

ZBORNIK

X

1960

Pa

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

Deseti letnik

U r e d i l

Dr. F. G r i v e c

V LJUBLJANI 1960

Inv. 6214

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

111111

111111 111111

111111

111111

111111

R 835/1960

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
v LJUBLJANI

20388/1975

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

Stran

VELIKI KANCLER LJUBLJANSKE TEOLOŠKE FAKULTETE, LJUBLJANSKI ŠKOF, PREVZVIŠENI GOSPOD ANTON VOVK THEOLOGIAE SACRAE DOCTOR HONORIS CAUSA	1
Dr. Stanko Cajnkar, Uvodne besede	3
Govor nadškofa dr. Josipa Ujčiča	9
Govor škofa dr. h.c. Antona Vovka	14

Razprave in poročila

Dr. F. Grivec,	Od sv. Tomaža Akvinskega do Vl. Sergejeviča Solovjeva	19
Dr. A. Strle,	Odrešilni pomen skrivnosti Jezu- sovega življenja	36
Dr. J. Jeraj,	Načelne osnove krščanske morale ter humanitetne etike	61
Dr. A. Strle,	Kristusova navzočnost v liturgiji.	76
Dr. A. Strle,	Krščansko vrednotenje telesa	118
Dr. A. Strle,	Navzočnost Kristusovega daritvenega dejanja pri sv. maši	144
Dr. V. Fajdiga,	Vera in znanost	177
Dr. A. Strle,	Dogmatičnost krščanstva po gleda- nju Fr.W. Foersterja	194
Dr. F. Grivec,	Iz nove jše bogoslovne znanosti ...	200
Dr. V. Fajdiga,	Albert Lang, Wesen und Vahrheit der Religion, München 1957	217

*Dr. F. Grivec, Kristusovi čudeži v sv.
(priloga) Cerkvi . . . 220*

VELIKI KANCLER LJUBLJANSKE TEOLOŠKE FAKULTETE,
LJUBLJANSKI ŠKOF, PREVZVIŠENI GOSPOD ANTON VOVK
THEOLOGIAE SACRAE DOCTOR HONORIS CAUSA

Dne 20. oktobra 1960 je teološka fakulteta v Ljubljani doživela svoj najlepši praznik po vojski: slovesno je razglasila svojega velikega kanclerja, ljubljanskega škofa, prevzvišenega gospoda Antona Vovka za svojega prvega častnega doktorja bogoslovja. Po odloku kongregacije za seme-nišča in univerze v Rimu je diplomo podpisal in promocijo izvršil beograjski nadškof, prevzvišeni dr. Josip Ujčić. Profesorskemu zboru teološke fakultete z g. dekanom na čelu so se ob slovesni promociji pridružili odlični gostje, da počastijo slavljenca: mariborski škof, prevzvišeni dr. Maksimilijan Držečnik, križevski škof, prevzvišeni dr. Gabriel Bukatko, goriški in tržaško-koperski administrator, presvetli dr. Mihael Toroš in njegov delegat tržaško-koperske administrature, presvetli gospod Albin Kjuder, predsednik verske komisije pri IS LRS Boris Kocijančič in tajnik Franek Sladič, ljubljanski stolni kapitelj, zastopniki redov, mnogo drugih odličnih duhovnikov in vsi slušatelji bogoslovci.

Slovesnost se je izvršila v lepo okrašeni fakultetni avli, nekdam kapeli zavoda Alojzijevejšča. Prvič z zlato verižico okoli vratu - darom prevzv. g. škofa Antona Vovka za 40-letnico fakultete - je g. dekan dr. Stanko Cajnkar pozdravil zbrane škofo in odlične goste. Ob tej edinstveni priložnosti je kratko povzel 40-letno zgodovino fakultete, posebej poudaril zasluge in skrb velikega kanclerja, prevzvišenega gospoda Antona Vovka za fakulteto, ter utemeljil upravičenost promocije za DOKTORJA TEOLOGIJE HONORIS CAUSA.

Navdušeno pozdravljen je nato stopil za kateder 80-letni nadškof dr. Josip Ujčić v slovesni obleki, da izvrši promocijo. Z žarečim pogledom in mladostnim glasom je spregovoril v vesoljnem cerkvenem jeziku, v preprosti in jasni latinščini, da je vsa dvorana začutila slovesnost dejanja in povezanost z vesoljnim občestvom Cerkve.

Ko je promocijo pojasnil, je razvil umetniško izdelano diplomu, jo prebral in tako slovesno razglasil prevzvišenega gospoda škofa Antona Vovka za doktorja bogoslovja honoris causa.

Vsa dvorana je razglasitev pozdravila z navdušenim ploskanjem, da tako da duška veselju in se pridruži pomembni počastitvi. Najvišji dostojanstveniki so slavljencu čestitali ob splošnem navdušenju vse dvorane.

Nato je stopil za kateder prevzvišeni gospod škof Anton Vovk, novi in edini častni doktor ljubljanske teološke fakultete poleg 51 rednih doktorjev, ki jih je kreirala fakulteta v teku 40 let delovanja. V izbranih besedah se je najprej zahvalil za visoko čast, pozdravil vse visoke goste, potem pa obudil nekaj spominov iz svojega življenja in dela.

V viharne pozdrave in čestitke vse dvorane se je s kora oglasila pesem; zbor slušateljev je zapel Ljubičevo "Ti si duhovnik" in v Premrlovi kompoziciji Prešernovo Zdravico Prešernovemu pranečaku.

Trije govori ob edinostveno veliki slovesnosti naše fakultete so zgodovinsko in vsebinsko tako pomembni, da prinašamo njihovo doslovno besedilo v tistem zapovrstnem redu, kakor so bili izgovorjeni:



*Nekdšnji beograjski Dr. Josip Ujčič
govori kot promotor*



*Uvodna beseda dekana teol. fakultete
Dr. Staneka Cajnkarija.*



*Škof dr. honoris causa Anton Vovk (po promociji -
občan - od d. na levo: Boris Kocjančič, ljubljanski škof,
Dr. Jos. Ujčič, Dr. Maksimilijan Držečnik, Dr. Gabrijel
Bukatko in prodekan Dr. Vilko Fajdiga.*

Dr. Stanko Cajnkar

I.

U V O D N E B E S E D E

Promocija, h kateri smo se zbrali danes v tej častitljivi /čeprav nekoliko hladni/ kapeli nekdanjega Alojzijevišča, se v marsičem razlikuje od naših navadnih doktorskih promocij. Doktorati teoloških znanosti, ki jih fakulteta podeljuje, sodijo končno le v vrsto vsakdanjih šolskih izpitov. Kandidat se mora sam prijaviti, izpolniti mora določene pogoje, pozitivno odgovoriti na stavljena vprašanja, predložiti mora disertacijo in jo braniti pred profesorji, ki hočejo /in končno tudi morajo/ znati več od njega.

Promocija za častnega doktorja pa je izreden in izjemen dogodek. Nihče se ne more prigrasiti za dosego te časti, nihče ne more vnaprej izvedeti za pogoje. Za njo ni izpitne komisije; nič ni treba pisati disertacije, ničesar braniti in od nikogar sprejemati nasvetov in pobud. Edini izpit je življenjsko delo, ki ga je častni doktor opravil in ki priča zanj. Promocija sama je spontano dejanje visoke šole, ki je častni doktorat podelila. Ker je častni doktor svojo pravico do naslova že davno izpričal, mora ob promociji spregovoriti šola sama po svojem predstavniku in povedati, zakaj se je za imenovanje odločila. To dejanje je v našem primeru poverjeno dekanu, ki je danes v resnici samo tolmač ali nekakšen fakultetni speaker, ki le razlaga in slovesnost vodi.

Naša teološka fakulteta je prav tako, kakor so druge fakultete po katoliškem svetu, institucija za gojitev teološke znanosti. Vendar ni samo to, ker je obenem edina resnična bogoslovna šola na slovenskih tleh. To ji daje poseben značaj. Pravzaprav je edinstvena visoka šola. Saj nima niti izrednih slušateljev. Vsi slovenski teologi /skoraj brez izjeme/ so njeni redni slušatelji. Posebnih bogoslovnih učilišč ali teoloških visokih šol /kakor je bila svoj čas mariborska/ v Sloveniji ni. Še redovi pošiljajo svoje kandidate na našo fakulteto. To so dokaj težki pogoji za dosego svečeniške

službe, ki pa so splošnemu nivoju naše duhovniške izobrazbe skoraj gotovo v korist. Naši znanstveni uspehi morda res ne dosegajo ravni velikih teoloških fakultet v inozemstvu, splošna teološka izobrazba slovenskih duhovnikov pa je najbrž - kljub vsem pomankljivostim - dokaj visoka.

Mislím, da je spričo tega dovoljena in utemeljena sledeča trditev: Ljubljanska teološka fakulteta zahteva od profesorjev in slušateljev najvišjo mero napora, sposobnosti, pridnosti, vneme in modrosti. Ker je edina slovenska teološka visoka šola, je našemu katolicizmu potrebna pravzaprav že "necessitate medii". Ni dvoma, da je taka edinstvenost slovenske teološke visoke šole tudi edinstvena preizkušnja za njeno vodstvo. In ker je vedno tako, da so dolžnosti sorazmerne z odličnostjo službe, je mesto velikega kanclerja naše fakultete še prav posebej povezano z bremenom odgovornosti. Zato zahteva taka služba tudi od njega najvišjo mero sposobnosti, napora, pridnosti, vneme in modrosti. Kot veliki kancler je ljubljanski škof najvišji študijski vodja vseh slovenskih teologov. Dolžnosti in privilegiji velikega kanclerja so že po splošnem cerkvenem pravu interdiocezanskega značaja. Zato je z ozirom na teološki študij ljubljanski škof poverjen z nalogo, ki znatno presega delokrog slehernega ordinarija, ki ni veliki kancler teološke fakultete. Čeprav ima fakulteta svojo izvoljeno upravo, svoje zakonodajne in izvršilne organe, svoj pravilnik in poslovnik, je ljubljanski škof kot veliki kancler kljub temu resničen rektor najvišje slovenske teološke šole. Zato so najusodnejše odločitve v njegovih rokah.

V zgodovini slovenskega katolicizma je čas njegovega kanclerstva edinstvena perioda. Nikoli poprej niso bile smernice za teološko filozofsko izobrazbo vse slovenske duhovščine tako usodno odvisne od ene same osebnosti, kakor so bile v času po osvoboditvi in so /vsaj deloma/ še danes. Taka polnomočja bi mogla v nespretnih rokah postati usodna za vso našo duhovniško izobrazbo in vzgojo.

Res je, da je neposredno po osvoboditvi mariborski škof dr. Ivan Tomažič s svojo uvidevnostjo obvaroval ljubljansko teološko fakulteto velike nevarnosti. Najbrž

ji je celo življenje rešil, ker bi bila brez lavantinskih slušateljev in profesorjev preslabotna in bi kot del univerze skorajda ne mogla eksistirati. Pa tudi kot zgolj cerkvena teološka fakulteta bi se bila v tistem času težko uveljavila. Od tiste odrešilne rešitve dalje pa je ljubljanska teološka fakulteta v varstvu ljubljanskega ordinarija. Že v času okupacije /leta 1944/ je postal sedanji veliki kancler /tedanji kanonik Anton Vovk/ vodja ljubljanskega semenišča. Ta dogodek je bil v zmedu časov zrinjen na dokaj vidno mesto. Mislím, da po krivici. Saj je že s tem imenovanjem nakazana pot preobrazbe celotnega verskega življenja v Sloveniji. Čeprav ima sovražnik v tem času zasedeno skoraj vso našo domovino, mu je vendar že pisana sodba in obsodba. Njegov red, ki je v resnici najstrahotnejše barbarstvo, se podira in postaja ruševina. To vedo tudi na najvišjih mestih. Semenišče in fakulteta sta up prihodnosti. Zato ne smeta ostati v senci zmedene preteklosti. Imenovanje kanonika Antona Vovka, ki ni niti doktor niti profesor, za vodja semenišča je dejanje nekakšne daljnovidne, čeprav morda podzavestne modrosti in uvidevnosti, v kateri se razodeva luč božje previdnosti.

V dnevih osvoboditve je vodil ljubljansko škofijo generalni vikar Ignacij Nadrah. Vendar samo kratek čas. Že junija 1945 je prevzel vodstvo škofije novi generalni vikar, rektor semenišča kanonik Anton Vovk. Tako je bilo zapisano v sklepih božje modrosti. Taka je bila tudi logika zgodovinskih dogodkov, ki je močnejša od starih, nič utemeljenih navad. Naslednje leto /1946/ je bil gospod generalni vikar imenovan in posvečen za pomožnega škofa ljubljanske škofije. Nekaj časa je bil generalni vikar in rektor semenišča obenem. Ko je vodstvo semenišča prepustil msgru. Markežu, je ostalo duhovno nadzorstvo nad življenjem v semenišču še dalje v njegovih rokah. Ko pa je bila fakulteta po dopolnitvi s profesor-skim zborom mariborske Visoke teološke šole in z mariborskimi in celo primorskimi slušatelji trdno organizirana skupnost, ki se je v novih razmerah hitro znašla in je bila celo enakopraven del državne univerze, ji je mogel ljubljanski škof pustiti vso svobodo, ki ji je bila za njeno eksistenco potrebna. Menim, da je taka velika svoboda izredno znamenje zaupanja in največje priznanje, ki ga more cerkveni predstojnik izkazati

svojim podrejenim. Tako dejanje je znamenje izredne dušno-pastirske modrosti in razgledanosti. Čeprav ne sodi strogo v področje osebnega znanstvenega udejstvovanja, je vendarle izraz teološke učenosti in vednosti. Je pač tako, da pišejo škofje svoje razprave in knjige tudi z dejanji in odločitvami, ki so usodne za dolge vekove. Med taka dejanja sodi tudi uvideven molk, ki potrjuje pravilnost tujih odločitev. Takšen izpit, ki utegne biti tudi preizkušnja potrpežljivosti in ponižnosti, je verjetno težji, kakor so naši doktorski rigorozi.

Ko sem ob koncu leta 1947 postal profesor teološke fakultete, sem vedel samo *'ex communiter contingentibus'*, da je ljubljanski ordinarij tudi najvišji predstojnik teološke fakultete. Zavedal se je, kakor smo se zavedali tudi mi, da je ta ljubeznivi incognito največja usluga, ki jo more izkazati svoji teološki šoli. Ko sem bil v usodni prehodni dobi leta 1950 prvič izvoljen za dekana /tokrat samostojne državne teološke fakultete/, je ljubljanski ordinarij Anton Vovk mojo izvolitev z zaupanjem vzel na znanje. Ni dvoma, da je videl v "samostojnosti" fakultete predigro našega slovesa od univerze. Tudi tokrat je dušnopastirska modrost nasvetovala uvideven molk in zaupanje v fakultetno vodstvo. Še težji je bil rigoroz, ki smo ga skupno s svojim velikim kanclerjem polagali v času resnične ločitve teološke fakultete od univerze. Tokrat molk ni več zadostoval. Resnost časov je zahtevala jasno škofovsko in kanclersko besedo. Okorno ohranjanje starih form bi bilo imelo usodne posledice. Nova ureditev fakultetnega življenja v državi, kakor je naša, je mogla biti samo plod naše domače duhovniške uvidevnosti in modrosti. Veliki kancler je razumel pomembnost nove situacije in je s svojo odločitvijo rešil fakultetni značaj našega teološkega študija na zgolj cerkveni visoki šoli. V dogovoru s predstavniki oblasti je bil cerkveni teološki fakulteti zagotovljen obstoj, dobila je sredstva za kritje stroškov, predvsem pa dovolj predpogojev za svoboden študij in potreben mir.

Ker se morajo v takih izrednih časih tudi škofje in veliki kanclerji teoloških fakultet podvreči težkim preizkušnjam, ni prav nič narobe, če govorimo o prestajanju nekakšnega modrostnega dušno pastirskega rigoroza. Ta pa mora biti prej ali slej kronan tudi s posebno doktorsko disertacijo.

Naš veliki kancler je moral - pač v skladu z novo ureditvijo vsega našega cerkvenega življenja - prestati tudi zadnje dejanje, ki ga taka škofovska življenjska promocija zahteva. Pred najvišjo izpitno komisijo, ki jo občestvo katoliške Cerkve pozna, je moral v večnem mestu Rimu braniti svojo slovensko kanclersko in škofovsko tezo, ki jo je začel pisati že kot novoimenovani vodja ljubljanskega semenišča leta 1944 in ki jo je končal letos, v svojem šestdesetem letu, kmalu potem ko je postal pravi ljubljanski škof. Tako je zadostil vsem zahtevam, ki so v zvezi s promocijo za častnega doktorja. Zato je prav, če mu teološka fakulteta, kateri načeluje kot veliki kancler, izreče edino priznanje, ki mu ga kot podrejena institucija more dati in ki mu ne gre že zaradi kanclerske funkcije. To pa je samo častni doktorat. S tem mu ne daje nič takega, česar bi si ne bil s svojim življenjskim delom zaslužil. Kdor kot veliki kancler predseduje najtežjim doktorskim izpitom svojih duhovnikov in ocenjuje znanje bodočih znanstvenih delavcev na področju teologije, je v očeh Cerkve tudi razsodnik v teološki znanosti in ne samo poslušalec tuje modrosti. Če pa veliki kancler s svojo nadpastirsko uvidevnostjo fakulteto tudi usmerja, brani, zagovarja in podpira, je več kakor le član profesorskega in doktorskega kolegija. Z imenovanjem za častnega doktorja mu fakultetno vodstvo to vidno in nevidno navzočnost v zboru učiteljev božje modrosti na viden način priznava in potrjuje.

Ne vem, kako druge teološke fakultete podeljujejo častne doktorate. Splošni predpisi so gotovo povsod isti, presoja zaslug pa je nedvomno odvisna od prilik v posameznih deželah. Izpiti /pa naj so diplomski ali doktorski/ na naši fakulteti se prav gotovo razlikujejo od uspehov na drugih fakultetah. Naše zahteve so odraz naših sposobnosti, možnosti in potreb. Morda so v očeh suhe znanosti manjše od onih v Franciji ali Ameriki, morda so z ozirom na naše študente še vse prevelike in ne povsem v skladu z nalogami, ki jih življenje postavlja prav slovenskim duhovnikom, vsekakor pa so izraz nujnosti, ki se jim ne moremo izogniti. Zato so tudi naše slovesnosti različne od podobnih proslav po svetu. Podelitev častnega doktorata velikemu kanclerju ljubljanske fakultete je rezultanta vse povojne zgodovine edine slovenske katoliške visoke šole. Dozdeva se mi, da bi nekam čudno zvenelo, če bi hotel sedaj zapovrstjo naštetih še vse druge zasluge, ki

jih ima veliki kancler naše teološke fakultete za teološko znanost in za versko življenje na slovenskih tleh. Če bo treba kako zaslugo posebej poudariti, da prenažno ne izgine iz spomina, bo to storil prevzvišeni gospod nadškof dr. Josip Ujčić, ki smo ga povabili, da izroči velikemu kanclerju diplomo častnega doktorata. Meni preostane samo še dolžnost, da obrazložim /tistim, ki tega še ne vedo/ zakaj je postala prisotnost prevzvišenega gospoda nadškofa dr. Ujčića na naši današnji slovesnosti skoraj že nujna.

Kakor vam je znano, je veliki kancler pravzaprav rektor teološke fakultete. Zato predseduje doktorskim izpitom, obrambam disertacij in promocijam. Diplome, ki jih dajemo, nosijo njegov podpis. Če hoče imenovati fakulteta svojega lastnega rektorja za častnega doktorja, zaide v cerkvenopravne težave, ki končno le niso nerešljive, čeprav odločajo o njih v Rimu. Pobudo za rešitev težave mora najti profesorski zbor.

Ker je bil prevzvišeni gospod dr. Ujčić, nadškof beograjski, dolga leta profesor naše fakultete, prva leta tudi profesor sedanjega ljubljanskega škofa, je bilo nekam po sebi umevno, da smo predložili rimski kongregaciji njegovo ime in jo prosili, da ga poveri z nalogo promocije našega edina častnega doktorja. Kongregacija je naši želji ustregla, prevzvišeni gospod nadškof je nalogo z veseljem sprejel, mi vsi pa ga danes z radostjo pozdravljamo v svoji sredi.

Drugi naši izredni in redni gostje sodijo po svojih službah in po svojih simpatijah za našega velikega kanclerja v okvir naše današnje proslave. Kot dekan fakultete jih spoštljivo pozdravljam in se jim zahvaljujem za prijazen obisk.

Prevzvišenega gospoda dr. Ujčića, nadškofa beograjskega in našega bivšega profesorja pa prosim, da izvrši akt promocije za častnega doktorja.

II

Govor prevzvišenega gospoda dr. Josipa Ujčića,
nadškofa beograjskega

I

1. Ecclesia catholica saepissime vocatur Pia Mater,
et quidem justissime: est etenim.

Sed eadem mater est etiam nobilis, generosa, munifica.

2. Quae cum ita sint, videmus Ecclesiam libenter ^{honoribus} affi-
ficere eos, qui virtutibus et bonis operibus excellunt,
sive agatur de clericis, sive agatur de laicis.

3. Honoribus afficere illos, qui merent, justum est.

Jam psalmista, cum decantat dignitatem ^{naturae} humanae,
exclamat: "Gloria et honore coronasti eum, Domine!"

4. Et s. Paulus scribens ad Romanos /2,10/ ait:
"Gloria et h o n o r et pax omni operanti bonum."

Et postea repetit: "Reddite omnibus debita: cui
honorem, honorem." Quae Apostolus hic generatim dixit,
repetit speciatim nominatim de presbyteris.

Scribit enim ad Timotheum / I Tim 5,17/: "Qui bene
praesunt, presbyteri, duplici honore digni habeantur:
maxime qui laborant in verbo et doctrina."

5. Scite utitur Apostolus verbo "laborare", graece
"copiao". Quod verbum significat non simplicem operationem,
sed operationem fatigantem.

Et certe laborare in verbo et doctrina non parvam
fatigationem secum fert.

Penitus justum est, illis qui pro bono communi
fatigantur, honorem tribuere.

II

6. Inter presbyteros dioecesis labacensis, qui bene
praesunt, jam a decenniis eminebat presbyter A N T O -
N I U S V O V K .

Magnopere gaudeo, quod eum habuerim inter meos suditores dilectissimos.

7. Ante decennia, cum clericus esset, altior erat sicuti Saul universis aliis ab humero et sursum /I Reg 10, 23/.

Attamen non habeo in mente dicere eum statura superasse alios, sed volo dicere: eum excelluisse ceteris virtute, assiduitate, zelo, studiis theologicis.

8. Cum ante 37 annos presbyter ordinatus est, statim in cura animarum alacri animo vires suas impendebat.

Prudentia, patientia, panem sanae doctrinae fidelibus frangebatur.

9. Quo factum est ut et penes fideles, et penes superiores ecclesiasticos magnam auctoritatem consecutus sit.

Inde nihil mirum, quod in capitulum cathedrale vocatus fuerit; cui etiam cura de candidatis sacerdotii educandis et dirigendis commissa est.

III

10. Sed majus munus eum manebat, cum bellum finitum est.

Tunc administratio totius dioecesis ei imposita est.... et mox apparuit presbyterum Antonium reapse duplici honore dignum esse.

Summus Pontifex Pius XII fel. mem. eum episcopum nominavit.

1. decembris 1946 consecratio in ecclesia cathedrali locum habuit.

11. Mihi illa occasione honorificum munus contigit alloquendi consecratorem Mons. Hurley verbis liturgicis: "Postulat Sancta Mater Ecclesia ut hunc praesentem presbyterum ad onus episcopatus sublevetis."

12. Ipsa liturgia itaque agnoscit episcopatum esse revera o n u s , quod vel angelicis humeris formidandum est.

Gravis est sarcina episcopi, in quem oculi omnium conversi sunt, et quem suo quisque oculo considerat et judicat. Est pater et iudex in una persona. Alii volunt ut det majores partes visceribus paternis, alii ut virga ferrea regat utique ceteros, non ipsos.

Quam difficile est illud "medium" invenire in quo stat virtus.

IV

13. Non desunt qui invideant episcopo cathedram episcopalem.

Fidelibus cathedra episcopalis saepe speciosa, hinc desiderabilis apparet. Si oculo pure physico cathedra aspicitur, non inficiabimur eam pulchritudine praestare.... est enim plerumque confecta ex materia nobili, saepe molli pulvino strata, nonnumquam aureis laminis circumtexta. Sed quid haec omnia juvant, cum in ea dure sedeatur.

14. Multiplices durities cathedrae episcopalis episcopus Antonius saepissime sensit, sed licet difficultatibus et sollicitudinibus gravatus, animum semper servat hilarem; hilaritas ejus provenit ex illa charitate, quae omnia suffert et omnia sperat mundus diceret: habet temperamentum "optimisticum"; theologia dicit: scit se abnegare.

15. Quamvis pastoralibus curis saepe obrutus, nunquam obliviscitur studia quoque litteraria necessaria esse. Hinc maxima cura studet, ut in theologicis quaestionibus sciat quae sint problemata praesertim ea quae vitam christianam practice attingunt.

16. Peculiariter miram accuratorem adhibet in componendis rebus quae ad facultatem theologocam pertinent.

Episcopus Antonius non est solummodo magnus cancellarius facultatis, sed etiam ejus magnus amicus et insignis fautor.

17. Optime novit fidei catholice defensionem his temporibus desiderare doctrinam non vulgarem neque mediocre, sed exquisitam et variam.

18. Postulat a sacerdotibus, ut cum scientia conjungant vitae sanctitatem, probe sciens scientiam, dempta sanctitate, non aedificare sed inflare.

19. Studia theologica vult esse composita cum instructionibus, quae proveniunt a Sancta Sede; equidem etiam theologiam necesse est vacillare nisi nixa sit cathedrae Petri, contra quam neque portae inferi praevalere possunt.

V

20. Quas eximias qualitates episcopi considerans, facultas theologica opportunissime in animum induxit, episcopum labacensem insignire titulo doctoris honoris causa. Quod facultati placuit, placuit etiam Sanctae Sedi.

Si omnes amici episcopi gavisi sunt de approbatione Sanctae Sedis, particulari gaudio affectus sum ego, cui Congregatio Studiorum honorificum munus commisit subscribendi diploma honoris.

21. Gaudium meum eo majus est, quia /sicut mentionem feci/ episcopus ante decennia in numero erat meorum auditorum.

Gaudeo, quod in hac aula, in qua toties lectiones habui ad candidatos sacerdotii, promoverè possim sacerdotem magnum ad gradum doctoris.

22. Annos quibus professor fui, in pregrata retineo memoria. Sed plusquam grata erit memoria huius diei, cum possum carissimo confratri tradere eximium diploma.

Deum scientiarum Dominum invoco, ut Excellentissimus doctor diu hoc honore frui possit.

23. Est sexaginta annorum et ingresum est illam aetatem, in qua fidelis excusatus est a jejuniis. Ergo, incipit senectus. Ita sentiebat hucusque opinio communis.

Sed recentior doctrina affirmat, hanc aetatem esse senescentiam et non senectutem, quam dicunt incipere cum octoginta annis.

24. Senescentia nostrum apiscopum non opprimit et, quamvis corpus molestiis diabetis turbetur, semper vegetus est spiritu, ita ut sicut gigas currat viam, quam Dominus ei currendam dedit.

Et nunc, cum Excellentiae Tuae meritum diploma trado, eis utens verbis, quae in die consecrationis Tuae Consecratori acclamasti:

AD MULTOS ANNOS !!

III

Govor prevzvišenega gospoda dr. h.c. Antona Vovka,
škofa ljubljanskega

Ekscelenca, prevzvišeni gospod nadškof beograjski!
Velespoštovani gospod predsednik Komisije za
verska vprašanja!

Magnificenca, prečastiti gospod dekan teološke
fakultete!

Dragi naš prijatelj, prevzvišeni gospod škof
iz Križevcev!

Prevzvišeni gospod škof lavantinski in presvetli
gospod ordinarij iz Nove Gorice!

Veleumni gospodje profesorji teološke fakultete!

Presvetli in prečastiti duhovniki - sobratje!

Dragi mladi slušatelji teološke fakultete!

V svojem dosedanjem življenju sem doživel največjo
tesnobo v avgustu leta 1946. Takratni regens beograjske
nunciature Jožef Patrik Hurley me je iz semenišča pozval
v škofijsko poslopje in brez uvoda mi je rekel, naj pri-
volim v škofovsko posvečenje, ker ljubljanska škofija ne
more biti brez škofa na svojem ozemlju. Čeprav sem kot
generalni vikar od 14. junija 1945 dalje bridko okušal,
da je škofija brez škofa res sirota, sem se novice v
resnični onemoglosti zares ustrašil in takoj sem odgovo-
ril: "Non sum dignus et non sum doctus!" Regens nonciatu-
re je pa mirno in prepričljivo ponavljal: "Nemo dignus.
Doctrina autem thomistica et practica est. Et hodie
doctrina practica ante omnia necessaria est." Dostavil
je še besedo o volji božji in o volji svetega očeta in
kar takoj je želel pritrdilnega odgovora. Izprosil sem
si polurni odlog. Šel sem v stolnico po pomoč in nasvet
k brezjanski Mariji - Materi, katere podoba se je takrat
mudila še v Ljubljani. Nato sem pa stopil še k bolehnemu
gospodu proštu Ignaciju Nadrahu v stolno župnišče. Tu sem
opravil jako hitro in takoj sem uvidel, da je o namera-
vanem imenovanju že obveščen in mu je najbrž tudi kumoval.
Ves njegov nasvet je bil: "Kdo pa naj bo drugi? Saj
vidite, da je to potrebno!" - Vrnil sem se k regensu

nunciature, pokleknil sem na tla in rekel: "Fiat voluntas Dei et voluntas sancti Patris. In Domino confido!" - Že na praznik žalostne Matere božje, 15. septembra 1946, je sveti oče podpisal bulo o imenovanju in 1. decembra me je regens nunciature v ljubljanski stolnici posvetil. Potem so se pa vrstili dnevi in minevala so leta, v katerih je bilo zaupanje v Gospoda izpričano potrebno.

Zakaj Vam ta spomin pripovedujem? Zato, da še posebej danes javno in odkrito priznam "non sum dignus et non sum doctus." Saj nimam lastnosti, ki jih kanon 331. za škofovstvo v najpopolnejši meri zahteva. Če sem pa po zahtevi istega kanona v vedah iz teologije in kanonskega prava vsaj primerno izvežban, o tem prepuščam sodbo zlasti petim svojim teološkim profesorjem, ki še živijo /dr. Ujčić, dr. Grivec, dr. Fabijan, dr. Snoj, dr. Demšar/, pa sodbi svojih dragih duhovnikov, ki moje odloke, okrožnice in navodila berejo, izpolnjujejo in seveda lahko tudi ocenjujejo.

V koliko je moja skromna "doctrina practica" omembe vredna, v koliko je zaslužila doslej že ponovno pohvalo svete stolice, kateri gre po zahtevnem kanonu 331 edino sodba, ali je kdo sposoben za škofa, naj pa nekaj omenim, kako se je uveljavljala pri naši teološki fakulteti.

Nekateri so naši teološki fakulteti več let po vojski skušali osporavati celo njen obstoj. Take žalostne zamisli so bile razpršene z rednim poslovanjem fakultete in z odloki same svete stolice.

Vsa leta po vojski je v semenišču stiska za stanovanje slušateljev.

V maju leta 1945 je od ljubljanskih bogoslovcev ostal v semenišču en sam, ki je šel takoj domov. Pred praznikom sv. Rešnjega Telesa se je vendar vrnil še eden, da je pri procesiji v stolnici nosil vsaj križ.

Velika skrb je nastopila, ko je bila s 30. junijem 1952. leta izločena teološka fakulteta iz sklopa državne univerze in je postala zgolj cerkvena. Vendar javno moram priznati, da nam je to skrb v veliki meri odvzela naša slovenska ljudska oblast, ki nam je nudila in nam še nudi vsako leto po lastni naklonjenosti primerno subvencijo. Hvaležni smo zanjo in, ko sem bil letos pri svetem očetu in na številnih svetih kongregacijah v Rimu, je poročilo

o subvenciji povsod odjeknilo jako ugodno.

Danes je naša fakulteta lepo urejena.

Profesorski zbor so dopolnili veščaki iz lavantinske škofije. Kar šest upokojenih profesorjev z vso naklonjenostjo in požrtvovalnostjo še predava.

Zbira fakulteta slušatelje iz vseh škofij na slovenskem ozemlju. Ima v letošnjem študijskem letu iz jurisdikcije ljubljanskega ordinarija 50 slušateljev in še tri pri vojakih, iz jurisdikcije lavantinskega ordinarija 22 slušateljev in še 2 pri vojakih, iz jurisdikcije novogoriškega ordinarija 13 slušateljev in še enega pri vojakih. Poleg tega je letos na naši teološki fakulteti še 8 slušateljev iz frančiškanskega reda, 9 slušateljev iz kapucinskega reda in 10 slušateljev iz salezijske družbe; en slušatelj je pa duhovnik iz djakovske škofije.

Najvišjo cerkveno ustanovo predstavlja v naši škofiji in v Sloveniji prav teološka fakulteta. Ponosem sem, da sem že v letu 1919, ko je bila ustanovljena, postal njen slušatelj. Vesel sem njenega razvoja in delovanja. Od 27. junija 1923 do 4. julija 1960 je promoviralo na njej za doktorje teologije že 51 duhovnikov in od teh v letih po vojski 13.

Danes dobiva naša fakulteta prvega doktorja honoris causa. Ta naslov dobivajo duhovniki, ki se odlikujejo s posebnimi znanstvenimi deli, ali tisti, ki imajo izredne cerkvene zasluge. In ta naslov je bil podeljen meni ... Le kakšne posebne zasluge imam? Ponosno morem samo reči: To zaslugo pa imam, da sem našo fakulteto, naše slovensko semenišče in naš duhovniški naraščaj imel vedno rad. V tej svetlobi za obstoj in napredek naše fakultete in duhovskega semenišča res rad izpolnjujem svoje dolžnosti, ki jih kot škof in veliki kancler imam. Čast, ki mi je danes podeljena, pa naj objame predvsem našo drago fakulteto samo, lepo vrsto njenih živih in mrtvih profesorjev, pa sedanje in bodoče slušatelje. Saj se sam ob toliko odgovornih naslovih zadnjih let in posebej ob prvih letošnjih razcvelih krizantemah kar moram bati vic.

