kraj pregnanstva pa prikrivati. Za taktiko prikrivanja je bilo pripravno, da je Ano vlekel Metoda najprej v Freising, pozneje pa v neki bolj oddaljen in manj znan kraj.

Profesor Ziegler je o freisinškem škofu Anonu zanimivo ugotovil, da pri svoji duhovščini ni bil splošno priljubljen in da je med njo imel nasprotnike. Dosledno bi smel še bolj poudariti verjetnost, da so nekateri freisinški duhovniki obsojali njegovo divjaštvo zoper Metoda. Iz tega bi indirektno sledilo, da so bili vsaj redki freisinški duhovniki Metodu kolikor toliko naklonjeni. Tako razlagamo papeževo grajo, da Ano Metoda ni imel za vrednega consensu /consessu?/ freisinških duhovnikov /kanonikov/. Ker so imeli freisinški škofje posestva v Panoniji, je knez Kocelj kot dobrotnik freisinške stolne cerkve imel zveze s freisinškimi duhovniki in jih skušal pridobiti za rešitev panonskega nadškofa. To je sicer le domneva, a spada v zgodovinsko zvezo. Ziegler na izviren način brani dobesedni pomen izraza consensus - soglasje. Svoje mnenje skuša podpreti z listinami o Anonovih zamenjavah oddaljenih zemljiških posestev za bližja posestva; v teh listinah se v raznih oblikah ponavlja formula: consensu canonicorum et monachorum. Toda znano je, da celo župniki manjših cerkvenih občin upravljajo cerkveno premoženje sporazumno s svetovalci /ključarji/, škofje pa morajo cerkveno imetje upravljati v soglasju s kanoniki. Takšen consensus /s kanoniki/ nikakor ne spada v zgodovinski kontekst papeževega ostrega pisma in divjaškega Anonovega ravnanja z Metodom. Posebej je nemogoč kontekst: "Nec presbyterorum, qui penes te reperti sunt, iudicasti /Methodium/ dignum consensu, quod nonnisi in contumeliam sedis apostolice perpetrasti." Če bi Ano iskal soglasja

kanonikov, da bi svoji predrzno krivični sodbi dal videz pravičnega cerkvenopravnega postopka, bi s tem apostolski prestol še bolj sramotil /contumelia/; če niti škofje niso imeli pravice Metoda soditi, so še tem manj mogli kakor koli sodelovati kanoniki. Zieglerjeva razlaga izraza consensus je torej cerkvenopravno in historično nemogoča. Ugotovitev, da je Anon med kanoniki imel nasprotnike, pa nekoliko pojasnjuje, zakaj Metod ni mogel biti trajno zaprt v Freisingu, temveč je bil preganjan v bolj oddaljeno pokrajino Švabsko. A predvsem je bila odločilna že omenjena taktika prikrivanja.

Iz 9. poglavja Zitja Metodija, da je bil preganjan na Švabsko, se ne more nujno sklepati, da je bilo tako razsojeno že v Regensburgu, marveč je bolj verjetno, da je bil to poznejši ukrep škofa Anona, ki je v zvezi s prejšnjim Metodovim mučiteljem Hermanrikom in morebiti še s kom drugim iskal bolj skrit in oddaljen kraj pregnanstva. Nepremišljeno bi bilo, če bi bil škofovski zbor v Regensburgu konkretno določil kraj pregnanstva, ko je previdnost velevala, da se primeren kraj najprej poišče, potem pa prikriva. Domneva, da so Metoda odpravili v pregnanstvo po najbližji poti iz Regensburga v Ellwangen, je torej brez trdne podlage, ker ni bil niti določen kraj pregnanstva in ni dokazano, da je bil Metod res končno zaprt v Ellwangu. Zbor bavarskih škofov v Regensburgu je Metoda le odstavil in sklenil, da se mu zabrani vrnitev v Panonijo in Moravsko. To je indirektno povedano v odlomku papeževega pisma salzburškemu nadškofu Adalvinu; papež mu ukazuje, naj Metodo omogoči vrnitev v slovansko nadškofijo, ker je on povzročitelj njegove odstavitve: *Qui fuisti causa delectionis, sis officii commissi causa receptionis.*

V papeževih pismih bavarskim škofom Adalvinu, Hermanriku in Anonu je dovolj jasno povedano, da niso vsi enako krivi. Profesor Ziegler pa bolj poudarja papeževo instrukcijo škofu Paulu iz Ankone, legatu za Metodovo osvoboditev, in iz nje izvaja, da so bili omenjeni trije bavarski škofje solidarno odgovorni za Metodovo ujetništvo; torej se ne more nobenem izključno trditi, da je Metoda imel zaprtega, posebej ne o freisingškem škofu. V instrukciji res beremo: Alvinu s Hermanrikom reci: "Vi ste brez cerkvenopravne razsodbe obsodili škofa, poslanega od apostolskega prestola, ga vrgli v ječo in ga pretepali /*carceri mancipantes et colaphis affligentes*". Ta obdolžitev je naravnost naslovljena na Adalvina /Alvina/ in Hermanrika, ker sta se čutila prizadeta po ustanovitvi slovanske nadškofije /prvi v Panoniji, drugi na Moravskem/; zahtevala sta, da se jima vrne prejšnja cerkvena oblast v slovanskih pokrajinah in da se Metod odstrani. Posredno pa velja obdolžitev vsem bavarskim škofom. Toda istočasno s to instrukcijo so bila napisana tri pisma zgor omenjenim bavarskim škofom; tam je natančno

določno razložena stopnja krivde treh posebej odgovornih škofov. Adalvin je kriv /"vzrok"/ Metodove odstavitve /defectio-nis/, ni pa zverinsko surovo ravnal. Zaradi tega se obdolžit-
tev začenja s prijaznim: Ne čudi se - ne mireris. Vse drugačen
je začetek pisma Hermanriku: "Za objokovanje tvoje hudobnosti
bi komaj zadostoval studenec Jeremijevih solza". Ostra graja
Hermanrikove "tiranske krutosti" je v pismu podprta z natan-
čnim naštevanjem, kako je Metoda "zverinsko divjaško" trpinčil.
Podobno se začenja pismo Anonu: "Tvoja predrznost presega ne
le oblake, temveč tudi sam nebes". Njegova krivda je deloma
skupna z drugimi škofi, vrhu tega pa posebej osebna: S svojimi
pristaši in tovariši /socii/ je obsodil /Metoda/... in ga vr-
gel v ječo /carceri mancipasti/. Ščuval je k grdemu ravnanju
zoper Metoda: "cunctarum afflictionum...incentor, instigator,
immo ipse fueris auctor." V tem stopnjevanju bi auctor moglo
pomeniti tudi izvršitelj, kar je prvi pomen te besede. Po pri-
merjanju s papeževim pismom Adalvinu in po upoštevanju vsega
konteksta upravičeno sklepamo, da je bil Metod nekoliko časa
zaprt v freisinški škofijski ječi. Iz papeških pisem moremo
razbrati, da se za Metodovo obsodbo odgovorni vsi na sinodi
zbrani bavarski škofje, za grdo ravnanje in ječe pa posebej
Hermanrik do sinode, Ano pa po sinodi.

Papeževa graja Anona, da je s svojimi tovariši Metoda ob-
sodil... in ga vrgel v ječo - zadeva v prvi polovici vse škofove,
druga polovica stavka /o ječi/ pa ne zadeva vseh. Saj papeževo
pismo Adalvinu nič ne omenja ječe, čeprav bi spadalo v kontekst,
če bi bil Adalvin v tem sokriv. Še manj zadeva to druge škofove
/razen Hermanrika/, ki so bili manj krivi kakor Adalvin. Škof-
je, ki niso pustili, da bi Hermanrik Metoda udaril s konjskim
bičem, tudi niso neposredno /ali osebno/ sodelovali "carceri
mancipantes et colaphis affligentes."⁵ Če Anonova "audacia et
presumptio nubēs... et ipsos celos transcendit", je Ano s svo-
jimi predrznimi podvigi pač presegel tudi bavarske škofove razen
Hermanrika. Po psiholoških zakonih in po kontaktu je težko mi-
sliti, da so bili vsi bavarski škofje tako nečloveški kakor Her-
manrik in Ano. Vsi škofje so skupno /solidarno/ odgovorni za
krivično obsodbo in odstranitev slovanskega nadškofa, za surovo
in kruto ravnanje pa sta po besedilu papeževih pisem odgovorna
posebej Hermanrik in Ano /ter njima podrejeno njuno ožje sprem-
stvo/. Po takem razlikovanju krivde moremo z večjo verjetnostjo
določiti kraje Metodovih ječ.

Profesor Ziegler, ki pozna tudi slavistična vprašanja, je
s poznavanjem bavarske zgodovine in topografije ter z metodi-
čnim razčlenjevanjem latinskih zgodovinskih virov in Žitja Me-
todija pomagal natančneje določiti krivdo posameznih bavarskih
škofov v žalostni Metodovi zadevi ter si pridobil nesporno znan-
stveno zaslugo za krajevno določitev Metodovih ječ. Po metodi-

čnem raziskavanju latinskih virov in bavarske zgodovine je dokončno potrjena verodostojnost 9. in 10. poglavja cksl. Zitja Metodija ter nekoliko osvetljen smisel prekratkih jedrnatih stavkov dragocenega cerkvenoslovanskega spomenika.

Summarium

De carceribus s. Methodii. Doctor A. W. Ziegler in Jahrbücher f. Gesch. Osteuropas /1953, 369 ss/ perite de itineribus s. Methodii in exilium disserit, ratione habita meae dissertationis de carceribus s. Methodii. Exacte distinguit, quae certa, quae vero incerta sint. Certo constat: 1. Methodium non in Pannonia, sed in Moravia /vel in Bavaria/ vi apprehensum esse, violenter ad synodum episcoporum Bavariae tractum atque a synodo damnatum esse, praesente rege Ludovico Germanico; 2. Methodium in terram longius distantem /in Sueviam sensu proprio/ relegatum esse. Synodum Ratisbonae locum habuisse probabile quidem est, at non certo evinci potest.

Ex instructione papae, data episcopo Paulo, legato apostolico, Ziegler colligit culpam carcerum et afflictionum Methodio illatarum omnibus episcopis bavaricis attribuendam esse. Attamen ex epistolis papae eodem tempore ad episcopos Adalvinum Salisburgensem, Hermanricum Passaviensem atque Annonem Frisingensem scriptis, dilucide patet, Adalvinum solum depositionis s. Methodii incusari, Hermanricum et Annonem autem vehementissime condemnari carcerum et afflictionum Methodio illatarum. Ex epistola papae ad Annonem et ex contextu historico colligi potest, Methodium post synodum Frisingam deportatum atque inde in Sueviam relegatum esse.

O p o m b e .

1. Zgodovinski časopis VI - VII, str. 159-170.
2. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge 1953, str. 369 - 382.
3. Str. 370 s in 382; v začetku članka /str. 369/ izjavlja, da se je diskusija o Metodu premaknila korak naprej /"in ein neues Stadium"/.
4. Velik ugled /in bogastvo/ tega samostana je zanimivo potrjen po listini, s katero mu je Kocljev oče Pribina l. 860 podaril obširno posestvo v Panoniji. F. Kos, Gradivo II, štev. 169.
5. Ziegler misli, da colaphis affligentes v papeževi instrukciji pomeni grdo ravnanje in ne posebej pretepanje. Toda grdo ravnanje je drugotni pomen grškega glagola colaphizo, ki se včasih rabi tudi v latinščini. V zvezi colaphis affligentes pa obe besedi pomenita udarce; colaphus je udarec s pestjo in glagol affligere pomeni predvsem udariti.

Dodatek.

Menihi benediktinskega samostana Niederaltaich so tako pre-
pričani o verjetnosti Metodove ječe v njihovem samostanu, da
so se v zavesti velike zgodovinske krivde odločili za neko za-
doščenje. Pred drugo svetovno vojno so sklenili, da bodo neka-
teri izmed njih sprejeli in gojili vzhodni obred ter se priprav-
ljali za apostolsko delo na slovanskem Vzhodu v duhu sv. Cirila
in Metoda. Sedanji opat Emanuel Heufelder je leta 1938 prišel
v Ljubljano, da bi se o tej zadevi posvetoval. Že takrat je
imel dovoljenje, da je maševal in molil brevir po vzhodnem obre-
du. Navzlic vsem zmešnjavam in težavam še danes vztraja v pri-
pravah za apostolsko delo na Vzhodu. Dne 26. marca 1953 je slu-
šateljem teološke fakultete v Innsbrucku predaval, da je glav-
na zadeva opatiije Niederaltaich - apostolsko dušno pastirstvo
na Vzhodu. Boj med krščanstvom in nekrščanskim svetom se bo go-
tovo odločil na Vzhodu, morebiti že tam, kjer Vzhod sega daleč
v Avstrijo in Nemčijo. Ravno tukaj gradimo mostove, da bo po
njih moglo krščanstvo dotekati v nekrščanski svet. Saj je kr-
ščanstvo edino, kar še more Zahod dati svetu. To nalogo si je
postavil samostan Niederaltaich. Res zanimivo razumevanje apo-
stolstva sv. Cirila in Metoda, apostolov krščanske vesoljnosti
in edinosti v duhu mednarodnega bratstva in spravljenosti. *od 19.*

do 21. avg. 1953 je bilo v samostanu zborovanje o vzhodnem krščanstvu.

Ta članek bo /brez Dodatka/ objavljen v "Zgodovinskem ča-
sopisu" - *nekoliko dopolnjen.*

Dr. Vinko Močnik

Avtentična razlaga vzhodnega prava.