Nočem se ob novem častnem naslovu prevzeti. Za vodilo bodočega dela in uveljavljanja želim upoštevati besede

velikega ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventure Jegljiča, ki jih je v dodatku svojih spominov napisal v tistem Gornjem gradu, kjer je premišljeval svoje življenje. Dvakrat je bil ta veliki Slovenec kot škof gotovo resnično vesel in srečen: Ko je ustanovil prvo popolnoma slovensko gimnazijo v zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano in ko je leta 1919 začela poslovati slovenska univerza s teološko fakulteto vred. S tiho srečo se je pa v mladostni dobi pač srečal tudi takrat, ko je postal doktor teologije. In o tem je pred koncem svojega življenja napisal iskrene besede: "Ko sem postal doktor s. Theologiae, so me nadlegovale velike prešerne misli za prihodnjost. Kar mi pride v roke mala knjižica z naslovom Lumina. Odprem prvo stran in čitam: Ko imaš svoj poklic, opravljaj ga hoteč vršiti voljo božjo, pripravljen tudi na razne težave, na ugovore, na nasprotovanja. Ne zmeni se za to; zaupajoč v Boga izpolnjuj svoje dolžnosti in Bog ti bo vedno ohranil toliko veljave in ugleda, kolikor ti je za uspešno delo v poklicu potrebno. - To navodilo me je čudno ganilo. Knjižico sem zaprl češ, edino ta nauk mi zadostuje za celo življenje; ravnal se bom po njem. Ravnati sem se poskušal in res: silna nasprotovanja, kljub temu pa vedno zadosti veljave in ugleda." - -

Professio fidei za današnjo slovesnost ni predpisana. Izrekam pa rad neomajno zvestobo in vdanost sv. Cerkvi, svetemu očetu in sveti stolici, ki je za izredno čast takoj izrekla svoj Nihil obstat. Iskreno zahvalo izrekam g. dekanu in profesorskemu zboru naše fakultete, da so to čast poslali sveti stolici v odobrenje. Prav posebno zahvalo moram izreči tudi ekscelenci, prevzvišenemu nadškofu beograjskemu dr. Josipu Ujčiću, svojemu nekdanjemu profesorju moralke, ki s tako veliko ljubeznijo in najlepšimi spomini tako rad govori o naši ljubljanski teološki fakulteti in je danes zelo rad prišel med nas, da je izvršil tole promocijo. V posebno čast si štejem tudi navzočnost gospođa predsednika Komisije za verska vprašanja pri Izvršnem svetu naše republike, kateri je naši fakulteti izkazal že veliko naklonjenosti. Vsem dragim pričam te promocije ponoven pozdrav in zahvala!

Za zadnjo besedo pa to-le: Ko sem bil še mlad dijak, mi je nekdo razložil, da pred svoj podpis sme napisati dva velika D tisti, ki ima dva doktorata. Pozneje sem pa bral, da za duhovnika dva velika D označujeta Doctorja Divinitatis. Jaz, "non dignus et non doctus", pa želim, da bi bil, čeprav v preprostosti, vedno doktor vsega tega, kar je Bogu v čast in našemu ljubemu slovenskemu narodu v korist.

Fiat!

Dr. Tomaz Šteglitz in Vladimir Sergejevič Solovjev, poznata velika imena na pravoslavniški in filozofski področji, sta se v 19. stoletju, ob prvem velikem postopku na osvoboditev pravoslavne cerkve od grškega vpliva in katoliškega nahuja, Vladimir Sergejevič pa najprej ruski filozof, bogoslovec in pesnik, razpisoval idealni glasnik vseživljene uspešne aktivnosti, v času, ko je Šteglitz razpisoval prvo in vseživljeno in literaturo ter po različnih vidikih se je v Franciji, Angliji ter na japonski in ameriški študijski potovanji v letih 1871-1872, 1873-1874, 1875-1876, 1877-1878, 1879-1880, 1881-1882, 1883-1884, 1885-1886, 1887-1888, 1889-1890, 1891-1892, 1893-1894, 1895-1896, 1897-1898, 1899-1900, 1901-1902, 1903-1904, 1905-1906, 1907-1908, 1909-1910, 1911-1912, 1913-1914, 1915-1916, 1917-1918, 1919-1920, 1921-1922, 1923-1924, 1925-1926, 1927-1928, 1929-1930, 1931-1932, 1933-1934, 1935-1936, 1937-1938, 1939-1940, 1941-1942, 1943-1944, 1945-1946, 1947-1948, 1949-1950, 1951-1952, 1953-1954, 1955-1956, 1957-1958, 1959-1960, 1961-1962, 1963-1964, 1965-1966, 1967-1968, 1969-1970, 1971-1972, 1973-1974, 1975-1976, 1977-1978, 1979-1980, 1981-1982, 1983-1984, 1985-1986, 1987-1988, 1989-1990, 1991-1992, 1993-1994, 1995-1996, 1997-1998, 1999-2000, 2001-2002, 2003-2004, 2005-2006, 2007-2008, 2009-2010, 2011-2012, 2013-2014, 2015-2016, 2017-2018, 2019-2020, 2021-2022, 2023-2024, 2025-2026, 2027-2028, 2029-2030, 2031-2032, 2033-2034, 2035-2036, 2037-2038, 2039-2040, 2041-2042, 2043-2044, 2045-2046, 2047-2048, 2049-2050, 2051-2052, 2053-2054, 2055-2056, 2057-2058, 2059-2060, 2061-2062, 2063-2064, 2065-2066, 2067-2068, 2069-2070, 2071-2072, 2073-2074, 2075-2076, 2077-2078, 2079-2080, 2081-2082, 2083-2084, 2085-2086, 2087-2088, 2089-2090, 2091-2092, 2093-2094, 2095-2096, 2097-2098, 2099-2100, 2101-2102, 2103-2104, 2105-2106, 2107-2108, 2109-2110, 2111-2112, 2113-2114, 2115-2116, 2117-2118, 2119-2120, 2121-2122, 2123-2124, 2125-2126, 2127-2128, 2129-2130, 2131-2132, 2133-2134, 2135-2136, 2137-2138, 2139-2140, 2141-2142, 2143-2144, 2145-2146, 2147-2148, 2149-2150, 2151-2152, 2153-2154, 2155-2156, 2157-2158, 2159-2160, 2161-2162, 2163-2164, 2165-2166, 2167-2168, 2169-2170, 2171-2172, 2173-2174, 2175-2176, 2177-2178, 2179-2180, 2181-2182, 2183-2184, 2185-2186, 2187-2188, 2189-2190, 2191-2192, 2193-2194, 2195-2196, 2197-2198, 2199-2200, 2201-2202, 2203-2204, 2205-2206, 2207-2208, 2209-2210, 2211-2212, 2213-2214, 2215-2216, 2217-2218, 2219-2220, 2221-2222, 2223-2224, 2225-2226, 2227-2228, 2229-2230, 2231-2232, 2233-2234, 2235-2236, 2237-2238, 2239-2240, 2241-2242, 2243-2244, 2245-2246, 2247-2248, 2249-2250, 2251-2252, 2253-2254, 2255-2256, 2257-2258, 2259-2260, 2261-2262, 2263-2264, 2265-2266, 2267-2268, 2269-2270, 2271-2272, 2273-2274, 2275-2276, 2277-2278, 2279-2280, 2281-2282, 2283-2284, 2285-2286, 2287-2288, 2289-2290, 2291-2292, 2293-2294, 2295-2296, 2297-2298, 2299-2300, 2301-2302, 2303-2304, 2305-2306, 2307-2308, 2309-2310, 2311-2312, 2313-2314, 2315-2316, 2317-2318, 2319-2320, 2321-2322, 2323-2324, 2325-2326, 2327-2328, 2329-2330, 2331-2332, 2333-2334, 2335-2336, 2337-2338, 2339-2340, 2341-2342, 2343-2344, 2345-2346, 2347-2348, 2349-2350, 2351-2352, 2353-2354, 2355-2356, 2357-2358, 2359-2360, 2361-2362, 2363-2364, 2365-2366, 2367-2368, 2369-2370, 2371-2372, 2373-2374, 2375-2376, 2377-2378, 2379-2380, 2381-2382, 2383-2384, 2385-2386, 2387-2388, 2389-2390, 2391-2392, 2393-2394, 2395-2396, 2397-2398, 2399-2400, 2401-2402, 2403-2404, 2405-2406, 2407-2408, 2409-2410, 2411-2412, 2413-2414, 2415-2416, 2417-2418, 2419-2420, 2421-2422, 2423-2424, 2425-2426, 2427-2428, 2429-2430, 2431-2432, 2433-2434, 2435-2436, 2437-2438, 2439-2440, 2441-2442, 2443-2444, 2445-2446, 2447-2448, 2449-2450, 2451-2452, 2453-2454, 2455-2456, 2457-2458, 2459-2460, 2461-2462, 2463-2464, 2465-2466, 2467-2468, 2469-2470, 2471-2472, 2473-2474, 2475-2476, 2477-2478, 2479-2480, 2481-2482, 2483-2484, 2485-2486, 2487-2488, 2489-2490, 2491-2492, 2493-2494, 2495-2496, 2497-2498, 2499-2500, 2501-2502, 2503-2504, 2505-2506, 2507-2508, 2509-2510, 2511-2512, 2513-2514, 2515-2516, 2517-2518, 2519-2520, 2521-2522, 2523-2524, 2525-2526, 2527-2528, 2529-2530, 2531-2532, 2533-2534, 2535-2536, 2537-2538, 2539-2540, 2541-2542, 2543-2544, 2545-2546, 2547-2548, 2549-2550, 2551-2552, 2553-2554, 2555-2556, 2557-2558, 2559-2560, 2561-2562, 2563-2564, 2565-2566, 2567-2568, 2569-2570, 2571-2572, 2573-2574, 2575-2576, 2577-2578, 2579-2580, 2581-2582, 2583-2584, 2585-2586, 2587-2588, 2589-2590, 2591-2592, 2593-2594, 2595-2596, 2597-2598, 2599-2600, 2601-2602, 2603-2604, 2605-2606, 2607-2608, 2609-2610, 2611-2612, 2613-2614, 2615-2616, 2617-2618, 2619-2620, 2621-2622, 2623-2624, 2625-2626, 2627-2628, 2629-2630, 2631-2632, 2633-2634, 2635-2636, 2637-2638, 2639-2640, 2641-2642, 2643-2644, 2645-2646, 2647-2648, 2649-2650, 2651-2652, 2653-2654, 2655-2656, 2657-2658, 2659-2660, 2661-2662, 2663-2664, 2665-2666, 2667-2668, 2669-2670, 2671-2672, 2673-2674, 2675-2676, 2677-2678, 2679-2680, 2681-2682, 2683-2684, 2685-2686, 2687-2688, 2689-2690, 2691-2692, 2693-2694, 2695-2696, 2697-2698, 2699-2700, 2701-2702, 2703-2704, 2705-2706, 2707-2708, 2709-2710, 2711-2712, 2713-2714, 2715-2716, 2717-2718, 2719-2720, 2721-2722, 2723-2724, 2725-2726, 2727-2728, 2729-2730, 2731-2732, 2733-2734, 2735-2736, 2737-2738, 2739-2740, 2741-2742, 2743-2744, 2745-2746, 2747-2748, 2749-2750, 2751-2752, 2753-2754, 2755-2756, 2757-2758, 2759-2760, 2761-2762, 2763-2764, 2765-2766, 2767-2768, 2769-2770, 2771-2772, 2773-2774, 2775-2776, 2777-2778, 2779-2780, 2781-2782, 2783-2784, 2785-2786, 2787-2788, 2789-2790, 2791-2792, 2793-2794, 2795-2796, 2797-2798, 2799-2800, 2801-2802, 2803-2804, 2805-2806, 2807-2808, 2809-2810, 2811-2812, 2813-2814, 2815-2816, 2817-2818, 2819-2820, 2821-2822, 2823-2824, 2825-2826, 2827-2828, 2829-2830, 2831-2832, 2833-2834, 2835-2836, 2837-2838, 2839-2840, 2841-2842, 2843-2844, 2845-2846, 2847-2848, 2849-2850, 2851-2852, 2853-2854, 2855-2856, 2857-2858, 2859-2860, 2861-2862, 2863-2864, 2865-2866, 2867-2868, 2869-2870, 2871-2872, 2873-2874, 2875-2876, 2877-2878, 2879-2880, 2881-2882, 2883-2884, 2885-2886, 2887-2888, 2889-2890, 2891-2892, 2893-2894, 2895-2896, 2897-2898, 2899-2900, 2901-2902, 2903-2904, 2905-2906, 2907-2908, 2909-2910, 2911-2912, 2913-2914, 2915-2916, 2917-2918, 2919-2920, 2921-2922, 2923-2924, 2925-2926, 2927-2928, 2929-2930, 2931-2932, 2933-2934, 2935-2936, 2937-2938, 2939-2940, 2941-2942, 2943-2944, 2945-2946, 2947-2948, 2949-2950, 2951-2952, 2953-2954, 2955-2956, 2957-2958, 2959-2960, 2961-2962, 2963-2964, 2965-2966, 2967-2968, 2969-2970, 2971-2972, 2973-2974, 2975-2976, 2977-2978, 2979-2980, 2981-2982, 2983-2984, 2985-2986, 2987-2988, 2989-2990, 2991-2992, 2993-2994, 2995-2996, 2997-2998, 2999-3000, 3001-3002, 3003-3004, 3005-3006, 3007-3008, 3009-3010, 3011-3012, 3013-3014, 3015-3016, 3017-3018, 3019-3020, 3021-3022, 3023-3024, 3025-3026, 3027-3028, 3029-3030, 3031-3032, 3033-3034, 3035-3036, 3037-3038, 3039-3040, 3041-3042, 3043-3044, 3045-3046, 3047-3048, 3049-3050, 3051-3052, 3053-3054, 3055-3056, 3057-3058, 3059-3060, 3061-3062, 3063-3064, 3065-3066, 3067-3068, 3069-3070, 3071-3072, 3073-3074, 3075-3076, 3077-3078, 3079-3080, 3081-3082, 3083-3084, 3085-3086, 3087-3088, 3089-3090, 3091-3092, 3093-3094, 3095-3096, 3097-3098, 3099-3100, 3101-3102, 3103-3104, 3105-3106, 3107-3108, 3109-3110, 3111-3112, 3113-3114, 3115-3116, 3117-3118, 3119-3120, 3121-3122, 3123-3124, 3125-3126, 3127-3128, 3129-3130, 3131-3132, 3133-3134, 3135-3136, 3137-3138, 3139-3140, 3141-3142, 3143-3144, 3145-3146, 3147-3148, 3149-3150, 3151-3152, 3153-3154, 3155-3156, 3157-3158, 3159-3160, 3161-3162, 3163-3164, 3165-3166, 3167-3168, 3169-3170, 3171-3172, 3173-3174, 3175-3176, 3177-3178, 3179-3180, 3181-3182, 3183-3184, 3185-3186, 3187-3188, 3189-3190, 3191-3192, 3193-3194, 3195-3196, 3197-3198, 3199-3200, 3201-3202, 3203-3204, 3205-3206, 3207-3208, 3209-3210, 3211-3212, 3213-3214, 3215-3216, 3217-3218, 3219-3220, 3221-3222, 3223-3224, 3225-3226, 3227-3228, 3229-3230, 3231-3232, 3233-3234, 3235-3236, 3237-3238, 3239-3240, 3241-3242, 3243-3244, 3245-3246, 3247-3248, 3249-3250, 3251-3252, 3253-3254, 3255-3256, 3257-3258, 3259-3260, 3261-3262, 3263-3264, 3265-3266, 3267-3268, 3269-3270, 3271-3272, 3273-3274, 3275-3276, 3277-3278, 3279-3280, 3281-3282, 3283-3284, 3285-3286, 3287-3288, 3289-3290, 3291-3292, 3293-3294, 3295-3296, 3297-3298, 3299-3300, 3301-3302, 3303-3304, 3305-3306, 3307-3308, 3309-3310, 3311-3312, 3313-3314, 3315-3316, 3317-3318, 3319-3320, 3321-3322, 3323-3324, 3325-3326, 3327-3328, 3329-3330, 3331-3332, 3333-3334, 3335-3336, 3337-3338, 3339-3340, 3341-3342, 3343-3344, 3345-3346, 3347-3348, 3349-3350, 3351-3352, 3353-3354, 3355-3356, 3357-3358, 3359-3360, 3361-3362, 3363-3364, 3365-3366, 3367-3368, 3369-3370, 3371-3372, 3373-3374, 3375-3376, 3377-3378, 3379-3380, 3381-3382, 3383-3384, 3385-3386, 3387-3388, 3389-3390, 3391-3392, 3393-3394, 3395-3396, 3397-3398, 3399-3400, 3401-3402, 3403-3404, 3405-3406, 3407-3408, 3409-3410, 3411-3412, 3413-3414, 3415-3416, 3417-3418, 3419-3420, 3421-3422, 3423-3424, 3425-3426, 3427-3428, 3429-3430, 3431-3432, 3433-3434, 3435-3436, 3437-3438, 3439-3440, 3441-3442, 3443-3444, 3445-3446, 3447-3448, 3449-3450, 3451-3452, 3453-3454, 3455-3456, 3457-3458, 3459-3460, 3461-3462, 3463-3464, 3465-3466, 3467-3468, 3469-3470, 3471-3472, 3473-3474, 3475-3476, 3477-3478, 3479-3480, 3481-3482, 3483-3484, 3485-3486, 3487-3488, 3489-3490, 3491-3492, 3493-3494, 3495-3496, 3497-3498, 3499-3500, 3501-3502, 3503-3504, 3505-3506, 3507-3508, 3509-3510, 3511-3512, 3513-3514, 3515-3516, 3517-3518, 3519-3520, 3521-3522, 3523-3524, 3525-3526, 3527-3528, 3529-3530, 3531-3532, 3533-3534, 3535-3536, 3537-3538, 3539-3540, 3541-3542, 3543-3544, 3545-3546, 3547-3548, 3549-3550, 3551-3552, 3553-3554, 3555-3556, 3557-3558, 3559-3560, 3561-3562, 3563-3564, 3565-3566, 3567-3568, 3569-3570, 3571-3572, 3573-3574, 3575-3576, 3577-3578, 3579-3580, 3581-3582, 3583-3584, 3585-3586, 3587-3588, 3589-3590, 3591-3592, 3593-3594, 3595-3596, 3597-3598, 3599-3600, 3601-3602, 3603-3604, 3605-3606, 3607-3608, 3609-3610, 3611-3612, 3613-3614, 3615-3616, 3617-3618, 3619-3620, 3621-3622, 3623-3624, 3625-3626, 3627-3628, 3629-3630, 3631-3632, 3633-3634, 3635-3636, 3637-3638, 3639-3640, 3641-3642, 3643-3644, 3645-3646, 3647-3648, 3649-3650, 3651-3652, 3653-3654, 3655-3656, 3657-3658, 3659-3660, 3661-3662, 3663-3664, 3665-3666, 3667-3668, 3669-3670, 3671-3672, 3673-3674, 3675-3676, 3677-3678, 3679-3680, 3681-3682, 3683-3684, 3685-3686, 3687-3688, 3689-3690, 3691-3692, 3693-3694, 3695-3696, 3697-3698, 3699-3700, 3701-3702, 3703-3704, 3705-3706, 3707-3708, 3709-3710, 3711-3712, 3713-3714, 3715-3716, 3717-3718, 3719-3720, 3721-3722, 3723-3724, 3725-3726, 3727-3728, 3729-3730, 3731-3732, 3733-3734, 3735-3736, 3737-3738, 3739-3740, 3741-3742, 3743-3744, 3745-3746, 3747-3748, 3749-3750, 3751-3752, 3753-3754, 3755-3756, 3757-3758, 3759-3760, 3761-3762, 3763-3764, 3765-3766, 3767-3768, 3769-3770, 3771-3772, 3773-3774, 3775-3776, 3777-3778, 3779-3780, 3781-3782, 3783-3784, 3785-3786, 3787-3788, 3789-3790, 3791-3792, 3793-3794, 3795-3796, 3797-3798, 3799-3800, 3801-3802, 3803-3804, 3805-3806, 3807-3808, 3809-3810, 3811-3812, 3813-3814, 3815-3816, 3817-3818, 3819-3820, 3821-3822, 3823-3824, 3825-3826, 3827-3828, 3829-3830, 3831-3832, 3833-3834, 3835-3836, 3837-3838, 3839-3840, 3841-3842, 3843-3844, 3845-3846, 3847-3848, 3849-3850, 3851-3852, 3853-3854, 3855-3856, 3857-3858, 3859-3860, 3861-3862, 3863-3864, 3865-3866, 3867-3868, 3869-3870, 3871-3872, 3873-3874, 3875-3876, 3877-3878, 3879-3880, 3881-3882, 3883-3884, 3885-3886, 3887-3888, 3889-3890, 3891-3892, 3893-3894, 3895-3896, 3897-3898, 3899-3900, 3901-3902, 3903-3904, 3905-3906, 3907-3908, 3909-3910, 3911-3912, 3913-3914, 3915-3916, 3917-3918, 3919-3920, 3921-3922, 3923-3924, 3925-3926, 3927-3928, 3929-3930, 3931-3932, 3933-3934, 3935-3936, 3937-3938, 3939-3940, 3941-3942, 3943-3944, 3945-3946, 3947-3948, 3949-3950, 3951-3952, 3953-3954, 3955-3956, 3957-3958, 3959-3960, 3961-3962, 3963-3964, 3965-3966, 3967-3968, 3969-3970, 3971-3972, 3973-3974, 3975-3976, 3977-3978, 3979-3980, 3981-3982, 3983-3984, 3985-3986, 3987-3988, 3989-3990, 3991-3992, 3993-3994, 3995-3996, 3997-3998, 3999-4000, 4001-4002, 4003-4004, 4005-4006, 4007-4008, 4009-4010, 4011-4012, 4013-4014, 4015-4016, 4017-4018, 4019-4020, 4021-4022, 4023-4024, 4025-4026, 4027-4028, 4029-4030, 4031-4032, 4

Dr. Franc Grivec

OD SV. TOMAŽA AKVINSKEGA DO VLADIMIRA
SERGEJEVIČA SOLOVJEVA

Slavnostni govor dne 7. marca 1960

Sv. Tomaž Akvinski in Vladimir Sergejevič Solovjev, dva genialna velikana, svetla mejnika na prelomnicah dveh velikih dob. Prvi kot največji filozof in teolog sholastične filozofije v 13. stoletju, ob prvem velikem poskusu za obnovitev cerkvene edinosti med grškim vzhodom in katoliškim zahodom. Vladimir Sergejevič pa največji ruski filozof, bogonadarjen pesnik, zanosno idealen glasnik vesoljne cerkvene edinosti, v času, ko je Rusija zaslovela po svoji umetnosti in literaturi ter po političnem ugledu ne le v Franciji, Angliji ter med južnimi in zahodnimi Slovani, marveč v zadnji četrtini 19. stoletja celó v Vatikanu, ko je papeštvo po izgubi cerkvene države doseglo pod Leonom XIII. nesluteno višino moralne in kulturne avtoritete. Tčas se je po osebnem papeževem prizadevanju zmagovito obnovila sholastična filozofija sv. Tomaža Akvinskega. Istčasno se je po študiju krščanskega vzhoda močno prebudilo jasnogledno optimistično prizadevanje za vesoljno cerkveno edinstvo.

Občudovanja vredno je, da se že od 11. stoletja dalje ravno mnogi rimski papeži odlikujejo po izrednem optimizmu v prizadevanju za cerkveno zedinjenje, tako tudi sedanji sveti oče. Ko se čudimo temu idealizmu, ne smemo pręzreti, da se katoliška Cerkev z delom za vesoljno edinstvo uspešno predstavlja kot prava Kristusova Cerkev in v ločenih bratih zbuja domotožje po nekdanji edinosti. Če bi katoliška Cerkev molčala in se tako rekoč odpovedala iniciativi v tej zadevi, bi ločene kristjane in celo nekatere katoličane begalo živahno protestantsko ekumenično gibanje pod geslom Una sancta, večkrat v duhu nekega ohlapnega vsekrščanstva. Tako bi se zatemnjeval neugasljivi svetilnik na skali sv. Petra.

Predavanje ima tri dele:

- I. Pogled v dobo sv. Tomaža Akvinskega in v prvi veliki poskus za cerkveno zedinjenje.
- II. Zgodovinski pregled prizadevanj za cerkveno zedinjenje od Florentinskega cerkvenega zbora do 19. stoletja.
- III. Osebnost in delo V. S. Solovjeva.

I.

Najusodnejši uspeh Fotijevega zvičajnega razkolnega prizadevanja in obenem žalostni nasledek temnega 10. stoletja rimske Cerkve je bil, da se je razkolno mišljenje globoko zakoreninilo med grškim ljudstvom in meništvo, ki je bilo prej do druge polovice 9. stoletja glavni vzhodni branilec cerkvene edinosti. Na zbegano meništvo in ljudstvo se je opiral robati patriarh Mihael Kerularij, da je leta 1054 rezko odklonil rimsko pomudbo za obnovitev edinstva. Križarsko latinsko cesarstvo v Carigradu in križarske vojske pa so grško razkolno miselnost trpko zagrenile.

Ko je nikejski grški cesar Mihael VIII. Paleolog leta 1261 osvojil Carigrad in razbil carigrajsko latinsko cesarstvo, je kot veliki vojskovođa in diplomat začutil svojo slabost nasproti zahodnim in vzhodnim sovražnikom. Zato je papežu odkritosrčno ponudil cerkveno zedinjenje zoper skupno islamsko nevarnost, čeprav ga niso vodili čisti verski, marveč predvsem politični in strateški nagibi. Glavni bogoslovni svetovalec tedanjih papežev, Urbana IV. /1261/4/, Klemena IV. /1265/68/ in sv. Gregorja X. /1271/6/, je bil sv. Tomaž Akvinski. Po naročilu papeža Urbana IV. je leta 1263 napisal spis /opusculum/ Contra errores Graecorum. V njem med drugim opozarja na različne pomene grških in latinskih izrazov hypostasis, substantia, causa, principium i. dr. v nauku o sv. Trojici in o izhajanju sv. Duha; na koncu pojasnjuje katoliški nauk o čistilišču /purgatorium/ in o papeževem prvenstvu.

Papež Klemen IV. je leta 1265/6 kraljestvo Sicilijo in Neapel podelil silovitemu Karlu Anžuvincu, nevarnemu nasprotniku bizantinskega cesarstva. V zavesti svoje moči je papež leta 1267 zahteval, da mora bizantinski cesar najprej sprejeti predloženo katoliško veroizpoved ter pridobiti grško hierarhijo in ljudstvo, potem bo šele mogoč cerkveni zbor za cerkveno zedinjenje in politično zaveznitvo. Bizantinski cesar se je resno trudil, da bi pridobil čim več somišljenikov. Kot vladar s tradicionalnimi bizantinskimi slabostmi je ravnal nasilno in mnoge odbil, a pridobil tudi somišljenike. Med temi se je odlikoval bistroumni patriarhov tajnik Janez Bekkos /chartophylax/. Cesar ga je zaradi odločne upornosti vrgel v ječo. Bekkos je neprostoVOLjne počitnice v ječi po cesarjevi želji izkoristil za študij grških cerkvenih očetov, spravljalivih teologov in zgodovine cerkvenega razkola. Prepričal se je, da rimski nauk o izhajanju Sv. Duha iz Očeta in Sina ni heretičen. Postal je odločen somišljenik in steber cerkvenega zedinjenja.

Leta 1274 se je sešel vesoljni cerkveni zbor v Lyonu. Na njem so bili razen škofov zbrani trije veliki učenjaki in svetniki, sv. Bonaventura, sv. Filip Benicij in sv. Albert Veliki pod vodstvom papeža sv. Gregorja X. Sv. Tomaž Akvinski je umrl med potjo na cerkveni zbor. Predstavniki grške Cerkve in države /med njimi samo dva škofa/ so s seboj prinesli že 7 let prej predpisano veroizpoved s podpisi grškega cesarja in duhovščine. Uniji nasprotni patriarh Jožef je odstopil. Za patriarha je bil izvoljen Janez Bekkos /1275/, ki je unijo junaško branil z govori, spisi, dobrodelnostjo in z vzornim življenjem. V Rimu ni bilo dovolj umevanja za zedinjenje. Odločni papež Nikolaj III. /1277/80/ je Grkom ukazal, da morajo v liturgično veroizpoved dodati Filioque, čeprav na cerkvenem zboru to ni bilo ukazano. Francosko usmerjeni papež Martin IV. /1281/5/ pa je po želji Karla Anžuvince izobčil bizantinskega cesarja /1281/ in s tem unijo dejansko preklical. Cesar je še vztrajal, a na koncu leta 1282 je umrl, tako rekoč na razvalinah zedinjenja. Po smrti ga je izobčila še grška Cerkev. Tako je bil izobčen od obeh Cerkvâ, za katerih zedinjenje se je trudil skozi 20 let. Tragično! Patriarh Janez Bekkos je bil za hip zbeگان, a se je kmalu zavedel in junaško vztrajal. Leta 1283 je bil nasilno odstavljen, izgnan in vržen v dosmrtno ječo. Še v

pregnanstvu in v ječi je s spisi neustrašeno branil sveto edinost; s tem je ohranil neko katoliško tradicijo, neko katoliško bogoslovno smer v bizantinski teologiji. Po vsem tem spada med največje osebnosti cerkvene zgodovine. V ječi se je spreobrnil k cerkveni edinosti, v pregnanstvu in v ječi je trpel in umrl za sveto edinost. V testamentu je zapisal: Janez, po usmiljenju božjem ponižni nadškof carigrajski, obsojen v pregnanstvo in dosmrtno ječo, ker je branil pravilno dogmo svetih Očetov, da Sv.Duh izhaja iz Očeta po Simu.

V naslednjem 14. stoletju je papeštvo zašlo v francosko avignonsko sužnost in potem še v notranji zahodni cerkveni razkol. Ideja cerkvenega zedinjenja je še tlela kakor iskra pod pepelom in semtertja svetlo zaplapolala, včasih po zahodni, včasih pa po grški zaslugi.

Po papeškem suženjstvu v Avignonu in po zahodnem cerkvenem razkolu so bili zahodni kristjani ponižani; z druge strani so humanistične študije budile umevanje grške kulture in simpatije do Grkov. Bizantinci pa so vedno očitneje uvidevali, kako jim je v obrambo zoper grozečo turško nevarnost potrebna zahodna pomoč. Obenem se je med njimi poživiljalo zanimanje za latinsko teologijo, posebej za spise sv. Tomaža Akvinskega. Dela sv. Angelskega učitelja so učenejši Grki radi prebirali in jih celo prevajali na grški jezik, tako n.pr. Maksimos Paludes na koncu 13.stoletja, še bolj pa Demetrios Kydones na koncu 14.stoletja. Na Florentinskem cerkvenem zboru se je grški laiški teolog Georgios Scholarios po občudovanju sv. Tomaža vnemal za cerkveno zedinjenje. Po vrnitvi v Carigrad pa se je leta 1444 kar nenadoma pridružil nasprotnikom cerkvenega zedinjenja. Kot voditelj protikatoliške večine je leta 1450 postal menih. Leta 1454 je bil izvoljen za patriarha - kot Genadij II. Bil je velik teolog, pa zagoneten značaj.

II.

Na Florentinskem cerkvenem zboru /1439/ sta se dva Grka odlikovala visoko nad povprečno višino, nikejski metropolit Bessarion in moskovski metropolit Izidor; po

cerkvenem zboru je papež Evgen IV. oba povzdignil v kardinala. Tedanji carigrajski patriarh Jožef II. je bil slovanskega rodu, Bolgar, umrl je v Florenci nekaj tednov pred koncem cerkvenega zbora. Dubrovčan Ivan Stojković, Joannes de Ragusio, velik teolog in diplomat, ima zaslug, da je carigrajskega patriarha kot odposlanec Bazelskega cerkvenega zbora že v Carigradu pridobil za cerkveno zedinjenje; pri tem so sodelovale tudi slovanske simpatije. Florentinska unija je bila proglašena v treh jezikih, grškem, latinskem in cerkvenoslovanskem; izvirna listina je shranjena v Florenci. Ta unija je ostala odločilno merilo do danes - z geslom: ena vera, pa različni cerkveni običaji in obredi. Vzhodni katoličani so dolžni priznati versko resnico o izhajanju sv. Duha iz Očeta in Sina ali po Sinu, a tega niso dolžni vstavljati v liturgično veroizpoved.

Slabotna bizantinska cesarja Janez VIII. in Konstantin XI. sta razglasitev unije odlašala nad deset let - do konca leta 1452. Med tem časom se je razkolno mišljenje med menihi in med ljudstvom tako utrjevalo, da so bili treznejši škofje in duhovniki skoraj osamljeni. Tedanje carigrajsko vrvenje živahno opisuje bizantinski kronist Dukas, ki je sam od blizu gledal, kako so se carigrajski možakarji celó v gostilnah navduševali za razkol in pili rujno vince v čast ikoni preblazene Bogorodice s prošnjo za nadnaravno ^{po}moč, a z blazno sovražnim dodatkom, da ne potrebujejo pomoči pustih, opresnih Latincev - azymitov /PG 157, 1060/.

Moskovski metropolit Izidor se je šele leta 1441 vrnil v Moskvo. Tam je brez priprav razglasil zedinjenje z Rimom, a je bil po nekoliko dneh odstavljen in vržen v ječo. V jeseni istega leta je zbežal iz Rusije; živel je v Rimu, kjer je umrl leta 1463.

Po padcu Carigrada /1453/ je moskovska Rusija ponosno dvignila glavo kot edina in poslednja trdnjava prave vere - kot tretji Rim²⁾. Preprosti menih Filofej je v začetku 16. stoletja moskovskemu knezu Vasiliju Ivanoviču /1505-1535/ patetično pisal: "Stari Rim je zašel v herezijo, drugi Rim so razdejali Agareni /Turki/, tretji Rim - Moskva pa se blešči kakor sonce; dva Rima sta pala, tretji stoji, četrtega pa ne bo - "dva Rima pali, tretji /Moskva/ stoit, a četvërtomu ne bytj". Toda v "blestečem" tretjem

Rimu je bila Cerkev dejansko zaprta v mračno ječo državne sužnosti. Ruski cerkveni zgodovinar E. Golubinski odločno trdi, da je bila moskovska cerkvena sužnost veliko hujša kakor bizantinska, ker se je bizantinstvu pridružila še napol tatarska moskovščina. Suženjsko moskovsko pravoslavlje je bilo nedostopno za poskuse zedinjenja, posebej še potem, ko se je državnemu suženjstvu pridružil še protestantski vpliv.

V 16. stoletju je krščansko Evropo razklal nov verski razkol ali pravzaprav odpad - protestantstvo. V drugi polovici 16. stoletja so protestanti že vplivali na ločeno grško Cerkev in poglobljali prepad med grškoslovanskim vzhodom in katoliškim zahodom. Protestantske države so bile v prijateljskih zvezah s turško vlado in grško Cerkvijo. Grški teologi so prihajali na protestantske univerze. Na carigrajskem patriarškem prestolu je od leta 1612-1638 z majhnimi presledki sedel kalvinski misleči patriarh Ciril Lukaris. Ta Grk je v mlajših moških letih bival v tedanji Poljski /1595-1601/ na cerkvenoslovanski akademiji kneza Konstantina z Ostroga in sodeloval pri boju zoper rusinsko unijo.

V obrambo zoper razdiralne protestantske vplive so se rusinski /t. j. ukrajinski in beloruski/ pravoslavni škofje leta 1595/6 zedinili s katoliško Cerkvijo. To je doslej največji uspeh cerkvenega zedinjenja. Pod različnimi vplivi so stotisoči zedinjenih Ukrajincev in Belorusov potem prešli v rimski obred; tako so z ene strani ojačili in pomladili poljsko katoličanstvo, z druge strani pa oslabili rusinsko unijo in pospešili njen propad v razpadajoči Poljski in pod ruskim nasiljem. Sveti Cerkvi so dali nesmrtno heroje svetosti in učenosti, kakor so sv. mučenec nadškof Jozafat Kuncevič, heroični metropolit Hipatij Potiej, svetniški metropolit Velamin Rutki in učenjak nadškof Meletij Smotricki, pisec prve znanstvene cerkvenoslovanske gramatike, ki jo je uporabil naš V. Vodnik, ko je sestavljal slovensko Pismenost ali gramatiko /1811/.

Rusinska unija je bila sklenjena 23. decembra 1595 v Rimu, proglašena pa v oktobru 1596 v Brestu. Že leta 1596 sta odpadli škofiji Peremyšl in Lvov. Glavni nasprotnik unije je bil rusinski narodni in politični voditelj mogočni knez Konstantin z Ostroga, velik pospeševalec prosvete /izdal je prvo tiskano cerkvenoslovansko biblijo -

Ostroška biblija 1581/. Kijev je ostal vedno pravoslaven. Kijevski zedinjeni metropolitni so stolovali v Vilni. Leta 1702 so bile vse rusinske škofije zedinjene s katoliško Cerkvijo, skupno 9 škofij in 12 milijonov vernikov. Kijev in pravoslavni del Ukrajine je leta 1667 osvojila Moskva.

Ko je Peter Veliki prebil okno v Evropo - prorubil okno v Evropu - je uvidel, da je moskovsko bizantinstvo zakrknjena nazadnjaška ovira kulturnega napredka. Zato je leta 1720 zatrl moskovski patriarhat, vrhovno cerkveno upravo uredil po protestantskem vzoru in široko odprl vrata protestantskim vplivom. Po protestantizmu ojačeni ruski absolutizem je po razpadu Poljske s sodelovanjem zahodnega galikanizma in jožefinizma nasilno zatrl rusinsko unijo /leta 1839/. Njeni verniki, ki so deloma prešli v rimski obred, so ojačili poljsko in belorusko katoličanstvo, drugi pa so še v vsiljenem pravoslavju ohranili duha krščanske pobožnosti.

Nazadnje je bila leta 1875 zatrta vzhodna katoliška škofija Chelm-Holm. V tej škofiji je okoli 300.000 vzhodnih katoličanov pod skrajnim ruskim nasiljem brez duhovnikov skozi 30 let vztrajalo v katoliški veri. Ko je bila leta 1905 v Rusiji dovoljena neka omejena verska svoboda, so vsi prešli v katoliško Cerkev rimskega obreda, ker vzhodni katoliški obred ni bil dovoljen in ne dovolj varen. V teh pokrajinah ob ruskopoljski in rusinskoruski jezikovni meji je papež Pij XI., ko je bil /leta 1920/ papeški legat v Poljski, občudoval vzhodno krščansko pobožnost, vzljubil krščanski vzhod in izjavljal, da je krščanski vzhod dežela molitve, dežela, ki pozna fascinacijo molitve. - Ukrajinsko in belorusko cerkveno zedinjenje je zapustilo neizbrisne sledove v verskem mišljenju in življenju milijonskih množic.

Rusinska unija v bivši avstrijski Galiciji in v Podkarpatski Rusiji je bila službeno zatrta pred 14 leti. Ostanki te unije so razkropljeni po vsem svetu tja do ledene severne Sibiri je. V Rusinskem kolegiju /Collegium Ruthenum/ v Rimu imajo katoliški Rusini ugledno bogoslovno znanstveno središče. Izdali so vse spomenike /dokumente, akte/ za zgodovino rusinske unije.

III.

V letih najkrutejšega carističnega nasilja nad mučeniškimi ostanki rusinske uniije v Rusiji je nastopil genialni prerok verske svobode in cerkvene edinosti, Vladimir Sergejevič Solovjev. Rojen je bil leta 1853 kot sin največjega ruskega zgodovinarja Sergeja Mihajloviča Solovjeva, mnogoletnega rektorja moskovske univerze, globokovernega, široko razgledanega učenjaka. Vladimir je v zgodnjih mladih letih prebolel krizo tedanje moderne materialistične brezbožnosti. Po preizkušeni verski zavešti je v sebi začutil poslanstvo za duhovno prenovitev svoje domovine. Z 21. letom /1874/ je bil postavljen za docenta filozofije na moskovski univerzi. Leta 1875 je bil na znanstvenem potovanju v Londonu, Parizu in Egiptu - za študij "indijske, gnostične in srednjeveške filozofije". Leta 1877-1880 je bil nameščen v prosvetnem ministrstvu. Leta 1881 je izstopil iz državne službe. Poslej je živel kot publicist. Umril je 12. avgusta leta 1900.

V prvih letih svoje filozofske dejavnosti je leta 1877 v dveh razpravah /Tri sile. - Filozofska načela celotnega znanja/ po vzorcu Hegelove dialektike zasnoval teorijo o treh silah v razvoju človeške zgodovine: 1. Stari vzhod je podlegel ideji nečloveškega božanstva in zaslužnjene človeške osebnosti. 2. V zahodni civilizaciji je zmagala ~~antiteza~~ antiteza pretirane človeške osebnosti, brezbožni človek. 3. Božječloveško krščanstvo je za nekoliko stoletij v božječloveški sintezi premostilo prepad med vzhodom in zahodom v vesoljni krščanski edinosti. Na vzhodu se je staro vzhodno preziranje človeške narave obujalo v herezijah nestorijanstva, monofizitizma, monoteletizma in ikonoborstva ter naposled zmagalo v obliki muslimanstva. Na zahodu je napredoval humanizem in individualizem ter se končno izrazil v protestantizmu. Slovani in posebej Rusi niso sodelovali pri razkolu vesoljnega krščanstva. Zato so poklicani, da premoste cerkveni razkol. Tako Solovjev.

Nekoliko let je Solovjev pod vplivom slavjanofilov in posebej Dostojevskega napadal katoliško Cerkev, da je v

nasprotju s Kristusom podlegla tretji skušnjavi hudobnega duha, skušnjavi svetovnega gospostva. Leta 1881 je še pisal, da se je katoliška Cerkev izneverila Kristusu in Kristusa zamenila s papežem. Cerkev je družba vernikov krščanskega Boga, ki je Bog ljubezni /III, 207/. Katoliška Cerkev pa namesto ljubezni poudarja oblast hierarhije in pokorščino vernikov. Jezuitje uče: živite in verujte kakor hočete, samo priznavajte papeža. Latinsko načelo je načelo verskega nasilja /Sobranie sočinienij V.S. Solovjeva III, 213/. Papeštvo se drži antikristovih tradicij /III, 217/. V teh napadih se očitno pozna protestantski vpliv. Tako so katoliško Cerkev napadali ruski branilci zmotno pojmovanih cerkvenoslovanskih ruskih tradicij. Imenovali so se slavjanofili. S takšnim protikatoliškim protestantskim duhom je prežeto krščanstvo Dostojevskega. S tem genialnim umetnikom je mladega Solovjeva skozi osem let družilo prisrčno prijateljstvo prav do smrti Dostojevskega /1881/. To prijateljstvo je Dostojevski umetniško upodobil v svojem največjem romanu "Bratje Karamazovi", namreč v nedolžnem globokovernem Aljošu Karamazovu in bistrournem borbenem dvomljivcu Ivanu Karamazovu. Solovjev pa je svoje prijateljstvo do Dostojevskega izrazil v treh govorih, namreč ob grobu Dostojevskega leta 1881 in ob dveh obletnicah leta 1882 in 1883. V drugem govoru /14.februarja 1882/ se že razodeva čistejše pojmovanje krščanske vesoljnosti in edinosti. V tretjem govoru pa je že očitni prehod k idealnemu pojmovanju zedinjenja s katoliško Cerkvijo. V njem je izrekel tako ognjevite misli o cerkvenem zedinjenju kakor v taki obliki še nihče niti pred njim niti za njim. Poslušajmo samo en odlomek:

"Ko vidimo, da je rimska Cerkev v davnosti in še danes edina trdna skala, sredi motnih valov protikrščanskega gibanja in da se edino iz Rima razlega obsodba brezbožnemu svetu, tedaj ne pripisujmo tega le neki človeški trdovratnosti, marveč priznajmo tukaj tudi tajno božjo moč. In ako je Rim v prizadevanju za svoje svetinje šel naprej, se gibal, se spotikal in padal, tedaj ga mi ne moremo soditi za to spotikanje in padce, ker ga nismo podpirali in dvigali, ampak samozadovoljno gledali težavno pot zahodnega brata, sami pa nepremično sedeli in samo zato nismo padli. Če tako pozorno gledamo prah zemlje na našem bratu, a nam je neopazno in neverjetno vse, kar je na bratu božansko. Dajmo Bogu več prostora to pomeni, da je v nas malo Boga. Dajmo Bogu več prostora

v sebi, pa ga bomo jasneje videli v drugih. In zares, če nam je božja beseda rasničnejša kakor vse človeško ugibanje in kraljestvo božje dražje kakor vse zemeljske koristi, potem nam je odprta pot sprave z našimi zgodovinskimi nasprotniki. In ne bomo govorili: 'Mar bodo naši nasprotniki pripravljeni na spravo in kakšno stališče bodo zavze-li'. Tuja vest nam je neznana in tuje zadeve niso v naši oblasti, pač pa je v naši moči, da se izkažemo vredne sprave in dobrega razmerja do nas /III, 199-200/".

Vprašanje cerkvenega razkola in zedinjenja je natančneje znanstveno pojasnil leta 1883 v obširni razpravi "Veliki spor in krščanska politika" /IV, 1-105/ na podlagi prvih virov, cerkvenih očetov in aktov cerkvenih zborov. V njej je odločno poudaril rusko narodno in versko dolžnost sprave s katoliško Cerkvijo ter jasno priznal prvenstvo rimskega papeža. V vprašanju papeževega prvenstva je krepko poudaril razliko med večno versko resnico cerkvenega prvenstva, in med zgodovinskimi, časovnimi, človeškimi slabostmi rimskih papežev; t. j. razliko med božjim pečatom papeštva in med slabostmi papizma - razliko med papeštvom in papizmom. V istočasno objavljenem govoru v spomin Dostojevskemu je globoko izvirno pokazal, zakaj Rusi nimajo pravice enostransko obsojati katoliške Cerkve, kakor ste že slišali. V razpravi "Veliki spor" pa krepko naglaša, da Rusi ne morejo pravično soditi o katoliški Cerkvi, ker si katolištvo predstavljajo kot zgodovinskega narodnega sovražnika. A s sovražnikom se je mogoče boriti, nikakor pa ga ni mogoče pravično soditi. Torej izberimo si eno izmed dveh možnosti: ali se zaradi pravičnosti odpovemo sovraštvu do katoliške Cerkve, ali pa si ne prisvajamo pravice, da bi jo sodili in obsojali.

Razprava, objavljena v velikem slavjanofilskem časopisu "Rusij", je v vsej Rusiji zbudila viharen odpor. Urednik Ivan Aksakov je želel objavljeno razpravo prekiniti ali pa besedilo razprave bistveno popraviti. Solovjev mu je odgovoril:

"Ni v moji oblasti, da ozdravim rano cerkvenega razkola, pač pa je v moji oblasti in dolžnosti, da ran ne prediram ali odpiram s trpko polemiko, marveč da jih lajšam z besedo pravičnosti in spravljivosti. Kakšni so sadovi tisočletne polemike zoper katolištvo? Zahodu nismo pomagali, vzhoda nismo poživili, temveč smo sami sebe zastrupili.

Zdi se mi, da vi gledate samo papizem. Jaz pa predvsem gledam veliki, sveti, večni Rim, osnovni in nenadomestljivi del vesoljne Cerkve. V ta Rim verujem, njemu se klanjam, njega ljubim z vsem srcem; in z vsemi duševnimi močmi želim, da se ta Rim vzpostavi za edinstvo in celotnost vesoljne Cerkve; in preklet naj bom kakor očeto-morilec, če bom kdaj izrekel besedo obsodbe zoper svetinjo večnega Rima. V verskem področju moramo govoriti samo o večnem Rimu; časovni pojav Rima pa spada v socialno-zgodovinsko področje".³

V istem časopisu /Rusj/ je protoierej Ivancov - Platonov, profesor moskovske univerze objavil /1883/ pripombe k razpravi "Veliki spor". Solovjev je na to kratko odgovoril in predložil devet vprašanj o zedinjenju s katoliško Cerkvijo. Ta bistroumna vprašanja so zbudila pozornost tudi v Rimu in Parizu. V Parizu so bila v prevodu objavljena v časopisu "Annales catholique" /16.oktobra 1886/. V Rimu pa je nanje odgovoril kardinal Mazzela v posebni knjižici leta 1887.

Še bolj sta se za Solovjeva zanimala dva velika Hrvata, škof Strossmayer in zgodovinar Fran Rački, predsednik Jugoslovanske akademije znanosti. Oba sta že leta 1883 brala razpravo "Veliki spor". Leta 1884 je Rački med bivanjem v Rusiji obiskal Solovjeva. Naslednje leto sta Strossmayer in Rački povabila Solovjeva v Zagreb in Djakovo.

Solovjev je kot pesnik in veren kristjan vse to globoko doživljal v svoji duši in izlival v dovršenih pesniških verzih. Ob prvem prelomu ruskih protikatoliških predsodkov je leta 1882 zapel:

V deželi mrzlih viher, sredi sivih megla
zagledala si luč svetá,
bedno dete, sredi sovražnih taborov
tebi zavetja ni ...

Zamišljena stojiš in prisluškuješ veliki
obljubi davnih dni. - - -

/Glej Zbornik IX 1959, str. 15/.

Ko je že odločno stopal po novi poti, je leta 1884 zapel najznačilnejšo pesem svojega idealizma:

V jutranji megli z negotovimi koraki
sem šel k tajinstvenim in divnim bregovom.
Borila se je zarja s poslednjimi zvezdami,
še so frfotali sni - in zajeta od sanj
je duša molila k neznanim bogovom.

V hladni beli dan po poti samotni,
kakor prej, stopam v neznani deželi.
Razpršena je megla, in jasno vidi oko,
kako težek je gorski pot, in kako še daleč
daleč je vse, kar se mi je sanjalo.

In do polnoči z neplašnimi koraki
vedno bom šel k zaželenim bregovom,
tja, kjer na gori, pod novimi zvezdami,
ves plameneč v zmagoslavni ognjih,
mene dočaka moj zaobljubljeni hram.

Obenem je veliko premišljeval o notranjem krščan-
skem življenju in napisal krasno knjigo Duhovne osnove
življenja /1883-4/.

Na povabilo Račkega in Strossmayerja je Solovjev
sredi julija leta 1886 prišel v Zagreb. Stanoval je v
kanoniški hiši Račkega. Ker je ruska cenzura Solovjevu
strogo zabranila objavljane bogoslovnih spisov, zato je
dal v Zagrebu tiskati knjigo Istorija in budućnost
teokratii. Upal je, da se bo mogla knjiga širiti tudi v
Rusiji, a se je motil.

Sporazumno s škofom Strossmayerjem je v francoskem
jeziku sestavil spomenico o cerkvenem zedinjenju, da jo
Strossmayer predloži papežu. V njej izjavlja, da je
vzhodna Cerkev dejansko pravoslavna, provoverna, ker uči
in mora učiti samo nauk prvih sedmih cerkvenih zborov.
Vse drugo pa je le sporen nauk posameznih teologov. Vzhodni
kristjani se od katoliške Cerkve ločijo le v tem, da ne
poznajo nauka o vrhovni cerkveni oblasti, ki je bil pro-
glašen na vatikanskem cerkvenem zboru. Sam se je za svojo
osebo odločno držal prepričanja, da sme za enkrat še osta-
ti v pravoslavni Cerkvi in v njej prejemati sv. zakramente.
Vsak dan je hodil k maši v stolno cerkev, a za praznik
Marijinega Vnebovzetja je opravil spoved in očitno prejel
obhajilo v zagrebški pravoslavni cerkvi. Sredi oktobra

1886 se je vrnil v Moskvo.

V aprilu 1887 je bila knjiga Zgodovina in bodočnost teokratije dotiskana. Prva pošiljatev te knjige je neovirano prišla na večino ruskih naslovov. V novembra pa je bila v Rusiji nepreklicno prepovedana. V Zagrebu tiskana knjiga je šele prvi zvezek velikega dela, ki naj bi obsegalo tri zvezke. Prvi zvezek obsega obširen uvod o cerkvenem zedinjenju in filozofijo biblične zgodovine. Drugi in tretji zvezek naj bi obsegala filozofijo vesoljne cerkvene zgodovine.

V Rusiji je bil odpor zoper delo Solovjeva za cerkveno zedinjenje tako srdito strasten, da se je veliki idealist odločil za skrajšano izdajo v francoskem jeziku pod naslovom La Russie et l'Eglise universelle. V začetku maja 1888 je prišel v Pariz. Dva ruska katoliška učenjaka, jezuita Martinov in Pirling, sta mu preskrbela ugodno bivanje in družbo v Parizu; predvsem ga je podpiral Leroy-Beaulieu, največji tedanji francoski poznavalec Rusije, pisec velike knjige o ruskem carstvu /L'empire des tsars/ v treh zvezkih. Solovjev je rokopis svoje francoske knjige dovršil v oktobru 1888 in ga izročil pariškemu založniku Savine-u. V drugi polovici novembra je prišel v Zagreb k zgodovinarju Račkemu. Tu je dovršil uvod svoje francoske knjige. Na koncu obširnega uvoda s skoraj hrvaškim idealizmom v imenu sto milijonov ruskih kristjanov izreka svoj amen k tistemu, kar sta o cerkvenem zedinjenju rekla dva velika Hrvata, Križanić in Strossmayer. - Božične praznike je preživel v Djakovu in se takoj po praznikih skozi Dunaj in Krakov vrnil v Rusijo.

Sredi leta 1889 je izšla francoska knjiga Rusija in vesoljna Cerkev, a ni dosegla zaželenega uspeha. /V Rusiji je bila strogo prepovedana, pa tudi verni ruski izobraženci so jo odklonili/. Solovjev ni mogel trditi, da se v imenu sto milijonov Rusov izjavlja za cerkveno zedinjenje.

Prvi del knjige slika položaj ruske Cerkve in dokazuje, da niti ruska niti druge razcepljene vzhodne Cerkve niso prava Kristusova Cerkev, ki mora biti vesoljna in edina. Drugi del izvirno in duhovito dokazuje Petrovo in papeževo prvenstvo. Kjer ni Petra, tam tudi vesoljni cerkveni zbor ni mogoč. Če Peter molči, molči vsa Cerkev in se oglašajo le posamezna zmotna mnenja. Ločena vzhodna Cerkev že nad tisoč let nima živega cerkvenega učiteljstva.

Tretji del knjige pa je deloma ponesrečen, ker je pomešan z gnostično racionalistično mistiko o Sv. Trojici, Modrosti /Sofiji/, svetovni duši, Kristusu, Mariji in Cerkvi. A vmes so tudi globoke izvirne misli, zlasti o treh zakramentih svobode, enakosti in bratstva - o krstu, birmi in evharistiji. Če kristjani podpirajo ali dopuščajo socialne krivice, sprejemajo nase grehe ljudstva in vso kri revolucij. Po Solovjevu je Berdjajev posnel misel, da so socialistične revolucije krivi kristjani, ki so zanemarili svojo dolžnost.

Solovjev je pač poznal velike katoliške teologe Perrone-ja, Möhlerja, Scheebena in nekatere cerkvene očete. Vedel je, da je sv. Tomaž Akvinski vodilni katoliški filozof in teolog, a študiral ga ni. Velikih tradicij zahodne krščanske filozofije ni poznal, ker je bil že od mladeniških let pod vplivom protestantske nemške filozofije in mistike. Povrh tega je bil trdno prepričan o objektivni resničnosti svojih vizij Sofije, svetovne duše. S to nejasno mistiko je zamegljeval svojo idejo cerkvene edinosti. Z druge strani ga je motila ruska ideja krščanskega carja, - car pravoslavni samodržavni - idejo vesoljnega cerkvenega zedinjenja je obremenjeval z idejo krščanskega cesarstva in jo s tem odtujeval moderni miselnosti.

Po neuspehu svojega dela za cerkveno zedinjenje Rusije je doživljal bridka leta razočaranja in preganjanja. Ker ni smel pisati o verskih vprašanjih, a je živel od honorarjev za svoje spise, se je moral obrniti k drugim predmetom.

Posebno usodno je bilo, da je bil izključen od sv. zakramentov in od življenja s Cerkvijo, čeprav je bil potreben in željan nadnaravne pomoči. V želji po spovedi in obhajilu se je leta 1896 pridružil tajni katoliški občini vzhodnega obreda v Moskvi in je formalno prestopil v katoliško Cerkev. A to je moral skrivati. V tolikih stiskah je telesno opešal in zapisal nekoliko dvoumnih ali zmotnih misli.

V zadnjih letih svojega življenja je bil trdno uverjen, da bi moglo Rusijo rešiti le zedinjenje s katoliško Cerkvijo in da jo čaka strašna katastrofa, ker tega noče uvideti. Leta 1894 je napovedoval ruski poraz v vzhodni Aziji, kar se je deset let pozneje res zgodilo. Napovedoval je grozno rusko revolucijo. Zadnji dve leti njegovega življenja so ga obhajale apokaliptične misli o skorajšnjem

koncu sveta, ko se bo na nebu prikazalo znamenje preči-
ste Bogorodice. V tem smislu je leta 1898 zapel pesem
Znamenje.

V neko spominsko knjigo, ki je literarno zelo pomembna in zato shranjena v Tolstojevem muzeju v Moskvi, je na vprašanje: "Vaš najljubši umetnik in vam najljubša slika" zapisal odgovor: Murillo, Brezmadežno Spočetje - Neporočno je začatije. To sliko je dobro poznal, saj je ohranjena v Petrogradu.

V "Povesti o antikristu", ki jo je v dokončni obliki zapisal nekoliko mesecev pred smrtjo, se je izvršitev cerkvenega zedinjenja umaknila v apokaliptični mrak ob trenutnem antikristovem zmagoslavju. V okolici Jeruzalema so se sredi temne noči zbrali ostanki katoličanov, pravoslavnih in protestantov ter se zedinili pod vodstvom papeža Petra, da se je spolnila Kristusova molitev: "Naj bodo vsi eno". Nočno temo je ožaril svetel blesk, in na nebu se je prikazalo veliko znamenje: Žena oblečena v sonce, luna pod njenimi nogami, in na njeni glavi venec dvanajstih zvezd. Svetlo znamenje se je začelo pomikati proti jugu. Papež Peter je vzkliknil: "Glejte naša zastava! Pojdimo za njo!" In s spremstvom vse množice kristjanov je v smeri videnja šel - k božji gori Sinaju. -

Tako je največji ruski mislec do svoje smrti ostal zvesto vdan dvema idejama: Brezmadežni Bogorodici in prvenstvu naslednikov sv. Petra, kakor se je tudi v katoliški Cerkvi v zadnjem stoletju ob lurških dogodkih spojila verska resnica Brezmadežne in priznavanje papeževega božjepravnega prvenstva, dokončno utrjeno v vsem obsegu. Potrdilo se je to, kar je Solovjev v tretjem govoru v spomin Dostojevskemu imenoval tajno božjo moč papeštva in to, kar je v istem času pisal Ivanu Aksákovu: Verujem v veliki, sveti in večni Rim, osnovni in nenadomestljivi del vesoljne Cerkve; temu Rimu se klanjam, ga ljubim z vsem srcem; - in z vsemi močmi svoje duše želim, da se vzpostavi za edinstvo in celotnost vsesvetovne Cerkve - t. j. za integriteto vesoljne cerkvene edinstvi, ki je po vzhodnem razkolu nekako okrnjena: - Dlja edinstva i célosti vsemirnoj Cerkvi. - To bistroumno, - dogmatično točno izražanje genialnega Rusa je v izjavah papeža Pija XI. prav dobesedno ~~prevajena~~ prevedeno: Ecclesiae unitas oecumenica redintegranda! Redintegracija vesoljne cerkvene edinstvi!

Vladimir Sergejevič je izrekel še neko drugo krilato misel, ki jo enako srečno tudi v službeni izjavi katoliške Cerkve. Genialni Rus je rekel: "Tuja vest ni v naši oblasti, pač pa je v naši moči, da mi pokažemo, da smo vredni sprave in dobrih odnosov do nas". V katoliški molitvi za zedinjenje, ki je bila leta 1916 obdarovana z odpustki, pa molimo:

"O Gospod, prosimo te za krščanske vzhodne narode ... Stori, da se skupno z nami poglobijo v nauke svojih svetih učiteljev, ki so tudi naši veri očetje. Obvaruj nas vsake napake, ki bi jih mogla od nas oddaljevati".- Ta širokosrčna prošnja se popolnoma ujema z optimistično širokosrčnostjo sedanjega sv.očeta. Bodimo tudi mi velikodušni in skupno s papežem molimo: "Gospod prosimo te, duh sloge in ljubezni, ki je znak tvoje navzočnosti med verniki, naj pospeši dan, ko se zedinijo naše molitve z njih molitvami, da bo vsak narod in vsak jezik spoznaval in slavil našega Jezusa Kristusa".⁵⁾

S tem bomo pospeševali tudi slogo in ljubezen med katoličani ter postali vredni zaupanja in ljubezni ločenih bratov.⁵⁾

O P O M B E

- 1/ Grški menihi so bili odločni in vztrajni nasprotniki patriarha Fotija ter borilci za edinstvo z rimskim papežem. Ko pa se je papež Janez VIII. spravil s Fotijem /879/ ter je menihom pod kaznijo izobčenja ukazal pokorščino Fotiju, so bili zbegani in so polagoma postali glavni nasprotniki edinosti z Rimom.
- 2/ Leta 1237-1240 so kijevske Rusije osvojili in opustošili Tatarji in pospešili rusko preseljevanje v severno-vzhodno Rusijo. Sredi 13. stoletja je nastala kneževina Moskva. Leta 1320 so velik del kijevske /tatarske/ Rusije osvojili Litovci, leta 1362 pa tudi Kijev. Kijevski metropolit Maksim se je leta 1300 stalno preselil v Vladimir. Metropolit Peter /1308-1326/ se je preselil v Moskvo in pripomogel, da se je utrdilo politično prvenstvo Moskve, ki se je polagoma osamosvojila; V 15. stoletju je Moskva končno premagala Tatаре. Leta 1353

je bil v litovski Rusiji postavljen samostojen metropolit. Leta 1448, ko je moskovska Rusija postavila metropolita neodvisno od Carigrada, je kardinal Izidor dobil naslov kijevskega metropolita. Izidor se je leta 1458 odpovedal kijevski metropoliji. Njegov naslednik je bil njegov zvesti spremljevalec Bolgar Gregorij /1458-1472/. Tako se je kijevska metropolija trajno ločila od Moskve - posledica florentinske unije. Leta 1589 je bil ustanovljen moskovski patriarhat, leta 1720 je bil patriarhat zatrt, leta 1917-1925 in leta 1943 pa obnovljen.

- 3/ Vl. Solovjev, Pisma 4. zv. Zbral in izdal E. Radlov /Petrograd 1923/, str. 21.
- 4/ To molitev je papež Benedikt XV. potrdil in obdaril z odpustki 300 dni - z apostolskim pismom 25. aprila 1916 /Acta Ap. sedis 1916, str. 137-138/. Prošnja "obvaruj nas vsake napake" je tako nenavadna, da so jo nekateri po~~z~~neje spremenili in zapisali: "obvaruj jih vsake napake". Toda v italijanskem izvirniku stoji: preservateci.
- 5/ Natančnejši slovenski življenjepis Vladimira Solovjeva je v rokopisu pripravljen za tisk; v skrajšani obliki je objavljen v tipkanem Zborniku teološke fakultete IX /1959/

Dr. A. Strle:

ODREŠILNI POMEN SKRIVNOSTI JEZUSOVEGA ŽIVLJENJA
=====

Med šestimi glavnimi resnicami katekizma se četrta glasi: " da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo na križu odrešil in večno zveličal". Kar je v tem stavku trdilnega, je resnično. Če pa se v kom stvori predstava, kakor da nas je Kristus odrešil samo s smrtjo, kakor da nima ostalo Kristusovo življenje nobenega resnično odrešilnega pomena, marveč da je kvečjemu nekak pogoj za to, da se je moglo izvršiti odrešilno dejanje na Kalvariji - v tem primeru pa je stavek, ~~kolikor~~ kolikor zanika, netočen in neresničen. Odrešilno je namreč vse Kristusovo življenje, čeprav dejansko le v zvezi s kalvarijsko daritvijo; odrešilno pa je tudi njegovo poveličanje, prek katerega prihaja odrešilna moč skrivnosti Kristusovega življenja na zemlji do nas.

A. Grillmeier SJ opozarja, da v nauku o odrešenju ⁱⁿ ~~označevanju~~ zveličanju v Kristusu in po njem ^{Kristusu} ne smemo govoriti le tako, da bi stavili formalna vprašanja o ^{Kristusovem} ~~zadostčenju~~ zasluženju in daritvi Kristusovi; to je seveda potrebno, a ni vse. Kako se namreč uresniči ^{odrešenje in} ~~zveličanje~~ ⁱⁿ ~~označevanje~~ odrešenje, to je pokazal Bog sam tako v Kristusovi osebi in v njeni biti kakor tudi v dogajanju v Kristusu in glede Kristusa. Upoštevati moramo zato tudi "misterije Kristusovega življenja", torej tiste dogodke, v katerih se kakor v žariščih zbira in v njih na edinstven način žari v Kristusu se razodevajoča ~~Božja~~ ⁱⁿ ~~luč~~ ⁱⁿ ~~Božja~~ luč. V navadni soteriologiji preveč ^{upoštevamo} ~~motrimo~~ le učinek Jezusove smrti, ne analiziramo pa dogajanja kot takega. Še manj izrabimo teološko vsebino tistih dogodkov iz Jezusovega življenja, ki so se izvršili že pred začetkom Jezusovega trpljenja, ali pa tistih, ki so se izvršili neposredno po Gospeđovi smrti. Vse to prepuščamo ^{požurnemu} ~~premišljevanju~~ premišljevanju, teološkega značaja ^{odrešilnega} ~~zveličavnega~~ dogajanja v skrivnostih Jezusovega življenja, tistih skrivnosti, ki imajo za svoje središče trpljenje in smrt na kalvariji, pa ne upoštevamo dovolj. 1)

V tej skromni razpravi se bomo predmeta, označenega v naslovu, le bolj dotaknili, kakor pa kaj globlje obdelali. Na osnovi misli, ki jih najdemo raztresene v nam dostopni teološki literaturi, naj pokažemo najprej na dejstvo, da imajo skrivnosti Jezusovega življenja važen odrešilni po-

Z učlovečenjem se začenja skrivnostna poroka in Cerkvijo³ 3X. Deviško spočetje Kristusovih (I); potem pa se bomo ustavili ob vprašanju glede narave oziroma načina, kako se odrešilna moč Kristusovih mist I. Dejstvo odrešilnosti misterijev Jezusovega

Življenja

Vsi misteriji Kristusovega življenja so ^{odrešilni,} ~~z~~ ^z ~~v~~ ^v zveličavni

Vsi misteriji Kristusovega življenja so ^{odrešilni,} ~~z~~ ^z ~~v~~ ^v zveličavni in vsi imajo za Cerkev veliko važnost, kajti Cerkev ima zvezo z vsakim izmed njih. To se dobro vidi iz liturgije, ki je glavni vir za življenje nadnaravnega organizma Cerkve. Res se pripisuje največja važnost predvsem skrivnostim, ki ^{končujejo} ~~zaključujejo~~ ^{izročila} ~~je~~ ^{je} Gospodovo zemeljsko življenje. Toda liturgija in učenje tradicije, oprtega na sv. pismo, na spominja, da imajo vsi misteriji svojo vrednoto, svoje mesto v realizaciji odrešilnega dela. To izročilo je povzel sv. Tomaž Akvinski v svoji kristologiji.

Navedli bomo 1. po sv. Tomažu važnejše skrivnosti Jezusovega življenja, 2. bomo opozorili, da so te skrivnosti dejansko po svobodnem sklepu ~~božje~~ ^{božje} volje odrešilne le po zvezi z Jezusovo kalvarijsko daritvijo, 3. bomo omenili nekaj razlogov, zakaj so odrešilne le v zvezi s smrtjo na križu.

1. Skrivnosti Jezusovega življenja v Palestiji, npr. skrito življenje v Nazaretu, ni za nas samo vzor, zgled, ob katerem naj se učimo v podobnih življenjskih okoliščinah. Niti to ni dovolj, da rečemo: tudi v s tem skritim življenjem v Nazaretu je Jezus izvrševal zadostilna in zaslužna dejanja v naše odrešenje. Poleg eksemplarne, zadostilne in zaslužne vrednosti je po nauku sv. Tomaža, skladnem v tem pogledu ^{tem skrivnostem} ~~zlasti z vzhodnimi cerkvenimi očeti~~, treba pripisovati ^{tudi} ~~tudi~~ ^{tvorno} ~~tvorno~~ vzročnost.

Našteli bi lahko vse dobe Odrešenikovega življenja na zemlji: pri vsaki bi morali ugotoviti, da ga je njegova ljubezen do skrivnostnega telesa ^(Cerkve) ~~nagibala~~ ^{nagibala} k dejavnosti, "da bi ^{preizvedel} ~~preizvedel~~ milost v vseh udih Cerkve, po Janezovih besedah: ~~Iz~~ ^{Iz} njegove polnosti smo vsi prejeli" 2X.

Z učlovečenjem se začenja skrivnostna poroka med Kristusom in Cerkvijo³ 3X. Deviško spočetje Kristusovo (Lk 1,26-39) kaže, da Bog postavlja nov začetek ~~zveliča~~ ^{odreš} ~~nja~~ v prihodu svojega Sina na svet. Z rojstvom se začenja

v nas tista osvoboditev starega grešnega človeka, tisto novo rojstvo, ki bo v polnosti dovršeno šele s trpljenjem ^{in vstajenjem} Kristusovega rojstva nam sv. pismo predstavlja kot ~~po~~ "Božje slave" (doxa theou) in dokaz Očetovega "veselja nad njim" (Lk 2,9-14; prim. 2 Kor 5,18). Ob obrezi smo bili skrivnostno vključeni v Božjem detetu in smo prejeli duhovno obrezo⁵ (5). Prav tako je bil za nas darovan v templju⁶ (6). Sv. Tomaž je v Catena Aurea zbral številne priče tradicije o tem. Cerkveni očetje in liturgija so videli v tem misteriju srečanje Kristusa in njegove Cerkve, ki je resnični tempelj Gospodov. Če je Gospod hotel biti krščen, ni to bilo samo zaradi tega, da bi nam dal zgled, marveč je hotel, da bi bila v njem krščena celotna človeška narava in da bi vodovje za krst bilo posvečeno⁷ (7); in kakor je storil Jozue na čelu osvobojenega ljudstva, tako je tudi Kristus šel preko Jordana, da bi s tem pripravil ~~oziroma~~ začel pot za vstop ljudi v nebeško kraljestvo, ki je Cerkev, po besedi: Do Janeza so bili postava in preroki; od tedaj pa se oznanja nebeško kraljestvo⁸ (8). Če je ~~živel~~ ^{živel} skrito in ubožno življenje, ni bilo to samo v pouk Cerkvi⁹ (9), marveč tudi zato, da bi nam razdelil nebeško bogastvo: "Kakor je vzel nase telesno smrt, da bi nam podelil duhovno življenje, tako je prenašal telesno ubožstvo, da bi nam podeljeval duhovno bogastvo, kakor je rečeno v 2 Kor 8,10: Saj poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, da je bil bogat, da bi po njegovem ubožtvu vi obogateli"¹⁰ (10). Sv. Tomaž tu posebej pravi, da je bilo to ubožstvo "propter exemplum et propter sacramentum ... propter sacramentum autem, quia omnia quae Christus egit vel sustinuit, fuit propter nos... Kakor smo namreč s smrtjo, ki jo je za nas prestal, bili rešeni večne smrti in vrnjeni življenju; tako smo s tem, da je Kristus trpel ubožstvo v časnih stvarih, bili rešeni ubožstva v duhovnih rečeh in postali bogati v duhovnih"¹¹ (11).