Leta 1929 je bila imenovana kardinalska komisija, ki se je imela baviti s pripravljalnimi študijami za kodifikacijo vzhodnega prava /*Commissio cardinalitia pro studiis praeparatoriis Codificationis Orientalis*/; njen prvi predsednik je bil kardinal P. Gasparri do svoje smrti novembra 1934. Imenovanje komisije je bilo objavljeno v AAS 1929 str. 669 pod *Notificatio*.

Delo komisije je prav hitro napredovalo, tako da je dne 17. julija 1935 bil imenovan papeški odbor za sestavo Zbornika vzhodnega cerkvenega prava /*Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis*/. Za predsednika je bil izbran kardinal Alojzij Sincero, v pomoč pa so mu bili dodeljeni trije kardinali, med njimi kardinal, takrat že državni tajnik, Eugen Pacelli; za tajnika odbora je bil imenovan P. Akacij Coussa Bas. Alepp. in obenem je bilo imenovanih 13 svetovalcev /AAS 1935 str. 306-7/.

Odbor je tiho delal in 1949 leta ni bil več daleč od tega, da konča svoje delo, kakor Pij XII. sam pravi v apostolskem pismu *Crebrae allatae*, izdanem na lastno pobudo /*Codificatio legum Ecclesiae Orientalis haud multum abest, ut absolutur*/; vendar se je papež na pogoste prošnje svojih legatov kakor tudi škofov vzhodne Cerkve odločil, da brez odlašanja razglasi nekatera važnejša poglavja. Tako je z dnem 22. febr. 1949 razglasil pravce, ki urejajo disciplino svetsstva zakona /*De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*/ in ki so dobili obvezno moč dne 2. maja istega leta. Kot nujno dopolnilo je papež, takisto na prošnjo legatov in vzhodnih škofov, dne 6. jan. 1950 izdal pravce, ki urejajo sodni postopek, in določil, da začno veljati z dnem 6. jan. 1951 /*De iudiciis pro Ecclesia Orientali*/. Pozneje so bili izdani še tile deli: *De religiosis*, *De bonis Ecclesiae temporalibus* in *De verborum significatione* ali teh delov še ni v Ljubljani.

Po razglasitvi pravcev, ki urejajo disciplino svetsstva zakona in sodni postopek, se je pojavilo nekaj dvomov, ki jih je po posebnem naročilu papeževem rešil odbor za kodifikacijo vzhodnega prava. V naslednjih vrstah naj slede s kratko obrazložitvijo.

I

De disciplina sacramenti matrimonii

Can 85 interpretatio authentica

D. I. Utrum sacerdos, latini ritus, legitime assistens nuptiis inter partem catholicam orientalis ritus et partem acatholicam, sive baptizatam sive non baptizatam, servare debeat praescriptum can 1102 § 2 CIC, an praescriptum can 85 Litterarum Apostolicarum "Crebrae allatae sunt".

R. Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.

D. II. Utrum sacerdos, orientalis ritus, legitime assistens nuptiis inter partem catholicam latini ritus et partem acatholicam, sive baptizatam, servare debeat praescriptum can 1102 § 2 CIC, an praescriptum can 85 Litterarum Apostolicarum "Crebrae allatae sunt".

sive non
baptizatam

R. Negative ad primam partem, affirmative ad alteram.

Vprašnji z odgovorima pravzaprav ne potrebuje ta kake razlage, kajti dovolj jasno je, da se ima vsak poročitelj ravnati po svojih, ne po tujih predpisih, latinski torej po predpisih Zakonika, poročitelj vzhodnega obreda pa po predpisih apostolskega pisma o disciplini svetstva zakona za vzhodno Cerkve. Zato bo, po can 1102 § 2, duhovnik latinske Cerkve opustil pri sklepanju mešanega zakona v ožjem in širšem smislu vse svete obrede odnosno se bo ravnal po navodilu svojega oblastnika, medtem ko bo duhovnik vzhodnega obreda ne samo aktivno prisostvoval sklepanju mešanega zakona, ampak bo zakonsko zvezo tudi blagoslovil; kajti v vzhodni Cerkvi so samo tisti zakoni veljavni, ki se sklenejo s svetim obredom v navzočnosti župnika ali svetonačelnika kraja itd /can 85 § 1/; za svet se pa smatra po can 85 § 2 obred samo sodelovanje prisostvujočega in blagoslavljajočega duhovnika /Sacer censetur ritus, ad effectum de quo in § 1, ipso interventu sacerdotis adsistentis ac benedicientis/. Primerjaj tudi Milaš, Pravoslavno cerkveno pravo, Beograd 1926, str. 430 sl. V smrtni nevarnosti, a tudi v sili je zakon, sklenjen samo pred pričami, prav tako veljaven in dopusten kakor v zapadni Cerkvi; v tem primeru se sveti obred ne zahteva.

De iudiciis

Can 72 § 1.n.6 interpretatio authentica

D. I. Utrum tribunal appellationis de quo in can 72 § 1 n.6 "a Patriarchis partium diversi ritus in causa" designandum, constituendum sit a Patriarchis partium in causa datis decretis pro singulis appellationis causis, an unico decreto pro omnibus.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad alteram.

D. II. An verba can 72 § 1 n.6 "a Patriarchis partium diversi ritus in causa" intelligenda sint de omnibus Patriarchis fidelium quorum Hierarchae, ad normam can 39 § 1, convenerunt de unico tribunali constituendo.

R. Affirmative.

Can 72 § 1 t.6 odreja:...appellatio fieri debet ad tribunal designatum...brez dodatka toties quoties, pro singulis casibus ali podobno; prvostolnik /metropolit/ in krajevni svetonačelnik, ki nimata predstojnika nižjega od rimskega škofa, imata po t.4 § 1 can 72 izbrati s pritrditvijo AS drugostopno sodišče "stabili modo"; can 72 ima svoje mesto pod nadpisom: De tribunali ordinario secundae et tertiae instantiae, ne /da/ bi pa bilo prizivno sodišče redno, ako bi se za vsak primer posebej določevalo; delitev pravice zahteva, da je drugostopno sodišče stalno določeno, sicer bi se pravde preveč zavlačevale. Po vsem tem je odgovor odpora za kodifikacijo vzhodnega prava v skladu s pravom in ne prinaša nič novega. Takisto ne drugo vprašanje z odgovorom; čim so se svetonačelniki dogovorili o ustanovitvi enega sodišča za vse obrede, velja can 72 § 1 t.6: appellatio fieri debet ad tribunal designatum a Patriarchis.

Vprašanje so mogle sprožiti besede:...a Patriarchis partium diversi ritus in causa; vpraševalec je bil mnenja, da besede pomenjajo dejansko pravdo med strankama različnega obreda, kar pa iz miselne zveze ne izhaja.

Can 151 § 1 interpretatio authentica

D. I. An verba can 151 § 1 "in quolibet suae Eparchiae loco" intelligenda sint ut Episcopus possit, per se vel per alium, intra fines sui territorii, valide et licite actum potestatis iudicialis ponere etiam in locis quae sunt exclusivae iurisdictionis alius ritus, dummodo adsit expressus consensus Hierarchae praedictorum locorum.

R. Affirmative.

D. II. Utrum interpretatio data in responsione ad I sit declarativa an extensiva.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Na prvi pogled bi se zdelo, da je odgovor na prvo vprašanje kaj priprost, a da temu ni tako, priča in dokazuje odgovor na drugo vprašanje, ki zatrjuje, da je odgovor na prvo vprašanje razširjajoč.

Po can 151 § 1 ima svetonačelnik pravico, ustanoviti sodišče na vsakem kraju svoje škofije, ali na takem, ki ni izvzet ali stauropégijski. Izvzeti so gotovo kraji, ki so pod izključno oblastjo drugega obreda; ti kraji so sicer materialno v mejah ozemlja krajevnega svetonačelnika, ne pa formalno ali pravno. Zato svetonačelnik /krajevni/ ne more na takem kraju ustanoviti svojega sodišča ne vršiti sodne oblasti, ne sam in ne po drugem; vse bi bilo neveljavno.

A če bi svetonačelnik tistega kraja dovolil? Taka dovolitev krajevemu svetonačelniku ne bi pomagala, da bi veljavno vršil sodno oblast; nahajal bi se namreč formalno ali pravno izven svojega ozemlja, na čisto tujem kraju, a po can 7 § 2 se sodna oblast, redna ali preročena, ne more vršiti izven ozemlja. Ne more se vršiti /exerceri nequit/, pravi can, ne samo dopustno, ampak tudi veljavno ne. Izjemo od tega pravila dopušča pravo samo v dveh primerih: a. če je bil sodnik pregnan s svojega ozemlja in b. če mu je bilo onemogočeno vršiti sodno oblast na lastnem ozemlju. O privolitvi pristojnega svetonačelnika can molči in zato ne more biti razlog, da bi se odstopilo od načela; privolitev bi bila kvečjemu za dopustnost, ne pa za veljavnost, dokler AS drugače ne ukrene. A to je storila, ko je na prvo vprašanje odgovorila: *Affirmative*.

Iz tega je razvidno, da je razlaga can 151 § 1 razširjajoča /*interpretatio extensiva*/, ne samo pojasnjevalna /*interpretatio declarativa*/.

Navedena tolmačenja so bila izdana dne 8. jan. 1953.

II

De disciplina sacramenti matrimonii

Can 18 § 2

D. I. An loci Hierarcha, in cuius Eparchia matrimonium celebratur, dispensare possit ad normam can 18 § 2 a publicationibus matrimonii contrahentes eadem lege adstrictos, diversi tamen ritus.

R. Affirmative, dummodo sit Hierarcha proprius eius qui dispensatione eget.

D. II. An Hierarcha loci, in cuius Eparchia matrimonium celebratur, dispensare possit ad normam can 18 § 2

a publicationibus matrimonii contrahentes eiusdem quidem ritus ac ipse Hierarcha, qui tamen non sit eorum proprius.

R. Negative

Za razumevanje prvega vprašanja z odgovorom treba vedeti, da v vzhodni Cerkvi oklici po občnem pravu niso obvezni, marveč samo po območnem, ki ga občno pravo ohranja v veljavi. Can 12 pravi namreč: *Publice a parochia denuntietur inter quosnam matrimonium sit contrahendum, iure particulari id ferente*; torej se imajo oklici opraviti, če tako zahteva območno pravo. Možno je potemtakem, da pri mešanem obredu eno stranko veže predpis o oklicih, druge ne; v tem primeru da spregled oklicev lastni svetonačelnik tistega, ki je podvržen postavi o oklicih, ne svetonačelnik drugega obreda, na čigar ozemlju se bo sklenil zakon.

Odgovor na drugo vprašanje je v skladu s pravom; po can 18 § 1 in 2 ima pravico, spregledovati oklice v vseh primerih samo lastni svetonačelnik, naj bo istega ali tudi drugega obreda.

Can 31

D. Cuius gradus in singulis casibus censendum sit impedimentum quod ex diverso computandi modo, orientali vel latino, sit maioris vel minoris gradus iuxta can 31.

R. Impedimentum censendum est illius gradus cuius est in disciplina Hierarchae qui dispensationem dedit.

Nižjestopni zadržki v vzhodni Cerkvi so: 1. sokravnost v 6. členu, 2. svaštvo /dvorodno, t.j. ex digeneia/ v 4. členu, vedno stranskega roda, 3. javna spodobnost v 2. členu, 4. duhovno sorodstvo, 5. zločin iz prešuštva z obljubo ali s poskušano sklenitvijo zakona. Ti zadržki so tudi v zapadni Cerkvi nižjestopni, samo da se členi pri sokravnosti in svaštvu drugače štejejo oziroma se drugi navajajo, namreč: pri sokravnosti 3. člen in pri svaštvu 2. člen. Razen tega še vzhodna Cerkev pozna zapreko svaštva med sokravniki enega in drugega zakonca do 4. člena in trorodnega /ex trigeneia/ svaštva, a samo v prvem členu; v vseh členih obeh primerov je zapreka nižjestopna. Veže pa ta zapreka svaštva le po območnem pravu.

Praktično prideta potemtakem v poštev samo sokravnost in dvorodno svaštvo; tu je namreč mogoče, da je zadržek v latinški Cerkvi nižjestopen, medtem ko je v vzhodni višjestopen.

Razlika v štetju se tiče samo stranskega roda /linea obliqua, collateralis/. V ravnem rodu se štetje obeh Cerkva ujema: toliko je členov, kolikor je rojstev, ali toliko je členov, kolikor je oseb, manj ena t.j. glava. V stranskem rodu pa je

po disciplini vzhodne Cerkve toliko členov, kolikor je rojstev v obeh rodih, a po disciplini zapadne Cerkve toliko, kolikor je rojstev v enem rodu, ako sta oba roda enako oddaljena od glave; sicer se upošteva samo daljši rod. Kajpak slika pri tem štetju ni jasna pa se zato redno navaja i bližji člen: 3/2, 3/1, drugače se razumeva 3/3.

Po disciplini vzhodne Cerkve je sokravnost samo v 6. členu nižjestopna zapreka, t. j. 3/3, 4/2, 5/1; vsi drugi členi so že višjestopna zapreka. Po disciplini zapadne Cerkve pa je tretji člen nižjestopni zadržek, t. j. 3/3, a tudi 3/2; 3/1 člen je po viru in po disciplini združnice za upravo svetstev višjestopni zadržek, čemur sicer nekateri ugovarjajo; takisto 2/2 in toliko bolj 2/1.

Približno isto je s svaštvom. Po disciplini vzhodne Cerkve je svaštvo v 4. členu nižjestopna zapreka, t. j. 2/2 in 3/1, vsi drugi so zopet višjestopna zapreka; po disciplini zapadne Cerkve pa je 2. člen nižjestopni zadržek, t. j. 2/2, medtem ko sta 2/1 in 1/1 višjestopna /primerjaj Facultates ex SC de disciplina Sacramentorum/, dasi so nekateri glede 2/1 nasprotnega nazora.

Iz odgovora izhaja, da je zapreka višjestopna, ali nižjestopna po disciplini svetonačelnika, ki je dal spregled; vsak se bo torej ravnal po disciplini svoje Cerkve. Iz tega pa ne izhaja, da je katoličan vzhodnega obreda prost zadržka, ki ga zapadna Cerkev nima, n. pr. sokravnosti 4/2, 5/1 ali svaštva 3/1 stranskega roda.

Can 32 § 5

D. I. An per verba can 32 § 5 "dispensatio petatur a Hierarcha viri" excludatur potestas Hierarchae mulieris valide dispensandi ab impedimento quod duntaxat hanc liget.

R. Negative.

D. II. An praescriptum can 32 § 5 applicandum sit si contrahentes eiusdem ritus pertineant ad Eparchias diversi ritus.

R. Affirmative.

Predpis can 32 § 5 samo zapoveduje, a nič ne oneveljavlja in nikogar ne onesposablja, kajti ne glasi se: ...petatur exclusive ali podobno. Potemtakem ne jemlje oblasti svetonačelniku neveste, ki jo veže kak zadržek, in je odgovor na vprašanje moral biti: Negative.

Isto je z odgovorom na drugo vprašanje; župnik ženinov ima vedno prednost /primerjaj can 88 § 3/ pa je zato prositi za spregled svetonačelnika ženinovega župnika, kolikorkrat pripadata različnim eparhijam, naj sta sama istega ali raz-

ličnega obreda ali sta eparhiji istega ali različnega obreda. Izjema je le tedaj, kadar je ženin nekatoličan; v tem primeru je prositi za spregled nevestinega svetonačelnika.

Can 85 § 2

D. Utrum per verbum can 85 § 2 "benedicentis" intelligitur simplex benedictio an requiratur certus ritus liturgicus.

R. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Odgovor ne potrebuje obrazložitve. Za razumevanje je primerjati pojasnilo k avtentični razlagi can 85.

Can 86 § 1 n.2

D. An verba can 86 § 1 n.2 "...sive contrahentes sunt subditi, sive non subditi, modo sint sui ritus", collata cum verbis can 1095 § 1 n.2 CIC "...in quo /territorio/ matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum valide assistunt" ita intelligenda sint ut parochus et loci Hierarcha ritus orientalis valeant valide assistere matrimonio duorum fidelium ritus latini, itemque ut parochus et loci Hierarcha latini ritus valide assistere valeant matrimonio duorum fidelium orientalis ritus.

R. Negative.

Zakonik ureja disciplino zahodne Cerkve in veže katoličane pa tudi župnike in svetonačelnike latinskega obreda; potemtakem more župnik /oblastnik/ na svojem ozemlju veljavno poročati svoje podložnike latinskega obreda, a tudi tujce latinskega obreda. Ali tudi tujce vzhodnega obreda? To ni bilo tako jasno in kolikor znano, se tudi noben kanonist ni tega vprašanja dotaknil. Jasnost in gotovost v tem pogledu je ostvaril šele odgovor na gornje vprašanje; po njem župnik /oblastnik/ latinskega obreda veljavno poroča na svojem ozemlju le tujce latinskega obreda, župnik /svetonačelnik/ vzhodnega obreda le tujce svojega, ne samo vzhodnega obreda. Pa ne le to; tudi takih eden ali drugi ne more veljavno poročati, ki sicer imajo na njegovem ozemlju domovališče ali stanovališče, ki torej niso tujci, a so drugega obreda. Le tedaj je župnik /oblastnik/ pristojen za poroko katoličanov drugega obreda, ako je tudi njihov lastni svetonačelnik ali župnik /can 86 § 2/, kakor to urejajo točke 2-4 § 3 can 86, namreč: a. ako ni župnika za vernike kakega obreda, njihov svetonačelnik imenuje župnika drugega obreda, s predhodnim pristankom njegovega svetonačelnika, za dušnega pastirja vernikov drugega obreda, b. ako izven ozemlja lastnega obreda ni svetonačelnika istega obreda, se smatra oblastnik kraja za lastnega; ako jih je več, je tisti lasten, ki ga je določila AS, v posebnem primeru s pristankom AS tudi očak, c. lastni župnik ali svetonačelnik brezdomca je istega obreda župnik ali

svetonačelnik kraja, kjer se brezdomec mudi; ako ga ni iste-
ga obreda, veljajo določbe pod a. in b.

Can 88 § 3

- D. An praescriptum can 88 § 3 "matrimonia autem catholi-
corum mixti ritus in ritu viri et coram eiusdem paro-
cho sunt celebranda" abroget praescriptum can 1097
§ 2 CIC "matrimonia autem catholicorum mixti ritus,
nisi aliud particulari iure cautum sit in ritu viri
et coram eiusdem parrocho sunt celebranda".
- R. Affirmative.

Odgovor je razumljiv. Can 88 § 3 ne vzdržuje kakega območne-
ga prava kakor can 1097 § 2 CIC ; pravilo je, da poznejši za-
kon ukinja prejšnjega ako mu nasprotuje. In v primeru can 88
§ 3 nasprotuje can 1097 § 2.

Gornja avtentična tolmačenja so bila izdana dne 3. maja
1953.

Notarius

Declaratio

Ad praesentem in Italia circa matrimonium celebratum
officio, de quibus in Cap. IV. Constitutionis Apostolicae "Tantum
Facillius" atque ad uniformem instructionem agentis rationem,
S.C. declarati

Dr. Vinko Močnik

Nove odločbe AS

Vrhovna združnica sv.sluzbe

Decretum de Missae vespertinae in navi

Quaesitum est ab hac Suprema SCSOff:

I. Utrum Ordinarii locorum, ad normam n.6 Constitutionis Apostolicae "Christus Dominus" permittere valeant Missae vespertinae celebrationem in favorem Christifidelium qui navibus addicuntur, maritimo itinere perdurante; et quatenus affirmative:

2. Quinam sit Ordinarius loci competens in casu.

Emmi ac Revmi Patres....respondendum decreverunt:

Ad 1. Affirmative.

Ad 2. Competens est ad praedictam facultatem elargiendam Ordinarius loci, in cuius territorio est portus, in quo navis habitualiter consistit.

Datum Romae, ex Aedibus S.Officii,die 31.Maii 1953.

Marius Crovini,Notarius

Svetovalstvena združnica

Declaratio

circa Missionariorum emigrantium officiis

Ad praecavenda dubia circa Missionariorum emigrantium officia, de quibus in Cap.IV.Constitutionis Apostolicae "Exsul Familia" atque ad uniformem instituendam agendi rationem, SCSCons declarat:

I. Quoad administrationem sacramenti Confirmationis:

Missionariis emigrantium quibus, ad normam Const.Apost. "Exsul Familia" nn. 34 - 40, curam animarum in propria dioecesi locorum Ordinarii commiserint, competit potestas administrandi subditis, in articulo mortis constitutis, Sacramentum Confirmationis ad normam decreti SCDS "Spiritus S. munera" diei 14. Sept. 1946 /AAS XXXVIII pag. 349/.

SS DN Pius...hanc declarationem ratam habere dignatus est in Audientia diei 31. Aug. 1953.

II. Quoad adsistentiam matrimonii:

a. Ad normam Const.Apost. "Exsul Familia" n.39, Missionarius emigrantium, cui cura animarum concredita est, servatis ceteris de iure servandis, intra fines territorii sibi praestituti, valide assistit matrimoniis quorum alteruter nupturientium sit sibi subditus.

b. Ad liceitatem quod attinet, servetur praescriptum can CIC 1097 § 2, iuxta quem "in quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parrocho celebretur, nisi iusta causa excuset".

c. De investigationibus super statu nupturientium religiose servetur Instructio SCDS "De normis a parrocho servandis in peragendis...edita die 29. Iunii 1941, praesertim praescriptum nn. 4 et 10 /AAS XXXIII pag. 297 - 307/.

Datum Romae, ex Aedibus SCons, die 7. Oct. 1953.

Avtentična tolmačenja

1. De dispensatione ab impedimentis matrimonialibus

D. Utrum verba can 1053 "facta permissio transitus ad alias nuptias" intelligi debeant dumtaxat de permissione facta a SA, an etiam de permissione facta ab Ordinario loci.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Kolikor je znano, ni noben kanonist, niti kardinal Gasparri ne, razlagal can 1053 v tem smislu; vsi so mislili, da se besede: facta permissio transitus etc nanašajo na AS, tem bolj, ker edini navedeni vir /Decretum SCDS z dne 3. jun. 1912/, po katerem je can posnet, to nedvomno potrjuje. Odlok je namreč odredil: dispensatio...concessa censeatur per datam a S.Sede sive dispensationem... sive permissionem transitus ad alias nuptias. Kodifikacijska komisija je besedilo malo spremenila, a vendar tako, da je po objavi zakonskega prava za vzhodno Cerkev nastal dvom, ali gre le za dovoljenje AS ali tudi drugih. Odbor za avtentično razlago je dvom rešil v smislu kodifikacije zakonskega prava za vzhodno Cerkev; can 43 namreč

pravi: Data a SA dispensatio a matrimonio rato et non consumato vel facta, etiam ab iis qui potestatem habent infra SA, licentia transitus ad alias nuptias ob praesumptam coniugis mortem, secumfert semper dispensationem ab impedimento de quo in can 65 n. 1, si qua opus sit.

2. De interpretatione can 598 § 2

D. I. An uxores Praesidium singulorum Statuum Foederatorum cum comitatu admitti possint intra regularium virorum clausuram ad normam can 598 § 2.

R. Affirmative.

D. II. Utrum interpretatio data in responsione ad I sit declarativa an extensiva.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Can 598 § 2 nima nobenega vira navedenega; to znači, da v starem pravu ni bilo nobenega zadevnega ne občnega ne območnega predpisa, marveč nasprotno, vstop v odbor redovniških hiš je bil večkrat prepovedan, in sicer splošno vsem ženskim osebam. Ali kanonistika je začela učiti, da ta prepoved ne veže cesarjev in cesaric, kraljev in kraljic, njihovih sinov in hčera; utemeljevala je svojo trditev s tem, češ da jih prepoved izrečno ne imenuje; sicer je pa učila, da za druge kneze, vojvode, mejne grofe itd prepoved velja. Gregor XIII. je to nedvoumno poudaril v svoji konstituciji Ubi gratiae z dne 13. jun. 1575: revocamus et abolemus omnes et quascumque licentias ac facultates ingrediendi monasteria, domos et loca...virorum quorumvis ordinum quibusvis, etiam Comitissis, Marchionissis, ducissis et aliis...concessas, confirmatas et etiam iteratis vicibus renovatas /Fontes I str. 259 sl./. Ali pomniti je, da vse te osebe za Gregorja XIII. redno niso bile neodvisne, vrhovne kneginje; ako so pa bile suprema iurisdictione et auctoritate gaudentes, so jih dejansko imeli v praksi za nepodložne prepovedi, dasi je bila kanonistična znanost nasprotnega nazora. Takšen je bil položaj po starejši in novejši kanonistiki vse tja do novega Zakonika, čeprav je izjema po konstituciji Salutare Benedikta XIV. z dne 3. jan. 1742 slonela na slabih razlogih.

Potemtakem je treba can 598 § 2 razlagati v besednem, iz besedila in miselne zveze razvidnem pomenu /can 18/. Besedilo pa je dovolj jasno; izzveti od prepovedi so namreč žene tistih, ki so dejansko vrhovni državni poglavarji /qui supremum actu tenent populorum principatum/. Besedica supremum, ki je v slovenskem prevodu izostala, je važna, ker omejuje izjemo; vrhovni namreč niso poglavarji posameznih državic sodržavja ali zvezne države, ampak je le eden, naj ima to ali ono ime: cesar, kralj, predsednik itd. Če je torej odbor za avtentično razlago

izjavil, da izjema velja tudi za predsednike posameznih držav zvezne države, je ta razlaga razširjajoča, kakor je odbor sam ad D II. priznal. To se pravi, da razlaga prinaša nekaj novega, česar pravec ni vseboval, pa je zato trebalo razlago razglasiti; prav zato razlaga tudi nima vzvratne moči in je začela veljati po 3 mesecih, računanih od datuma, ki ga nosi zvezek uradnega glasila AS, v katerem je razlaga bila razglašena /can 17 § 2; can 9/.

Pred Zakonikom se je izjema tikala žena, sinov in hčera vladajočih cesarjev, kraljev, knezov. Kanonistična znanost med nje ni štela predsednikov republik, ali besedilo Zakonika jih nasprotno vključuje; kajti povlastica velja državnemu predstavniku, naj ima ta ali oni naslov. Cerkev, kakor je Leon XIII. večkrat poudaril, nima izključno ene določene vladavine za dobro, vse druge za slabe.

3. De aetate confirmandorum

D. An attento can 788 sustineatur mandatum Ordinarii loci vetantis quominus sacramentum confirmationis administretur pueris qui aetatem decem annorum adepti non sint.

R. Negative.

Odgovor je moral biti tak, kakršen je: nikalen; saj je odločba krajevnega oblastnika v nasprotju z besedilom in duhom can 788. Primerjaj odgovor SCDS z dne 30. jun. 1932 v slovenskem prevodu Zakonika, zlasti proti koncu, ki se v izvirniku tako le glasi: Simulque declarat eadem SC, equidem opportunum esse et conformius naturae et effectibus sacramenti confirmationis, pueros ad sacramensam prima vice non accedere nisi post receptum confirmationis sacramentum.