Tudi učitelj sv. Tomaža, namreč sv. Albert Veliki, izrečno pripisuje odrešilnost skrivnostim Jezusovega življenja. O žveličarjevi človeški naravi govori kot o prazakramentu. Delni zakramenti tega prazakramenta so najprej sedmeri zakramenti Kristusovega življenja na zemlji: rojstvo, obrezovanje, krst, sestop njegove duše v predpeklo, vstajenje in vnebohod. Potem pa še sedmeri zakramenti Cerkve¹² (12).

Nauk sv. Tomaža o odrešilnem pomenu skrivnosti Jezusovega življenja ima temelj v sv. pismu.

Kristus je po gledanju razodetja novi Adam, v katerem se človeštvo spet svobodno odloča za Boga. V njem je nepokorščina prvega človeka spet popravljena (Rim 5,12-21), človeška svoboda je dobila svojo dovršitev. Od te pokorščine zavisi človeško ^{odrešitev} zveličanje. Ta pokorščina obsega vsa posamezna dejanja Jezusovega življenja (Hebr 10,5-9; Flp 2,7.8). Torej od vstopa na svet do smrti. Ta pokorščina je premagala "skušnjavo" satanovo (Mt 4,1-11; Lk 22,28; Hebr 4,15). Vse svoje življenje, ki ga je začel z dejanjem predanosti Božji volji (Hebr 10,5-7), je Kristus s svojo ljubeznijo naravnaval na Cerkev, na Božje ljudstvo odrešenih ¹³ (13). Prav zato moremo reči, da so skrivnosti Kristusovega življenja naše skrivnosti. Naše iz treh razlogov: ker jih je živel iz ljubezni do nas (prim. Ef 5,27; Gal 2,20) in torej za nas (kot causa satisfactoria et meritoria salutis); ker je hotel biti v vseh naš vzor in s tem pot svetosti (causa exemplaris; prim. Jan 13,15; 14,6; 8,12); ker je že tedaj v Božjih zamislih ¹⁴ tvoril enoto z nami (Ef 1,4), svojimi brati (Rim 8,29), ki iz njegove polnosti vse prejemamo (Jan 1,16; 1 Kor 1,30), tako da je Kristus tudi s skrivnostmi svojega življenja tvorni vzrok (causa efficiens) našega odrešenja. ¹⁴ (14).

Sin božji je takoj ob učlovečenju postal veliki duhovnik in srednik med Bogom in ljudmi. To je razvidno iz pisma Hebrejcem in tega so se cerkveni očetje jasno zavedali ¹⁵ (15). Koz si je Sin božji privzel našo naravo, si je na neki način privzel naravo vseh ljudi in jo zedinil z Bogom, kakor govorijo posebno grški cerkveni očetje. ¹⁶ (16). Nosil jo je tako rekoč v sebi in v sebi nas je zedinjal z Bogom in nas vedno zedinja (prim. Ef 2,4-7; Rim 6,4 ss.).

Če se vprašamo o teološki kvalifikaciji trditve, da imajo odrešilni pomen ne le Jezusovo trpljenje, marveč tudi ostale skrivnosti njegovega življenja, lahko ugotovimo tole: Odrešilnost pripisuje vsem skrivnostim Jezusovega življenja ne le sv. Tomaž in morda še kateri teolog poleg njega; to je ¹⁷ ~~namreč~~ ^{marveč} tudi nauk razodetja. Če pri nauku o odrešenju novejši teologi govorijo skoraj le o Jezusovem trpljenju in smrti, je to pomanjkljivost, ki jo je treba odpraviti.

Če posebej mislimo na zaslužno vrednost skrivnosti Kristusovega življenja, lahko ugotovimo tole: Sententia fere communis theologorum je, da je Kristus od začetka svojega spočetja do konca življenja brez prestanka izvrševal zasluženje, ¹⁸ ~~dekler~~ ^{dekler} (torej je bil in statu viatoris). Tako uči tudi sv. Tomaž (32.48 a. 1 in drugje). Le nekaj teologov

z Vasquezom zanika, da bi mogel zaslužiti z dejanji ljubezni do Boga, češ da v tem ni imel svobodne volje (17). Glede zadostilne vrednosti (pač velja isto. O tvorni vzročnosti Jezusovega življenja na zemlji bomo govorili pozneje.

Na splošno rečemo: naravnost verska resnica je, da imajo odrešilni pomen tudi misteriji Jezusovega življenja in ne samo skrivnost njegove smrti in poveličanja. Saj je v nicejsko-carigrajski veroizpovedi rečeno: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est ... Crucifixus etiam pro nobis ... Podobno tudi druge stare veroizpovedi v 2. čl. naštevajo, kaj je Gospod storil zaradi nas, tako da je vse njegovo življenje od spočetja do paruzije v naše odrešenje.

2. Čeprav pa se vse Kristusovo življenje od spočetja dalje v vseh svojih dogodkih izvršuje zaradi našega zveličanja in čeprav bi vsako tako dejanje zadostovalo za naše odrešenje (18), vendar po razodetju pride odrešenje do svoje integralne in končnoveljavne dovršitve šele v Jezusovi smrti na križu, in sicer v tej smrti, kolikor je bila premagana z vstajenjem. "Ko bom povzdignjen z zemlje, bom vse pritegnil k sebi". To pa je govoril, da je označil, kakšne smrti mu je treba umreti" (Jan 12,32.33). "Bog je sklenil, da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih" (Kol 1,20; Ef 2, 16). "Z daritvijo telesa Jezusa Kristusa smo posvečeni enkrat za vselej ... Z eno daritvijo je za vedno storil popolne tiste, ki se posvečujejo" (Hebr 10,10.14). Odkupnina iz sužnosti greha je bila Jezusova smrt (Mt 20,28); z njegovo krvjo smo bili opravičeni, po njegovi smrti smo se spravili z Bogom (Rim 5,10); s to smrtjo je bila zrušena satanova oblast in oblast smrti (Hebr 2,10.14); "odkupljeni iz svojega praznega življenja" smo bili "z dragoceno krvjo Kristusa kot nedolžnega in brezmadežnega Jagnjeta" (1 Pet 1,18.19).

Dejanja pokorščine in ponižnosti drugega Adama, diametralno nasprotna pokorščini in napuhu prvih staršev, so se začela izvrševati že takoj v prvem trenutku učlovečenja in so imela zaradi neskončne dostojanstvenosti osebe neskončno vrednost. A ta odrešilna pokorščina je dosegla svoj dokončni učinek šele v najglobljem ponižanju na križu, tistem ponižanju, ki je bilo prehod k poveličanju Kristusa naše glave, da bi bili pritegnjeni k odrešenju in s tem k

poveličanju tudi udje njegovega skrivnostnega telesa. Posamezna Kristusova dejanja od spočetja dalje spadajo k odrešenju ^{v naravnostnem stvarjanju, sestavlja jo} oziroma tvorijo naše odrešenje ^{naše} in fieri, dokler se niso dovršila v trpljenju in smrti, ko je prišlo odrešenje de facto esse ¹⁹ (19). ^{sele} V smrti, ^{premagani s povelicani in vitanjem} sel je Kristus dosegel popolnost in je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja, od Boga imenovan za velikega duhovnika po redu Melkizedekovem" (Hebr. 5, 9.10).

K trditvi, da so bile vse skrivnosti Jezusovega življenja odrešilne, moramo torej dostaviti trditev, da so bile odrešilne zaradi svoje naravnosti na ^{kl} kvarijsko daritev.

Vse Kristusovo življenje je bilo povzeto v končnem dejanju, vse skrivnosti njegovega življenja na zemlji so rekapitulirane ^(povzete) v najvišjem misteriju, v misteriju njegove odrešilne daritve na križu. To misel je jasno izrazil ^{na} pr. sv. Irenej v Adv. Haer. 5, 14, 1. Kristusovo trpljenje je povzelo vsa njegova ponižanja in je pripravilo tudi vsa njegova zmagoslavja v nebesih, na zemlji in pod zemljo (Flp 2, 8-11). Da bolje razumemo, kako je Kristusovo trpljenje vsebovalo moč vseh prejšnjih dejanj, si je treba njegovo celotno življenje predstavljati kot stavek, kjer ima vsaka beseda svojo važnost, a ki svoj pomen dobi le z zadnjo od vseh besed. V luči tega gledanja razlaga Dominik Soto, da zakramenti nove zaveze dobivajo svojo moč iz Jezusovega trpljenja: "Kar zadeva zasluženje in zadoščenje, je treba upoštevati vse Kristusovo življenje, dasi je sestavljeno iz mnogih delnih aktov, kot totalni enotni akt, ki najde svojo dovršitev v trpljenju. Ker je Kristus prišel odpraviti Adamov greh, katerega posledica je bila smrt (Rim 5, 12), zato je bilo primerno, da je prinesel polno zadoščenje za greh v smrti ..." Potem D. Soto razlaga, kako bi bilo pridobljenih manj milosti, če bi ne bilo skrivnosti Jezusovega prejšnjega življenja, čeprav se odrešenje v sv. pismu pripisuje vedno ^{Kristusovi} smrti oziroma ^{Kristusovi} krvi. Zaradi Kristusove osebe je imelo vsako dejanje neskončno vrednost, vendar pa je dejansko bilo vsako izmed ^{teh} dejanj, ki so bila pred trpljenjem ⁱⁿ smrtjo, darovano kakor del celote, ki naj jo trpljenje izpolni. Čeprav so bila de iure vsa zasluženja neskončna, kolikor so bila to dejanja neskončne osebe, vendar de facto velja: čim številnejša so bila, tem bolj obilna je milost, ki jo izliva trpljenje v zakramente, po katerih se milost podeljuje posameznikom. Če bi Kristus prestal le trpljenje brez predhodnih ^{dejavij} aktov, bi bila milost, po kateri postanemo njegovi udje, manj obilna. Absurdno je,

pravi D.Soto, zanikati, da posameznim Kristusovim dejanjem ustreza v nas poseben učinek milosti. Milost in moč sakramentov poteka v splošnem iz vsega Kristusovega življenja, čeprav na poseben način iz njegovega trpljenja (20).

3. Zakaj pa je Kristus ravno s trpljenjem in smrtjo odrešil svet, ko bi vendar vsako njegovo dejanje moglo dati enakovredno zadoščanje za vse grehe človeštva? Zakaj so tudi misteriji Jezusovega življenja v polnosti odrešilni le v zvezi s Kristusovim trpljenjem in smrtjo?

Sv. Tomaž odgovarja: Če je Bog hotel odrešenje s Kristusovim trpljenjem in smrtjo, ni bilo to zaradi adekvatnega zadoščanja, marveč iz nagibov, ki zavise od svobodne božje ljubezni. Naš razum pa vidi primernost tega odrešilnega sredstva, ki si ga je Bog izbral. V Kristusovem trpljenju žari veličina njegove ljubezni do človeštva, moč njegovega zgleada v prenašanju trpljenja, božja modrost, ko more uresničiti načrt, po katerem je hudobni duh premagan s tisto smrtjo, ki je bila znamenje in kraj njegove zmage (21).

Bog je hotel, pravi drugič sv. Tomaž, da bi bila "cena odrešenja človeškega rodu ne samo neskončne vrednosti, marveč tudi iste vrste, da bi nas namreč odrešil smrti s smrtjo" (22). To misel najdemo tudi v izročilu prve Cerkve, kar je izraženo posebno jasno pri sv. Ireneju: V ponižanju in pokorščini Kristusovi, ko je živel in trpel v "mesu", se je razvozlal voz, ki so ga napravili prvi starši z napuhom in nepokorščino. Ker greh svoje gospostvo uveljavlja v telesni smrti, zato mora biti smrt uničena s pokorščino po istem, po katerem se je greh naselil v človeku; s tem je bil uničen tudi greh. (23).

Današnji teologi za sv. Tomažem ponavljajo te razloge; le da dostavljajo večji poudarek na Kristusovo solidarnost s človeštvom: ko se je učlovečil v okrilju grešnega človeštva, tistega človeštva, ki je zaradi greha obsojeno na smrt, je tudi Kristus moral biti umrljiv in je moral sprejeti nase trpljenje in smrt, da bi uničil krivdo (24).

P. Hugon (25) skuša z bolj točnimi formulacijami odgovoriti na vprašanje. "V zasluženi in zadoščeni Kristusovi sta dva vidika", tako piše, zaradi katerih razlikujemo pri njih dve vrednosti: osebno vrednost, ki izvira iz zedinjenosti z Besedo in se meri po dostojanstvu božje osebe ...; objektivno vrednost, ki se meri po predmetu in okoliščinah dejanja. Prva vrednost je nespremen-

ljiva, edinstvena, ker se hipostatično zedinjenje ne menjava in ker se dostojanstvo neskončne osebe ne more pomnožiti; druga dopušča stopnje v skladu s hierarhijo v objektih in v krepostih. Tako so poslednja dejanja trpljenja, ki so imela tako plemenit objekt, tako visok namen, ki so bila navdihnjena od tako vzvišene ljubezni, katerih okoliščine so bile tako veličastne, presegala po objektivni vrednosti prejšnja dejanja, še dodala nakopičenim zakladom in dovršila mero zasluženja in zadoščenja. Eno samo dejanje je po svoji osebni vrednosti brez dvoma moglo zadostiti za vse možne žalitve; toda po božjem načrtu je bilo treba doseči vrhunec objektivne vrednosti, iti do kraja v trpljenju, do kraja v žrtvi, do kraja v ljubezni, in sicer s trpljenjem in smrtjo na križu".

Da je bilo vse Jezusovo življenje usmerjeno na odrešilno trpljenje in smrt, ki bo premagana z vstajenjem, to kaže tudi zgradba sinoptičnih evangelijev, katere je npr. (Dr. E. Lohse označil kot "zgodbe o trpljenju z obširnimi uvodom" (26)). Tako je težišče prvega krščanskega oznanjevanja v oznanilu o Kristusu križanem in vstalem. Jezusove izjave kažejo v isto smer.

Da je Kristus, čigar vse življenje je bilo odrešilno po večnih božjih sklepih, moral kronati svoje delo z odrešilno smrtjo, to je tudi v skladu z bistvom smrti. - Smrt je namreč sinteza življenja. (28) Smrt namreč povzame kot človekovo dejanje celotno osebno življenjsko dejavnost v eno samo dovršitev. "Človek v smrti in le v njej", pravi K. Rahner, najde svoj odprti odnos do sveta kot celote, tako da je v smrt vgrajena njegova v življenju in smrti izvršena celokupna stvarnost kot trajna, ostajajoča določitev sveta kot celote, tako da je človek kot rezultat svojega življenja, kot svoj doprinos, na neki način zapusti svetu trajno s tem tedaj se razodevajočim realno-ontološkim odnosom duše do sveta kot celote" neki doprinos in ta svoj doprinos tako rekoč položi v globoko temeljni, realni temelj sveta. (29) Če to obrnemo na Kristusovo smrt, moremo reči: S Kristusovo smrtjo je njegova duhovna stvarnost, ki jo je imel v posesti od začetka in ki jo je uresničeval v svojem življenju, dovršenem s smrtjo, postala očitna vsemu svetu; (je bila) vložena v celoto sveta, in sicer kot trajna določitev realno-teološke vrste za ta svet v njegovem temelju. Življenje Kristusovo zato

odrešuje, kolikor je v njegovem celotnem življenju aksiološko (vrednostno) navzoča smrt³⁰ (30). Skrivnosti Kristusovega življenja so torej odrešilne v svoji povezanosti s tisto dovršitvijo Kristusove zadostilne pokorščine, ki je dossegla višek v krvavi daritvi na križu.

II. Način uresničevanja odrešilne učinkovitosti skrivnosti Kristusovega življenja

Ko smo ugotovili dejstvo, da imajo vse skrivnosti Jezusovega življenja odrešilni pomen, naj se vprašamo še glede narave ^{ali} ~~oziroma~~ načina odrešilnega učinkovanja. Kako se je uveljavljala in se še uresničuje vzročnost teh skrivnosti? Na kakšen način je Cerkev še zdaj povezana z njimi?

Misteriji Jezusovega življenja so kot zgodovinski dogodek že prešli in so že izvršeni. Jezus se je rodil iz Device, rasel je, pridigal, trpel, vstal od mrtvih; a vse to je dogodek preteklosti, vse to se je izvršilo enkrat za vselej, "ephapax" (Hebr 1,27; 10,10). Sv. Leon Veliki ~~pravi~~; "Stanje detinstva, za katerega je Sin božji sodil, da ni nevredno njegovega veličastva, se je potem razvijalo... Dovršil je zmagoslavje svojega trpljenja in svojega vstajenja; in vsa dejanja, ki jih je izvršil za nas v svojem ponižanju, pripadajo preteklosti".³¹ Te besede so le odmev na sv. Pavla, ko pravi: "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; življenja pa, ki ga živi, živi Bogu" (Rim 6,9-10).

In vendar Gospodovi misteriji še nadalje delujejo. Dokaz za to nam je liturgija sama, ki nas stalno vabi, da te misterije premišljujemo, da se z njimi združujemo ^{skot} ~~kakor~~ z realnostjo, ki je vedno navzoča. Zasluga Dom Casela je bila, da je spet osvetlil ta značaj ^{stalne} aktualnosti misterijev v zakramentih in v molitvi Cerkve, čeprav Caselu ne pritrdimo v vseh njegovih zaključkih³² (32).

V razpravljanju o tem, kako so misteriji Jezusovega življenja še sedaj nekaj aktualnega v Kristusu in kako še sedaj ^{odrešilno in} ~~zveličavno~~ delujejo, naj bo na prvem mestu to, kar morajo priznati vsi teologi, potem pa še dve različni mnenji, ki skušata nekoliko поблиže pojasniti vedno aktualno delovanje teh misterijev.

1. Nihče ne more dvomiti o trajnosti Kristusove človeške ljubezni, ki je Kristusa navdihovala pri vseh skrivnostih njegovega življenja. Ta nadnaravna ljubezen do Boga in do človeka zaradi Boga, ta caritas, je bila naravnost nujno potrebna za to, da je imela Jezusova dejavnost meritorično in satisfaktorično vrednost. Zaslужenja si brez caritas ne moremo misliti; in ne more biti govora o zaslužnem vzrokovanju Kristusovih misterijev, ako ne upoštevamo Kristusove človeške ljubezni do nas. ⁴ Pa tudi zadostilnost Jezusovih dejanj temelji na caritas. Saj je učinek greha prav v neredu, katerega povzroči človeški egoizem v grešniku in na neki bolj splošni način ^{nered tudi} v realizaciji ^{zdravstvenega} božjega zveličavnega načrta, ^{kateremu} kateremu greh nasprotuje; Boga samega ta nered ^{ne} more zadeti. Če količkaj globlje pogledamo, vidimo, da je nered greha v oškodovanju ljubezni. Zadostiti za greh, to se pravi, popraviti ta nered, bo mogoče le z vrnitvijo k ljubezni, in sicer z dejanjem ljubezni, ki človeka privede nazaj k Bogu, ko človeka odtrga od tega, kar je ljubil na neurejen način ^{zunanji vsakotni z božjo voljo} Boga, ⁱⁿ iz česar ^{potem} izhaja boleči in penalni vidik vsakega zadoščevanja). — Zadoščenje je torej možno le po ljubezni; in zato zadostilnosti Kristusovega trpljenja ni mogoče razumeti drugače, kakor da upoštevamo resničnost stavka: "Večja je Kristusova ljubezen kakor hudobija tistih, ki so ga križali" (33).

Naše odrešenje se je po nauku sv. Tomaža dalje izvršilo tudi per modum sacrificii, po načinu tiste daritve, ki se je sicer dovršila šele na križu, ki pa je bila navzoča na neki način tudi že v vseh skrivnostih njegovega življenja. In tukaj ^{1 Pet} vemo, da zunanja daritev nima nobene vrednosti razen po notranji daritvi, katero zunanja daritev pomeni; to je resnično celó glede Odrešenikov daritev, kakor posebej pove sv. Tomaž: "In prav to, da je prostovoljno prestal trpljenje, je Bogu nadvse ugajalo, ker je prihajalo iz največje ljubezni" ³⁴ (34). In sicer Jezus ni le duhovnik svoje daritve, marveč tudi žrtev (victima), prostovoljno darovana iz ljubezni do nas ³⁵ (35). ⁴ Če potem s sv. Tomažem upoštevamo vzročnost Kristusovega življenja še per modum redemptionis, je treba misliti na pomen, ki ga ima izraz redemptio v bibličnem kontekstu: tu pomeni v luči osvoboditve Izraelcev iz Egiptovske sužnosti in v luči sinajske zaveze (prim. Ef 1,14; Tit 2,14; 1 Pet 2,9; Raz 5,9) osvoboditev iz sužnosti greha in hkrati pridobitev (acquisitio; gl. Apd 20,28). Ta osvoboditev in pridobitev je ^{1 Pet} delo usmiljene ljubezni, ki se nam razodeva v vsem Kristusovem življenju, ^{35a} (35a).

Končno govori sv. Tomaž še o tvorni vzročnosti, causalitas efficiens Kristusovih misterijev. Tvorna odrešilna vzročnost ne velja le o trpljenju, marveč tudi o drugih misterijih, posebej o vstajenju in vnebohođu. Zadoščenje je namreč treba pripisovati le trpljenju³⁶ (36); zasluženje velja za vse misterije, razen za tiste, ki prihajajo šele po Kristusovi smrti³⁷ (37); odrešenje bi se moglo izvršiti po kateremkoli trpljenju, a Bog je določil, da se izvrši po smrti nem trpljenju, in sicer, kakor smo videli zgoraj, zato, "da bi cena odkupljenja človeškega rodu bila ne le neskončne vrednosti, marveč tudi iste vrste, da bi nas namreč ^(iz oblati) smrti odkupil s smrtjo" (38).

Glede tvorne vzročnosti odrešenja pa je sv. Tomaž dedič dolgotrajnega izročila cerkvenih očetov, o čemer je pisal I. Backes. Grški cerkv. očetje so v ^{Odrešenikova} človeški naravi odrešenikovi gledali orodje božanstva za izvrševanje del milosti. Seveda gre tu³⁸ za instrumentalno vzročnost. In sicer ^(za človeka danega) Odrešenikova človeška narava ne more biti nedejaven, zgolj pasiven instrumentum; saj neskončno modri Bog uporablja stvari v skladu z njihovo lastno popolnostjo; če gre za človeško orodje, bo Bog uporabil človeško voljo za povzročitev učinkov v odvisnosti od glavnega vzroka, ki more pri proizvodbi milosti biti seveda le Bog: "Človeška narava v Kristusu je bila orodje božanstva tako, da ji je gibanje dajala njegova lastna volja"³⁹ (39). Iz tega tudi tukaj sledi pomembnost Kristusove človeške ljubezni do nas. Skrivnosti Kristusovega človeškega življenja delujejo na naše zveličanje le v odvisnosti od Odrešenikove človeške volje, to se pravi v odvisnosti od njegove človeške ljubezni. Kristusova človeška ljubezen je vzrok vseh milosti, ki jih je Cerkev prejela ali jih bo kdaj prejela⁴⁰ (40).

Tisto torej, kar je Kristusa navdihovalo pri vsem njegovem odrešeniškem delu, naj ga vzamemo pod vidikom zaslužnosti ali zadostilnosti ali daritve ali odkupljenja ali tvorne vzročnosti, tisto, kar je Kristusa prežemalo in mu bilo nagib pri vseh skrivnostih njegovega življenja, je ljubezen. Ta ljubezen pa, ki je vsem tem skrivnostim dajala njihovo bistveno vrednost, je ostala in vedno ostane v Kristusu, ki sedi na Očetovi desnici.

Ta nauk moremo posneti posebno iz pisma Hebrejcem. "Njega, ki je pripeljal mnogo sinov v slavo in je začetnik njih zveličanja, je Bog s trpljenjem poveličal (t.j. storil popolnega) ... V vsem se je moral izenačiti bratom, da je postal

usmiljen in zvest veliki duhovnik pred Bogom v spravo za grehe ljudstva. V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanin pomagati" (Hebr 2,10.17.18). "Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v vsem razen v grehu" (4,15). "Iz tega, kar je trpel, se je učil pokorščine. Ko je dosegel popolnost, je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja" (5,8). "Zatorej more tistim, ki se po njem bližajo Bogu, tudi zveličanje vedno dajati, ker vedno živi, da prosí zanje" (7,25; prim. Rimlj 8,24: 1 Jan 2,1). "Kristus je šel ... marveč v sama nebesa, da se zdaj za nas predstavlja Božjemu obličju" (9,24). - Vsi ti teksti nam kažejo Kristusa navzočega v nebesih, kako za nas tam posreduje in prosí za nas ter nam prihaja na pomoč. To podstavlja, da je Kristusova ljubezen do nas vedno čuječa in vedno dejavna ⁴¹(41). Tukaj moremo navesti Tomaževo načelo: "Ker molitev za druge prihaja iz ljubezni ... velja, da svetniki v svoji domovini toliko bolj prosijo za potnike (tiste, ki so še in statu viae), katerim je še mogoče pomagati z molitvami, kolikor bolj popolna je njihova ljubezen... Zato je tudi o Kristusu rečeno v Hebr 7: *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis*" ⁴²(42). Obenem pa moramo naglasiti, da navedeni teksti trdijo tudi to, da je ta Kristusova aktivnost v nebesih, namreč posredovanje za nas, vsaj delna posledica misterijev, preskušanj in trpljenja preteklega Kristusovega življenja na zemlji; misteriji so prinesli Kristusu v njegovi človeški naravi dopolnilo k njegovi popolnosti, *teleiosis*; disponirali so Kristusa v njegovi človeški naravi, da je postal popolni vzrok našega zveličanja, kakor pravi J. Lécuyer ⁴³(43).

Seveda ne moremo govoriti o množitvi Kristusove ⁴⁴caritates. Po skupnem nauku teologov je imel polnost posvečujoče milosti in s tem polnost caritatis že takoj ob spočetju. Moremo pa in moramo govoriti o eksperimentalnem spoznanju, ki ga je imel na osnovi svoje človeške narave, in torej o večji usposobljenosti za sočutje z našo bednostjo, o pridobljeni dispoziciji za proizvodbo takih učinkov milosti v nas, ki ustrezajo vsaki skrivnosti njegovega življenja. V tem smislu pravi sv. Tomaž, da "bližnja dispozicija za naše vstajenje ni učlovečena ⁴⁵Božja Beseda, marveč Beseda, ki se je učlovečila in ki je vstala od mrtvih" ⁴⁴(44). Tista Kristusova človeška ljubezen, ki je hotela enkrat v njegovem življenju na zemlji izvršiti določeno skrivnost za naše zveličanje, za vedno ohranja to dispozicijo. In ta ljubezen

deluje v zemeljski Cerkvi prav tako sedaj kakor nekoč, ko je Kristus še živel na zemlji, in sicer posebno v liturgiji in zakramentih, predvsem po evharistiji, ki je središče liturgije in zakramentov.

2. Preidemo na podrobnejšo razlago delovanja misterijev. Najprej na tisto, ki pravzaprav še vedno ostaja bistveno pri tem, kar lahko priznava vsak teolog. To je razlaga, ki se opira na "francosko šolo" duhovnega življenja (École française).

Kardinal P. de Bérulle, ^{začetnik} francoske šole, pravi: "Misteriji Jezusa Kristusa so v nekaterih okoliščinah minili in trajajo ter so navzoči in neprenehni na nek drug način. Kar zadeva izvršitev so prešli, a so navzoči po svoji moči in njihova moč nikoli ne mine; tudi ljubezen, s katero so bili ti misteriji izvršeni, nikoli ne bo minila. Duh torej, stanje, moč, zasluženje skrivnosti - to je vedno navzoče. Duh božji, v katerem je bila ta skrivnost izvršena, notranje stanje zunanje skrivnosti, učinkovitost in moč, ki napravlja, da je ta skrivnost živa in da deluje v nas, to stanje in to krepostno razpoloženje, zasluženje, s katerim nas je Kristus pridobil za svojega Očeta ...; celo aktualno čustvo, razpoloženje, s katerim je Jezus izvrševal to skrivnost, je vedno živo, aktualno in navzoče v Jezusu. Tako zelo je to resnično, da bi Jezus bil ves pripravljen oditi in izvrševati znova to delo, to dejanje, to skrivnost, ako bi bilo potrebno, ako bi to ugajalo Bogu, njegovemu Očetu. To nas obvezuje, da ravnamo s stvarnostmi in skrivnostmi Jezusovimi ne kakor s preteklimi in preminulimi rečmi, marveč kakor z živimi in navzočnimi ter celo večnimi, ~~iz~~ katerih moramo natrgati sedanjega in večnega sadu ..." (45).

Oliverovem

Vsak misterij ima po Bérullovem in ~~Oliverovem~~ nauku "zunanost in notranost". "Zunanost" je dogodek, kakršen se je izvršil in kakršen je vpisan v zgodovinsko trajanje. "Notranost" pa so notranje "dispozicije in notranja čustva, kakršna je naš Gospod imel v vsakem izmed svojih dejanj" (46). - Jezus je bil ~~pr.~~ pokoren Mariji. Dejanje pokorščine, ki ga je Jezus izvršil, je "zunanost" tega misterija. Toda to dejanje izvira iz ^{tiste} notranje Jezusove dispozicije, ~~tiste dispozicije~~, po kateri je bil Jezus "ves usmerjen k Mariji; ta dispozicija je "notranost" misterija. - "Zunanost", dejanje, to je bilo nekaj časovnega in je prešlo. "Notranost" pa nasprotno za trajno ostane v Kristusu, ker je po notranje

Odrešenikovo

zvezana s samo bitnostjo, ~~s samo odrešenikovo bitje.~~

"Notranjost" vseh skrivnosti Jezusovega življenja imenuje kardinal de Bérulle "stanja Jezusa Kristusa" (*états de Jésus-Christ*). Ta stanja so nekaj, kar trajno ostane in vedno povzroča milost v naših dušah.

Zunanji misterij je pri Kristusu kakor učinek vključen v svojem večnem vzroku kot v globoki stalni móči. Bérulle je vabil, naj prek ~~pre~~ prehodnega dejanja pridemo do duha, ki je nepremisljiv, ~~ta~~ tistega duha, iz katerega zunanje dejanje izhaja; od telesa k njegovi duši. Vsa dejanja prehodnega in minljivega Kristusovega življenja so prišla seveda iz istega duha, iz istega stanja, končno lahko rečeno, iz istega dejanja nepretrgane adoracije, ljubezni in blaženega gledanja, kar vse se je prebudilo v Kristusovi duši v trenutku spočetja in traja potem vso večnost. Misteriji Jezusovega življenja so torej v nekaterih okoliščinah prešli, trajajo in učinkujejo pa na neki drug način. Prešli so z ozirom na izvršitev, a so navzoči z ozirom na svojo moč, in ta moč nikoli ne mine. Ta moč je še sedaj vsebovana in bo večno vsebovana v povečičanem Kristusu kot neminljiva dispozicija Kristusovega povečičanega življenja, iz katerega nam pritekajo vse milosti, ki nam jih je Kristus zaslužil z vsemi skrivnostmi svojega življenja, ne pa le s svojim trpljenjem.

Prvo prizadevanje kristjana mora biti to, pravi "francoška šola", da se oklepa učlovečene ~~božje~~ Besede. In sicer se to oklepanje, to zedinjevanje z ~~božjo~~ Besedo uresničuje tedaj, ko smo deležni "misterijev" Jezusovega življenja, to se pravi dogodkov njegovega življenja. Dosegli bomo popolnost v tisti meri, v kakršni bomo deležni teh misterijev, ki jih je Odrešenik ~~stvaril~~ izvršil v svoji osebi zato, da bi bili ~~te~~ viri obilnih in prav posebnih milosti v Cerkvi ~~(47)~~.

Vsa ta posebna stanja Jezusova, ki so kakor duša mnogoterih skrivnosti, pa seveda ne smejo povzročiti, da bi pozabili na neko drugo stanje, ki je pred vsemi zgoraj omenjenimi stanji; tisto stanje namreč, iz katerega vsa druga stanja potekajo in ki ga moremo imenovati substancialno stanje Jezusa Kristusa: njegovo stanje Bogo-človeka, stanje hipostatičnega zedinjenja. Bérulle ga omenja, ko pravi: "Učlovečenje je trajno stanje, in sicer stanje, ki traja vso večnost" ~~(48)~~. To substancialno stanje Kristusovo "obsega Kristusovo veličino in njegova ponižanja,

njegovo ~~lastnosti~~ ^{božje} in človeško sinovstvo v njegovi osebi, sami, svojstva ene in druge narave v eni sami hipostazi ^{božje} Besede".

To substancialno stanje, stanje hipostatičnega zedinjenja, je v svojem večnem trajanju temelj za vedno trajanje in dejavnost ostalih stanj oziroma misterijev Jezusovega življenja. ^{v njegovi bližini} ~~Božje~~ Besede se je namreč Kristusovo življenje tako rekoč dvigalo nad ~~časovne dogodke~~ ^{časovne dogodke}, da more vplivati na vso zveličavno zgodovino človeštva in jo oblikovati. Kristusovo časovno življenje kot dispozicija, izvirajoča iz posameznih dogodkov Jezusovega življenja in ohranjena v poveličanem Kristusu, zapušča Cerkvi mnogo več kakor pa zgolj spomin. Prek ~~poveličanega~~ Kristusa, ki je glava in zato življenjska moč Cerkve, prihajajo do nas s svojo zveličavno učinkovitostjo vse skrivnosti Jezusovega življenja ⁽⁴⁹⁾. Vsa Jezusova dejanja so, če smemo tako reči, le površina tiste substancialne bogoslužnosti, tiste substancialne povezave z Bogom, ki se je izvršila s samim dejstvom Kristusove eksistence. Sicer je bila Jezusova dejavnost, ko je bil na zemlji, povezana s časom na ta način, da moremo govoriti o preteklosti kot historičnem dejstvu; vendar pa prav ista dejavnost transcendirata čas in pripada večnosti, ker je to ^{božja} dejavnost. To nas obvezuje, da o Jezusovih stvarnostih in skrivnostih razpravljamo ne kakor o stvareh, ki so pretekle in ugasnile, marveč kot o živih in sedanjih, celo večnih stvarnostih, ki prek ~~poveličanega~~ Kristusa, v katerem so tako rekoč shranjene, delujejo na človeštvo ⁽⁵⁰⁾.