4. De loco assistendi missae legis de audiendo sacro implendae causa

D. An non obstante praescripto can 1249, legi de audiendo sacro satisfaciat qui missae adstiterit in loco de quo in can 822 § 4.

R. Affirmative.

Can 1249 določa kraje, na katerih se zadosti nedeljski dolžnosti; taki so: pod milim nebom /sub dio/, cerkev, javna in poljavna molivnica, zasebna pokopališka kapela, ki se omenja v can 1190. Iz tega določila so nekateri že pred zadnjo svetovno vojno sklepali, da se na drugih krajih razen na naštetih ne more zadostiti nedeljski dolžnosti. Ker pa can tudi pravi, da se v zasebnih molivnicah ne more izpolniti nedeljska obveznost, ako naravno AS ni podelila zadevne povlastice, kakor omenja can sam, so nekateri iz tega izvajali, da se more zadostiti nedeljski dolžnosti na vseh drugih krajih ali v vseh drugih pro-

storih, vsaj takrat, ako so javni, ne čisto zasebni. So pa bili še tretji, ki so mislili, da se izpolni nedeljska dolžnost v vsakem razen na enem v can 1249 omenjenem prostoru, v katerem je oblastnik v moči can 822 § 4, 1194, 1195 § 2 dovolil opraviti mašo.

To mnenje je potrdil odgovor odbora za avtentično razlaganje Zakonika.

Za umevanje odgovora treba imeti na umu, da med kraji, na katerih se more zadostiti nedeljski dolžnosti, can najprej navaja: sub dio, na prostem, pod milim nebom, potem pa našteva svete kraje, na katerih se more in na katerih se ne more zadostiti. Izraz sub dio ne pomeni samo: na prostem, pod milim nebom, marveč sploh: izven svetih krajev. Primerjaj Vermeersch-Creusen Epitome II /1925/ str. 328. Potemtakem can 1249 vsebuje tudi can 822 § 4.

Pod can 822 § 4 ne spada dovoljenje, da sme duhovnik zaradi bolezni ali starosti doma maševati; to namreč ni aliquis extraordinarius casus in bolezni ali starost ni iusta ac rationabilis causa can 822 § 4; taka je le čast božja in duhovna korist vernikov. Z drugimi besedami: pravica maševati izven svetih krajev ne sme biti čisto osebna in zasebna, sicer navzoči ne zadoste nedeljski dolžnosti.

5. De interpretatione can 209

D. An praescriptum can 209 applicandum sit in casu sacerdotis, qui, delegatione carens, matrimonio assistit.

R. Affirmative.

Prisostvovanje sklenitvi zakona po vseh kanonistih ni dej vladstvene oblasti /potestatis iurisdictionis/, kakor to Zakonik sam daje vedeti z besedo: licentia /can 1095 § 2; can 1096/, vendar se je splošno priznavalo, da Cerkev nadomesti manjkajočo pravico v občni zmoti ter v pozitivnem in verjetnem dvomu, torej po can 209. Sporna pa je bila nadomestitev, ako je šlo za duhovnika, ki sploh ni bil pooblaščen ali pa je pooblastilo bilo neveljavno. Mnogi so bili za da, drugi za ne in med prvimi so bili tudi taki, ki so delali razliko med pomožnim duhovnikom s splošnim pooblastilom in takim, ki je dobil dovoljenje za konkreten primer. Odbor za avtentično razlago je prvim dal prav in to dosledno; kajti a/ prenos pravice prisostvovanja sklenitvi zakona imenuje Zakonik tudi delegatio, pooblastitev, s čimer daje vedeti, da veljajo zanj pravila can 199; b/ iz odgovora odbora za avtentično razlago z dne 28. dec. 1927, da more splošno pooblaščen kaplan prenesti isto pravico na drugega in da oblastnik ali župnik more določenemu duhovniku, ki ga pooblasti za poroko, dati tudi pravico podpreročbe, izhaja nedvomno, da vsi pravni predpisi can 199, ki urejajo pravico preročbe, /~~preročbe~~/ in podpreročbe, veljajo tudi za prenos pravice

prisostvovanja sklepanju zakonov, kajpak ob pogojih can 1095 § 2 in can 1096. Če je pa tako, je le logično dosledno, da se na prisostvovanje ali na poročanje uporablja i can 209 o nadomestitvi pravice. Rešitev naslednjega vprašanja to potrjuje.

6. De applicatione praescriptorum can 197,199,206-209 potestati dominativae

D. An praescripta can 197,199,206-209 de potestate iurisdictionis, applicanda sint, nisi natura rei aut textus contextusque legis obstet, potestati dominativae quam habent Superiores et Capitula in Religionibus et in Societatibus sive viro- rum sive mulierum in communi viventium sine votis publicis.

R. Affirmative.

Potemtakem se tudi gospostvena oblast deli na redno in poverjeno, a redna na lastno in namestovalno /can 197/. Kdor ima redno, jo more drugemu preročiti celoma ali deloma in ta jo more ob določenih pogojih podpreročiti /can 199/; more se tudi več osebam preročiti /can 206; can 207 § 3/; prestane na iste načine kakor vladstvena oblast /can 207 § 1; can 208/ in da se tudi nadomestiti /can 209/.

Hornja avtentična tolmačenja so bila dana v Rimu, v Vatikanski državi, dne 26.marca 1952.

Dne 24.jan.1953 je posebno kardinalsko sodišče /Tribunale cardinalizio/, ki ga je Pij XII. imenoval z lastnoročnim pismom in obenem v tem pismu odredil točke, o katerih se je sodišče imelo izreči, izdalo dokončno sodbo v zadevi Vrhovnega viteškega reda jeruzalemskega na Malti /Il sovrano Militare Ordine Gerosolimitano di Malta/; sodba je v toliko zanimiva, ker priča, da red še biva in deluje.

Prvo vprašanje se je tikalo značaja vrhovnega reda, ki ga ima Viteški red jeruzalemski na Malti /natura della qualita di ordine sovrano del Militare Ordine Gerosolimitano di Malta/; kardinalsko sodišče je izreklo, da je vrhovnost reda v uživanju nekaterih posebnih pravic, ki gredo redu kot subjektu meddržavnega prava, ali da pri vsem tem njegova vrhovnost nima tistega obsega in prednosti, ki je lasten vrhovnim družbam v polnem pomenu besede.

Drugo vprašanje je bilo o značaju bogoslužtvenosti reda /natura della qualita di Ordine religioso del medesimo Ordine/; kardinalsko sodišče je ugotovilo, da je jeruzalemski red na Malti, ki ga sestavljajo vitezi in kaplani, bogoslužtvo in točneje bogoslužtveni red /un Ordine religioso/, ki ga je potrdila AS. Red ne skrbi samo za posvečenje lastnih članov, marveč teži preko tega za verskimi, dobrodelnostnimi in postrežbenostnimi smotri.

Tretje vprašanje, ki ga je bilo rešiti, je veljalo obsegu zadevnega območja značaja vrhovnosti in bogoslužtenosti reda, vzajemnim odnosom in odnosom do AS /Ambitio della rispettiva competenza della qualita di Ordine sovrano e di Ordine religioso nel medesimo Ordine, relazioni reciproche e nei confronti della SS/; kardinalsko sodišče je odgovorilo, da sta značaja vrhovnosti in bogoslužtenosti reda med seboj notranje tesno povezana. Vrhovnost Ustanove je delovalna, t.j. usmerjena na to, da zagotovi doseganje samega smotra reda in njegov razvoj v svetu.

Red jeruzalemski na Malti je odvisen od SS in posebej kot bogoslužtveni red je podrejen Združnici za bogoslužnike po cerkvenem pravu in po lastnih ustanovilih.

Odlikovanci reda in njihove združbe so odvisne od reda in po njem od AS.

O vprašanjih, ki se tičejo vrhovnosti reda, je razpravljalo državno tajništvo, mešana vprašanja pa sta sporazumno rešila državno tajništvo in združnica za bogoslužnike.

Neokrnjene ostanejo pridobljene pravice /iura acquisita/, takisto običaji in povlastice, ki so jih papeži redu podelili ali priznali, in sicer po določbah can 4 in 5, 25-30, 63-79.

O C E N E I N P O R O Č I L A .

=====

Dr. Vilko Fajdiga

O ljubezni do Boga izven krščanstva.

/Ob knjigi: Thomas Ohm OSB, Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen, Münster i.W. 1950, str. 542 in 8' /.

Kruta nacistična morija je zahtevala žrtve tudi med misijologi. V Nemčiji je bil usmrčen eden največjih misijonskih znanstvenikov in pionir te znanosti univ. prof. dr. J. Schmidlin. Bil je profesor za misijologijo na Viljemovi univerzi v Münsteru, ustanovitelj in urednik revije Zeitschrift für Missionswissenschaft, pisatelj prvih nemških misijonsko-znanstvenih knjig, predavatelj na velikih misijonskih kongresih /tudi v Ljubljani l. 1930/, voditelj misijonskega gibanja med akademiki itd. Vrzel, ki jo je zarezala njegova smrt, je bila torej zares globoka.

Tolažilno pa je na misijonsko-znanstveni svet vplivala vest, da je zasedel Schmidlinovo mesto ugleden misijonar-znanstvenik dr. Tomaž Ohm OSB, ki so ga za to usposabljala ne le njegova prejšnja misijonska znanstvena dela, ampak tudi desetletja trajajoča misijonsko-znanstvena dejavnost v Afriki in Aziji. Pravilno izbiro Schmidlinovega naslednika potrjujejo njegove številne misijonsko-znanstvene razprave in kritike, posebno pa knjige, ki jih je izdal že po drugi svetovni vojni /Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1948, str. 471; Das Christentum im neuen Indien, Münster 1949; Die christliche Theologie in asiatischer Sicht, Münster 1949/.

Svoje doslej največje delo o ljubezni do Boga izven krščanstva pa je izdal l. 1950. V njem se dobro pokažeta dve osnovni potezi sodobne misijonske usmerjenosti, ki tudi daje ta Ohmu pravico, da prevzema vodstvo misijonskega znanstvenega prizadevanja vsaj v Nemčiji. Najprej ga odlikuje široko in pravično gledanje na izvenkrščanske kulture in religije, ki jim nikakor noče odklanjati priznanja vrednot, ki jih resnično imajo. Po nastopni okrožnici Pija XII. "Summi Pontificatus" je taka usmerjenost postala dvakrat dolžnost za vse, ki imajo po stroki in poklicu opraviti s takimi vprašanji. Kljub veli-

kemu spoštovanju do verskih in moralnih zakladov izvenkrščanskih verstev pa Ohm dobro ve, kako so v primeri s krščanstvom nezadostni in slabotni. Zato jih ne namerava študirati samih, ampak vedno v najtesnejši povezavi z razodetim verstvom, da bi mogel na podlagi zgodovinskih zaključkov pokazati misijonarjem pot za bodočnost. Katoliškim veroslovcem /Huby, Martindale, König in. dr./ naravnost očita, da preveč dovoljujejo, da se posamezna verstva obravnavajo ločeno od Kristusa, medtem ko bi prav njega morali stalno postavljati v središče vse, posebno pa verske zgodovine in razvoja /prim. njegova razprava Zur Gliederung der Religionsgeschichte, Theologische Revue 1954/1/. V knjigi, o kateri hočemo prav iz navedenih razlogov nekoliko obširneje govoriti, hoče podati zgled, kako si zamišlja tako organsko pojmovanje in obravnavanje verske zgodovine.

Tako zasnovano delo seveda zahteva ogromnih predpriprav in dobrega načrta. Gradivo za svojo knjigo o ljubezni do Boga je Ohm zbiral dvajset let, tako na misijonskem polju kakor po evropskih knjižnicah. Pod črto navaja izredno obilno katoliško, protestantsko in veroslovno literaturo o vseh vprašanjih, ki so povezana z njegovim predmetom. Poseben pomen knjige je tudi v tem, da imamo poslej v njej zbirko najlepših tekstov o ljubezni do Boga, krščanskih in posebno izvenkrščanskih.

Ohm dela načrtno. Najprej točno oriše pojme "Bog", "ljubezen", "sovrašтво" in dr. Uvodoma se že mora ustaviti pri važni razliki med "eros" in "agape", vprašanje, ki še do danes ni dokončno pojasnjeno. "Eros" mu je naravna ljubezen do Boga, v kateri se duša po dobrem in lepem v svetu združuje z absolutnim dobrim in lepim ter zagori v hrepenenju in ljubezni do Boga. "Agape" pa je nadnaravna razodeta ljubezen, ki je Bog sam /1 Jan 4,8/ kakor se nam je razkril v Jezusu Kristusu /Rimlj 5,5.8/. Ta ne izvira iz narave ampak iz troedinega Boga, ki se poniža h človeku in se mu daje kljub njegovim slabostim, da bi ga dvignila k najpopolnejšemu združenju z Bogom /12/.

Kdo je k ljubezni do Boga poklican? Vsi ljudje so zanjo ustvarjeni, vsi imajo tudi v svoji naravi možnosti, da do nje dejansko pridejo. Božje povabilo k ljubezni je že dobro vidno v prarazodetju, tudi v stari zavezi je mnogo stavkov o njej, v novi zavezi pa je to takorekoč prva in zadnja beseda. Toda med tem ko je v SZ ljubezen do Boga postavljena bolj v nasprotje z ljubeznijo do lažnih bogov, je pa v NZ vidnejše nasprotje med ljubeznijo do Boga in ljubeznijo do sveta. Res pa je, da do nadnaravne ljubezni do Boga človek z lastnimi močmi ne more priti oziroma jo v sebi obuditi.