3. Je pa še razlaga, ki gre dalje kakor razlaga "francoske šole". Kristusova človeška narava z vso svojo dejavnostjo, z vseni skrivnostmi življenja, čeprav predvsem s trpljenjem, je causa meritoria vseh zveličavnih milosti, naj bo z ozirom na tiste ljudi, ki so živeli že v stari zavezi, ali tiste, ki živijo v dobi nove zaveze. Toda z ozirom na tiste, ki živijo po času učlovečenja, je Kristusova človeška narava poleg tega še causa efficiens instrumentalis ⁽⁵¹⁾. Človeška narava Kristusova je namreč postala organ ^{božje} narave in mora zato biti udeležena pri razdeljevanju dobrin, ki nam jih je zaslužila ⁽⁵²⁾.

In sicer ne gre, da bi trdili samo to: človeška narava vstalega Kristusa, ki je sedaj v nebesih, je tvorni vzrok milosti. Trditi moramo, da so marveč tudi dogodki njegovega

Življenja kot taki tvorni vzrok milosti; ne sicer neposredno kot določeni historični dogodki, pač pa preko človeške narave sedaj poveličanega Kristusa. Ti misteriji, ti dogodki namreč v svojih učinkih ostanejo v Kristusovi poveličani človeški naravi in disponirajo poveličano Kristusovo naravo za funkcijo instrumentalnih vzrokov. Nekateri teologi, ki je med nje treba šteti zlasti zastopnike "francoske šole", obstanejo tukaj in v svoji razlagi ne gredo dalje.

Pač pa gre dalje nemajhno število teologov, ki hočejo biti zvesti učenci sv. Tomaža (tako Holtz, Schillebeeckx, Tschipke, Bouëssé ...). Ti pravijo, sklicujoč se na razna mesta iz sv. Tomaža, da je tudi historična skrivnost sama, vse, kar je Kristus storil ali doživljal v svoji človeški naravi, instrumentalni vzrok milosti. Ne samo, kolikor so ti dogodki Jezusovega življenja ostali kot posebna dispozicija v poveličanem Kristusu.

Kako je mogoče, da bi skrivnosti Kristusovega življenja kot historični dogodki in hkrati tudi v svojem trajnem učinku v poveličani človeški naravi vstalega Kristusa bili instrumentalni vzroki našega opravičenja in naše prihodnje slave? Skušajmo na to odgovoriti.

Gotovo je, da more Kristus v moči Božje Besede, s katero je njegova človeška narava hipostatično zedinjena, segati do vsakega kraja in da ji čas ni v oviro. Božja moč je povsod in vedno pričujoča. Pri tem v svojih učinkih Bog, razen pri stvarjenju, uporablja za proizvodbo učinkov posebna instrumenta. Tako razlagata H. pr. Tschipke in Hérís (53). Van Roo, ki ju navaja, menijo, da pojasnitev ni zadostna. Opirajoč se na sv. Tomaža analizira Van Roo instrumentalno vzrokovanje in iz tega izvaja posledice za razjasnitev vprašanja. Navesti hočemo glavne misli njegovega razzadevnega razpravljanja.

Instrumentum, tako Van Roo, deluje v skladu z redom, z naravnostjo, katero določa razum in volja glavnega vzroka. Vsako človeško dejanje, ki ga vodi volja, je deležno reda razuma, ki pozna causa in sorazmerje med sredstvi in ciljem in ki naravnava vso dejavnost mnogoterih podrejenih sil. V človeški dejavnosti je v tem pogledu karakteristična dejavnost umetnikov. Potem obstoje tudi znamenja takih stvarnosti, ki jih človek usmerja k dosegu določenih učinkov. Seveda je človeška moč omejena, Božja pa nima takih

meja. Pri človeških ^{orodjih} ~~instrumentih~~ je treba torej razlikovati orodja raznih umetnosti in pa orodja, ki obstoje v konvencionalnih znamenjih. Konvencionalno znamenje je orodje, ki na zunan javlja ukaze volje. Učinkovitost takih človeških znamenj je omejena in se imenuje učinkovitost oziroma vzrokovanje intencionalnega, juridičnega reda. Bog pri izvrševanju čudežev naravnih sil ne uporablja per modum artis, marveč per modum signi.

Čeprav Bogu absolutno gledano niso potrebna za kakršenkoli učinek, ki ga hoče izvršiti, nobena instrumenta, vendar ^{obstoji} ~~je~~ nekā ^{potrebna} ~~konvencionalna~~ potrebnost določenih znamenj božjega delovanja: Če Bog hoče dati milost na način, ki je sorazmeren človeški naravi, tako da more človek spoznati, da Bog tukaj deluje, potem mora Bog uporabiti kako znamenje, da razode ne svoje delovanje. Orodje je tu ^{preprosto} učinkovito znamenje, katerega funkcija je to, da razodeva in v tem smislu modificira božjo voljo. Druga lastnost takega instrumentalnega delovanja je ta: Bog more katerikoli učinek izvršiti z učinkovitim znamenjem svoje volje; ker se božja moč razteza na vse možne učinke, tudi na proizvodbo milosti, more Bog ^{povzročiti} ~~proizvesti~~ milost z znamenjem, ki razodeva njegovo voljo (54).

Ta razlaga se razlikuje od okazionalne vzročnosti v tem, da zunanje znamenje ni le pogoj ali occasio, marveč realni instrumentalni vzrok. Če hoče Bog na vidni način dati milost, mora uporabljati znamenje. In tako v sedanjem redu milosti dejansko je. V krščanskih zakramentih, kakor tudi v celotnem misteriju odrešilnega učlovečenja tista zunanja znamenja, ki razodevajo božjo voljo, resnično povzročajo milost samo. Odrešeni smo bili in opravičeni ne zgolj po božji volji, marveč tudi po notranji volji Kristusove človeške ^{narave} ~~narave~~ torej po volji tistega Kristusa, ki je sam instrumentalni vzrok. Kristus nas je odrešil in nas opravičuje instrumentalno s celotnim misterijem svojega življenja ter smrti in poveličanja v človeški naravi. Celotno odrešilno delovanje vključuje tudi zunanjo žrtev, trpljenje Kristusovo in njegovo poveličanje. ⁵⁵ (55) Kristus je s celotnim spoznanjem celotnega ^{odrešilnega in} ~~božjega~~ načrta o našem poveličanju od trenutka učlovečenja ^{dal} ~~naravnava~~ celotnost svoje človeške eksistence k izvršitvi tega načrta. S svojo božjo voljo kot glavnim vzrokom in svojo človeško voljo kot najvišjim instrumentalnim vzrokom je Kristus storil, da so vse skrivnosti, ki so se izvršile v njegovi človeški naravi,

postale instrumenta našega zveličanja in slave. - V Kristusovi človeški naravi ^{razpl. razumno ali} ~~lečimo~~ ⁱⁿ glavno ~~in~~ ⁱⁿ instrumentalno delovanje. Ko je sam učil in izvrševal zaslužna in zadostilna dela, molitve in daritev v svoji lastni človeški popolnosti, naravni in nadnaravni, je bil Kristus glavni vzrok vseh teh dejanj. Razen tega lastnega delovanja in popolnosti je vsa ustvarjena Kristusova popolnost edinstveni instrumentum Boga: instrumentum conjunctum, rationale et liberum, universale. ^{Christusova} ~~Christusova~~ človeška narava ~~Christusova~~ v vseh misterijih njegovega življenja v človeški naravi je instrumentum gratiae, ker so vse te skrivnosti ne le ~~svetjako~~ ^{lastno} Kristusovo delovanje ~~človeška~~ ⁱⁿ popolnost njega samega, marveč so usmerjene na povzročitev milosti in drugih strogo nadnaravnih del⁵⁶(56).

Kako si moremo to razložiti? Bog je od vse večnosti sklenil, da naše ^{odrešuje in} zveličanje uresniči po Kristusu in po skrivnostih njegove človeške narave. Od trenutka učlovečenja je Kristus z gledanjem vse ekonomije odrešenja s svojo človeško voljo naravnaval, kakor že rečeno, celoto svoje človeške eksistence, vse skrivnosti svojega življenja, na izvršitev odrešilnega dela. Ko je deloval s svojim razumom in voljo, ko je to svojo človeško voljo zedinjal z večnim sklepom ~~božje~~ volje, je Kristus v istem trenutku naravnaval prihodnjo Cerkev in svoje služabnike in zakramente k vsem učinkom milosti in slave. - Ker je to instrumentalna vzročnost, pri kateri je samo Bog glavni vzrok, se učinkovitost tega edinstvenega orodja more raztezati na vse učinke milosti; in to se izvršuje s tisto polno svobodo od vseh meja časa in prostora, ki je lastna božjemu delovanju. - In kako misteriji Kristusovega življenja, smrti in vstajenja povzročajo milost tu in sedaj, kako bodo kot instrumentalni vzrok povzročili naše prihodnje poveličanje? Te skrivnosti imajo neskončno učinkovitost ne tako, da bi kot historični dogodki sami v sebi postale ~~spet~~ ^{spet} in ~~spet~~ ^{spet} navzoče, marveč na ta način, da segajo s svojimi učinki v vse čase zato, ker je Kristus, Bog in človek, z delovanjem svojega razuma in svoje volje mogel določiti in dejansko določil, kje in kdaj bodo njegove skrivnosti imele svoj učinek.

Še eno vprašanje. Ali je človeška narava in ali so skrivnosti, ki so bile izvršene v tej človeški naravi, instrumentum artis, ali pa signum, učinkovito znamenje?

Zdi se, da moramo reči, da so to učinkovita znamenja, ki javljajo Božjo voljo in jo kot instrumenta v popolni podrejenosti Bogu kot glavnemu vzroku tudi povzročajo. V skladu z vsem misterijem učlovečenja je Kristus sam veliki Misterij, veliki Zakrament: učinkovito znamenje delovanja zveličavne Božje volje. Kristus nas je odrešil, je zadostil za naše grehe, je za nas zaslužil ~~ta~~ milosti ne le z notranjim dejanjem svoje volje, marveč tudi z zunanjimi deli, z vsem, kar je storil in trpel do svoje smrti. Odrešilna dejavnost ima resnično svoje korenine v nevidnem notranjem dejanju Kristusove volje, toda vse Kristusovo zunanje delo razodeva, izvršuje, dopolnjuje ta notranji akt. S svojo človeško naravo in z misteriji, ki so se v njej izvršili, razodeva Kristus svoje božanstvo in javlja na zunaj svojo zveličavno Božjo voljo. Na ta način grški cerkveni očetje pogosto razlagajo vlogo Kristusove človeške narave pri izvrševanju čudežev (57).

Tako vzrokovanje Kristusovih skrivnosti razlagamo torej s teorijo o učinkovitih Božjih znamenjih: znamenjih, ki Bog z njimi javlja svoje delovanje in s katerimi proizvaja učinek, ki je zaznamovan. Vsi misteriji Kristusovi skupaj tvorijo veliko učinkovito znamenje, s katerim je Bog pokazal in še razodeva, s katerim je Bog povzročal in še povzroča naše zveličanje. Kristusova človeška narava in njeni misteriji na nek način modificirajo Božje delovanje v tem pomenu, da ga razodevajo; zapuščajo pa tudi svojo sled v proizvedenem učinku - saj je vsa naša milost le deležnost Kristusove milosti. Naše življenje je milosti nosi odtis Kristusovih misterijev, odtis tiste svetosti, ki je vzrok vse svetosti v sedanjem redu.

Med skrivnostmi Kristusovimi pa je neka apropiacija učinkov, ki se instrumentalno izvršijo v nas. Dejansko je Kristus izvrševal zasluženje z vsemi dejanji do smrti, in vse milosti povzroča instrumentalno z vsemi skrivnostmi svoje človeške narave. Toda po nekem sorazmerju določene milosti prilajščamo določenim skrivnostim. Tako se naša smrt grehu priideva Kristusovemu trpljenju, novost našega življenja milosti pa vstajenju. O Kristusovem vstajenju čisto v skladu z naukom razodetja, posebej sv. Pavla (prim. Rim 4,25; 1 Kor 15,16.17), uči sv. Tomaž, da je tvorni vzrok naše milosti in prihodnje slave; saj je njegovo vstajenje dovršitev, krona misterija Kristusovega odrešenja. Z vstajenjem je bilo odrešenje dovršeno v

Kristusu-glavi; to pa je učinkovito znamenje zveličavne Božje volje. Z vstajenjem je Bog pokazal Kristusovo zmago. Z njim Bog razodeva in povzroča milost in slavo tistih, ki po Kristusu in v njem prejemajo njegov dar³⁸ (58).

+
++ ++
+

*Pozledice za poglobitev liturgične
~~življenjske~~ življenja*

Skrivnosti Gospodovega življenja imajo važen odrešilni pomen, čeprav jih nikoli ne smemo iztrgati iz njihove usmerjenosti na kalvarijsko daritev in na poveličanje, ki iz te daritve priteka. Te skrivnosti so se v Kristusu sicer izvršile samo enkrat, kakor se je tudi centralna in vrhovna odrešilna skrivnost - križ in poveličanje - izvršila samo enkrat. Vendar pa skrivnosti Gospodovega življenja na neki način trajno uveljavljajo svojo odrešilno učinkovitost ne le kot zasluženje oziroma zadoščenje, marveč tudi na način instrumentalno tvorne vzročnosti. V poveličanem Kristusu namreč vedno ostaja in zveličavno vedno deluje tista ljubezen, ki ga je navdihovala pri tem, kar je v svojem življenju v Palestini delal in trpel. Dogodki Gospodovega življenja so bili za njegovo človeško naravo iskustvena dejstva, ki so za trajno dobila odmev v njegovi človeški naravi, v njegovi človeški ljubezni, ki je bila - skupaj z njegovo Božjo ljubeznijo in v popolni podrejenosti njej - vsa naravnana na odrešenje človeštva in ki kot takšna obstoji in je dejavna v poveličanem Gospodu na Očetovi desnici. Tako so torej skrivnosti Jezusovega življenja nekaj, kar je v poveličanem Kristusu še sedaj živa odrešilna skrivnost, ki ima neprestan vpliv na Kristusovo podeljevanje odrešilnih milosti. Zunanost teh misterijev, če uporabimo izražanje francoske šole, je v svoji enkratni zgodovinski fenomenalnosti minila; ni pa minila notranjost - še vedno je v poveličanem Gospodu in ima resničen vpliv na ~~učestvovanje~~ *realiziranje* zveličavnega Božjega načrta v človeštvu. Po razlagi Van Roo-a so skrivnosti Gospodovega življenja učinkovita znamenja zveličavne Božje volje, znamenja, ki so se v Kristusu sicer izvršila le enkrat, a ki jih je Kristusova Božja in človeška volja - ljubezen - usmerjala na bodoče

odrešilna

zveličavne učinke; te skrivnosti so znamenja, ki - podobno kakor zakramenti v običajnem smislu besede - zaznamujejo Božjo odrešilno voljo in hkrati podeljujejo odrešilne milosti skozi vse čase, v katerih prihaja človeštvo v resničen stik z njimi.

Osrednja odrešilna skrivnost je sicer Gospodovo trpljenje in vstajenje kot pashalni misterij, v katerem se je izvršil po gledanju sv. pisma novi Exodus (59). V zvezi s to skrivnostjo pa so za dejansko uresničevanje zveličavnega Božjega načrta važne in stvarno vedno učinkujoče tudi ostale skrivnosti Jezusovega umrljivega življenja. Skrivnosti Gospodovega življenja nam torej ne smejo biti nekaj, kar se je izvršilo v določenem zgodovinskem trenutku, a nimajo sedaj nobenega odrešilnega vpliva na nas, razen da nam je v vzpodbudo k ljubezni do Kristusa, do Boga, ko te skrivnosti razmišljamo. Ne, skrivnosti Gospodovega življenja so nekaj aktualno navzočega in delujočega tudi za nas, ki živimo že skoraj dve tisočletji po Kristusovi smrti. Nekaj stvarnega so namreč v poveljčanem Kristusu, ki je vedno s Cerkvijo, novozaveznim Božjim ljudstvom, in nekaj stvarnega v Cerkvi. Posebno so te skrivnosti blizu Cerkvi v evharistični daritvi, kjer stopa poveljčani Kristus med nas z vso svojo Božjo in človeško stvarnostjo, da bi nas napravil deležne milosti, pritekajočih iz njegaj glava, v nas, ude njegovega telesa. Commemoratio, spomin posameznih Gospodovih skrivnosti v liturgiji ni le spomin. Ta spomin je hkrati živ stik z živo stvarnostjo poveljčanega Kristusa in zato z vsem, kar od njegovega umrljivega življenja v njem neminljivo traja in zveličavno deluje. Poveljčani Kristus je prav v svoji človeški naravi "oživljajoč duh" (1 Kor 15, 45), oživljajoč tudi s stvarnostmi skrivnosti svojega enkratnega življenja v Palestini, življenja, ki je prek njegove daritvene smrti prešlo v neminljivo in poveljčano življenje.

Cerkveni očetje in sploh prvi kristjani, kakor pravi R. Laurentin (60) ob razmišljanju Jezusovega življenja niso čutili časovne razdalje. Bili so prežeti z mislijo na trajnost Kristusovo misterijev. Čas se jim je javljal kot gravitiranje, kroženje okoli nečasovnega Misterija. Liturgični krog cerkvenega leta je ostal za trajno konkretni in oprijemljivi izraz teh misterijev ali misterija. Na krščansko življenje so prvi kristjani gledali kot vstop

v misterij, ki ne mine, kot vračanje k viru, ki je vedno živ, kot trajno obnavljanje in poživljanje stika s Kristusom, ki je obljubil: "Jaz sem z vami vse dni do konca sveta".

Prizadevanje za liturgično ^{pre}obnovo mora privedi tudi sedanjega kristjana zopet k podobnemu razmerju do Kristusa in njegovih misterijev. V liturgiji ne smemo gledati le stvarnih obredov, katerih pomen je zgolj v tem, da so sredstva milosti za posameznika, ^{ki} kateri išče ^{obnovo in} žveličanja; kaj šele da bi gledali v liturgiji le skupek zgolj zunanjih obredov, morda estetsko in sploh psihološko zelo učinkovitih. Liturgija nam mora marveč biti skrivnostno, a stvarno srečanje s poveličanim Gospodom in tako s posameznimi skrivnostmi njegovega življenja, ki jih v liturgiji pravkar obhajamo; srečanje, ki naj nas prešine z deležnostjo Kristusovega življenja, ki je delovalo nekoč v njegovem življenju na zemlji in ki tudi zdaj ni stvar preteklosti, marveč traja dalje tudi še sedaj in je pravzaprav šele s Kristusovim poveličanjem postalo v polnosti učinkovito ^{ot} (61). Ob stiku z živim, nezmagljivim Kristusom, ki ni tak, da bi "ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi", temveč je bil enako preizkušan v vsem razen v grehu (Hebr 5,15), bo tudi današnji kristjan, ki se čuti sredi morja bogoodtujenosti, vsaj navidezne, mnogokrat silno osamljenega, dosegel zmago nad strašom, ki v teh časih silnih preobratov ni le literarna zadeva, pa tudi zmago nad takšnim pogumom, ki je zlagan pogum, ker ni osnovan na resnici, ki edina človeka dejansko osvobaja (prim. Jan 8, 32.36).

- 1) ...
- 2) ...
- 3) ...
- 4) ...
- 5) ...
- 6) ...
- 7) ...
- 8) ...
- 9) ...
- 10) ...
- 11) ...
- 12) ...
- 13) ...
- 14) ...
- 15) ...
- 16) ...
- 17) ...
- 18) ...
- 19) ...
- 20) ...
- 21) ...
- 22) ...
- 23) ...
- 24) ...
- 25) ...
- 26) ...
- 27) ...
- 28) ...
- 29) ...
- 30) ...
- 31) ...
- 32) ...
- 33) ...
- 34) ...
- 35) ...
- 36) ...
- 37) ...
- 38) ...
- 39) ...
- 40) ...
- 41) ...
- 42) ...
- 43) ...
- 44) ...
- 45) ...
- 46) ...
- 47) ...
- 48) ...
- 49) ...
- 50) ...
- 51) ...
- 52) ...
- 53) ...
- 54) ...
- 55) ...
- 56) ...
- 57) ...
- 58) ...
- 59) ...
- 60) ...
- 61) ...

Tepe me tipkajte
O p o m b e

- 1) V:Feiner, Fragen der Theologie heute. Benz-Einsiedeln 1957, 272 s.
- 2) 3 q.8 a. 1; prim.3 q.22 a.3.
- 3) In Joan.c.2 l.1 init.; 3 q 30 a.1.
- 4) 3 q.37 a.1 ad 1.
- 5) 3 q.37 a.1 ad 2 et ad 3; sv.Tomaž tukaj navaja Origena.
- 6) 3 q.37 a.3 ad 2. ---
- 7) 3 q.39 a.1.
- 8) 3 q.39 a.4.
- 9) 3 q.40 a.1-2.
- 10) 3 q.40 a.3.
- 11) In 2 Cor 8,10; dvojic~~o~~ izrazov sacramentum-exemplum je pogosto najti pri Leonu Velikem, n.pr.Serm.25,6; 63,4; 65,2; 67,5; 70,4 itd.
- 12) Glej A.Walz, Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung, v: Cor Jesu. Commentationes in litt.encyclicas Pii PP.XII "Haurietis aquas", vol. II., Freiburg 1959, str.61.
- 13) Prim.F.Lakner, v LTK III²,1027.
- 14) D.C.Marmion, Le Christ dans ses mystères, 1939, str. 11-17.
- 15) Prim.sv.Atanazij, Orat.contra Arianos 7; PG 26,161.
- 16) Prim.L.Bouyer, L'incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris 1943. Navaja J. Lécuyer, Le Sacerdoce dans le mystère du Christ. Paris 1957, str.94.
- 17) Glej J. Solano, De incarnatione n.609, v Patres S.J. Fac.theol.in Hispania professores, Sacrae theol. summa III, Matriti 1950, str. 232 s.
- 18) 3 q.34 a.3 ad 3; q.48 a.1; De Veritate q.26 a.5 ad 4.
- 19) F.Dander, De Christo Salvatore, Oeniponte 1949, str. 33, th.20.
- 20) 4 Sent.d. 1 q.3 a.5.Venetiae 1648,74. Navaja Ch. Journet, Eglise du Verbe incarné II, Paris 1951,174.
- 21) 3 q. 46 a.1-4, zlasti a.3.
- 22) Quodl.2 a.2 c.; prim.Comp.theol.c.231; in Rom 3,24 l.3 itd.
- 23) Irenej, Epideixis 31.
- 24) Glej G.Oggioni, Il mistero della redenzione, v: Problemi e orientamenti II (Milano 1957), 306.
- 25) P. Hugon, Le Mystère de la Rédemption, Paris 1910, 94-95. Glej P. Synave, v: St.Thomas d'Aquin, Somme Théologique - Vie de Jésus III, Paris 1954,244 s.
- 26) "Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung", pravi E.Lohse v svoji knjigi "Marthyrer und Gottesknecht", Göttingen-1955. Navaja Fr.Lakner, v: LTK III²,1026.

- 27) N.pr.Mr 10,45 par., dalje Jezusova beseda o kelihu; Lohse 117-131, ~~xxxxxxx~~ navaja Lakner ib.
- 28) Prim.E.Mersch, Théologie du Corps Mystique, I, Bruxelles 1949 c.12, str.335,397,340. Navaja Oggioni, v: Problemi e or. II, 306.
- 29) K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Freiburg i.Br. 1958, 58.
- 30) K. Rahner, pr.t.
- 31) In Nativ. Dom. serm. 6, 2.
- 32) Glej J. Lécuyer C.S.Sp., v: Cor Jesu I, 225.
- 33) 3 q.48 a.2 ad 2.
- 34) 3 q.48 a.3.
- 35) Glej J. Lécuyer, v: Cor Jesu I, 220 s.
- 35)a) Besedo "redemptio" jemljemo v dveh pomenih. Če jo jemljemo v širšem, obsežnejšem pomenu, potem s sv. Tomažem govorimo, da se je odrešenje izvršilo "per modum meriti", "per modum satisfactionis", "per modum sacrificii", in pa "per modum redemptionis". Iz tega je pa že razumljiva tudi ožji pomen "redemptio", tisti pomen namreč, ki se opira na latinsko besedo red-emo, nazaj, oziroma zopet ~~knjižim~~ kupim, od-kupim. Širši pomen latinskega izraza "redemptio" bi nekako ustrezal temu, kar hočemo povedati s slovensko besedo "odrešenje"; ožji pomen pa besedi "odkupitev".
- 36) 3 Sent.d.18 a.6 sol.3; Comp.Theol.c.227;228; 3 q.48 a.1 ad 3.
- 37) 3 q.56 a. 1 ad 3; Comp.Theol.c.239; in Rom 4,25.
- 38) Quodl.q. 2 a.2 c.; Comp.Theol.c. 231; in Rom 3,34,1.3..
- 39) 3 q. 18 a.1 ad 2.
- 40) Glej Lécuyer, v: Cor Jesu I, 225.
- 41) Prim.Haurietis aquas št. 40-45.
- 42) 2-2 q.83 a.2.
- 43) V; Cor Jesu I, 227. Glej tudi J.Lécuyer, Le Sacerdoce dans le mystère du Christ, Paris 1957, 134-164.
- 44) 3 q.21 a.1 ad 2.
- 45) P.de Bérulle, Oevres compl. Migne, Paris 1856, 1056. Navaja G.Marsot. États de Jésus-Christ, v: Catholicisme IV (1956), 540.
- 46) J.Olier, Introduction à la vie chrétienne c.3.
- 47) Prim.M.Olier, Chathéchisme chrétien, p.I l.20; nav. Catholicisme IV, 540.
- 48) Bérulle, Oevres compl., Migne, Paris 1856, 1108; nav. v Catholicisme IV, 541.
- 49) Ch.Journet, Eglise du Verbe incarné II, 172 s.

- 50) Bérulle, Oeuvres compl. ed. Migne, col. 1052; nav. v Catholicisme I, 1515.
- 51) Prim. 3 q. 153 a. 6 ad 3.
- 52) Glej A. Michel, v: DTC VIII/1, 1317 s.
- 53) Glej W.A. van Roo SJ, The resurrection of Christ: Instrumental cause of grace; v: Gregorianum 39(1958) 275.
- 54) Gregorianum 39(1958) 276-280.
- 55) Prav tam, 280.
- 56) Pr.t. 281 s.
- 57) Pr.t. 283.
- 58) Pr.t. 283 s.
- 59) Prim. F. Lakner, v: LTK III², 1018. Tudi J.B. Bauer, v: Bibeltheol. Wörterbuch (Graz 1959) 174 s.
- 60) R. Laurentin, Court Traité de Théologie mariale 5, Paris 1959, str. 65 s.
- 61) Prim. Fr. Hoffmann, v: Feiner, Fragen der Theologie heute, 485-517, zlasti 490 in 494.

dobro, ki naj ga udejetvi, ter prepoveda, ki se ne more izogniti.

1. To dejstvo spozna po vesti razum, tako da je pravno najstvo izras urejajoče misli in ukazuječe volje. Neposredna človeška zavest nam priča, da je to najstvo nišnek višjega kotenja, ki ni močno in omejeno, ampak neomejeno in splošno veljavno. Leži se uravnavano najstvo od estetskih, logičnih, gramatičnih pravil, ki so hipotetičnega značaja. Uravnavano najstvo pa je kategorično, brezpogojno in absolutno, ker pokazuje na absolutno vrednost ter absolutni cilj.

Absolutnosti najstva ni ne moremo tolmačiti brez podstavke neke višje nadčloveške avtoritete. Piaton je govoril o večni ideji dobrega, Avgustin pa je raspravljel o večnem zakonu, o pravih in lažih krapoti, ki so resnični in nespremenljivi /o svob. volji I. 15/. Po Tomaševem mišlju je osnova uravnega reda finis ultimus, našnji cilj. Kakor izvira v teoretičnem področju vag veljavnost in prvih samostojni razvidnih principov, tako na moralnem, praktičnem področju iz odnosa do našnjega cilja /S. Th. I. II, Qa 10, a2/.

Uravnavano dobro pomeni samostojni predušen to, kar je človeškemu teženju t. j. razumsko-čutilni naruri primerne fratio boni ex hoc quod est appetibile S. o. Gent. I, c. 37/. Ni pa vseko zasledeno tudi dobro. Tomaš naziva po Avgustinovem mnenju kot stvarni verek dobrega resnično popolno

Dr. Josip Jeraj:

Načelne osnove krščanske morale
ter humanitetne etike

I. Naravna nравnost

Nравnost ureja človeško delovanje po praktičnih, brezpogojno obveznih zakonih. Kot najstvo vežejo človekovo svobodno voljo. To najstvo ni isto kot fizično moranje, marveč deluje kot ideja, to je duhovno uvidljiva zahteva. Tudi ni najstvo isto kot logično moranje resničnosti. Vsebuje le praktični zakon za voljo in ji pokazuje kot cilj dobro, ki naj ga udejstvi, ter prepoved zla, ki se mu mora izogniti.

1. To dejstvo spozna po vesti razum, tako da je nравno najstvo izraz urejajoče misli in ukazujoče volje. Neposredna človeška zavest nam priča, da je to najstvo učinek višjega hotenja, ki ni zmotno in omejeno, ampak nezmotno in splošno veljavno. Loči se nравstveno najstvo od estetskih, logičnih, gramatičnih pravil, ki so hipotetičnega značaja. Nравstveno najstvo pa je kategorično, brezpogojno in absolutno, ker pokazuje na absolutne vrednote ter absolutni cilj.¹

Absolutnosti najstva si ne moremo tolmačiti brez podstavke neke višje nadčloveške avtoritete. Platon je govoril o večni ideji dobrega, Avguštin pa je razpravljajal o večnem zakonu, o pravilih in lučih kreposti, ki so resnična in nespremenljiva /o svob. volji I. 15/. Po Tomaževem nauku je osnova nравnega reda finis ultimus, zadnji cilj. Kakor izvira v teoretičnem področju vsa veljavnost iz prvih samoposebi razvidnih principov, tako na moralnem, praktičnem področju iz odnosa do zadnjega cilja /S.Th. I.II, Qu 10, a2/.

Nравstveno dobro pomeni samoobsebi predvsem to, kar je človeškemu teženju t. j. razumsko-čutni naturi primerno Ratio boni ex hoc quod est appetibile S.c.Gent. I, c.37/. Ni pa vsako zaželeno tudi dobro. Tomaž naziva po Avguštinovem zgledu kot stvarni vzrok dobrega resnično popolno

/perfectio/, to, kar predstavlja popolnost in višino bitnosti /plenitudo essendi, actualitas rei - De veritate qu 21, a 1/, slabo pa je tisto, kar je pomanjkljivo in pokvarjeno /privatio/. Vsako bitje ima nalogo, da izpolni bistveno normo ali idejo svoje bitnosti. Če človek kot duhovno-čutno bitje uresniči svoje vrednostno bistvo, ustvarja нравno dobro.

Nravnno dobro je najvišji način in najvišja stopnja dobrega. Ni samo dobro v tem smislu, kakor je dobro vsako realno bivajoče bitje, kolikor je aktualno dobro /bonitas ontologica/, tudi ni samo dobro, kakor je dobro vsako nravnno bitje, kolikor razvije svoje življenjske sposobnosti /bonitas physica/. Ta dobrota je omejena, ker se nanaša na posamezno bitje. Nrnavno dobro je najvišji način dobrega, prekaša vse druge vrednosti ter je v določenem pogledu absolutno. Ker pa je človeško mišljenje in delovanje kot tako omejeno, mu more dati le odnos do najvišjega cilja to brezpogojno vrednost. Nrnavno zlo ne krši samo popolnosti stvari, marveč je v protislovju tudi z najvišjim Dobrim ter najvišjim ciljem vseh stvari.

2. Bližnjo normo naravne nravnosti predstavljajo ustvarjene stvari /teleološki red/. "Dobro v stvareh izvira iz dvojnega reda, prvi red je red vseh bitij do zadnjega cilja /Stvarnika/, drugi red pa nastaja iz medsebojnega reda vsakega bitja do drugega bitja, prvi red je osnova drugega, kajti drugi red obstaja zaradi prvega" /Thom. In 1. sent. I dist. 47 qu.1, a.4 c/. V svoji bistvenosti imajo vse stvari svoj vzrok vrednosti in dobrote. Iz njihovega naravnega bistva sklepa človek, kakšno stališče naj zavzame do njih. Resnica zahteva, da jih ocenjuje po njihovi notranji vrednosti. Drugače se mora človek obnašati do sočloveka kakor do živali, drugače do staršev kakor do tujcev. Socialne družbe: družina, stanovi, narod in država imajo svojo bistveno vrednost. Iz nje izhaja različnost obveznosti nravnega delovanja. Vsak narod moraš spoštovati in biti do njega pravičen, a večje obveznosti imaš do lastnega naroda, ki mu pripadaš.

Človek se pravilno udejstvuje, če se drži stvarstvenega reda in razlikuje v ocenjevanju na pravilen način važno in manj važno, veliko in malo, duhovno in telesno, časovno in večno, čutno in meseno. Poraja se tako velik hierarhičen red v nravnem ocenjevanju dobrin, njih

podrejanju in nadrejanju. Osnova nraavnih dolžnosti je teleološki /smoternostni/red, organizem nraavnih smotrov, iz kozmičnega naravnega reda izhajaja tudi kozmični nraavni red, ki po stopnjah stremi od časnih pozemeljskih ciljev do najvišjega poslednjega cilja, češčenja Boga.

Kakor fizične stvari v vesoljstvu so tudi človekove nraavne obveznosti v smislu človekovega duhovno-čutnega bistva najlepše urejene. Nižje služi višjemu, čutno duhovnemu. Ekonomske in biološke vrednote, estetske in kulturne, vse socialne in duhovne vrednote so postavljene na pravo mesto. Pravilna metafizična ocenitev nraavnih dobrin je tudi osnova nraavne ocenitve. Ocenjuje jih človeška pamet po pojmi in idejah.

Že v nraavni nraavnosti je pravi temelj nraavne obveznosti Bog kot najvišja modrost, sveta volja in bistvena neskončna popolnost. To večno dobroto moraja človek in stvari tudi na zunaj ponazarjati. Vsa človeška dejanja, ki se strinjaja z božjo dobroto, so dobra, tista ki se ne strinjaja pa zla. Iz skladnosti dejanj z razumsko-čutno človeško nraavo kot bližnjo normo spoznavamo sicer z umskega vidika nraavno kvaliteto dejanj, a temelj in bistvo brezpogojne nraavne obveznosti pa je le Bog.

II.

Kristusova nraavnost božjega kraljestva

3. Tudi krščansko razodetje razlaga nraavnost na ta način. Božja volja je Izraelcem odločilno pravilo nraavnosti. Božji volji gre predvsem spoštljivost in vdanost. "Bodite sveti, kajti jaz, vaš Bog, sem svet!" /Lev 19,2/.

V novi zavezi Jezus isto misel poudarja kot vodilno nraavno načelo. "Moja jed je, da izvršujem voljo tistega, ki me je poslal" /Jan 4,34/. Učil nas je moliti: "Zgodi se tvoja volja, kakor je v nebesih, tako na zemlji".