Najvažnejši del Ohmove knjige je tisti, v katerem podaja pregled zgodovinskih verstev pod vidikom ljubezni do Boga. Le

tak pregled more odgovoriti na vprašanje, če je človeštvo izven krščanstva resnično kdaj prišlo do ljubezni do Boga v ožjem pomenu besede. Polno izrazov za tako ljubezen najde že v prakulturnih verstvih. Skoda, da avtor ni še bolj izrabil obilnih in naravnost ganljivih tekstov, ki jih je o tem zbral letos umrli etnolog W. Schmidt v svojem klasičnem delu "Ursprung der Gottesidee", posebno tudi v zvezkih, ki obsegajo zgodovino in podobo nomadske religije /VII.-X./. Ugotavljanje ljubezni do Boga v mlajših in višjih kulturah gre izrazito vzporedno z mestom, ki ga v njih še zavzema ideja o najvišjem bitju /prim. V. Fajdiga, Ideja NB v zgodovini verstev v Zborniku teološke fakultete v Ljubljani 1953, 17-54/. Kolikor se ta ideja ohranja, v toliko se ohranja tudi v vernikih ljubezen do Boga. Tako na prim. tudi Ohm mora ugotoviti, da je na stopnji primitivnih verstev še polno molitev in izrazov za to ljubezen, da pa je že tudi ohlajena in deloma pokvarjena. Ko pa pregleduje visoke kulture in verstva, so dognanja kaj različna. Izumrle ameriške visoke kulture so skoro brez nje, pač pa so prepolne verskega terorizma in človeških žrtev. Tudi verstva Mezopotamije in sredozemskega kulturnega osredja /Asirci, Babilonci, Egipčani, Grki, Rimljani in dr./ nimajo mnogo ljubezni do Boga, dasi zopet ni res, da pri njih velja samo "tremendum" in nič "fascinosum". Pečat, ki ga je tam verovanju dajala država, je verjetno precej zamoril človekov osebni odnos do božanstva. Zanimivo je namreč, da je v raznih "mistijskih kultih", ki so izrazito osebnega značaja, ljubezni do Boga več, kakor v državah oblikah religije. Kljub temu je v molitvah, pri pesnikih in filozofih starega sveta mnogo lepih izrazov za to ljubezen. Posebno pa je vidna v starejši dobi religije na Iranski planoti /Gathasviri/, ki pa se zopet ohladi, ko Zarathustrove reforme izgubijo moč.

Precej bolj bogata je Ohmova žetev po indijskem verskem polju. Morda še ne toliko v dobi prvotnega vedizma in bramalizma kakor v dobi hinduizma in budizma. Ko namreč postane osrednje božanstvo Višnu, ki niti ni panteistični Brahma niti strašni Civa, ampak prijazen Bog, ki ljudi ljubi, tedaj verniki na to ljubezen odgovorijo z navdušenjem, z bhakti - pobožnostjo, v kateri tekmujejo srčna čutila in zunanji izrazi zanje do višin, ki si jih evropski človek komaj more zamisliti. Ni čudno, da tako obilnemu izlivu na videz čiste ljubezni do Boga Ohm posveti kar 67 strani /200-267/ svoje knjige. Ne prikriva pa si tudi senčnih strani, o katerih na koncu ob primerjavi s krščanstvom še enkrat spregovori. Tudi mañtri, vsestranska dobrohotnost, ki jo je oznanjal Budha, je na videz lepa ljubezen do vseh stvari, torej tudi do božanstva, vendar je izrazito negativnega značaja in ni mogla umiriti človeškega srca, ki je ustvarjeno za ljubezen do Boga kot najvišjega.

Pač pa je v drugotnem budizmu zopet vzplamtela ta naravna ljubezen, ki se je usmerila k Buddha-Amithaba, k bogu ljubezni in po njem dobila ime amidizem. Dejansko je amidizem bhakti-pobožnost, ki se je pridružila drugotnemu budizmu, ko se je razširil na Tibet, Kitajsko in Japonsko. Tam je tudi prav zaradi tega imel največji vpliv, kajti stara kitajska vera kakor tudi konfucianizem ali taoizem niso nudili vernikom božanstva, ki bi ga bilo mogoče iz srca ljubiti, pa tudi japonski "šinto" ne.

Mnogo izrazov najde ljubezen do Boga tudi v islamu, vsaj v njegovih poznejših razvojnih stopnjah. Prvotni islam te ljubezni skoro ne pozna, saj ima Koran Allaha za trdega gospoda, ki si mu človek komaj upa reči "oče". Sodijo, da je v tem oziru Koran daleč pod pojmovanje Boga v SZ. Pač pa so redki teksti o usmiljenem Bogu v Koranu pod vplivom krščanstva rodili v sufizmu toliko ljubezni do Boga in toliko mistikov, da se je treba kristjanu ob njih zamisliti. Ohm se tudi pri tem poglavju dolgo zamudi /310-370/.

Torej, tako zaključuje Ohm, ne more biti več dvoma, da tudi izven krščanstva poznajo in imajo pravo ljubezen do Boga. Res je, da je z idejo monoteizma tudi ta ideja doživljala najbolj različne spremembe in tudi grobe potvorbe. Vendar celo tam, kjer je Bog načelno monističnega ali panteističnega značaja, praktično ravnaajo z njim, kakor da je osebni Bog in ga skušajo ljubiti. Gotovo pa je, da često prevladuje čustvo nad razumom in si včasih ljubezni do najvišjega bitja ne znajo predstavljati in izražati drugače, kakor ljubezen med možem in ženo. V nekaterih primerih /misteriji, Civa-Sakti kult, sakralne prostitucije/ hočejo celo z božanstvom v dokaz ljubezni na nek način seksualno občevati.

Kaj ljudi izven krščanstva k ljubezni do Boga nagiblje, tega ni vedno lahko ugotoviti. Največkrat jim je Bog predvsem "daritelj" in ga ljubijo bolj zaradi sebe kakor zaradi njega samega. Ni pa mogoče zanikati, da je tudi izven krščanstva ljubezen često zelo duhovna, včasih naravnost idealno teocentrična. Ali je tudi ta samo iz narave, ali je morda tu na delu že tudi razodetje in milost, je težko vedeti. Vedno bolj se uveljavlja mnenje, da je tudi izven krščanstva v drobcih razširjeno razodetje in božja milost, da je zato tudi tam lahko prava in celo nadnaravna ljubezen do Boga, tudi tam prava mistika in prava privatna razodetja in celo prave ekstaze po Pseudodijonizijevem izreku: "Divinus amor extasin facit". Gotovo pa je, da gre tudi v izvenkrščanskih verstvih pri pravi ljubezni do Boga za vedno tesnejše združevanje z njim, četudi se pota kaže najbolj različna. Sploh opozarja Ohm, da se je treba v zgodovini teh pojavov varovati težnje po nekem uniformiranju, ker dejstva tega ne opravičujejo.

Vloga ljubezni do Boga v posameznih verstvih je seveda različna. Včasih je v središču vsega verskega življenja /prim. hinduizem, sufizem/, drugič je samo "Nebenton", v mnogih primerih je skoro ni. Toda ni dovoljeno teh primerov posploševati, kakor da bi bil strah res zadnja beseda poganskih religij. Zanimiva dvojnost poti do Boga, pot spoznanja in pot ljubezni, ki je posebno v Indiji zelo poudarjena, daje avtorju priliko, da razmišlja tudi o vprašanju, katera pot je boljša. Odloči se za stališče sv. Tomaža Akvinca: "Melior est amor Dei quam cognitio," dasi je obojno potrebno in eno podpira drugo.

Cim bolj pa je ljubezen do Boga prava in čista, toliko večji vpliv ima na nranvnost ljudi. Ob tej priliki se pokaže, kako je različna po posameznih deželah tudi ljubezen do stvari, saj je dobiti pojave oboževanja sveta, pa tudi najbolj neizprosnega sovraštva do njega. Nekatera verstva menijo, da ljubezen do vrednot na svetu in tudi do človeka bolj ovira ljubezen do Boga, kakor podpira, posebej pa še tako mislijo o ljubezni do sebe in do svojega telesa. Obilica najbolj različnih rešitev teh zamotanih vprašanj dokazuje, kako je človeku stalno potrebna luč od zgoraj in zakaj so v krščanstvu ta vprašanja dokončno v načelu rešena.

Kolikor je izven krščanstva ljubezen do Boga usmerjena k pravemu Bogu in v kolikor je čista, v toliko je tudi prava. Ni dvoma, da nekaj te ljubezni je; motil pa bi se, kdor bi v eni ali drugi smeri pretiraval. Torej ni vsaka poganska ljubezen do Boga, tudi mistična, le erotičnega izvora kakor bi hotel Freud, ampak je prava. Če pa je prava, pa je tudi pot do zveličanja. Toda o številu zveličanih ni mogoče ničesar reči.

Kdor pravilno primerja krščanstvo z izvenkrščanskimi verstvi, mu to delo rodi hvaležne sadove. Tudi glede ljubezni do Boga se tedaj v bolj jasni luči pokaže, kaj je čisto zlato in kaj le varljivi blesk. Ohm se ustavi le pri važnejših pojavih ljubezni do Boga izven krščanstva in ugotavlja na prim. da je velikanska razlika med "erosom" platonizma in med "agape" krščanstva. Tudi sicer tako lepa bhakti-pobožnost se mu zdi spričo krščanske ljubezni polna senc, saj izhaja iz mitologije, je bolj v čustvu kakor v volji, ne pozna ljubezni do bližnjega, pač pa je skoro v neke vrste panteizmu bolj le v sebe obrnjena. Tudi budistična mañtri ima do sveta in do človeka bolj pasivno kvietističen odnos, česar v krščanski "agape" ni. Amidizem ima s krščansko ljubeznijo tudi marsikaj skupnega, vendar je treba vedeti, da je to le sredstvo na poti v nirvano, da pa nirvana nikakor ne pomeni popolnega združenja z božanstvom; zraven pa moti še politeistična mitologija. Ljubezen do Boga v sufizmu je zelo lepa. Žal pa je čisto

pomešana z erotičnostjo in celo senzualističnimi izgredi, kar tudi kaže na panteistične primesi. Torej je tudi v najbolj vzvišenih oblikah ljubezni do Boga izven krščanstva polno zablod, ki kar kličeje po Jezusu Kristusu kot zdravniku in vodniku.

Cudno bi bilo, če Ohm kot misijonar ne bi hotel tako dragocenih ugotovitev izrabiti tudi v misijonskem smislu. Takoj mu je jasno, da more biti krščansko pojmovanje ljubezni za vsa izvenkrščanska verstva zelo koristno. Za katoličane pa je dobro, če ljubezen do Boga v drugih verstvih spoznajo in priznajo, da ne bodo zavzemali do njih tako negativnega stališča kot na prim. mnogi še danes. Res je, da se od ljubezni do Boga, ki jo imajo verniki izven krščanstva, ne moremo nič novega naučiti, pač pa nas more njihova globina in navdušenje /¹Indija!/¹ vendarle privedi do razmišljanja, ali je naša ljubezen do Boga dovolj goreča. Ker pa mora prava ljubezen sloneti na pravem spoznanju, tega pa daje le krščansko razodetje, je ob koncu za Ohma primeroma lahko podati končne odgovore na vprašanja o razmerju med "erosom" in "agape", med ljubeznijo do Boga in ljubeznijo do sebe, do bližnjega, do sveta in njegovih dobrin, med ljubeznijo do Boga in med strahom pred Bogom, med vlogo razuma, volje in čustev itd. Ohm se v teh vprašanjih pokaže tudi kot dober in zelo razgledan teolog.

V zadnjih naročilih misijonar je []]opozarja na Kempčanov stavek: "Magna res est amor, magnum omnino bonum" /Imitatio III,5/. Ljubezen do Boga mora biti cilj in nagih vsega njihovega čela. Drobcev te ljubezni pri poganih ne smejo prezirati, ampak se jim prilagoditi, kolikor se največ da. Vsi kristjani doma in na tujem pa se morajo zavedati, da se je treba truditi za ljubezen do Boga zaradi njega samega, torej za najvišje krščanske ideale, ker bi egocentrična usmerjenost mogla celo pogane pohujševati kakor jih je že čisto v zgodovini. Indijci na prim. so še danes prepričani, da je njihova vera in njihova ljubezen do Boga boljša in višja od krščanske.

Kritično bi bilo mogoče Ohmovo delo najprej zelo pohvaliti. Ne samo osnovna usmerjenost vsega dela, o kateri je bil govor v začetku, ampak tudi podrobna izpeljava načrta razkriva samostojnega znanstvenika z univerzalno razgledanostjo in vendar natančnostjo v obravnavanju posameznih vprašanj. Večina teh vprašanj je dovolj zamotanih in še vedno predmet živahnih diskusij. Vendar je treba občudovati Ohma, da se pred njimi ni umaknil, ampak je skušal zavzemati do vseh kritično stališče in jih rešiti tako skladno s celoto, da se mu je sinteza krščanske in izvenkrščanske ljubezni do Boga v celoti posrečila in pokazala v sijajni luči eno in drugo. Res je, da

toliko odločitev v globokih vprašanjih ljubezni do Boga more zbuditi tudi mnogo drugačnih mnenj, vendar Ohm ne maha v prazno, ampak vsako svojo odločitev podpira s konkretnimi zgodovinskimi dejstvi. Če pa je zmogel avtor tako težko vprašanje obravnavati kritično in vendar v tako mogočni sintezi, bi si skoro želeli, da bi bil prav on tisti, ki ga sam išče v prej omenjeni razpravi, da bi namreč vso zgodovino verstev na podlagi številnih monografij obdelal organsko in v njeno središče pravilno in trdno postavil Kristusa, ki je včeraj, danes in vekomaj /Hebr 13,8/.

Dr. Josip Demšar

Nekaj misli za katehezo.

Pri Herderju na Dunaju je l. 1953 izšla katehetika Jožefa Jungmanna, profesorja na teološki fakulteti v Innsbrucku. Jungmannova katehetika je manj obširna kot znano tovrstno Gattererjevo delo /izšlo l.1939 v 4.izdaji/, bolj pa upošteva ugotovitve mladinske psihologije. "Uspeh pri svojem delu", pravi J. "si more katehet obetati le, če skuša uporabljati znanje mladinske psihologije, ki si ga je pridobil kot bogoslovec in si ga obogati z razumevajočim opazovanjem mladine, s katero ima pri verouku opraviti tako, da je pouk odgovor na vprašanja, ki v mladem človeku zorijo". Ne dosega pa Jungmannova katehetika po psiholoških vidikih Trstenjakove "Metodike verouka", ki je v pravem pomenu očrt versko-pedagoške psihologije in s tem kateheta usposablja, da si pri svojem delu brez podrobnih navodil more pomagati sam tudi v nepredvidenih primerih.

Več podatkov kot druga tovrstna dela ima nova katehetika o stanju verouka v nekaterih državah. Posneti so ti podatki deloma po mednarodnem listu "Lumen vitae", ki izhaja v Brüsselu v francoski in angleški izdaji.

V Franciji se uči verouka približno ena četrtnina katoliško krščenih otrok v katoliških zasebnih šolah /*ecoles libres*/. Za otroke od 9.do 11.leta, ki hodijo v državno šolo, je verouk pri župniji večinoma vsak četrtek, ki je šole prost dan. Verski pouk za te otroke traja redno tri leta; po tem pouku sme iti otrok k skupnemu obhajilu /*communion sollenenel*/. V mnogih primerih pa starši poskrbe za zgodnje obhajilo otrok

tako, da je skupno obhajilo le bolj obhajilna maša s slovesno veroizpovedjo. V večini škofij obiskuje triletni pouk 90 % katoliških otrok, ki hodijo v državne šole; v 6 škofijah je bila zadnja leta udeležba pri verouku 45 do 50 %. Novi francoski katekizem, ki je izšel l. 1947 in sta ga sestavila Quinet in Boyer, kaže stremljenje, da bi bil verouk čim nazornejši, da bi se naslanjal na zgodbe in liturgiko ali še bolj na liturgijo in da bi otroke v smislu delovne šole pritegnil k čim živahnejšemu sodelovanju s poukom. Za otroke v predšolski dobi skrbe v velikem številu žene in dekleta /formation chretienne des tous petits/. Sploh je v Franciji mnogo katehetov neduhovnikov, v pariški nadškofiji jih je okoli 8000.

V Angliji imajo katoliške šole po eno uro verouka na dan. Cerkev skrbi za dobro strokovno izobrazbo katehetov. Veroučna knjiga je večinoma katekizem, katerega znajo za svoje delo skrbno pripravljene katehetje spretno uporabljati. Učenci imajo svoje veroučne zvezke s posnetki pridobljene učne dobrine, z lastnimi risbami ter nalepljenimi slikami in s primernimi sklepi za življenje.

V Italiji so v osnovne šole uvedli verouk l. 1923. Predmet šolskega verouka so večinoma zgodbe, katekizem se poučuje navadno v cerkvi. Italijanske veroučne knjige po večini krasijo slike. Prav porabni vzorci dajejo katehetu snov za risbe pri verouku. Metodično izobrazbo katehetov dvigajo katehetski sestanki. Nekaj navadnega so v Italiji katehetska tekmovanja z nagradami za najboljše učence. L. 1950 je bil v Rimu svetovni katehetski kongres, ki je razpravljal o nalogah verouka za posamezne starostne dobe in o pravilnosti in pomanjkljivostih metodike sodobnega verskega pouka.

V Nemčiji in Avstriji se poučuje verouk v šolah v istem obsegu, kot se je poučeval pred prvo svetovno vojno. V mnogih nemških škofijah imajo biblično katehezo učitelji, katekizem uče duhovniki. Od tod pojav, da je velik del nemške literature o biblični katehezi delo neduhovnikov. L. 1938 je škofovska konferenca v Fuldi dala smernice za novi enotni katekizem, ki je l. 1946 izšel kot poizkusni izvod. Med kateheti se pojavlja misel, naj bi katekizemska vsebina ne bila zdrobljena na vprašanja in odgovore. V Nemčiji imajo izven šolskega pouka posebne "ure dušnega pastirstva za otroke", navadno v kaki cerkveni dvorani. Večinoma pri teh izvenšolskih veroučnih urah učenci živahneje sodelujejo kot pri šolskem verouku; zavedajo se, da hodijo k tem uram prostovoljno. Na Dunaju prihaja k veroučnim uram izven šolskega pouka približno 25% šolskih otrok, v nekaterih dunajskih okrajih tudi do 70 %. V l. 1949/50 je bilo na Dunaju izmed 1100 katehetov 268 neduhovnikov. Za napredek kateheze v Nemčiji dela list "Katechetische Blätter /München, v tem letu 78. letnik/. Na Dunaju že 67. leto izhajajo

"Christlichpädagogische Blätter" s pretežno katehetsko vsebino.

V USA obiskuje približno polovica katoliških otrok države, druga polovica hodi v katoliške šole z verskim poukom. Šolska obveznost velja v USA do 18. leta. Za mladino, ki hodi v katoliške šole, je torej glede verouka dobro preskrbljeno. Za otroke, ki so v državnih šolah brez verouka, je posebna kateheza ob nedeljah. Verouk ima mladina tudi v nekakih počitniških kolonijah 6 do 8 tednov. Pri verskem pouku mladine sodelujejo tudi neduhovniki. V večini škofij USA je v rabi "Baltimorski katekizem", ki je izšel l. 1941 in je skoro v celoti ponatisnjen po katekizmu iz leta 1885. Ze l. 1943 pa so začeli izhajati za posamezne razvojne stopnje učencev učbeniki z razlago katekizemskega besedila.

V mestu Mexico je bilo v l. 1950 pri verskem pouku mladine zaposlenih 2143 neduhovnikov, ki so ob sobotah in nedeljah poučevali 4800 otrok. V misijonskih pokrajinah ta verouk posebno dobro služi "Religionsbüchlein" /krščanski nauk za prvence/ dunajskega kateheta Pichlerja iz l. 1913. Ze l. 1950 je bila ta knjižica prevedena v 54 jezikov.

Obširno razpravlja J. o katekizmu kot učni knjigi in navaja znane razloge za katekizem in proti njemu. Posebne nazore ima o razdelitvi katekizma na poglavja. Ni zadovoljen s tem, da se katekizmi začenjajo z vprašanjem: "Čemu smo na svetu"? in da so razdeljeni v tri poglavja: o resnicah, zapovedih in sredstvih milosti. Katekizem naj stopi pred otroka tako, da mu pokaže verski nauk kot veselo oznanilo in ne kot vsoto dolžnosti. Imel naj bi dva dela: "Kaj je Bog storil za nas" in odgovor na to: "Kaj moramo mi dati Bogu v krščanskem življenju". Predmet verouka bi bilo potem to, kar je imel sv. Pavel kot predmet verskega oznanjevanja: "Skrivnost Kristusova" /Kol. 4, 2/. Življenje in delo Cerkve, milost in zakramenti bi se pokazali kot sadovi odrešilnega dela Jezusovega. Jungmann misli, da bi bila po tej razdelitvi učna stvarina/ dobrina bolj enotna in bi bilo potem tudi več upanja, da bodo odločilna zveličavna dejstva ostala trajna last mladine. Nauk o milosti in o zakramentih spadata v poglavje o veri. Pri nauku o zakramentih katekizmi premalo poudarjajo, da po človeku zakramente deli Kristus. V mnogih katekizmih je nauk o božjih zapovedih skoro le nauk o grehih. Pohvalno omenja J. ljudski katekizem F. Willama /"Unser Weg za Gott", Innsbruck 1951/, ki prikazuje božje zapovedi kot izraz božje dobrote do človeka.

Da novejša metodika govori o doživetju učencev pri verouku, se Jungmannu zdi upravičeno. Verouka bi se mogli naučiti učenci tudi tako, da bi za verske vrednote ostali brezbrizni. Vero in kraljestvo božje pa mora duša sprejeti kot najvišjo vrednoto, ne samo kot predmet razuma in spomina. To naj bi bilo

versko doživetje. Izsiliti se pa čustva ne dajo, pojaviti se morajo kot učinek pravilno podanega pouka. Osebe, ki nastopajo v zgledih, je treba podajati tako, da učenci podoživljajo njihovo upanje in njihov strah, veselje in žalost, njihove sklepe in dušne poraze. Če otrok verouk tako doživlja, prihaja uporaba za življenje iz obravnavanih verskih nauk sama po sebi.

Glede nazornosti pouka in ponazoril in glede katehetskega jezika, J. ne pove nič novega. Omembe vredno bi bilo, da je proti izražanju "ljubi Bog" in "ljubi Jezus", ki je v nemških nabožnih knjigah pogosto. Tudi z naukom o božji previdnosti, kakor ga večkrat podaja kateheza, J. ni povsem zadovoljen, ker ni vselej tak, da bi pripravil otroke na življenje, kakršno je v resnici. Dogodbe s srečnim izidom je kot dokaze za božjo previdnost treba previdno uporabljati. Če otroke naj bi verouk pripravil na dejstvo, da Bog življenjskega boja tudi svojim ljubim otrokom ne prihrani. Temu dejstvu primeren naj bo nauk o molitvi, ki naj bi bila tudi častilna in zahvalna, ne samo prosilna. Nauk o božji previdnosti je najbolje podan v očenašu. Sploh naj bi verouk ne vzbujal v otrocih misli, da moremo in moramo razumeti vse, kar se tiče našega razmerja do Boga, čeprav naj že otrok dobi vtis, da naše versko prepričanje ni slepo verovanje. Po Jungmannovem mnenju katehet pred otroki vero najbolje utemeljuje s tem, da ohrani v otrocih vero živo, da goji veselje nad tem, kar je v zvezi z vero in tako otroka pripravlja na to, da v poznejši dobi radovoljno sprejme dokaze za resničnost krščanstva. Priporočljivo je, da katehet o primernih prilikah z otroki obudi vero.

Preveč naj bi katehet ne pozabil na to, da je tudi naša va po svoje božje razodetje. Ne samo pri nauku o Bogu, ampak tudi sicer je večkrat prilika, da se katehet z otroki pogovori o dokazih božje dobrote, modrosti in vsemogočnosti. Doba tehnike zahteva, da zna katehet tudi tehniko spraviti v zvezo z Bogom. Stvarnik je v človekovo naravo vložil nagon, da si človek osvaja svet in njegove sile. Nekaka molitev je veselje, ki ga človek doživlja pri ustvarjanju in izumih. Velik je človek pri odkrivanju naravnih sil in procesov, še večji je On, ki je te sile v stvarstvo vložil in je dal človeku sposobnost, da naravne sile odkriva in uporablja. Prav nič ni potrebno, da bi katehet kot pooblaščenec Cerkve nastopal kot nasprotnik tehnike. Razvoj tehnike le pomaga uresničevati načrte, ki jih ima Bog s svetom. Tudi tehnika naj pomaga človeku do verskega doživljanja: do zavesti božje bližine, do hvaležnosti in ljubezni do Boga.

V odstavku o pripravi na prvo spoved pravi J., da je napačno, če katehet že pri prvem pouku o spovedi govori, kot da vsi otroci zaslužijo večno pogubljenje. Celó pri večjih učen-

cih naj katehet ne govori tako, kot da bi vsak človek moral kdaj smrtno grešiti. Ni dobro, če se otroku smrtni greh pokaže kot nekaj vsakdanjega ali če otroci s strahom iščejo smrtne grehe, katerih niso storili; za vselej bi jim tak strah mogel zagreniti versko doživljanje. Jungmann navaja mnenje resnih psihologov, da otrok do kakega 10. leta zaradi pomanjkljivega spoznanja in nesamostojnega hotenja sploh ne more smrtno grešiti.

Pomislike ima J. proti temu, da bi se dan prvega obhajila imenoval najlepši dan življenja ali da bi bilo prvo obhajilo združeno s pretirano velikimi zunanjiimi slovesnostmi. Otroci bi pri tem mogli dobiti vtis, da je obhajilo nekaj izrednega, kar ni za vsak čas. Tudi krstna obljuba se Jungmannu za 7 letne otroke ne zdi primerna. Ponovitev krstne obljube je imela svoj pomen pri prvem obhajilu 12 do 14 letnih pred odlokom o zgodnjem obhajilu otrok. Glede privajanja na pogostno obhajilo opozarja J. na navodilo kongregacije "De disciplina sacramentorum" z dne 8.XII.1938, naj se vzgojitelji varujejo vsega, kar bi mladi človek mogel občutiti kot pritisk, naj gre k obhajilu. Neki katehet je dal otrokom v delovni zvezek zapisati: Moramo iti k obhajilu enkrat na leto, šli naj bi vsako nedeljo in vsak praznik, smemo iti vsak dan.

Katehetiki je J. pridejal tri kratke razprave: o apostolski veri, o kerygmi in o teologiji oznanjevanja.