Božja volja ni samovolja, marveč je sama resnica in modrost ter to, kar je pravično. To je veličastna vsebina psalma 118. Zato so srečni tisti, ki potujejo po potih božjih zakonov.

Glavni vzrok, da je božja volja odločilna, je notranja božja dobrotta. "Zakaj me nazivate dobrega, le eden je dober, Bog /Mk 10,8/.

Najvišji pomen pa dobiva vsa nравnost v novi zavezi v Kristusovi nравnosti božjega kraljestva.

4. V Kristusovi nравnosti² ne gre več le za slavljenje Boga v naravnem stvarstvenem redu, marveč za češčenje troedinega Boga Očeta po Kristusu v sv. Duhu ter za uresničenje nadnaravnega odrešilnega reda v božjem kraljestvu, ki dozoreva v Cerkvi.

Proslava Očeta po učlovečenem Sinu je dokončno najvišja, edinstvena in od Boga hotena. Tako proslaviti Očeta človek s svojimi naravnimi močmi ne more. Za to potrebuje milostno vključitev v Kristusa po veri in zakramentih v mističnem Telesu Cerkve.

Najvišja norma nравnosti je božja volja in svetost ter božje bistvo. Po tej normi častimo Boga v naravnem in nadnaravnem redu. Na najvišji način pa je proslavil Boga Kristus po učlovečenju, križu in vstajenju. Tako se more sedaj vsak kristjan udeležiti Kristusove proslave s tem da hodi za Križanim, z njim umre svetu in grehu v sv. krstu ter po Kristusu deluje v Cerkvi za širjenje božjega kraljestva, dokler ne dospe do velikonočne zmage v večnem vstajenju na drugem svetu.

To je nova pot božje proslave in češčenja. Po Kristusu in sv. Duhu k Očetu.

Podoben je treba postati Kristusu po zakramentih pre-roditve /krstu, birmi in mašniškem posvečenju/ deležen postati božjega sinovstva, božjega otroštva in članstva mističnega Telesa Kristusovega in se usposobiti za svetovni odrešilni apostolat Kristusov v božjem kraljestvu Cerkve.

Kristus je norma, zgled in naravni voditelj te nove nравnosti v božjem kraljestvu, On je živi zgled, po katerem se mora vsak član oblikovati, On je vzvišen zakon nove zaveze, pa tudi vzvišena izpolnitev zakona, njegove izpolnitve zakona se morajo tudi vsi člani udeleževati. Božja moč in luč je za novo nравnost.

V zakramentalnem področju usposablja ude Cerkve, da rastejo v posvečujoči milosti in se udeležujejo njegove božanske polnosti. Od Kristusa darovane milosti morajo pokazati plodnost ter rodovitnost življenja v apostolskem delovanju posameznikov.

Ker je vse stvarstvo usmerjeno na Kristusa kot glavo in kralja vesoljstva, je treba v Kristusovem duhu oblikovati tudi pozemeljska področja. Naravni red stvari in družbe se mora po Kristusu preobraziti, da vsi ljudje častijo Očeta po Sinu ter se zveličajo po božji milosti, tako da se bodo uresničile besede Razodetja /21,7/: "Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec". Na ta način Kristus milostno izpopolni tudi naravno nravnost in jo vodi k popolnosti.

Naravno dobro in naravne vrednote ne izgubljajo veljave v nadnaravnem redu, pač pa moramo v njihovem odnosu do nadnaravnega reda priznavati prvenstvo Kristusovemu kraljestvu ter Kristusovim odrešilnim milostim po navodilu /Mt 6,33/: "Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse to /pozemeljsko/ vam bo navrženo". Izpolnjevati moramo geslo apostola Pavla /Fil 3,8/: "Vse smatram za ničevno, samo da Kristusa pridobim".

III.

Etika moderne humanitete

5. Namesto teistične utemeljitve etike uči moderna filozofija takoimenovano čisto humanitetno etiko, ki jo utemeljuje le s tostranskimi razlogi idealnega človečanstva.

Glavne oblike humanitetne etike so: Kantova etika³ kategoričnega imperativa, različne psihološke, eudajmonistične ter utilitaristične vrste etičnega humanizma, zasebnega in socialnega eudajmonizma /blaženosti/, osebnostnega ter družbenega perfekcionizma /popolnosti/ ter kulturnega napredka. Vsem je skupna lastnost, da dokazujejo obveznost etičnih načel le s tostranskimi dokazi.

a/ Po Kantovi etiki kategoričnega imperativa je dobro to, kar se more postaviti kot splošni zakon /maksima/ ali pravilo delovanja.

Kant Boga izloči iz utemeljevanja etike. Človeška pamet mu je najvišji zakonodajalec. S tem pojem brezpogojnega najstva izničuje, ker v nravnem delovanju človek ni

več odvisen od volje absolutnega bitja.

Ker se Kant le vprašuje, ali se da kaka npravna maksima /načelo/ posplošiti ali ne in ker mu ta okolnost edina odločuje v presoji moralnosti dejanj, že s tem prezira teleološki /smoternostni/ red stvarstva, ki pride pri ocenjevanju npravnosti predvsem v poštev. Kant ocenjuje moralnost le logično ne pa ontološko in aksiološko /vrednostno/. Enači s tem npravni zakon z logičnim in estetskim najstvom, ki ima sicer tudi neko formalno nujnost, ki pa se bistveno loči od npravne brezpogojnosti.

Ker ima Kant le eno merilo za ocenjevanje npravnosti, to je logično miselno šablono, ne more njegova etika opredeliti reda naravnih smotrov, pestrosti etičnih vrednosti ter kreposti, ki izvira iz realističnega teleološkega pojmovanja npravnosti.

Kant tudi ne more doumeti bistva dobrega kot nekaj popolnega, vrednega ljubezni in želenja ter s tem tudi ne bistva volje kot sposobnosti, da ljubi vse, kar je dobro. Zato Kant odklanja ne samo čutno nagnjenje, marveč je nezaupljiv do vsake npravne ljubezni in vsakega čustvenega navdušenja. Vsako npravno nagnjenje se mu dozdeva patološko, tudi hrepenenje po blaženosti. Ta prezir čustvene človeške plati napravlja Kantovo etiko nenaravno in neplodovito.

b/ Psihološka oblika kumanistične etike smatra kot npravno normo čustvo, bodisi kot intuitivno notranje doživetje /Schafesbury, Rousseau/ bodisi kot estetsko čustvo /Herbart, Ziller/ ali kot vrednostno čustvo /vrednostna etika/. Čustvo pa je nesposobno, da bi stvarno ocenjevalo razliko med dobrim in zlim. Čustva so individualna, neprozorna, kot nagoni se pojavijo subjektivna in sebična. Čustvo nepreračunljivo teče, ne more nuditi trdnih npravnih navodil, še manj brezpogojnih obveznosti, ki bi ustvarjale enotno npravnost, kakor jo ustvarja etika, ki temelji na naravnem teleološkem redu stvarstva, ki ga je zamislil Bog po svojih večnih in nespremenljivih idejah.

c/ Med eudajmonističnimi vrstami humanitetne etike je zelo znan takoimenovani moralni pozitivizem /antična grška filozofa - Protagoras in Gorgias - učita da ni nič dobro po naravi, vse le po zakonu, oziroma običajih, novejši

zastopniki so Comte, Hobbes, Bebel ter učitelji sociologizma/. Moralni pozitivisti senzualisti /Helvetius/ učijo prvotno nravno indiferenco človeške narave, ki jim je omejena le po senzibilnosti. Po subjektivni izkušnji koristnosti in eudajmonije to je empiričnih doživetij slasti in boličine, po vzgoji in družabnih zakonih se razvije pojem dobrega in zla, to se pravi neko širše življenjsko pravilo, ki napravi za obvezno nravnost namesto same senzibilnosti. Po njihovem nauku etična načela niso samostojna, marveč derivat eudajmonističnih vrednot. Samo od zunaj pride nravnost v amoralno dušo.

Niansa senzualizma je evolucionistična etika. Po njej je nravnost izključno razvojni produkt, rezultat medsebojnega vplivanja in prilagajanja med individuom in družbo. Panta rei je vodilno geslo, ni absolutno moralnih načel, nraveni običaji usmerjajo nravnost družbe.

Če bi običaji in socialni nazori določali družbino nravnost, bi bil človek v najbolj notranjih in svetih stvareh odvisen od izročila in mnenja množice. Znano je tudi iz zgodovine, da so često vladali zelo pokvarjeni nraveni običaji. Krščanski nraveni reformatorji so si zelo prizadevali, da so jih odpravili. Po gornjem pozitivizmu pa bi bili vsi vladajoči običaji oziroma zakoni dobri. Moralni pozitivizem je kot moralni sistem.šibko utemeljen.

d/ Drugi zastopniki kumanitetne etike smatrajo eudajmonizem, to je pozemeljsko blaginjo in blaženost kot najvišji nraveni vzor. Najnižja vrsta eudajmonizma je čutna sla, hedone. Sicer je imel ta nazor v vseh časih dosti zastopnikov, vendar se popolnoma protivi nraveni vesti človeštva. Čutnost je najnižja plat človeka in ne more biti kriterij nravnosti in osnova humanistične etike, ki mora temeljiti na idealnejših vrednotah.

Tudi če smatramo privatni eudajmonizem kot neko modro mešanje idealnejših čutnih, duševnih ter socialnih dobrin, kakor sta ga učila v antiki Demokrit in Epikur ter v 19. stoletju Spencer in Feuerbach, je neprimeren kot nravena norma. Osebna blaženost ne more razložiti brezpogojnega najstva nravnosti, pa tudi dolžnostno ne more biti isto-
vetna s koristnim in prijetnim. Dolžnostno me veže, prijetno in koristno pa smem sam izbirati.

e/ Mnogim je socialni eudajmonizem norma humanitetne etike. Priznavajo, da ne moremo postaviti teženja za osebno srečo kot osnovo humanitene etike. Zato jim je pozemeljska blaženost človeške družbe vodilo npravnosti /Comte, Paulsen ter socialistični misleci/.

Priznati moramo, da je socialni eudajmonizem, če ga pravilno opredelimo, v mnogih pogledih lahko osnova za humanitetno etiko. Vendar če umevamo socialni eudajmonizem le enostransko, kot pozemeljsko gospodarsko-civilizatorično blagostanje, ne more biti najvišje merilo npravnosti. Vsaka človeška družba mora upoštevati tudi večno stremljenje posameznikov. Če tudi to upošteva, dobi pravi npravni značaj družbina sreča in blaginja:

Tudi se je treba zavedati, da ne moremo notranje brezpogojnostne obveznosti izvajati iz družbene okoline. To se protivi notranjemu bistvu npravnega najstva.

Vsebinsko je pojem splošne blaginje zelo nedoločen in raznolik. Mnogi ga razumevajo v smislu sijajne zunanje civilizacije in npravne mehkužnosti. Seveda bi tak družbeni ideal kot npravna obveza slabo vplival na humanitetno etiko. Sploh pa tudi v tem primeru velja, da npravno-dolžnostno ni identično s koristnim in prijetnim.

f/ Nekateri, posebno bolj plemenite osebnosti, enačijo humanitetno etiko z osebnostnim in družbenim perfekcionizmom /popolnostjo/ ter kulturnim napredkom. Človekova sreča je v polnosti bitja, osebnostnega, naravnega in duhovnega življenja. Ta jim je tudi princip npravnosti ter prave humanitete.

V Aristotelovem smislu smatrajo mnogi izpopolnitev osebnosti kot npravni življenjski cilj. Ta nazor je zelo blizu našemu in se z njim sklada, zlasti če menimo popolnost.

Če hočemo vprašanje etičnega perfekcionizma pravilno opredeliti, moramo ločiti dve obliki perfekcionizma: naturalistični, ki smatra razvoj naravnosti kot človekov etični ideal /Ostwald, Ellen Key, Nietzsche/ ter kulturno-prosvetni perfekcionizem /Wundt, Schleiermacher, Windelband/, ki poudarja razvoj kulturnega življenja osebnosti ter družbe kot humanitetni cilj.

Naturalistični perfekcionizem naglašja posebno razvoj fizičnih in bioloških vrednot, zdravja, lepote in moči telesa. Če bi ta kriterij nraavnosti veljal, bi bila humaniteta in nraavnost v veliki meri odvisna le od slučajnih telesnih vrčin. Bolniki, telesni slabiči, bi sploh ne mogli postati moralni. Najbolj fantastičem ideal s tega vidika je Nietzschejev vzor nadčloveka, ki sme zaradi svojega osebnostnega izživetja brez očitkov vesti poteptati bližnjega v boju za obstanek.

Naturalistični perfekcionizem prezre dejstvo, da se človek sestoji iz duše in telesa. Enostransko daje telesni čutnosti prvenstvo in ponižuje človeško življenje na stopnjo rastlinskega ter živalskega žitja. Glavni moralni pojmi izgubljajo v tem sistemu pomen in moč. Na mesto svobodne volje stopi nagon, na mesto vesti subjektivno čustvo, na mesto nraavne dolžnosti fizično moranje. Razlika med dobrim in zlim se zabriše.

Humanitetni ideal kulturnega perfekcionizma pa bolj naglašja razvoj duha in duševnih dobrin, nraavni cilj mu je kultura človeštva. Kulturni perfekcionizem zametuje eudajmonizem, ker mu ne gre za srečo in blagostanje, marveč za stvarno povzgiigo ter oploditev življenja, zametuje tudi naturalistični perfekcionizem, ker daje prvenstvo duhu, a ne čutno-telesnemu izživetju.

Kritično je treba pripomniti, da je pojem kulture kot nraavni kriterij ohlapen in širok. Če znači le vnanjo umsko kulturo, to je le ekonomsko in umetniško pofinjenje življenja, ne more biti najvišji cilj. Če pa pomeni nraavno kulturo, nastane vprašanje, kdaj je kultura nraavna, to se pravi nov problem.

Če bi veljal ta kriterij kulturnega perfekcinizma kot odločilen, bi premnogi duševni reveži, grešniki, zločinci in nraavno zaostali, ne mogli postati moralni, ker bi ne imeli za to duševnih pogojev. Protivi pa se bistvu moralnosti, da bi morala biti odvisna od takih zunanjih sposobnosti in slučajnosti, ker je moralnost notranjega značaja, nikomur ne sme biti onemogočena, vsem mora biti dostopna in uresničljiva.

g/ Ker nraavnost po svojih psiholoških in metafizičnih pogojih nekako nujno terja absolutno obveznost, zato

skušajo zastopniki modernih etičnih sistemov ter humanitetne morale dati na ta ali oni način svojim dokazom panteistično podlago.

Že Kant v svojem sistemu kategoričnega imperativa nezavestno podstavlja obstoj nekega absolutnega panteističnega bitja, da razloži brezpogojno kategoričnost etičnega najstva.

Kakor Kant, tako tudi drugi misleci čutijo potrebo, da vsaj malo podprejo absolutnost etičnih zakonov z metafizičnimi podstavkami. Domnevajo, da v etiki ~~haxhaxnak~~ le na nek način govori božja volja. Ko pa hočejo svojega boga nekoliko jasneje opredeliti, se zapletajo v težkoče.

Razvoj materialne nature in na njej sloneče duševne kulture enačijo z razvojem božjega bistva. Vsemu dogajanju podstavlja kot vzrok le neko svetovno dušo. Že z metafizičnega vidika je obstoj take svetovne duše, ki je eno s svetom in svetovnimi dogajanjmi, nemogoč. Združuje je neskončno s končnim, spremenljivo z nespremenljivim, umrljivo z neumrljivim. Taka svetovna duša ni sveta, ni osebno bitje, je neka slepa, a istočasno neskončna sila, ne more biti ne zgled ne moralna moč. Bog kot materialen /skupek atomov/ tudi ne more biti svoboden. Svetovni proces kot razvoj božanstva bi končno moral opravičevati tudi najhujše pregrehe kot samo razodetje božanstva.

Tudi človek kot npravna osebnost bi bil nemogoč. Kot nepomembni akcidens svetovne duše bi bil nesvoboden in neoseben. Dolžnost služiti Bogu bi bila nesmiselna, ker bi bil človek že po naravi del boga, to je svetovne duše. Seveda bi bila brez pomena tudi npravna sankcija, ker bi se človek utapljal v tem božanskem procesu ter kot posameznik izginil. Osebnostna svoboda in nesmrtnost duše bi tudi ne obstajala.

Oba glavna vladajoča sistema panteizem in naturalizem zelo otežkočata razvoj humanitetne etike. Panteizem zato, ker enači človeško življenje z bistvom Boga, naturalizem pa zato, ker ne priznava postavodajalnih idej in tolmači človeško npravno življenje pod vplivom zakonov v snovnem in materialnem svetu.

h/ Tudi humanitetna etika vrednostne ter eksistencialne filozofije v marsičem ne drži. Zastopniki vrednotne etike /Nik, Hartmann in drugi/ ne bodo prej razlagali

etičnih načel, dokler ne bodo etičnih vrednot utemeljili v ustvarjenem teleološkem redu, eksistencialisti /Heidegger/ pa, dokler ne bodo svoje eksistence ter osebnostnih odločitev presojali s stališča reda, ki ga je Bog ustvaril po svojih idejah. Vrednotna etika pa more zelo dobro vplivati tudi na teistično etiko prav s tem, da ji da pobudo, da se še bolj posveti študiju vrednotnih področij, ki se na njih človek udeje, eksistencialistična etika pa s tem, da jo podpira, da še bolj upošteva zgodovinsko, eksistencialno ter osebnostno odgovornost v teoretični in praktični etiki.

Analiza humanitetne etike, ki smo jo v tem poglavju kratko nakazali, nam dovolj jasno prikazuje, da so vsi poskusi zgraditi soliden znanstven etični sistem brez podstavke Boga, neučinkoviti. Poskusi ne ustrezajo dejstvu človeške vesti ter se zapletajo v protislovja. Krščanska morala pa je zgrajena na empiričnih dejstvih vesti, je psihološko, metafizično in teološko dobro utemeljena ter vključuje vsa resnična gledišča označenih zmotnih teorij in jih zedinja z globokim in veličastnim pojmom Boga-Stvarnika; šele s stališča vzvišene ideje Boga je mogoče ustvariti pravilno podobo človeka, ki naj ga etika uresničuje v življenju.

IV.

Nravna pravdnost ter krščanska morala

6. Mnogi moderni misleci izražajo bojazen, da krščanska morala prav z naukom o Bogu, odrešenju, milosti in zakramentih ter o nadnaravnih posegih Boga v naravno življenje mnogo škoduje naravnemu bistvu in razvoju morale. Kant⁴, ki najbolj napada krščanski moralni nauk kot magičen, trdi, da milost hromi naravno odločnost. Človek se leno zanaša na božjo mistično pomoč in naravno propada. Nauk o milosti in zakramentih mu je nepotreben in tudi nesmiseln.

Po naukih nove zaveze je človek poklican po svobodni božji odločitvi k nadnaravnemu cilju posinovljenja otrok

božjih in po smrti k neposrednemu gledanju Boga. Te dobrote božjega poklica presegajo vse naravno mišljenje ter naravne moči, le božji Duh jih more pojmovati, /1 Kor 2,7/; to je neizrekljivo povišanje vsega človeškega rodu, /Ef 1,3/, Kristus je posredovalec in porok tega stanja. Ko se pri krstu mistično vanj vsadimo, se začnemo že na tem svetu v človeški duši višje nadnaravno življenje otrok božjih. Po krstu začeto življenje se krepi v posvečujoči milosti še v drugih zakramentih, dokler se ne dovrši v pravi domovini bodočega sveta /Hebr 6,4/. V zakramentalnem in milostnem področju se nekako človek dotakne nadnaravnega sveta, ko milostno biva sv.Duh v človeški duši. To ni magično vplivanje in delovanje. Magično je delovanje, če kdo hoče z nezadostnimi vzroki doseči višji učinek, duhovno od snovi, božansko od naravne stvari. Milostno delovanje zakramentov pa ne izhaja od človeka, marveč od sv. Duha, ki se človeške osebe in dejanja poslužuje kot orodja. Milostna sredstva ne delujejo potemtakem magično, ker je vzrok enakovreden učinku. Milostna božja pomoč izvira iz tistega studenca⁵, od katerega smo prejeli existenco, začetek obstoja naravne moči, to je od Boga samega. Zakramenti ne vplivajo magično, ker ne izključujejo sodelovanja človeških nravnih sposobnosti, ampak jih predpostavljajo in terjajo: " Če živimo v Duhu, ~~pa~~ ~~Enkly~~ po Duhu tudi ravnajmo" /Gal 5,25/ to je da se tudi npravno udejstvujemo. Med nadnaravno milostjo in naravno moralno torej ni nasprotja. Gratia supponit naturam, znamenit rek-sholastične teologije.

7. Naravno etiko, ki je že po stvarstvenem redu⁶ usmerjena na Stvarnika, v nadnaravnem redu milost sicer poveliča, smeri pa ji ne spreminja. Nadnaravne resnice vere dajo kreposti nove nagibe, ki razvneajo notranjo navdušenost, a ne premikajo bistvenih smeri naravnega moralnega reda. Avguštin pravi o starem in novem zakonu: "Praecepta eadem, sacramenta non eadem". Isto misel na podoben način izraža Tomaž: "Vera je narasla v novem zakonu, npravnost pa je ostala" /S.th. I.II.qu.108 a 2/.

Napačno je torej verovati⁷, čim bolj Bog deluje, tem manj ostane delovanja človeku, čim več molimo, tem manj je treba delati. Ob tej napačni postavki je tudi razložljiva obupnost, ki se človeka polašča, če kljub mnogim trudom in molitvah uspehi izostanejo bodisi v lastnem osebnem prizadevanju bodisi v položaju Cerkve

in če se po zglednem osebnem duhovnem napredovanju zopet povrnejo stare slabosti in siromaštvo naše Adamove nature. Bog skriva svoje delovanje pod ustvarjenimi sposobnostmi. Božja modrost in notranji red stvari terjata, da božji in človeški činitelji delujeta skupno drug v drugem, ne drug poleg drugega. Brez te povezanosti in hkratnosti obeh činiteljev bi se naravni potek življenja spremenil v vrsto čudežev, odnosi med stvarmi bi se nehali in se razblinili v edin odnos do Boga, energija naravne kreposti bi ohromela.

8. Po pravilnem nazoru pa velja nasprotno pravilo. Čim večja je milost, tem večja je tudi človekova samodejavnost in intenzivnejša npravna prizadevnost. Po Tomaževem nauku ni namreč milost od Boga ločena ter v duši počivajoča bit, marveč stalno od sv. Duha izvirajoči svetlobni žar in življenjski duh, ki dušo prešinja in povzličuje, ogreva ter k dobremu nagiblje /S.th. II.II. qu. 4, a, 4/. V nadnaravnem delovanju ne smemo namreč seštevati na količinski način milosti ter lastnega delovanja in misliti, da več na eni strani pomeni manj na drugi strani: dobro je popolnoma delo milosti in popolnoma delo človeka, uči sv. Bernard, /De gratia et lib. arb. c. 14: Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singule opere individuo peragunt/.

V srednjem veku so v samostanih zelo priporočali asketično pravilo: Zaupajte tako v Boga, kakor da od nje- ga zavisi ves uspeh, pa tudi tako delajte, kakor bi morali sami vse storiti. Znani apologetični pisatelj Anton Weiss⁸ pravi: "Bog deluje pred nami, sicer bi niti ne mogli sami delovati. Bog deluje v nas, ko naše lagodne in slabotne želje in sklepe vzpodbuja k delovanju. Bog deluje z nami, ker po njem moremo svoje sposobnosti in hotenje k delovanju nagibati. A On ne deluje brez nas".

Mausbach⁹ navaja še posebno lep primer o sodelovanju milosti in človeške naravne npravnosti. Naše duševno življenje je odvisno od fantazije in možganov. Tudi ne moremo več misliti, če možgani in naravne sposobnosti obolijo. Vendar je naš duh več kot animalična psiha in vendar si veledel človekovega genialnega mišljenja ne moremo razlagati iz dražljajev živčnih centrov. Tako potrebuje nadnaravna milost za svoje delovanje tudi naravno svobodo in naravne sposobnosti, čeprav jih po svojem bistvu

popolnoma prekaša.

9. Tudi v človeškem življenju moremo često opaziti učinke milosti, svetle misli in navdihe, ki trenutno navdajajo omahujočo voljo z novo pobudo in čudovitim polem. Tu se nam misel na njih božji izvor neposredno nakazuje. Posebno če motrimo potek ali dobo življenja, moremo ugotavljati vedno znova dobrohotno božjo modrost, previdnost in močno voljo, ki je vodila naše življenjske korake, ko so že klecali, k pozitivnim odločitvam in duhovnemu napredku. V daljših življenjskih dobah in perspektivah moremo še posebno zaznati ta višji božji vpliv. "Človek je namreč le gospodar trenutka, čase in usode pa usmerja Bog" /rt 301/.

Med modernimi racionalističnimi modrijani je že omenjeni filozof iz Königsberga Kant fanatično napadal krščanski nauk o odrešenju in vse, kar je nadnaravnega v moralki, a vendar so mnogi misleci in geni ji, ki niso niti bili katoličani, tudi praznavali nadnaravne vplive iz višje nadsvetne božje sfere ter jih upoštevali in ocenili.

Veliki genij ter slavni pesnik Goethe je motril v vsaki človečanski veličini produktivnost božjo in božji vpliv na človeške naravne prilike. Osnovna ideja njegovega velikega epa Faust je, da človek ne doseže blaženosti z lastno močjo, marveč le s pomočjo božje milosti. V svojem biografskem spisu /Dichtung und Wahrheit/ občuduje liturgično lepoto katoliških zakramentov. Že omenjeni filozof Rudolf Eucken¹⁰ zaupa, da se bodo porajale nove prvotne stvariteljske moči, ki bodo podprle nazadostne človeške naravne sposobnosti kot delo višje nadnaravne sile. Nove duševne vrednote ne bodo izvirale iz lastnih človeških zmožnosti, marveč bodo dar milosti.

10. Tudi naš slovenski pesniški velikan France Prešeren v najlepši svoji stvaritvi Krst pri Savici priznava nadnaravne božje vplive na človeštvo in še posebej na slovenski narod, ko je pesniško poveličuje njegovo veliko zgodovinsko vrednoto - katoličanstvo. V simbolu zakramenta sv. krsta prikazuje v preprostih in čudovito globokih verzih dobo, ko je slovenski narod stopal iz

naturnega poganstva v svetle sfere nadnaravnega kato-
ličanstva. Črtomir je v pesnitvi lik minule propadajoče
poganske dobe, Bogomila pa predočuje bodočo krščansko
dobo ter njene nadnaravne duhovne ideale. Črtomir po
posredovanju Bogomile sprejme krst "Ljubezni, vere,
miru in sprave", njene vzvišene socialne nauke "Da
smo Očeta enega sinovi, ljudje vsi bratje in bratje
vsi narodi".

O P O M B E

- 1/ Mausbach-Ermecke, K. Moraltheologie, Münster 1954,
65.
- 2/ Mausbach-Ermecke, K. Moraltheologie, o.c. 70;
Dr.F.Grivec, Cerkev², Ljubljana 1943, 32-55.
- 3/ Mausbach-Ermecke, K. Moraltheologie, o.c. 70 in sl.
- 4/ Kant, Religion innerhalb d. Grenzen d. bl. Vernunft,
IV 2 § 4.
- 5/ Schell, Apologie, I, 448.
- 6/ Mausbach, Die k. Moral u. ihre Gegner⁵, Köln 1921,
299 i. sl.
- 7/ Rv 299
- 8/ A. Weiss, Apologie, I, 448
- 9/ Mausbach, Die k. Moral u. ihre Gegner, o.c. 300
- 10/ R. Eucken, Der Kampf un. einer geistl. Lebensinhalt,
1907, 255 i.sl.

Dr. Anton Strle:

KRISTUSOVA NAVZOČNOST V LITURGIJI

Fr. X. Arnold opozarja na zmotno mišljenje o zveličavni zgodovini, kakor da se je končala z Gospodovim vnebohodom in s prihodom Svetega Duha na prvi binkoštni praznik; kar sledi po prvih binkoštih bi bilo le razdeljevanje zakladov, ki jih je Kristus za nas pridobil in jih izročil Cerkvi, da jih razdeljuje; sicer bi pa bila liturgija le še hvaležni spomin in pogled nazaj na tisti čas, v katerem se je izvršilo odrešenje. Gotovo ~~pa~~ je, pravi Arnold takšno gledanje mnogo preozko, da ne rečemo: nepravilno. Sorodno je s tisto drugo predstavo, ki izvira iz časa razsvetljenstva in ki pripada sistemu deizma: da je namreč Bog sicer ob začetku svet ustvaril, da pa se je potem odtegnil v nedosegljivo transcendentálnost in pustil sedaj ljudem, da vladajo sami, dokler ne bo ob koncu sveta spet prišel. Nekako podobno bi Kristus Gospod sicer v polnosti časov s svojim križem in trpljenjem osnoval odrešenje in pridobil zaklad zasluženje; ~~tega~~ pa bi ta zaklad preprosto izročil Cerkvi v upravljanje in bi sam ne bil več še naprej udeležen pri tem, kar naj se še zgodi. /1/. Jasno je, da taka zmotna predstava zelo škoduje resnično krščanskemu življenju, ki bi mu moral biti Kristus kakor atmosfera, v kateri diha, kakor najdražji sopotnik skozi puščavo zemeljskega življenja iz Egipta v Obljubljeno deželo.

To zmotno predstavo je treba premagati z živo zavestjo, da v liturgiji, kjer se Cerkev v svoji nalogi in svojem bistvu uveljavlja tako rekoč na najbolj zgoščen način, prihajamo v osebni stik s Kristusom, da je v liturgiji

navzoč Kristus sam, in sicer ne le kot Bog, marveč - ne glede na evharistično pričujočnost - na nek način tudi po svoji človeški naravi, bitno in neločljivo zedinjeni z božjo Besedo v eni sami osebi, da so na nek način navzoče tudi skrivnosti njegovega življenja.

V pričujočem sestavku ne gre za to, da bi govorili prav o pričujočnosti Gospodovi v evharistiji, o kateri nam dogma pove, da je Kristus v njej pričujoč "vere, realiter et substantialiter" s svojo božjo in človeško naravo. Čeprav tudi od te pričujočnosti ne moremo docela odmisлити. Sedaj nam gre za vprašanje, ali je in kako je Kristus navzoč v liturgičnih opravilih na splošno.

I. Dejstvo in osnova navzočnosti

Kristusovih skrivnosti v liturgiji

1. Dejstvo navzočnosti. - "Mediator Dei" pravi:

"Liturgično leto, ki ga pobožnost Cerkve hrani in spremlja, ni mrzlo in neplodno predstavljanje stvari, ki spadajo v preteklost, ali pa samo gol spomin nekdanjih dogodkov, marveč je Kristus sam, ki trajno živi v svoji Cerkvi in nadaljuje pot svojega neizmernega usmiljenja, ki jo je začel v tem umrljivem življenju, da bi človeške duše prihajale v stik z njegovimi skrivnostmi in iz njih tako rekoč živele" /2/. V vsakem liturgičnem dejanju je obenem s Cerkvijo navzoč tudi njen božji ustanovitelj. Kristus je navzoč pri najsvetejši daritvi v osebi svojega služabnika, posebno pa pod evharističnima podobama. Navzoč je v zakramentih s svojo močjo, ki jo vliva vanje kot v orodja posvečenja /efficiendae sanctitatis instrumenta/. Navzoč je končno v hvalnicah in molitvah k Bogu po besedah: "Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi /Mt 18,20/" /3/.

Liturgična okrožnica torej nedvomno uči, da je v liturgiji Cerkve neka Kristusova navzočnost, tudi če odmislimo tisto navzočnost, ki je najbolj konkretna in najbolj jasna, namreč v evharistiji sami. To je neka navzočnost Kristusovih dejanj, skrivnosti Kristusovega življenja, njegovega odrešilnega dela. In sicer ima ta navzočnost namen, da bi omogočala vernikom dostop do teh Kristusovih skrivnosti, deležnost pri njih. Prav zato je cerkveno leto s svojim bogoslužjem vse več kakor golo miselno spominjanje že zdavnaj izvršenih dogodkov. /4/. Po liturgiji, "javnem bogočastju skrivnostnega telesa Jezusa Kristusa, Glave in njegovih udov ... se Kristus v človeških dušah tako rekoč rodi in raste ter se obratno človeške duše nekako zidajo na Kristusa in rastejo" /5/.

Če gre za samo dejstvo navzočnosti Gospodovih odrešilnih skrivnosti, moramo priznati, da Pij XII. v tej okrožnici odobrava osrednjo točko prizadevanja tako imenovane misterijske teologije; le "negotovi in nejasni način" razlaganja te navzočnosti zavrača, šeš da se ne sklada z "naukom cerkvenih učiteljev" /6/.

Na 1. mednarodnem liturgičnem kongresu v septembru 1956 je Pij XII. v svojem zaključnem nagovoru na udeležence v odstavku "Liturgija in Gospod" razlikoval med "actio Christi" ter "praesentia Christi", torej - bi dejali - med dinamičnim in statičnim vidikom te navzočnosti. In če potem gledamo Kristusovo dejanje pri osrednjem liturgičnem dejanju, ki je sv. maša, se to izvrši v konsekraciji, ki je centralni element evharistične žrtve in ki pri njej nastopa Kristus sam, da kot Glava svojega skrivnostnega telesa daruje samega sebe Očetu, povzemajoč v to svojo daritev tudi Cerkev /7/.

2. Osnova navzočnosti. Če je pri liturgiji navzoč Kristus, oziroma so navzoče njegove skrivnosti, je to gotovo v zvezi s presv. evharistijo, po kateri stopi med nas

Kristus sam substancialno, in sicer v trenutku, ko na zakramentalni način obnovi svojo odrešilno daritev, in v notranji zvezi s to daritvijo. Tik pred odstavkom, kjer okrožnica "Mediator Dei" govori o Kristusovi navzočnosti v liturgičnih dejanjih, je sledeči odstavek, ki vsaj vsebljeno, implicate - opozarja, da je vsaka Gospodova navzočnost v liturgiji v zvezi z evharistično obnovitvijo kalvarijske žrtve: "Ker pa je njegovo bridko trpljenje poglavitna skrivnost, iz katere izhaja naše zveličanje, zato je skladno s katološko vero, da je ta skrivnost kar najbolj osvetljena; je namreč kakor središče bogočastja, zakaj najsvetlejša daritev jo vsak dan ponavzočuje ter obnavlja in vsi zakramenti so v najtesnejši zvezi s križem" /8/.

O. Casel je trdil, da postane pri liturgiji navzoča ne le Kristusova smrt, marveč vse njegovo zveličavno delo; kajti - tako pravi Casel - smrt Gospodova ni dogodek, ki bi ga bilo mogoče ločiti od celotnega odrešilnega dela, marveč je v živi zvezi z vsem Kristusovim življenjem /9/. - V nekem smislu moremo to priznati: daritev na križu je nekaj, kar obvladuje vse Gospodovo življenje, ki je že od vsega početka naravnano na njegovo "uro"; daritev samega sebe Očetu za spravo ljudi z Bogom in za njih zveličanje, to je bilo središče misli in življenja Gospodovega /10/.