V zadnjih 10 letih je bilo objavljenih več razprav o postanku apostolske vere. Da so apostoli pri razhodu povedali vsak en člen apostolske vere, je bogoslovna znanost vedno imela za legendo. "Ugotovljeno je", pravi J., "da segajo začetki apostolske vere v čase apostolov, do svoje sedanje oblike pa je apostolska vera prišla v začetku 3.stoletja". Delitev apostolske vere na 12 členov se zdi Jungmannu nenaravna in zgodovinsko neutemeljena. Smisel posameznih stavkov te delitev bolj zatemnuje kot osvetljuje. Apostolska vero bi po njenem zgodovinskem razvoju in po njeni vsebini mogli razdeliti na tri dele: na nauk o Bogu Stvarniku, o Sinu božjem Odrešeniku in nauk o sv.Duhu. Tretji del ap.vera bi se mogel imenovati tudi nauk o Cerkvi, v kateri deluje sv.Duh, ali tudi nauk o posvečenju človeštva in o povečanju posvečenega človeštva.

Druga razprava govori o kerigmi, to je o krščanskem verskem nauku ne v kolikor je predmet znanstvenega bogoslovja, ampak v kolikor se vernikom oznanjuje in ga ima dušno pastirstvo za temelj krščanskega življenja. Jungmannu se zdi potrebno, da pride zopet do veljave kerigma zgodnje krščanske dobe tako, da bi bil središče vsega verskega poučevanja Kristus. Fridiga in kateheza, krščanska umetnost in služba božja naj s skupnimi močmi delajo na to, da pridejo verniki do verske zavesti, na kateri more biti zgrajeno liturgično zakramental-

no življenje in iz katere bi moglo vzcvetiti veselo krščanstvo. Kako bi se to dalo v podrobnostih izvesti, J. ne pove, želi pa, da bi njegove misli dale poved za nadaljnje razmišljanje o tem vprašanju.

V zadnjem odstavku svoje katehetike opozarja J. na nekatere misli, o katerih obširneje razpravlja v svoji knjigi "Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung". Innsbruck 1936. "Oznanjevanje vere", pravi J. "se ne sme pretesno držati izražanja znanstvene teologije, približati se mora sv. pismu in spisom cerkvenih očetov". Zato misli, da bi poleg znanstvene teologije bila potrebna še teologija oznanjevanja ali kerigmatična teologija. Kot pravi J., je njegova misel o posebne vrste teologiji zadela na mnogostranski odpor, vztraja pa vendar pri svoji zamisli o kerigmatični teologiji, ki naj bi katehetiki in homiletiki dala porabno gradivo. V kerigmatično teologijo bi n. pr. spadalo raziskovanje zakonov, ki se pojavljajo v razvoju verskega izražanja. Posamezni verski pojmi: milost, odrešenje, skrivnost, božje kraljestvo, nebesa nam v verskih virih niso dani kot čisti pojmi, ampak v podobah, ki so vzete iz vsakokratne kulture. Take pojme bi posebne vrste teologija mogla osvetliti s sedanjim govornim zakladom in bi s tem neposredno mogla služiti oznanjevanju. Raziskovanja vredno bi bilo tudi vprašanje, katere osnovne misli verskega oznanjevanja so v posameznih zgodovinskih dobah prihajale v ospredje in zakaj prav te misli. Ni bil n. pr. slučaj, da je bila v prvih krščanskih časih velika noč edini cerkveni praznik in da je iz tiste dobe veliko spisov "De resurrectione". Svoj poseben vzrok ima tudi dejstvo, da so v zgodnji bizantinski dobi začeli praznovati Marijine praznike in da je bila takrat pridiga o Mariji posebno pogosta. Pojasnjevati bi se dalo vprašanje, kako so se osnovne misli krščanskega oznanjevanja v teku časa razvijale, n. pr. kako se je pod vplivom duhovnih tokov posameznih dob spreminjal pojem Cerkve in občestva svetnikov. Mnogo je pri takem raziskovanju že dosegla krščanska arheologija in zgodovina notranjega cerkvenega življenja sploh. Pomembna za kerigmatično teologijo so tudi dela, ki so znana pod imenom "laiška dogmatika" ali "ljudski katekizmi".

Da navedene Jungmannove misli niso brez pomena, nam izpričujejo v novejšem času odkriti primeri, da je stara cerkvena slovenščina v marsičem smisel bibličnih misli bolje zadelala kot v naše versko poučevanje pozneje vneseni izrazi.

Zanimivo je, da omenja J. v svoji knjigi koroške Slovence. Ko govori o starosti, v kateri so kdaj otroci prejeli prvo obhajilo, pravi, da dajejo koroški Slovenci otrokom koj po krstu nekaj kapljic vina, kar naj bi spominjalo na to, da so nekdaž že prav majhnim otrokom dajali obhajilo pod podobo vina.

Dr. A. S.

Nekaj opomb k Schönlebnovim mariološkim delom.

Dr. Fr. Ušeničnik je v Kat. Obzorniku VIII /1904/ 413 - 426 podal dober in jasen pregled Schönlebnovih marioloških del. V nekaterih stvareh pa je potrebno dopolnilo.

I.

Glede knjige "Vera sent."¹ Ušeničnik ne more dognati, zakaj jo Valvasor in Radics navajata dvakrat, prvič z letnico 1668, drugič pa z letnico 1670. "Kaj je s knjigo, ali je res izšla, ali pa je samo Valvasor razkrojil naslov one knjige iz l. 1670 in tako eno in isto knjigo z razno letnico vpisal pod dvojnimi naslovom, - tega ne morem razsoditi; v semeniški knjižnici v Ljubljani, ki hrani še največ bogoslovnih del Schönlebnovih te knjige iz l. 1668. ni najti", tako piše.² V ljubljanski semeniški knjižnici je "Vera sent." res samo v izdaji iz l. 1670 in njen avtor je naveden s pravim imenom. V frančiškanski knjižnici v Ljubljani pa prav te izdaje nimajo, kolikor je bilo mogoče dognati, pač pa hranijo izdajo iste knjige iz l. 1668 z avtorjevim izmišljenim imenom Balduinus Helenocceus Doctor Theologus. Tudi ta je izšla v Salzburgu v popolnoma isti obliki. Obe izdaji sta čisto enaki, samo naslovni strani se ločita po imenu avtorja in po letnici. Knjiga je torej res dvakrat izšla. Valvasor je imel prav. Prvo izdajo omenja v "Palma Virginea" str. 131 s. Schönleben sam, ko posmehljivo govori o razpravi Marcela Siderea in pristavlja, da je že drugje temeljito zavrnjena.³

S tem pa je rešen še drug dvom, ki ga postavlja Ušeničnik, ko piše z začudenjem, kako more biti Schönlebnovo delo "Vera sent." v indeksu prepovedanih knjig vpisana takole: "Balduini Helenoccei Vera ac sincera sententia de immaculata Conceptione Deiparae Virginis eiusdemque cultus festivi objecto, qui liber etiam sub nomine Joannis Ludovici Schönleben Carnioli Labacensis circumfertur." - "Iz tega naslova," pravi Ušeničnik, "bi skoraj sklepal, da so cenzorji v Rimu imeli pred seboj dvojno izdajo te knjige: ono, ki je izšla v Solnogradu l. 1670. s polnim Schönlebnovim imenom na čelu, in drugo, ki bi bila izšla na svetlo, kdove kje in kdaj, pod izmišljenim imenom Balduini Helenoccei."⁴ - Iz zgornjega je brez vsake razlage jasno, da

se tudi cenzorji niso motili, ko govore o pravem in izmišljenem imenu indiciranega dela. Prav tako ni dvoma, kje in kdaj je knjiga Balduinova izšla.

Ušeničnikovemu sicer pazljivemu očesu je tudi ušla majhna Schönlebnova opomba v "Palma Virginea" str. 158, kjer pravi, da je v 5. poglavju svoje 3. knjige "Orbis Vot." razpravljal o tem, kako so izmed dominikanskih teologov tisti, ki so sicer prej bili proti pobožni sentenci o Marijinem brezmadežnem spočetju, spremenili svoje mnenje in postali najbolj vneti zagovorniki te Marijine odlike, čim so se oprostili povezanosti z dominikanskim redom s tem, ko so bili z apostolskim odlokom imenovani za kardinale, škofo itd. - Iz te opombe spoznamo, da Schönlebnova 3. knjiga "Orbis Vot." ni izšla v celoti in da je torej njegovo bogoslovno delo še bolj obširno, kakor bi mislili. V knjigi namreč, ki je izšla v Celovcu l. 1659 in ki jo ima ljubljanska semeniška knjižnica, so samo tri poglavja. Izpuščeni sta torej vsaj dve poglavji, 4. in 5., iz "Palma Virginea" str. 98 pa lahko sklepamo, da jih je še več.⁵ - Da bi v obeh Schönlebnovih opombah bila morda samo tiskovna napaka, ne moremo podstavljati, ker v vsej nam dostopni 3. knjigi "Orbis Vot." govori pisec prav o dominikancih. 3. poglavje, ki je v tiskani knjigi zadnje, govori o sv. Tomažu Akvinskem in je zelo obširno, saj obsega preko 150 strani 4^o, od str. 37 - 190. Če so bila tudi neizdana poglavja tako obširna, bi imela knjiga lahko vsaj še enkrat tako velik obseg.

II.

V drugi opombi se dotaknimo vprašanja, zakaj sta Schönlebnovi knjigi "Palma Virginea" in "Vera sententia" kljub dogmatično tako solidni vsebini mogli priti na indeks prepovedanih knjig.

Razlog za to omenja tudi Ušeničnik: "Schönleben piše preostro, kjer zavrača svoje nasprotnike; kadar misli, da mora krepko udariti po sovražniku, ni izbirčen v besedah; nasprotnika žali z ironijo, podtika mu nepoštene namene."⁶ Poglejmo nekoliko, v čem se kaže ta Schönlebnova ostrina.

V knjigi "Vera sent." je že kar v predgovoru tako ostra obsodba nasprotnikov, ki so bili tedaj skoraj le iz dominikanskega reda, da pade resnično močna senca na ves red. Schönleben kar po vrsti kronološko našteva obtožbo za obtožbo, kako se je od l. 1322, pravi, ko je tudi rimska cerkev uvedla praznovanje Marijinega brezmadežnega spočetja, pa do konstitucije papeža Aleksandra VII. "Sollicitudo omnium Ecclesiarum" - ko bi morala biti stvar že vendar zaključena - za vsakim dokumentom, s katerim se je apostolska stolica postavila na stran pobožnega mnenja, takoj pojavil kak dominikanec in ga skušal

ovreči na bolj ali manj prikrit način ter s tem vzeti veljavo nastopom cerkvenega učiteljstva.⁷ - Vsa "Vera sent." res napravi v bralcu vtis, da dominikanci kar na splošno nimajo pravičnega odnosa do vrhovnega cerkvenega učiteljstva in se mu skušajo na vse načine izmakniti ter se trmasto držati svojega mišljenja o važni verski zadevi. Dominikanec Bandellus, Marcel Sidereus in njihovi "pajdaši" /commilitones/, pravi Schönleben, "si samo tega žele, da bi bili oni sodniki v kontroverzah, da bi se jim ne bilo treba pokoravati glavi Cerkve, se ravnati po njegovem ukazu, poslušati njegov glas..."⁸ - Ko Sidereus omenja, da bi se Judje in Turki pohujševali, ako bi Cerkev označevala, da je Marija bila spočeta brez madeža izvirnega greha, pripominja Schönleben, naj bi Sidereus navedel še kakega muf-tija ali rabina, ki se ukvarja s temi vprašanji. Sicer pa da gre Sidereu in njegovim samo zato, da bi se lahko izmikali prilagoditvi splošnemu mnenju Cerkve.⁹ Sidereus dela čisto očitno proti odredbam ap.stolice, ki je že večkrat odredila, da tudi v privatnih razgovorih nihče ne sme napadati pobožnega mnenja o Marijinem brezmadežnem spočetju - Sidereus pa si upa sam pisati, da je svoj traktat dal brati mnogim, ko ga je pisal.¹⁰ Schönleben si upa biti celo v posvetilu knjige "Vera sent." tako oster do dominikancev, da jih imenuje "peščico tistih, ki bi morali prvi izkazovati poslušnost", saj so vendar papeževi domači prelati, pa se samo oni drznejo še kar naprej razpravljati o objektu praznika brez m. Marijinega spočetja, ko se je vendar zdelo, da je bila zadeva l. 1661. končana.¹¹

O "Palma Virginea" pa bi tudi težko rekli, da je manj ostra. Ob dominikancu Bandellu, vikarju dominikanske lombardske province, ki je napisal obširen traktat proti pobožni sentenci, se Schönleben še posebej ustavi in si ga kot enega izmed zastopnikov dominikanske sentence temeljito privošči.¹² Papeža Siksta IV. primerja Davidu, Bandellus pa je Goljat. In vendar, pripominja Schönleben, bi se moral Bandellus "kot član tistega reda, ki bi moral biti ne toliko obvezan kolikor pripravljen, da se apostolskemu sedežu ad nutum pokorava" takoj z veseljem podredi, ne pa da se zoper njega bori.¹³ - Bandellus in njegovi so potvarjali rokopise, ko so jih prirejali za tisk. In zdaj Schönleben to posebej dokazuje za razodetja Katarine Sienske. Kar čuditi se je treba, da je bil Sikst IV. tako potrpežljiv in ni ukrenil nič ostrejšega zoper Bandella.¹⁴ Očetje tridentskega koncila bi bili že proglasili resnico o brezmadežnem spočetju, "če bi ne bili nasprotovali tisti, ki bi morali celo najbolj sodelovati za edinost Cerkve",¹⁵ t. j. dominikanci.