V sv. evharistiji sta "v moči zakramenta" pričujoča Jezusovo telo in Jezusova kri. "Po spremstvu" pa je navzoč ves Kristus s svojo božjo in človeško naravo, sedaj povečan in neumrljiv, ki pa vendar na oltarju po zakramentalno ločeni navzočnosti svojega telesa in krvi tudi na zunaj, z novim zunanjim daritvenim dejanjem izrazi svojo popolno daritveno predanost nasproti Očetu, tisto predanost, ki jo je izrazil že na križu v svojem vrhunskem odrešeniškem dejanju. S tem pa tudi na oltarju nudi človeštvu vse zveličavno zasluženje, kar ga je pridobil v vsem svojem življenju, ki je zaradi usmerjenosti na kalvarijsko

žrtev vse imelo odrešilni pomen. Tako je v nekem smislu Kristus navzoč pri evharistični daritvi z vsemi skrivnostmi svojega življenja in so torej navzoče tudi vse te skrivnosti, vključene v daritveno dejanje, ki ga Gospod obnovi na oltarju pri vsaki sv. maši posebej. Pri evharistični daritvi postane realno pročuječ Kristus sam, njegovo žrtvovano telo in kri in "ponavzočuje in obnavlja" se skrivnost njegovega trpljenja /11/.

"In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur", pravi sv. Tomaž /12/. V njem je "obsežena skupna duhovna dobrina vse Cerkve substancialno" /13/, torej vse skrivnosti Jezusovega življenja in trpljenja.

V tem je tudi razlog, zakaj Cerkev ni poznala drugega načina, da praznuje največji praznik, namreč pasho, veliko noč, pa tudi za obhajanje drugih praznikov Kristusovih, kakor le evharistijo: to kaže, da evharistija ne vsebuje Kristusa samo v njegovem trpljenju, marveč celotnega in živega Kristusa, v katerem subsistirajo ~~in~~ kakor se izraža Roguet - vsi misteriji njegovega življenja in ki jih potem Cerkev razvije enega za drugim, ki pa so vsi rekapitulirani in vsebovani v evharistiji; če bi evharistija vsebovala Kristusa le v znamenju, bi si morala nadeti različne oblike za obhajanje različnih misterijev; ker pa realno vsebuje Kristusa v njegovi konkretni kompleksnosti, v njegovi fundamentalni osebni, zato je mogoče, da z evharistijo ne le obujamo na simboličen način spomin, marveč da z njo dejansko obhajamo vse in vsak misterij Kristusov /14/.

Telo in kri žrtvovanega Kristusa, ki postaneta navzoča na oltarju v moči besed ali v moči zakramenta, vsebujeta vsakega izmed njih celega Kristusa, živega in vstalega; namesto "celega" Kristusa, kakor se izraža tridentski cerkveni zbor, bi mogli reči, Kristusa v njegovi osebi, ki pa v tem poveličanem stanju povzema in ohranja v sebi v

tem definitivnem stanju vse popolnosti in vso moč zaporednih skrivnosti svojega življenja. Načelo "concomitantiae" ne razloži samo tega, da se je mogla zapadna Cerkev brez škode za vernike odpovedati obhajilu pod obema podobama, marveč tudi to, da moremo z evharistično daritvijo obhajati vse skrivnosti Jezusovega življenja, od adventa do binškošti /15/. Če je v liturgiji navzoč Kristus, oziroma so navzoče skrivnosti njegovega življenja, je to gotovo v zvezi s sv. evharistijo, po kateri stopa med nas Kristus sam substancialno, in sicer v trenutku, ko na zakramentalni način obnovi svojo odrešilno daritev, na katero je bilo usmerjeno vse njegovo življenje na zemlji.

Lepo pravi v tem smislu Dom. Thalhammer: Cerkev razvija polnost Kristusovega daritvenega misterija v svojem liturgičnem letu. Prazniki in veliki cerkveni časi, ki jih obhaja, so pot do osrednje skrivnosti našega odrešenja. Drugačen je pogled /vidik/ in drugačna je milost adventnega in božičnega časa, spet drugačne skrivnosti imamo pred očmi in si pridobivamo drugačne milosti v postnem, velikonočnem in binškoštnem času. Mašni formular nam odpira pot do misterija, ki ga pravkar obhajamo ... Po evangeliju, po poročanem zgodovinskem dogodku iz Jezusovega življenja, nas nagovori iz nadčasovnosti Kristus sam, ki postane potem tudi substancialno med nami navzoč. Dejanje, o katerem nam Cerkev v svojem bogoslužju pripoveduje, je dogodek, ki v svoji najgloblji vsebini vedno deluje v Cerkvi. Gospod, ki je nekoč n.pr. izvršil čudež s kruhom, je nadnaravni gospodar kruha Cerkve vseh časov in izvršuje ta čudež stalno v evharistični skrivnosti. Zgodovina postane sedanost. Isti Kristus je tukaj, nekoč in sedaj, in tudi jaz grem domov kakor nasičen od pravega obeda, ki ga je predpodabljalono ono obedno občestvo puščave, puščave našega zemeljskega romanja /16/.

V krščanskem obhajanju praznikov oddaljeni "nekoč"

postane neposredni "sedaj", ki nas hkrati obdaja in ~~in~~ nam ^{stavlja} zahteve. Prav v tem je krščanska praznična skrivnost in to jo dviga visoko nad golo spominsko obhajanje. Prav v tem temelji edinstvena življenjska bližina, globina doživljanja in učinkovita moč krščanskega obhajanja praznikov. Tudi na krščanske praznike moramo zato - čeprav v drugačnem pomenu - aplicirati aksiom katoliškega nauka o zakramentih: "Conferrunt quod significant", prazniki nam dajejo deležnost pri skrivnosti, ki jo obhajajo. Vse to je skupen katoliški nauk in je neodvisen od nadaljnjih teorij o načinu navzočnosti Gospodovih skrivnosti, ki jih obhajamo, in torej o točnejšem bistvu in smislu krščanskega obhajanja praznikov. Dejstvo neke aktualne navzočnosti teh prazničnih skrivnosti je pač nesporno; razlike med teologi nastanejo šele pri točnejšem določanju načina /16 a/.

II. Način navzočnosti Kristusovih

skrivnosti v liturgiji.

Ko smo v prejšnjem odstavku govorili o dejstvu in o osnovi Kristusove navzočnosti oziroma o navzočnosti Kristusovih skrivnosti v liturgičnih dejanjih Cerkve, smo deloma pokazali tudi že na način te navzočnosti. Pokazali smo namreč na načelo "spremtva", ki ga moramo upoštevati pri substancialni pričujočnosti Kristusovi v evharistiji. Ugotovili smo tudi, da v evharistični daritvi Kristus obnovi svoje kalvarijsko dejanje, ko po duhovniku kot svojem orodju spremeni kruh in vino v svoje telo in kri ter tako na zunaj - v pravi daritvi, ki obsega poleg notranjega tudi zunanji element - izrazi svojo notranjo popolno kalvarijsko daritvenost, pokorščino ljubezni nasproti nebeškemu Očetu. Tudi pri tem dejanju moramo upoštevati nekakšno "spremtvo". V tem dejanju je namreč povzeto vse Kristusovo zemeljsko življenje, torej tudi tista skrivnost, tisti dogodek iz Jezusovega življenja, ki je pravkar predmet li-

turgičnega obhajanja.

V tej ugotovitvi je deloma nakazan že tudi način navzočnosti Kristusovih skrivnosti v liturgiji. Vendar naj vprašanje skušamo nekoliko osvetliti še z drugih strani

1. Naziranje "misterijske teologije",

"Misterijska teologija" je pravilno čutila, da gre tu za navzočnost, ki je ni mogoče docela zajeti z našimi naravnimi racionalnimi zmožnostmi. Zato je liturgijo samo imenovala "misterij" in ta izraz pojmovala po analogiji z antičnimi poganskimi misterijskimi verstvi, ki da so le slutnje tega, kar je krščanstvo v polnosti uresničilo. V liturgiji - pravi misterijska teorija - postane navzoče prav enkratno Kristusovo zgodovinsko dejanje, in sicer ne le njegova smrt, ki se po priznanju vseh na zakramentalni način, nekrvavo obnovi na oltarju, marveč vsi dogodki in vse skrivnosti iz Jezusovega zemeljskega življenja; navzoče postane prav tisto enkratno zgodovinsko dejanje, ki se ga liturgija ravnokar spominja. Ta navzočnost pa se uresniči ne sicer ravno na zgodovinski način, marveč po neki skrivnostni metahistorični poti, kar bi mogli izraziti v smislu platonskega pojmovanja "podobe" kot nekakšno ontološko realno izžarevanje nekdanjega dogodka, nekdanje stvarnosti v nek drug čas in kraj, izžarevanje, ki napravi nekdanji dogodek za resnično, čeprav za nas težko dojemljivo in izrazljivo bitnost v tem našem kraju in času /17/.

V utemeljevanju svoje teorije se misterijska teologija opira na nekatere tekste pri sv. Pavlu ter pri cerkvenih očetih, ki so v svojem izražanju res bliže platonski kakor pa aristotelški filozofiji. Razen tega se sklicujejo zlasti na aksiom, ki je v teologiji o zakramentih dobro znan: "Sacramenta efficiunt, quod significant", in dodatno še na božjo večnost oziroma brezčasnost, združeno z vsemočnostjo, češ da pri Bogu ni ne preteklosti in ne prihodnosti, marveč le "nunc aeternum". Toda njihova razlaga o-

menjenega aksioma je pretirana in v svoji pretiranosti je nesprejemljiva /18/. Božja večnost in vsemogočnost, na katero se tudi sklicujejo, pa je sicer temelj za neko navzočnost skrivnosti Kristusovega življenja v liturgiji, a ne za takšno, kakršno uči misterijska teorija.

2. Nauk okrožnice Pija XII.

Misterijske teorije v pravkar prikazani obliki liturgična okrožnica "Mediator Dei" ne odobrava - čeprav v splošnem priznava velike zasluge, ki so jih pridobili za liturgično gibanje zastopniki te teorije - in opozarja nasproti njej na vse jasnejši in preprostejši nauk, ki je bil že od nekdaj v Cerkvi. "Te skrivnosti so seveda neprestano prisotne in delujejo, ne na tisti negotovi in nejasni način, kakor govoričijo nekateri novejši pisatelji, marveč tako, kakor nas uči katoliški nauk. Po nauku cerkvenih učiteljev so te skrivnosti vzvišeni zgledi krščanske popolnosti ter zaradi zaslužnja in molitve Kristusove studenci božje milosti in so po svojih učinkih trajno v nas, saj je vsaka posamezna skrivnost v skladu s svojo svojstvenostjo vzrok našega zveličanja. Razen tega blaga mati Cerkev tedaj, ko postavlja pred nas skrivnosti našega Odršenika, da bi jih premišljevali, s svojimi molitvami prosi za nas duhovnih darov, da bi se njeni otroci po moči Kristusovi kar najbolj prepojili z duhom teh skrivnosti. S Kristusovim navdihovanjem in z njegovo močjo ter s sodelovanjem naše volje moremo črpati vase življenjsko silo, kakor jo iz drevesa črpajo mladike in kakor jo iz glave črpajo udje; prav tako se moramo polagoma in s prizadevnostjo preoblikovati do "mere polne starosti Kristusove" /Ef 4,13/. /19/.

Liturgija n.pr. v božičnem času postavlja pred nas zgodbe Gospodovega detinskega in skritega nazareškega življenja. Samo po sebi bi to bilo nekaj, kar vpliva le na naše spoznavne zmožnosti, šele preko njih bi vplivalo tudi

na našo voljo in na naše življenje. Če bi pri liturgiji šlo le za to, bi bilo to samo obhajanje spomina preteklih dogodkov iz Gospodovega življenja in nič več. V resnici se temu spominu in temu zgledu po nauku Pijeve liturgične okrožnice pridružuje nekaj drugega: "Vsaka posamezna skrivnost je v skladu s svojo svojstvenostjo vzrok našega zveličanja" in deluje na našo dušo in postane s svojim učinkom v nas navzoča kot nekaj ontološkega. - In na kaj se opira to delovanje Gospodovih skrivnosti v nas in torej njihova navzočnost v liturgijskih dejanjih? Okrožnica navaja troje: 1. Gospodova skrivnost je zaslužni vzrok zveličavnih milosti, in sicer prav tistih milosti, ki se skladajo z značajem skrivnosti, katero pravkar obhajamo; 2. molitev Kristusova in 3. se temu pridružuje tudi molitev Cerkve /19 a/. - Ko sv. oče skupaj z zaslužnim značajem skrivnosti, ki ima s svojo zasluženostjo učinek v dušah vernikov prav v trenutku liturgičnega obhajanja, omenja molitev Kristusovo kot studenec v nas delujoče milosti, misli pač na tisto molitev, ki jo Gospod prav sedaj opravlja, ne pa na njegovo nekdanjo molitev. Saj Kristus vedno živi, da prosi za nas /Hebr 7,5/ in se za nas predstavlja božjemu obličju /9,4/ kot naš zagovornik /1 Jan 2,1/, in je tudi naročil, naj molimo v njegovem imenu, v združenosti z njim, da bo tako naša molitev vedno uslišana /20/. Tudi če odmislimo od substancialne navzočnosti Kristusove v presv. evharistiji in od tiste navzočnosti, ki je v zakramentih kot organih Kristusove zveličavne moči, ki v njih deluje v trenutku izvršitve zakramentov, moramo še govoriti o neki navzočnosti Gospodovi med nami, ker z vplivom svoje - seveda človeške - molitve, oprte na zasluženje zveličavnih skrivnosti svojega zemeljskega življenja, sega prav do nas, ko opravljamo "hvalnice in molitve k Bogu", in se tedaj izpolnjujejo njegove besede: "Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi" /Mt 18,20/. /21/. + Po vsem trojem: po svoji zaslužni moči,

po molitvi Kristusovi in po molitvi Cerkve, oprti na Kristusovo sredništvo, deluje Gospodova skrivnost ob liturgičnem obhajanju stvarno v naših dušah, je v njih po svojem učinku nekaj ontološkega, prav deležnost pri nadnaravnem božjem življenju kot deležnost pri Kristusovem življenju. "S Kristusovim navdihovanjem /gratia praeveniens/ in z njegovo močjo /gratia cooperans/ ter s sodelovanjem naše volje moremo črpati vase življenjsko silo, kakor jo iz drevesa črpajo mladike in kakor jo iz glave črpajo udje" /22/.

Lahko bi to navzočnost imenovali dinamično navzočnost Kristusovih skrivnosti v liturgičnih dejanjih. Še vedno se izpolnjuje, kar pravi evangelij o Kristusu, da je namreč moč izhajala od njega. Cerkev sama je namreč kakor veliki zakrament, veliko vidno in milost povzročujoče znamenje nevidne navzočnosti poveličanega Kristusa, ki v Cerkvi živi in po njej uresničuje svoje zveličavno delo. V Cerkvi in po njej prihajamo na viden, naši človeški naravi primeren način v stik z nevidno zveličavno močjo poveličanega Gospoda, ki je za Cerkev od časa svojega vstajenja "oživljajoč duh" /1 Kor 15,45/. Stik s Kristusom po Cerkvi se sicer izvršuje predvsem po zakramentih, a pravzaprav so sedmeri zakramenti le pota do velikega zakramenta samega, do zakramenta, do misterija Cerkve, ki je "misterij" oziroma "zakrament" Kristusa samega, zakrament našega zveličavnega srečanja z nevidnim Bogom /22a/.

3. Ontološka navzočnost in ne le moralna,

S posameznimi skrivnostmi svojega življenja je Kristus zaslužil po nauku teologov, zlasti učiteljev duhovnega življenja, tiste milosti, ki so v skladu s temi skrivnostmi /22 b/. S svojim postom n. p. t. ^{je zaslužil} milosti, ki so nam potrebne, da obvladujemo neurejenost glede teženja po jedi in pijači; s svojim skritim življenjem milosti, da moremo tudi mi v preprostem, nepoznanem in ponižnem živ-

ljenju prav in zveličavno služiti Bogu in se po notranje bolj preobraziti v novega človeka, upodobljenega po Kristusu. Učinki Gospodovega življenja in delovanja prihajajo v toku cerkvenega leta prav do nas, in sicer ne samo v tem pomenu, da nam Cerkev govori o njih in da zgolj preko našega spoznanja moralno vplivajo na nas, marveč tudi kot notranji lastni vplivi, ki nas bitno preobrazujejo: z nadnaravnim razsvetljenjem našega razuma, s tem da na skrivnosten način razgibljen^o našo voljo, iz česar pa izvira pomnožitev posvečujoče milosti, globlja prežetost naše duše z božjim življenjem, ki nam ga je Kristus zaslužil tudi s prav tisto skrivnostjo, kimjo liturgično obhajamo /22 b/. Dodajamo - kakor to stori okrožnica "Mediator Dei" - temu meritoričnemu vplivu Kristusovih skrivnosti še molitev, s katero Kristus kot naš srednik tudi še sedaj v nebesih spremlja naše bogoslužje /23/, in molitev Cerkve, ki je po božji volji tudi pomembna v dejanskem odvijanju zveličavne zgodovine, in bomo videli, v kakšnem smislu opravičeno lahko govorimo o "navzočnosti misterijev" v liturgiji Cerkve.

O skrivnostih Jezusovega življenja je veliko razpravljal posebno kardinal Berulle. V vsakem prehodnem dogodku Jezusovega življenja, pravi Berulle, moramo videti tudi notranjega duha Gospodovega, da bi se ob liturgičnem obhajanju napolnili s podobnimi milostmi, kakor so delovale v Kristusu ob oni skrivnosti. Tako je bilo detinstvo Kristusovo neko prehodno stanje, toda nekaj božjega od tega misterija ostane tudi še v nebesih in deluje v dušah, ki so na zemlji, tako, da se navzamejo istih milosti in kreposti. Podobno od svojega trpljenja ohrani poveljani Gospod, ki sedaj sicer več ne more trpeti, nekaj takega, kar na zemlji deluje v izvoljenih dušah in jih upodablja po duhu skrivnosti Jezusovega trpljenja. - Z drugimi besedami: zaporedna stanja, zaporedne skrivnosti rojstva, detinstva, učeniške dobe in

trpljenja subsistirajo v Kristusu ne sicer v njih samih, marveč v ljubezni, ki jih je prežarjala in ki more na nek način spet znova obuditi te skrivnosti sredi sedanjega časa in jih vtisniti v notranjost skrivnostnega telesa Kristusovega. Tako se "skrivnosti Jezusa Kristusa, njegovo detinstvo, njegovo trpljenje in ostale skrivnosti nadaljujejo in žive na zemlji do konca sveta". Kristusova milost torej hoče obnavljati v skrivnostnem telesu vse namene in vsa notranja čustva Zveličarjeva, njegove radosti in bolečine, njegovo uboštvo in njegovo čistost, njegovo ponižnost in velikodušnost. To se uresničuje v okviru cerkvenega leta /23 a/.

Če je Calvin učil, da je v evharistiji pričujoča in da deluje samo moč Kristusova, moramo to zanikati, ker vemo, da dogma uči: Kristus je v evharistiji pričujoč ne le s svojo zveličavno močjo, marveč tudi substancialno. Pač pa lahko rečemo, da je v liturgiji na splošno navzoča Kristusova moč, moč njegovih zveličavnih skrivnosti, ki nas tako rekoč uvedejo v življenjsko atmosfero Kristusovo, v kateri nadnaravno dihamo in živimo. Predvsem po liturgiji se uresničuje tisto, zaradi česar sv. Pavel tolikokrat govori, da smo "v Kristusu", in tista nepopisna enota med Kristusom in med nami: "Da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi" /Jan 17,21/ /24/. Seveda dobiva navzočnost Kristusova posebno konkreten značaj^v/sv. evharistiji, v kateri se srečamo ne le z nekim posebnim vidikom zemeljske eksistence Kristusove, kakor je to pri drugih zakramentih, marveč z vso njegovo božje-človeško eksistenco, ki se tukaj nudi Cerkvi in posamezniku takšna, kakršna je v najvišji stopnji, v daritvi telesa in krvi na križu. Žrtev na križu je stopila v čas in je na nek način vsebovala latentno, virtualno večnost in je zato bila univerzalno odrešilna ter je tako rekoč vsebovala vse bodoče evharistične daritve do konca sveta, evharistične daritve, s katerimi se na nek način le zopet realizira

v Cerkvi to, kar je že navzoče v zgodovini /25/. Takšno latentno oziroma virtualno večnost pa imajo tudi vsa dejanja Kristusovega zemeljskega življenja, ki so bila vsa usmerjena na daritev na križu in bila potem povzeta vanjo, sedaj pa skupaj s telesom in krvjo, ki se darujeta za nas, izžarevajo v nas svojo zveličavno moč, upodabljaajoč nas po Kristusu.

Historična dejanja Kristusova, ne izvzemši odrešilno daritev na križu, pripadajo v svojem historičnem momentu preteklosti. Toda ne smemo pozabiti, da so ta historična človeška dejanja Kristusova, ki je kot oseba Sin božji, osebna dejanja druge božje osebe, čeprav so bila izvršena v človeški naravi. Kot osebno božje dejanje je zato Jezusova daritev na križu in so vsa dejanja Jezusovega življenja, torej skrivnosti njegovega življenja in trpljenja, nekaj, kar tvori večno-aktualno, neuničljivo stvarnost. Kot dejanja druge božje osebe, čeprav izvršena v človeški naravi, in zato ~~v~~ ^{so} času, ^{te} skrivnosti večne, kakor je večno vse, kar je božjega, in ne preminejo. Zato imajo skrivnosti Kristusovega življenja in trpljenja neko jedro, ki je vzvišeno nad časom. Ta ugotovitev velja neodvisno od "misterijske teorije" O. Casela in drugih. S tem v zvezi je treba upoštevati to, da človeška narava Jezusova po vstajenju ne premine, marveč trajno ostane: "Kristus včeraj in danes, isti tudi na vekomaj" /Hebr 13,8/. Kristusova zveličavna dejanja imajo zato v večno živem povelečanem Gospodu večno aktualnost in se sedaj na vedno nov, nebeški način v Cerkvi in njeni liturgiji človeško realizirajo. Aktualizirajo se v znamenjih in simbolih, ki vsebujejo zveličavne milosti. Človek Jezus je sedaj namreč v pnevmatičnem in zato nevidnem stanju, mi pa se nahajamo v nepovelečanem, zemeljskem stanju; zato morejo večno-aktualne Kristusove odrešilne skrivnosti sicer direktno vplivati na nas, ne morejo se pa več

napovzočiti "in propria carne Christi", marveč le "in specie aliena", v simbolih /25 a/.

"S svojim trpljenjem je Kristus početnik kulta krščanske bogovdanosti" /26/. Krščansko bogoslužje pa ima tri koncentrične kroge: v središču ^{je} odrešilna daritev, potem zakramenti in končno liturgična molitev Cerkve /27/. V srcu Cerkve je navzoča učlovečena božja Beseda, ki je postala Beseda-Zakrament; stvariteljska Beseda, počelo in korenina vsega življenja Cerkve. Imeti vero v krščanskem pomenu besede se pravi, verovati ne v neko daljnjo in zgolj nevidno moč vstajenja in življenja v Kristusu, marveč verovati v to moč, ki je čisto blizu, ki se javlja v vsakem zakramentalnem obredu, v vsakem resničnem in živem stiku s Cerkvijo, katera se po pravici imenuje prazakrament /28/.

4. Uresničevanje te navzočnosti po Svetem Duhu

Okrožnica "Mediator Dei" je vsa postavljena v luč nauka o Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem. Da je Kristus glava Cerkve, to se najbolj intenzivno uveljavlja v tem, da Kristus življenjsko vpliva s svojo nadnaravno zveličavno močjo na ude Cerkve /29/. To se vrši po Svetem Duhu, kimje Kristusov Duh, pošiljan od Kristusa in na osnovi Kristusovega zasluženja in ki deluje tako po hierarhičnem načelstvu Cerkve kakor tudi neposredno v dušah, čeprav pač vedno v neki zvezi z vidno Cerkvijo /30/. V zvezi pa je Sveti Duh in njegovo delovanje v Cerkvi tudi z evharistijo, po kateri Kristus telesno biva vedno med nami z vsemi zakladi svojega kalvarijskega odrešenja, in ki njenim učinkom sv. apostol Janez ~~pripoveduje~~ pripisuje tisto življenje v Kristusu, kakršnega vidi sv. Pavel kot svojstvo skrivnostnega telesa Kristusovega: "Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem. Kakor živim jaz po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene uživa, živel po meni" /Jan 6, 56,57/. /30 a/.

Sveti Duh napravlja Kristusa pričujočega, tisti Sveti Duh, ki je v vsej popolnosti napolnjeval Kristusovo človeško naravo in bil gibalo vseh njegovih dejanj in skrivnosti, ki jih je izvršil kot ²Ødrešenik. Ko je Kristus oznanil prihod Svetega Duha, je kakor za pojasnilo izjavil: "Ne bom vas zapustil sirot, prišel bom k vam" /Jan 14,18/. Tako je n.pr. razlagal zelo jasno sv. Ciril Aleksandrijski /31/. - Kristus govori o tem, da je večno življenje v tem, da ljudje spoznajo Očeta in njegovega Sina. A to vitalno spoznanje spremlja nova pričujočnost Kristusova: "Še malo in ne boste me več videli, in spet malo in me boste videli" /Jan 16,16/. Jezus gre s sveta svoje zemeljske eksistence, a zato, da bo zopet prišel. Na velikonočno jutro pride k učencem in njegove navzočnosti ni odslej več konca, apostoli ne bodo več zapuščeni kot sirote. Z vstajenjem se začne bolj intimna zedinjenost z učenci /32/. V začetku je ta navzočnost še čutna, vendar pa tako spremenjena, da je sami čuti ne dosežejo. : "Še malo in svet me ne bo več videl", kajti svet nima kontakta z ničemer drugim kakor s čutnim svetom. Sv. Ciril Aleksandrijski pravi: "Ne bodo videli Kristusa v sebi, ker je njihovo srce brez Duha" /33/. "Vi pa me boste videli, zakaj jaz živim, in vi boste živeli" /Jan 14,19/. Tisti "prihod", ki se je izvršil z učlovečenjem, se z Jezusovo vrnitvijo k Očetu ni prenehal, marveč je bil naravnost dopolnjen: "Odhajam in pridem k vam" /Jan 14,28/. Vrnitev k Očetu in vrnitev k učencem sta naravnost v vzročni zvezi: "Videli me boste, ker grem k Očetu" /Jan 16,16/. /35/.

Čisto v smislu teh svetopisemskih mest in - lahko rečemo - tudi v smislu tomizma, pravi kardinal Newman še v svojem anglikanskem času: "Zakramentalni misteriji so orodja za nakla²vanje Kristusovih zveličavnih moči generacijam Cerkve. Čeprav prestoluje na desnici Očetovi, ni v globjem smislu nikoli zapustil sveta; kajti po

delovanju Svetega Duha je na skrit način pri nas vedno navzoč. Ko je bil na zemlji, je kljub temu prebival v nebesih, in čeprav je sedaj odšel na višavo, za vedno prebiva na zemlji. Njegova daritev postane v mistični stvarnosti vsakokrat navzoča, kjerkoli se obhaja evharistija ... Kristus proseva skozi znamenja kakor skozi prosojna telesa. Na tem sloni pravo življenje Cerkve. Kristus deluje po njih, po svojem duhu deleč iz svoje polnosti in medsebojno povezujoč dele Cerkve ... To navzočnost Kristusovo imenujemo 'duhovno' navzočnost, da s tem izrazimo, da je ne vidimo in ne slišimo, da ni prostorninska ali mesena, vendar pa resnična navzočnost." /35 a/.

Po svojem vstajenju je Kristus oživljajoč duh /1 Kor 15,45/, "po Jezusu Kristusu" je namreč na nas razlit Sveti Duh /Tit 3,6/, v svoji človeški naravi je namreč Kristus srednik vseh zveličavnih milosti. Ne smemo pozabiti, da je podeljevanje Svetega Duha sad Jezusovega trpljenja in poveličanja /36/. Dejavna navzočnost Svetega Duha pa ne teži za tem, da bi si priključila našo človeško naravo, tako da bi morda postali "telo" Svetega Duha. Sveti gost izvršuje v nas skrivnostno delo inkarnacije, a na račun Sina božjega, ko nas vključi vanj in nas upodobi po njem. Tudi v tem se kaže, da je Sveti Duh oseba ljubezni in dajanja. Njegova vloga je nesebična, on ne dela zase, je tako rekoč božja ponižnost. Učinek Svetega Duha je "Kristus v nas" /37/. Navzočnost Duha pomeni za apostola Pavla pripadnost h Kristusu in navzočnost Kristusovo. To ne pomeni, da bi navzočnost Kristusova bila samo navzočnost Njegovega Duha; eden je namreč navzoč po drugem, saj je med njima medsebojna kavzalnost, a vsak na svoj način: Kristus tako, da smo njegovo "telo", Sveti Duh pa na ta način, da smo njegov "tempelj". "V enem Duhu smo bili vsi krščeni v eno telo" /1 Kor 12,13/. Krstna voda, simbol mesijanskega daru

Duha, nas posveti telesu Zveličarjevemu /38/.

To, kar smo povedali o delovanju Svetega Duha v razmerju s Kristusom, nam lahko močno osvetli način, kako so Kristusove skrivnosti navzoče v liturgičnih dejanjih sv. Cerkve. To so skrivnostni nadnaravni vplivi, ki izhajajo iz Kristusove človeške narave in ki napravljajo, da so skrivnosti Kristusovega življenja takorekoč dinamično dejavno navzoče. Če govorimo o "dejavni, dinamični" navzočnosti, ne smemo misliti, da to ni prava, bitna, ontološka navzočnost. Sicer je res, da je pri sv. Pavlu poudarek na dinamični navzočnosti brez izrečne omenitve ontološke navzočnosti, a teološki sklep, oprt še na druga svetopisemska mesta, nas privede tudi do izrečne trditve: Kristus je na skrivnosten, nadnaraven način ontološko navzoč v liturgičnih dejanjih Cerkve. Ta Kristusova navzočnost in navzočnost njegovih skrivnosti v liturgiji, kjer se Cerkev najbolj uveljavlja v svojem zakramentalnem, Kristusovo učlovečenje in življenje nadaljujočem značaju, je vzrok, zakaj sv. Pavel tolikokrat govori, da smo "v Kristusu" /39/.

Razumsko bi si mogli to navzočnost ponazoriti s spoznanji moderne radiotelefonije in televizije. Vse okoli nas je polno glasov in polno slik tistih predmetov in ljudi, ki so na tisoče kilometrov oddaljeni od nas. Daljnji predmeti in daljnji glasovi prihajajo prav do nas s posebnimi žarki - treba je imeti le primeren aparat, da jih zaznamo. Kako ne bi mogla človeška narava Kristusova, nedopovedljivo tesno združena z drugo božjo osebo in preko nje s Svetim Duhom, Kristusova človeška narava, ki jo od vstajenja dalje do vseh globin prešinja Sveti Duh /39 a/, in kako ne bi mogle skrivnosti njegovega življenja, zajete v tej poveljani naravi, na nek nadnaraven, za naš naravni razum sedaj nedoumljiv način, biti navzoče v liturgičnih dejanjih? /40/. Seveda ni s tem rečeno, da Kristusovi človeški naravi in temu, kar

je z njo v zvezi, morda pridevamo formalno vsepričujočnost, kakor jo je prideval Lu^vter. Pač pa bi mogli reči, da ima Kristus in da imajo njegova odrešilna dejanja virtualno vsepričujočnost. Za svojega nosilca imajo Besedo. Po prilasčevanju je nosilec pričujočnosti Sv^vti Duh, ki ne le virtualno, marveč tudi aktualno, "sega od kraja do kraja" in napravlja, da Jezusove besede: "Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi" /mt 18,20/, niso le metafora, marveč je Kristus tudi s svojim človeškim hotenjem, s svojo človeško močjo in z nadnaravnim vplivom resnično navzoč med nami.

Dr.Th.Tschipke OP dobro povzema tozadevni nauk sv. Tomaža: "S svojo zvezo s povsod pričujočo božjo naravo zmaga je človeška narava Kristusova v svojem instrumentalnem delovanju vse ovire in more zato nadnaravno delovati tudi na take, ki so odtegnjeni dotiku z njo zaradi prostorninske ali časovne oddaljenosti. Za človeško naravo Kristusovo, kolikor je organ božje narave, ni nobene prostorno-časovne razdalje, ali bolje rečeno, taka razdalja je pri delovanju ne ovira ... Potrebna zveza je uresničena v moči božje narave, ki izpolni pogoj za učinkovito vplivanje Kristusove človeške narave. Tako se more instrumentalni Kristusov milostni vpliv raztezati tako daleč, kakor hoče Bog uporabljati človeško naravo Kristusovo." /40 a/.

III. Pomen, ki ga ima za

versko življenje zavest o tej navzočnosti,

Marsikdo bo pač dejal, da je takšno razmišljanje brez vsake vrednosti za versko življenje. To pa ni resnično. Živa zavest, da Kristus hic et nunc deluje in je navzoč v liturgiji, seveda ob evharističnem spremenjenju na posebno konkreten način, je lahko velikega pomena za

duhovnika in za vernike.

Sv. maša postane ob zavesti dejstva Kristusovega konkretnega poseganja v evharistično dogajanje na oltarju in tudi v drugih liturgičnih opravilih zares srečanje s Kristusom, neko podobno srečanje, kakor so ga doživljali apostoli tistih 40 dni po Jezusovem vstajenju, a ki tudi potem ni prenehalo in so apostoli v moči tega neprestanega srečavanja čutili čudovito Kristusovo bližino. Podobno more za duhovnika ob mislih na to Kristusovo navzočnost in delovanje biti vsaka evharistična daritev pa tudi druga liturgična dejanja, globoko doživetje, ki ga hrani potem v njegovem zasebnem in dušnopastirskem življenju. Ob takih srečanjih začuti duhovnik posebno jasno globoko utemeljenost svojega celibata. On, duhovnik, ne potrebuje nobenih telesnih srečanj s človeškimi osebami, ker je tesno srečanje s Kristusom pri evharistični daritvi, pa tudi pri drugih liturgičnih opravilih nekaj tako globokega. Pač doživlja duhovnik na pristen način tudi srečanja z ljudmi, toda samo v Kristusu in zaradi njega; saj ga prav srečanja s Kristusom nagibljejo, da prinaša to, kar je od Gospoda prejel, tudi drugim. So srečanja tudi z ljudmi, a taka, da pri njih ostane v duhovniku svobodnost za srečanja z vsemi dušami, ki so mu izročene ali ki jih privede do njega božja previdnost.

Pomen pa ima ta zavest tudi za vernike. Tudi oni naj bi doživljali pri vsaki evharistični daritvi in tudi pri drugih liturgičnih opravilih srečanje s Kristusom. Velik pomen za versko življenje ima živa prežetost z mislijo, da je sedaj in tu Kristus navzoč, da sedaj in tukaj deluje, na neviden, a nič manj resničen način, da še vedno velja njegova beseda: "Jaz sem, ne bojte se! - Kaj ste boječi maloverni?" - V luči te zavesti dobi pravi smisel beseda sv. Pavla: "Sami se preskušajte, da li ste v veri; sami sebe preiskujte. Ali pa sebe ne poznate, da je Kristus Jezus v vas?" /2 Kor 13,5/.