Na petih straneh pripoveduje Schönleben, navajajoč več pomembnih virov, "bernsko tragedijo", ko so bili l. 1509 sežgani na grmadi 4 dominikanci, prior, subprior in še dva druga, ker so prevarali brata novinca, ki je imel "prikazni", pri ka-

terih je "Marija" zanikala brezmadežno spočetje.¹⁶ Zaradi tega dogodka in še zaradi več drugih stvari je prišlo sčasoma tako daleč, da je moral nastopiti tudi dominikanski generalni vikar z odlokom, naj se dominikanci nič več ne drže trmasto svoje sentence, ki povzroča samo pohujšanje, ko vendar že vsa Cerkev drugače misli - "tako važno je", pripominja Schönleben ironično, "za določeno celotno družino, da si ohrani zdravo glavo".¹⁷ Nič manj ni žaljivo za dominikanski red to, kar pripoveduje Schönleben o knjigi, ki jo je zoper brezmadežno spočetje l. 1657 izdal Zaharias Hogelius. Schönleben je o avtorju po pismu pozvedel od nekega moža, ki sam Hogelija osebno dobro pozna kot protestantskega predikanta. Ta protestantska knjiga, pripominja Schönleben, se kaj malo loči od Bandellove, in več ko 20 dokazov bi se dalo navesti, da v celoti knjige ni pisal Hogelij sam. Med drugim je značilno, kako "obklada jezuite, frančiškane, avguštince in benediktince z vozovi sramotenj, dominikancem pa povsod daje častne naslove."¹⁸ Pa še ni dovolj! Hogelij celo "dobro ve, kaj je govoril papež Inocenc X. s kardinalom Berberinijem in z magistrom sacri Palatii, in pravi, da ima to od priče, ki je sama slišala, kar se mi ne zdi tako dvomljivo... Kako čudno! Katoliški mož /ali kakor sam pravi, papežu tako bližnji/ - prvak, pa gre razodevat heretičnemu predikantu, kaj se je na tajnem godilo pri papežu".¹⁹ Tako izreka Schönleben dovolj jasno svoje mnenje, da so dominikanci sami podkurili protestantskega pastorja, da je napisal to knjigo, in so mu tudi pomagali pri njej, posebej da je to moral storiti "magister sacri Palatii", o "katerem dovolj vemo, iz kakšne moke je".²⁰

Schönleben kar ponovno priporoča apostolski stolici, naj vendar strože zahteva poslušnost svojim odredbam,²¹ ki se jim dominikanci skušajo izmikati. Celo Schönlebova trditev, naj Marcel Sidereus nikar ne misli, da je on kak "nepomirljiv nasprotnik" dominikancev, saj jih celo "ceni in spoštuje",²² ne ublaži v bistveni meri osti, ki je naperjena proti njim zaradi nasprotnega mišljenja v mariologiji. Kadar so dominikanci za pobožno sentence, tedaj jim res da vse priznanje,²³ a kljub temu se bralec obeh knjig kar ne more znebiti vtisa, da celotni dominikanski red potrebuje opozorila, ki ga je izrekel Ambrosius Catharinus, ki je bil sicer sam dominikanec, pa se je posebno ob vprašanju glede Marijinega brezmadežnega spočetja ostro postavil nasproti drugim dominikanskim teologom. To opozorilo, ki ga navaja Schönleben v posvetilu knjige "Vera sent." je: "Hic unus est in fide nostra lapsus gravissimus et praecipuum periculum, si Romanae auctoritatem Ecclesiae sinimus apud nos periclitari".²⁴ Tedaj vladajočemu papežu Klementu IX. Schönleben prostodušno zakliče: "Ti, sv. oče, torej razsodi med menoj in Marcelom, Ti sam varuj svojo lastno stvar,

Ti brani čast Marije...ki te je povzdignila na vrhunec zemeljskega dostojanstva..."²⁵ Namen knjige "Vera sent." izraža pišec s stavkom: "Hotel sem braniti ne svojo, marveč apostolskega sedeža čast in čast brez madeža spočete Marije."²⁶ Kajti "Marijina avtoriteta v nebesih in avtoriteta Vaše svetosti na zemlji je v nevarnosti!"²⁷

Ako pomislimo še na to, da Schönleben odkrito očita nasprotnikom, da se s prav zlobno zakrknjenostjo drže svojega mnenja, naj še tako jasno nasprotuje odredbam apostolske stolice;²⁸ da svoje napačne dokaze postavljajo ne morda zaradi zapletenosti vprašanja, marveč "mala fide"²⁹ in če pogledamo še krepke zbadljivke³⁰ in jedko ironijo, se ne bomo posebno čudili, ako sta knjigi razkačili papeško cenzuro, kjer so itak imeli poglavitno besedo člani dominikanskega reda.³¹

Obe Schönlebnovi deli sicer zagovarjata pravo mnenje, saj teologi tudi danes splošno priznavajo, da je "Sollicitudo omnium Ecclesiarum", ki jo je izdal Aleksander VII., res takšna, da nasprotnega mnenja po dogmatičnih načelih ni bilo mogoče več zagovarjati, saj je temu dokumentu Pijeva bula "Ineffabilis" l. 1854 mogla formalno dodati prav za prav samo še izrečno definicijo.³² Pač pa je bil ton obeh Schönlebnovih knjig vse preoster, čeprav so nasprotniki deloma zaslužili. Vedeti moramo tudi to, da indeks ni obrnjen zoper avtorja, ampak v prvi vrsti opozorilo, ki ga daje Cerkev vernikom v skrbi za njihovo zveličanje.³³ Zdi se, da za Cerkev, ki je bila tedaj v velikih zunanjih in notranjih stiskah, res ne bi bilo koristno, če bi se bile sile izgubljale v ostrih medsebojnih obračunavanjih. Škoda pa je gotovo tudi za Schönlebna, ki bi sicer pač imel veliko ime tudi v mednarodnem teološkem svetu.

III.

Še kratka tretja opomba! - Kako tanek znanstveni čut je imel Schönleben, se med drugim kaže tudi iz tega, da izraža nujno željo, naj bi se pri tiskanih izdajah rokopisov vedno označilo ime tistega, ki je rokopis priredil za tisk. Ugotavlja namreč, da so nasprotniki nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju zagrešili "brez števila potvorb in popačenj cerkvenih očetov".³⁵ Potem pa to trditev dokazuje podrobno iz usode, ki so jo doživeli rokopisi o razodetjih Katarine Sienske, kakor jih je zapisal bl. Štefan /+ 1398/ v knjigi "Liber divinae Doctrinae". Schönleben je že pri drugih, posebno pri Maracciju, svojem sodobniku, našel trditev, da je Bandellus v Briksenju priredil l. 1490 - ne da bi bil kot prireditelj imenovan - ta rokopis tako, da je sam dodal v molitvi št. 16, ki je proti koncu brixenske izdaje, dostavek proti brezmadežnemu spočetju Marijinemu. Schönleben se je hotel prepričati o tem in

je od priorja zajčkega samostana, kjer je bil nekda j prior tu-
di bl. Štefan, dobil zadevne rokopise. Natančno je primerjal
tiskano knjigo z rokopisom in dognal, da so v njej razen trans-
pozicij in sprememb besedi celi stavki in njih smisel čisto
drugačni. Tistih 22 molitev, med katerimi je tudi že omenjena,
in ki so v tiskani knjigi na koncu, pa sploh ni v rokopisu.
Schönleben je prosil še p. Jožefa Marijo, tedaj vikarja frey-
denthalske kartuzije, da je skrbno iskal po mnogih kartuzijah,
našel mnogo rokopisnih primerkov istega dela, a nikjer ni ti-
stih 22 molitev. Ti rokopisi, pravi Schönleben, so morali brez
dvoma biti pisani in razposlani po ukazu samega bl. Štefana.
Tako je kar najbolj verjetno, da so bile podtaknjene sploh vse
te molitve, ne pa samo tisti dostavek v šestnajsti. Obenem
Schönleben iz napisa in marginalij v omenjenem rokopisu in v
rokopisu z naslovom "Legenda Catharinae de Senis" iz istega
zajčkega samostana prepričljivo dokazuje, da je bl. Štefan kot
"amanuensis" Katarine Sienske lastnoročno spisal zajčki roko-
pis "Liber divinae Doctrinae", ki je latinski prevod tega, kar
je pripovedovala sv. Katarina.³⁶

Ne samo za slovenske bogoznance, tudi za inozemske teolo-
ge bi bilo zanimivo in važno, ako bi kdo natančno preveril,
kaj je s temi rokopisi. Zdi se, da je že Schönleben dovolj
jasno dokazal, da se vsaj glede Katarine Sienske teologu v
vprašanju o privatnih razodetjih ni treba zatekati k trditvi,
da je svetnica pač govorila v skladu s posebnim sistemom svo-
je šole, ko se je na tak način izražala o Marijinem brezmadež-
nem spočetju. Svetnica sploh ni govorila v prid tedanji pre-
cej splošni sentenci o Marijinem brezmadežnem spočetju. Tista
mesta so samo potvorba. V skladu s to ugotovitvijo pa bi bilo
treba vsaj s kako opombo popraviti tudi ugledne teološke učbe-
nike, kakor je n. pr. Tanquereyev o ascetiki in mistiki.³⁷

O p o m b e .

1. Okrajšan naslov Schönlebnove ostre knjige zoper Synopsis
historica F. Marcelli Siderei, kjer "Sidereus" zavrača po-
božno mnenje, da je bila Marija brez madeža izvirnega gre-
ha spočeta.
2. K. O. 415.
3. V "Palma Virg. str. 131 omenja Schönleben sam to svoje de-
lo, ko posmehljivo govori o razpravi Marcela Siderea: Trac-
tatum illum sub Synopsis ^{in a p r i c a t e} titulo productum et multis Prae-
latis ut ajebat F. Marcellus exhibitum examinavit Balduinus
/anagrammatismus est veri sed dissimulati nominis/ Heleno-
ceus Doctor Theologus, quem si non novit, ex hoc Opusculo

noscere poterit F. Marcellus".

4. K. O. 423.
5. "Palma Virg." 98: "Applauserunt mox non pauci ex PP. Dominicanis... aliique plures usque ad hujus seculi finem; quorum ego cum esse non possim pro maritis encomiastes, ero saltem nomenclator lib. 3. Orbis Vot. c.4 et seqq." "Seqq." /dva "q" / pomeni pač to, da je več poglavij za omenjenim četrtem, ne samo eno.
6. K. O. 423.
7. "Vera sent." 1 - 10.
8. "Vera sent." 67; gl. tudi str. 68.
9. "Vera sent." 29.
10. Vera sent. 66 sl.
11. Perpende Beatissime Pater quantum exinde auctoritati Tuae prae-judicium generetur; cum acceptante humiliter universa Ecclesia Sedis Tuae Constitutiones, pauculi illi, qui primi ohtemperare deberent, utpote Sanctitatis Tuae domestici, sese oppnunt. Dedicatio str. 5.
12. Palma 62 - 70.
13. Palma 64.
14. Palma 67. Na str. 116 podobno glede Inocenca X.
15. Palma 93.
16. Palma 81 - 84.
17. Palma 88.
18. Palma 125.
19. Palma 125.
20. Palma 127.
21. Palma 131.
22. Vera sent. 99.
23. Prim. Palma 97 sl., kjer zelo pohvali Pija V., ki je bil iz dominikanskega reda, in našteje pet znamenitih dominikanskih teologov. - O jezuitih pa govori vedno zelo pohvalno, čeprav je bil izstopil iz njihovega reda. Prim. Palma 89 sl., 93, od 99 - 101, 117.
24. Vera sent. Dedicatio str. 7.
25. l. tam str. 8.
26. Vera sent. 10 sl.
27. Vera sent. 4, prim. p. tam 57; Palma 142, 145.
28. Palma 110.
29. Palma 165.
30. Navedimo samo nekaj primerov, čeprav ne morda najhujših. Nasprotniku očita, da "vpije kakor klepetava sraka", /Palma 128/, da je "bruhal strup" /Palma 63/; da "laja" /Palma 61/, "kruli" /Palma 78 in mnogokrat/; "komaj sem zadrževal krot" nad neumnostjo /Palma 43/. "Samo žal mi je, da sem prisiljen, utrujati se s praznim bojem, ko ne vidim nič solidnega, proti čemur bi mogel usmeriti napad" /Vera sent. 63/;

- "človečki iz takšne moke" /p. tam/, "toda pošljimo mračnega, zmedenega Hogelija v Lutrov svinjak" /Palma 127/.
31. Gl. Wetzler u. Welte, Kichenlex., 2. Aufl., 3, 1258; tudi 6, 773; 6, 651.
32. Gl. Campana, Maria nel dogma cattolico. Marietti, Torino - Roma 1936⁴, 567; prim. Bachlet v DThC VII/1, 1175 sl. - Direktne herezije pa tudi Schönleben ne podtika: "Non est haereticum, qui nondum est definita" Palma 95; prim. 97. Drugje: "Non superest aliud /tentata sunt omnia/ nisi expressa definitio. Certe enim implicita jam habetur in declarato objecto Festi Conceptionis" /Palma 133 sl./.
33. W. W. 6, 661.
34. V Franciji galikansko in janzenistično gibanje; spori med papežem in Ludovikom XIV., prepis za regalije. Na vzhodu turška nevarnost, Gl. W.W. 6, 1222-30. W.W. 6, 754-756.
35. Palma 68.
36. Palma 68-71.
37. 8. izd. l. 1928 n.1506: "Parfois les saintes dominicaines et franciscaines parlent, dans leurs visions, conformément au système particulier de leur Ordre. - Benoit XIV. /De béattif., l. 3, c. 53, n. 16/ discute une extase de Ste Catherine de Sienne, ou la Ste Vierge lui aurait dit qu'elle n'était pas immaculée.

R
25/1

835 / 1954



0020382

COBISS

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEHNIŠKA FAKULTETA