Če liturgična obnova ne bo dosegla vedno bolj prav

poživitev te zavesti Kristusove bližine, bližine in delovanja Kristusovih skrivnosti v liturgiji, zavesti, da je resnica o Kristusovem skrivnostnem telesu nekaj, kar prihaja do veljave zlasti v liturgiji in kar se zlasti v njej uresničuje, da je Cerkev po liturgiji v neprestanem območju Kristusovega duhovnega in osebnega vpliva, potem svojega cilja ne bo dosegla. - Pa tudi zasebna molitev naj živi v zavesti te Kristusove bližine; saj je ud Kristusov vedno v neki zvezi z drugimi udi Kristusovega skrivnostnega telesa in s tem v zvezi z Glavo, tako da tudi za to zasebno molitev v neki meri velja: "Kjer sta dva, ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi". /Mt 18,20/. Ta zavest je bila pri prvih kristjanih zelo močna /41/.

Če hočemo, da bo vernikom resnica o Kristusovem skrivnostnem telesu blizu, moramo začeti prav tu - pri evharistiji, pri liturgiji, kjer Kristus živi in neprestano deluje in izžareva svoje odrešilne milosti v svoje ude. V liturgičnih dejanjih, predvsem v osrednjem, v najsvetlejši daritvi, dovršeni v daritvenem obredu, Kristus res postane trta in mi njegove mladike, Kristus glava in mi njegovi udje, in sicer ne morda na statičen način, marveč v živem dinamizmu, ki napravi, da res rastemo iz Kristusa in v njem. Tako razumemo, da Kristus resnično stopa v življenje Cerkve in Cerkev v Kristusa. Tako ob zavesti Kristusove navzočnosti v liturgiji vsak posameznik začuti tesno življenjsko zvezo s Kristusom, kar je asketično ena od najbolj važnih stvari. Tedaj postane razumljivo, da Kristus ne vodi Cerkev le kot celoto, marveč tudi vsakega posameznika /42/ in da je med Kristusom in Cerkvijo nadnaravno-realna zveza ne le v statično ontološkem, marveč tudi in predvsem v dinamično ontološkem redu. Kristus ni v zvezi z nami le v toliko, kolikor je predmet našega mišljenja in teženja kot naš vzor, kot Odrešenik od greha, kot tisti, ki je zaslužil vse milosti, vse nadnaravne darove. To bi samo po sebi

bila le moralna zveza, nekaj globljega sicer kot logična zveza /ki si jo le mislimo/; bila bi to kvečjemu le takšna zveza, kakor je n.pr. med dvema resničnima prijateljema. Razodetje pa nas uči, da je sicer tudi taka zveza med Kristusom in njegovim udom, a primere istega razodetja, ki hočejo ponazoriti našo zvezo s Kristusom, zahtevajo: ^{vcc} Od Kristusa, ki sedi na desnici božji in ki prihaja zakramentalno z vsem svojim bistvom na naše oltarje, pritekajo vernikom neprestano nadnaravne, fizične moči, tako da je Kristus res počelo našega novega življenja. Med Kristusom in Cerkvijo ni le zunanja zveza, marveč se vrši neprestano, trajno vplivanje Kristusove človeške volje, ki prihaja v dotik z nami po milostih, ki so sicer neposredno delo Svetega Duha, kar pa je po božji volji trajno zvezano s človeško naravo Kristusovo, ki v Cerkvi nadaljuje svojo navzočnost, kakor je obljubil, ko je dejal: "Jaz sem z vami vse dni do konca sveta." /Mat 28,20/ /43/.

Ta misel nas opozarja tudi na pravi značaj posvečujoče milosti, ki je sicer res neka stalna ontološka bitnost v naši duši, vendar pa ne nekaj zgolj statičnega, ne taka bitnost, pri kateri bi ne bilo treba neprestanega dejanskega vpliva nadnaravnega delovanja Svetega Duha in v zvezi z njim Kristusovega nadnaravnega vplivanja, tako da Kristus preko Svetega Duha prihaja v neposredni dotik z našo dušo in jo napravlja sebi podobno, tako da smo res božji otroci, kakor je on resnično edinorojeni božji Sin /44/, in je milost res milost Kristusova.

Še enkrat se spomnimo na že ob začetku omenjeno opombo F.X.Arnolda in J.A. Jungmana, da se je namreč med nami glede Kristusove navzočnosti in njegovega delovanja v Cerkvi v veliki meri uveljavil pojav, ki je podoben deizmu 18.stol.: kakor da je Kristus enkrat za vselej ustanovil Cerkev in sedaj le ona deluje, Kristus pa ne posega v njeno dejavnost, oziroma posega kvečjemu le

v izrednih primerih. Ne bi bilo sicer prav, da bi šle v nasprotno skrajnost in bi vse delovanje v Cerkvi na monofizitistični način pripisovali le Kristusu. Toda prav tako se moramo izogniti drugi skrajnosti, tisti namreč, ki ne upošteva Kristusovega neprestanega aktualnega delovanja v Cerkvi. Kristusovo zveličavno delovanje se še vedno aktualno odvija in uresničuje in vanj se vključujemo v liturgiji zato, da bi se moč Kristusovih odrešilnih dejanj, ki prav sedaj in prav tu deluje, razlila s svojim preoblikujočim vplivom na vse naše praktično življenje. Seveda ne gre le za naše moralno poboljševanje, marveč gre za to, da v čim večji polnosti živimo iz Kristusa, za Kristusa in v njem, da torej živimo nadnaravno božje življenje že sedaj in se pripravljamo na razsvet tega življenja v zedinjenosti s troedinim Bogom, ko bo Bog vse v vsem. Primerno moralno življenje bo potem nujno sledilo oziroma spremljalo to notranje preoblikovanje s Kristusovo milostjo, čeprav po dopustitvi božje previdnosti ostane v veliki meri še zelo nebogljeno, kar najboljši učenci Gospodovi pogosto tudi na sebi najbolj boleče čutijo in se umirijo le ob tem, ob čemer se je sv. Pavel: "Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se v slabosti spopolnjuje" /2 Kor 12,9/.

Znano je, kako je J.A.Jungmann večkrat naglasil, da moramo spet priti do zavesti, kako pomembno je vstajenje Kristusovo za naše krščansko življenje, ki dobiva v liturgiji svojo poglobljeno hrano /44 a/. Misel na bližino poveličanega Kristusa kot počelo ^(sv)tega delovanja Svetega Duha je bila v prvih časih krščanstva največje bodrilo v naporih in bojih, ki so se tedaj tolikokrat odigravali v silnih izmerah /45/. Tudi danes bodo polnokrvni kristjani zrastle le ob živi zavesti navzočnosti in bližine vstalega, zmagoslavno poveličanega Kristusa. Prav liturgična obnova, ta "mimohod Svetega Duha v Cerkvi", kakor je dejal Pij XII., naj bi v nas zbudilaⁱⁿ vedno znova prebujala to zavest bližine zmagoslavnega Kri-

stusa, "da bi se ljudje bolj približali ~~aktivnostim~~ vere in bogastvom milosti, ki dotekajo iz aktivne udeležbe vernikov pri liturgičnem življenju" /46/ in dospeli "do mere polne starosti Kristusove", da bi ne bili "omahljivi in po vsakem vetru nauka zanašani, ~~kadar~~ ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto, marveč bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rastle k njemu, ki je glava, Kristus" /Ef 4, 14.15/.

Pravzaprav pa res dobri verniki iz te misli o navzočnosti Gospodovi in o navzočnosti njegovih skrivnosti v Cerkvi in v njeni liturgiji dejansko živijo, čeprav se je refleksno jasno ne zavedajo. Obnovljena velikonočna liturgija nam to praktično še posebno izpričuje. Dušni pastir pa naj bi to misel tudi refleksno dojel. Ne zato, da bi v njem zaradi refleksnega spoznanja neposredne liturgično doživljanje okrnelo, marveč zato, da bi tem bolj mogel pritegovati tudi vernike v nadnaravno življenjsko območje misterija Cerkve in misterija Kristusovega, zavedajoč se, da Kristus za ostvarjanje svojega zveličavnega dela "potrebuje ljudi", ki znajo in so voljni Kristusov ogenj vreči v obdajajočo jih temo.

Opombe.

- 1 / dr.Franz Xaver Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg i.Br.1949,123-130.- Tudi Jungmann, Liturgie und Heilsgeschichte, v: Der grosse Entschluss 11/1956-1/147-
- 2 / Odst.št.163; DzRahner 2297 b.
- 3 / Št. 20. DzR 2297 a.
- 3 / Prim. Neunheuser OSB, v: Mayer-Quasten-Neunheuser, Vom christlichen Mysterium 1951, 355 s. in 362.
- 4 / Mediator Dei št. 20.
- 6 / Mediator št. 163. Glej Neunheuser n.d.str. 356.
- 7 / Glej Maison-Dieu 47-48 /1956/ 335-338.
- 8 / Mediator št. 162.
- 9 / Prim. o tem Schmaus, K.Dogm.IV/1 3-4 /1952/46.
- 10 / Glej Fij XII v omenjenem nagovoru, v: Maison-Dieu 47-48 /1956/ 338.
- 11 / Mediator št. 162.
- 12 / S.Th. III, 83,4.
- 13 / III, 65,3 ad.1; prim.III,79,1.- Glej več o tem Congar, Esquisses du Mystere de l'Eglise.Nouv.ed. Paris-Cerf 1953, str.84 s.
- 14 / A.- M.Rouget v: Initiation theologique IV²/1956/524
- 15 / Rouget n.d.
- 16 / D.Thalhammer SJ, Die Liturgische Betrachtung. V:Der grosse Entschluss 12/1957/390 s.
- 16a / Glej J.Hofinger SJ v: Hofinger-Kellner, Liturgische erneuerung in der Weltmission. Tyrolia-Innsbruck 1958, 183.
- 17 / Prim. Dander, Summarium theol.dogm. De sacr.I /Oeniponte 1950/ 69.-B.Leeming odločno zanika osnovanost tistega naglašanja razlike med platonsko-patrističnim in aristotelško-tomističnim gledanjem na problem. V svojem delu "Principles of sacramental theology". Westminster, Maryland, Newman Press 1956, str. 285. - Očetje - tako pravi Leeming - n.pr. sv.Ciril Jeruzalemski, sv. Gregor Niški, Janez Krizostom, Ambrož in Avguštin, ki noben izmed njih ni bil aristotelik, formulirajo problem delovanja zakramentov praktično v istih pojmih /"terms"/ kakor teologi 12. in 13.stol.
- 18 / Diekamp-Jüssen, K.Dogm.III¹¹⁻¹² /1954/ 212.
- 19 / Mediator Dei odst. št. 163.
- 19a / Okrožnica razen tega istotam navaja, in sicer na prvem mestu, dejstvo, da so Gospodove skrivnosti

- vzvišeni zgleđi, ki naj jih posnemamo, in da so te Gospodove skrivnosti v liturgiji že na ta način navzoče. Takšna navzočnost Gospodovih skrivnosti v liturgiji je vsekakor tako jasna, da pač ni treba posebej navajati.
- 20 / Jan 14,13; 15,7. 16; 16,23 s.
- 21 / Glej okr.Mediator št. 20.
- 22 / Mediator št. 163.
- 23 / Večinoma teologi uče, da Kristus v nebesih k nebeskemu Očetu moli z izrečno molitvijo, z izrečnimi zunanjimi dejanji, dokler bo na zemlji kaj ljudi, ki naj se zveličajo: interpellatio explicita seu formalis. Saj je sam dejal apostolom, da bo po svojem vnebohodu "prosil svojega Očeta, da bo dal drugega Tolažnika" /Jan 14,16/. Le malo teologov /Vasquez in Thomassin/ priznava le interpellationem implicitam seu interpretativam. Glej Premm, K.Glaubenslehre II^c /1957/ 269.
- 22a/ Prim.A.Stolz, Manuale Theol.dogm.VII.Freiburg 1939, str. 15
- 22b/ Prim. že sv.Irenej, Adv.Haer.2,24,4; RdJ/2ol in 22l. Glede sv.Tomaža Akvinskega prim. III,56,2; In 3 Sent d.2l q.2 a.l. Zadostilno moč so imele tudi slabosti /defectus/ Kristusove človeške narave, kakor n.pr. lakota, žeja, utrujenost:III,4,1. Že od svojega spočetja dalje je Kristus izvrševal dejanja, ki so bila zaslužna za nas in zanj: III,9,4; III,34,3; III,48,1 ad 2.
- 22b/ Učinek, ki ga ima skrivnost, torej ni nekaj zgolj moralnega, marveč je neka ontološka stvarnost. Toda tudi vplivanje, delovanje skrivnosti v liturgičnem obhajanju ni le nekaj zgolj moralnega, marveč nekaj ontološkega; v zvezi z drugo božjo osebo oziroma v zvezi s Svetim Duhom, glede katerega ni nobenega dvoma, da v liturgiji deluje, prihaja do nas tudi odrešilna in zaslužna moč Kristusove človeške narave ter skrivnost, ki se je v tej naravi izvršila za Kristusovega zemeljskega življenja.
- 23a/ Glej Ch.Journet, Théologie de l'Eglise. Paris-Desclée de Br.1958.Str. 214. Mesto, ki je iz Bérullea dobesedno navedeno, je vzeto iz H.Bremond,Histoire litteraire du sentiment religieux en France t.III str.71.
- 24 / Prim.J.Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Aschendorf-Wewel, Münster 1953², str. 173.
- 25 / Prim.Urs von Balthasar-Grivord, Théologie de l'histoire. Plon-Paris 1955, str. 96 s.
- 25a/ Prim.H.Schillenbeckx, Sakramente als Organe der Gottesbegegnung.w:Feinw.../ Fragen der Theologie heute, 1957, 390 s.

- 26 / III,62,5; III,63,3.
- 27 / Ch.Journet, La Messe, présence du sacrifice de la Croix. Desclée de Br.-, Paris 1958², str.127.
- 28 / Mouroux, J., Je Crois en toi. /Coll."Foi vivante"/. Cerf-Paris 1954², str. 40 ter 110-114. - Vsa C. je zakramentalna in izraz edinega sredništva Kristusovega, ki je prišel k nam v mesu. Prim.Congar, Es-
Esquisses du Mystère de l'Eglise, 38.- Congar pravi: "Vsa Cerkev je veliki zakrament, katerega duša je sv. evharistija, tista evharistija, iz katere potekajo in na katero so naravnani vsi drugi zakramenti in zakramentali, vsa oblast in vse službe. N.d.str. 87.- Zato da bi Kristus po kontaktu deloval med nami, je ustanovil vidno Cerkev, da bi z višine nebes /prim.Mr 16,19/ kakor po vidnem orodju prišel v dotik z vsakim posameznim udom Cerkve.
- 29 / III,8,1; III,48,1; III,49,1; III,59,2.
- 30 / Prim. Congar, Esquisses 36 s.
- 30a/ Prim. Ch.Journet, Théologie de l'Eglise, Desclée de Br.-Paris 1958, 36 s. - Na str.77 sl.n.d. lepo pravi Journet: Zakramenti nove zaveze so kakor Kristusove roke, iztegnjene do nas skozi čas in prostor, da prihaja do nas prav Kristusova svetost sama.
- 31 / Glej F.X.Durrwell, La Résurrection de Jésus, Mystère de salut; Mappus-Le Puy, Paris 1954², 244.- Sv. Tomaž, Ephes. 2 lect.5, pravi: Quidquid fit per Spiritum, etiam fit per Christum. Prim. Premm, K.Glaubenslehre II² /1957/ 461 s.- Okrožnica Mystici Corporis gleda Kristusa in Svetega Duha kot en sam življenjski princip v vodstvu C.: "Kristus je v nas po svojem Duhu, ki nam ga daje v deležu in po katerem tako v nas deluje, da je vse, kar izvrši božjega v dušah Sveti Duh, treba pripisovati tudi Kristusu" AAS 1943, 230. Glej dr.Fr.Grivec, Skrivnostno telo Jezusa Kristusa, Lj. 1944, str. 125., Prim.Premm II n.d. 475.
- 32 / Lagrange, Evangile selon s. Jean, 3.ed., 384 s.; navaja Durrwell, Résurrection, 244.
- 33 / In Joan 14,19; PG 74,264.
- 34 / Jan 14,28; 16,17.
- 35 / Glej Durrwell n.d. 248,244 s.
- 35a/ Par.and Plain Serm. VI,11 in III,19.Nav. O.Karrer v ZkTh 77 /1955/ 136 s.
- 36 / Glej Jan 7,37-39 v zvezi s 14,17.19. Prihod Svetega Duha ima z vrnitvijo Kristusovo to podobnost, da tega svet sploh ne opazi, pač pa da to dojamejo učenci v moči življenja, ki je v njih. Francozi pravijo, da je milost "grâce christique et christo-

- formante". Glej n.pr. Ch.Journet, *Théologie de l'Eglise*, 15. Glej tudi J.Mouroux, *Expérience chrétienne. Introduction à une Théologie Aubier-Paris 1955*, str.236 s.- Premm, *K.Glaubenslehre II*, 142 s.- Prim.tudi Y.Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, 129-179.
- 37 / Rim 8,9.10; Ef 3,16 - vsaj Prat, *Théologie de S. Paul II*, 521, tako komentira. Glej Durrwell, *Résurrection*, 258.-. Zelo dobro o tem že v opombi 31 omenjeno delo prelata dr.Fr.Grivca, str. 126-130.
- 38 / Durrwell pravi: Duh je agens, Kristus pa je terminus dejanja. N.d. 259.
- 39 / Prim.Gottlieb Söhngen, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben /Ef 3,17/*. V: Arnold-Fischer, "Messe in der Glaubensverkündigung". Herder+Fr. 1953², 14-28. G.Söhngen je o predmetu govoril tudi na božičnem dušnopastirskem zborovanju 1958 na Dunaju. Tu je razvijal misel, da imamo poleg zakramentalne navzočnosti Kristusove v kruhu in vinu tudi - po Ef 3,7 - navzočnost Kristusovo v veri in v Duhu, nekaj, kar oznanjevanje vere v veliki meri pozabi. To navzočnost Gospodovo v veri, po veri ne smemo zvesti na golo misel nanj in na navzočnost v nepristnem pomenu. Smisel sv.obhajila bi naravnost zmanjšali za polovico, če bi ga reducirali na zakramentalni prejem pod podobama kruha in vina in ne bi pri tem upoštevali duhovno /Geistesgegenw./ navzočnost Kristusovo v nas po veri in ljubezni. Sklep, ki bi iz tega sledil bi bil ta, da bi bila s prenehanjem podob, in to se zgodi vendar zelo hitro, končana tudi navzočnost Kristusova. A navzočnost Kristusova se ne izčrpa v telesni navzočnosti. Zato upoštevati oba načina navzočnosti, zakramentalno navzočnost in navzočnost po veri, Duhu in milosti. Večjo obsežnost ima vera; vanjo je vključen tudi zakrament. Nav.Herder-Kor. 13/1959/ 269.
- 39a/ Zato pravi sv.Pavel, ko govori o Kristusovem vstajenju, da je poslednji Adam, namreč Kristus, postal oživiljujoč duh. Prim. tudi 2 Kor 3,17, kjer pravi sv.Pavel: "Gospod je Duh".
- 40 / Sv.Tomaž Akvinski pravi: "Eden in isti Sveti Duh napolnjuje in zedinja Cerkev s svojim vplivom", De Ver. q. 29 a.4.
- 40a/ *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg i.Br. 140, 1885.
- 41 / Prim.Premm, *K.Glaubenslehre II*, Herder-Wien 1957², 433.- Gl.tudi Maison - Dieu 47-48 /1956/ 78, kjer o predmetu razpravlja Dom B.Capelle.
- 42 / Prim. Premm n.d., 451.
- 43 / Premm n.d., 461.

- 44 / V zadnjem času se glede pojmovanja neustvarjene milosti v duši teologi, vsaj nekateri, n.pr. E. Mersch SJ, J.de Baciocchi SM, odločajo za mnenje, da je neposredni terminus človekovega nadnaravnega opravičenja, kolikor je združeno s posebno božjo navzočnostjo v duši, zedinjenje z učlovečeno božjo Besedo, pa smo pridruženi osebni odnosu, ki je med Besedo in drugima dvema božjima osebama, tako da smo "filii in Filio". Glej enciklopedijo Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, V /Letouzey et Ané+ Paris 1957/, 160 s. n.pr. v knjigi "Katechetik" Herder-Wien, 1953, 5 s.
- 45 / Prim.Fr.Ks.Lukman, Martyres Christi, Celje 1943, str. 53,76,109,
- 46 / Pij XII. na začetku govora, ki ga je imel udeležencem I.mednarodnega kongresa za liturgično pastORIZACIJO v sept. 1956. Glej Maison:Dieu 47-48 /1956/ 330 in AAS 48 /1956/ 711 s.

Dr. A. Strle:

KRŠČANSKO VREDNOTENJE TELESA

Velikokrat naletimo na mišljenje, kakor da krščanstvo prezira telo in uči nekak maniheistični nauk o razmerju med dušo in telesom. Ko dr. Božidar Borko govori o Dantejevi Božanski komediji in omenja glavno misel te velike pesnitve, pravi: "To daje Dantejevemu umotvoru prekrasno enotnost, ki pa je samo vnanja podoba tiste čudovite notranje enotnosti Dantejevega miselnega monizma, ki je prvi premagal, četudi v spiritualističnem kalupu, tragični krščanski dualizem duše in telesa" (1). Podobnih trditev tudi drugih piscev bi lahko navedli dolgo vrsto.

Ali je res mogoče govoriti o "tragičnem" krščanskem dualizmu duše in telesa? Ali je ta dualizem premagal res šele Dante?

Navesti hočemo nekatere podatke iz virov razodetja in omeniti osnovne krščanske resnice, iz katerih vidimo dovolj jasno, kaj je treba misliti o omenjenem "tragičnem" dualizmu.

1. Hebrejsko gledanje na razmerje med dušo in telesom

Znani francoski filozof Claude Tresmontant, ki je zelo dober poznavalec hebrejščine, je o miselnosti sv. pisma stare zaveze napisal že dve važni deli. Prvo je "Essai sur la pensée hébraïque", izšlo 1953 v Parizu pri Ed. du Cerf; drugo pa "Etudes de métaphysique biblique", izšlo 1955 tudi v Parizu pri J. Gabalda. V knjigi iz leta 1955 povzema hebrejsko misel o celotnem vidnem in nevidnem stvarstvu v tele stavke: 1) vse je bilo ustvarjeno, 2) vse se še ustvarja (prim. Iz 40,28), 3) vse bo še ustvarjeno, izpopolnjeno. Kakega prvotnega počela zla ni. Kar je Bog ustvaril, in ustvaril je prav vse, je bilo v začetku vse dobro. Potem posebej povzema svetopisemski nazor o razmerju med dušo in telesom: Človek ni iz dveh substanc, da bi bila duša v telesu kakor

izgnanka. Človek je bil ustvarjen telesen in ves organizem sodeluje pri njegovem psihičnem in duhovnem življenju. To ni kartezijanska psihologija, marveč sv. pismo stare zaveze rešuje psihofiziološki problem na najbolj moderen in najbolj pozitiven način. Čutno in telesno ni v sebi nekaj zlega, krepost ne obstoji v begu pred svetom in zveličanje zahteva kaj več kakor pa le naravno askezo. Tu se potem navezuje zahteva po krščanski nadnaravi (2).

Navedimo nekaj Tresmontantovih misli iz knjige, ki smo jo omenili na prvem mestu.

"Duši", pravi Tresmontant o hebrejskem svetopisemskem gledanju, "se pripisujejo telesna opravila. Obratno pa imajo po mišljenju Hebrejca telesni organi in deli telesa psihološko vlogo. V tem pogledu se Hebrejec ujema z moderno psihologijo" (3). "Hebrejska psihologija čustev oziroma strasti se pridružuje moderni psihologiji, ki pri govorjenju o teženju ali o strahu odklanja ločitev psihološkega dela od somatičnega... Hebrejec vedno ohranja enoto med občutom in idejo" (4). Hebrejec ni dualist, "telesa" si ne predstavlja tako, kakor si ga predstavlja platonska filozofija ali kartezianizem. Zato ima Hebrejec smisel in razumevanje za telesnost. Nikoli namreč ne razlikuje čutnega od razumskega, telesa od duše, na maniheistični način, tako da bi bilo čutno nekaj, kar nima smisla, kar že samo po sebi razum zatemnjuje (5). Hebrejec ve za navzočnost duhovnega v "mesenem" in zato mesenega samega po sebi ne more zanikavati, naj se našim prikrito maniheističnim navadam zdi to še tako paradoksalno. Takšne dihotomije, duša-telo, kakor jo ima platonsko usmerjena psihologija, da ne govorimo o nekdanjih pogostih maniheističnih gibanjih, Hebrejec ne pozna (6).

Po platonskem naziranjju se zlo nanaša na telo in izvira iz telesa. Telo je tisto, kar usužnjuje dušo čutnemu svetu in počutnosti. Telo je po Phaidonovem izrazu "žebelj", ki nas je prikoval na to tujo zemljo, kjer smo tujci. Treba je čimprej pobegniti od tu. Telesa se moramo "znebiti in samo z dušo motriti reči", pravi Phaidon (7). Po gledanju sv. pisma pa je čutni svet -

samo po sebi sploh vse, kolikor je izšlo iz božjih rok - nekaj dobrega. Vir zla je drugje in tudi čutni svet mora biti tega zla osvobojen. Vzrok zla namreč ni nekaj čutnega, marveč nekaj duhovnega. Tip tega zla je laž. Čisto drugače misli platonizem. S platonskega stališča je tisto, kar je ločeno od čutnega, nujno dobro. Po svoji naravi je dobro vsako bitje, ki nima nobenega stika s čutnim svetom. Zlih duhov si po platonskem sistemu pravzaprav sploh ni mogoče misliti (8).

Popolnoma nekaj drugega kakor platonizem je odnos hebrejskega človeka do čutnega, do "mesenega" sveta. Ta odnos je docela optimističen. Vzrok zla ni naša telesnost, ni to, da živimo v telesu - greh je duhovno dejanje, čeprav more seveda zelo konkretno zadevati tudi čutni svet. Metafizika zla odkriva po hebrejskem mišljenju mnogo bolj tragično dimenzijo kakor pa platonizem; ta dimenzija ni na črti odnosa med dušo in telesom. Zato je tudi odnos sv. pisma do askeze, kolikor se nanaša na telo, drugačen kakor pa pri platonizmu in pri njemu podobnih naziranjih. Po svetopisemskem gledanju askeza sama zase ne prinese odrešenja, ne oprostí nas zla, prav zato ne, ker je korenina zla v duhovnosti, ki se je odtrgala od Boga. Miselnost, ki bi hotela z askezo telesa doseči odrešenje, je po gledanju sv. pisma heretična. Borba zoper zlo je mnogo težja, kakor pa bi bila zgolj telesna askeza. Tudi s tega vidika nam sv. pismo kaže v nadnaravni svet in nam budi smisel za nadnaravno, za nadnaravni poseg Božje milosti v usodo človeštva, ki naj bo rešeno globljega zla, kakor je le disharmonija v njegovi telesnosti. Naravna modrost in naravna mistika (ako moremo govoriti o naravni mistiki) sama zase ne more prinesiti resničnega polnega ozdravljenja človekove zablodelosti.

Platonistična metafizika uči, da množstvo in razklastnost prihajata iz odtrganja od Absolutnega, zaradi padca iz enovite duhovnosti v čutno množstvo; odrešenje se bo torej izvršilo z vrnitvijo k izgubljeni enovitosti, z begom iz telesne eksistence, v katero smo zašli. Svetopisemska modrost in svetopisemska mistika pa sloni na tisti metafiziki, katero vsebujejo jasni svetopisemski teksti; tu je množstvo živih duš sad pozitivnega stvarjenja, in odrešenje ni v tem, da naj bi uničili ta akt

stvarjenja, ki je dober; treba je namreč nadaljevati pot v tisti smeri, v kakršno nas je naravnal stvariteljski imanentni akt. Tukaj popolnost ne pomeni resorbiranja množstva v enem, marveč nasprotno: pravilni razvoj mnogoterih ustvarjenih bitij, razvoj v smeri, kakršno je Bog pokazal že s samo naravo ustvarjenih bitij (9).

Seveda so tudi Izraelci kakor vsi narodi imeli vero v nesmrtnost duše, čeprav so si prav težko mislili, kakor naj bo brez telesa mogoče v pravem smislu živeti. Do resnice o nesmrtnosti so prišli po drugi poti kakor pa n.pr. platonistično usmerjeni Grki. Grki so sklepali na nesmrtnost iz duhovnosti duše, Izraelec pa je izhajal od drugod, s strani Boga, in je sklepal - pod vodstvom božjega razodetja - celo na vstajenje (10).

Ne samo Cl. Tresmontant, marveč tudi drugi strokovnjaki v teh stvareh naglašajo razliko med miselnostjo, kakršna se odraža v sv. pismu stare zaveze, in med tisto miselnostjo, ki je last zapadnega človeka in ki jo zapadnjak tako rad vnaša tudi v svetopisemske tekste in si s tem obteži vglobitev vanje. Zapadnjak gleda pod vplivom dolge filozofske tradicije na človeka kot na sestavino iz duše in telesa, kjer je zopet polno vidikov: anatomskih, fizioloških, psiholoških. Vzhodnjak, in nekoč je bilo to gledanje nekaj splošnega, pa gleda na človeka pod trojnim vidikom - kot na življenjsko povezanost, kjer odkriva tri glavna področja vitalnosti: svet misli, svet besed in svet gest oziroma dejanj; človek ima srce, da misli (s tem v zvezi je oko, gledanje, spomin, razmišljanje, čustvovanje, hotenje), usta, da govori (jezik, glas, pesem, hvala, zgovornost, pazljivost itd), ter roke in noge, da dela in se giblje (dejavnost, tek, hoja, stanje, hitrostna počasnost ...). Tudi pri Bogu je vzhodnjak videl srce, besede, dejavnost, čeprav se je zavedal, da tu ne gre za materialno srce, materialne besede in ude; in tudi vedel, da je pri Bogu popolno skladje med tem trojim, česar glede človeka ni mogoče reči (11).

2. Nauk sv. pisma nove zaveze o razmerju med dušo
in telesom

Pomen stare zaveze s prihodom nove zaveze ni prenehal. "Karkoli se je poprej pisalo, se je napisalo v naše poučenje" (Rim 15,4). Stara zaveza je bila usmerjena v novo, čeprav je šelen ova zaveza prinesla tisto, na kar je stara zaveza bila usmerjena. Med njima je enota, čeprav ne enota identitete, pač pa enota integritete. Opraviti imamo z enim celotnim razodetjem; stvarjenje in odrešenje namreč tvorita eno samo črto božjega delovanja, izhajajočega iz božje dobrote preko božje Besede na svet. Razodetje o stvarjenju je povzeto v veselo oznanilo o odrešenju. Tako v duhovnem življenju kristjanovem v pravem smislu ne more biti mesta za beg pred čutnim svetom, kakor da bi bil sam po sebi nekaj zlega. Isti Bog, ki je videl, da je bilo vse dobro, kar je ustvaril, je tisti, ki je postal človek, "da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju" (Jan 10,10) (12). Zato je razumljivo, da tudi v sv. pismu nove zaveze ne zasledimo nikakršnega pesimističnega gledanja na čutni svet in na človekovo telo. Nauk sv. pisma se v tem pogledu docela razlikuje od poznejših maniheističnih in gnostičnih sekt, zoper katere se je moralo prvo krščanstvo dolgo in naporno boriti.

Da pa ta nauk nove zaveze prav razumemo, se moramo kratko ustaviti ob nekaterih svetopisemskih izrazih, ki bi mogli koga zavesti v zmoto, ako ne pazi na resnični pomen. Pri tem mislimo na dvojice izrazov, ki jih zlasti pogosto najdemo pri sv. Pavlu: sarx - pneuma, psyche - pneuma, sarx - nous, in pa še na pojem epithymia tes sarkos (concupiscentia carnis).

a) Sarx - pneuma

To, kar sv. pismo označuje z besedo "meso" (sarx), nima pravzaprav nič skupnega s tem, kar mi imenujemo "telo". "Meso" pomeni Hebrejcu človeka z označbo njegove krhkosti, po čemer se človek razlikuje od Boga. Seveda je pri tem mišljeno tudi telo, a ne samo telo. Človek je slaboten in njegovo zemeljsko življenje je krhko, ker

so krhki zemeljski pogoji življenja; to ga razlikuje od Boga, od božjega "pneuma", ki je nasprotje "mesa". Platonski dualizem, na katerega smo navajeni, ima pred očmi opozicijo med "dušo", ki je počelo vseh človekovih vrednot, in "mesom", to se pravi telesom, ki je za dušo le ovira in breme pri njenem poletu kvišku. Če pa sv. pismo govori o nekem dualizmu, je ta dualizem na črti ustvarjenih bitij z ene in Stvarnikom z druge strani(12).

Sem in tja pomeni "meso" v stari zavezi tudi telo živali ali pa vse žive stvari, kolikor jih gledamo v opoziciji z njihovim početnikom (n.pr. 1 Mojz 6,12.17.19). Večinoma pomeni človekovo telo skupaj z dušo kot "dihom življenja" (1 Mojz 2,21; 3 Mojz 13,10) oziroma celotni človeški organizem. Ker se notranja človeška čustva na zunaj javljajo po organizmu, zato se ta čustva pripisujejo mesu: meso se zgrozi (Job 4,15; 21,6), koprni po Bogu in vriska njemu naproti (Ps 62, 1; 83,3), je prebojeno s strahom (Ps 118,120). To Izraelcem lastno označevanje "mesa" za človeka naj izrazi njegovo fizično onemoglost in minljivost, njegovo intelektualno in moralno slabotnost v nasprotju do Boga, človekovo popolno odvisnost od Boga (Ps 77,39; Iz 31,3; Sir 28,5). Zato se človek stara in umre kakor trava (Iz 40,6; Sir 40, 17.18: 41,4.5). Čeprav s tem ni zanikana neumrljivost duše, neumrljivost, na katero Izraelec ne sklepa ravno iz substancialnosti oziroma duhovnosti duše, marveč v zvezi z Bogom, ki je edini Gospod vsega in življenjska sapa vsega, duh vsega mesa (Jer 32,27; 4 Mojz 16,22); 27,16) (13).

Pri sv. Pavlu ima "meso" večkrat isti pomen kakor "človek". Potem uporablja ta izraz v negativnem oziroma privativnem smislu, toda ne v platonskem smislu kot nasprotje duhovne duše. "Meso" je pozemeljsko mišljenje, posvetno življenje (npr. Kol 2,18.23). V Rim 7 in 8 pokaže, kaj misli teološko z izrazom "meso". To je človek brez Boga, brez Duha, neodrešeni človek, predan grehu - to je "meseni" človek (n.pr. Rim 7,14.17.18; 8,3). Kolikor je človek "meso", kolikor se ne podreja božjemu "pneuma", služi postavi greha (Rim 7,25); zato lahko sv. Pavel pravi, da v mesu dobro ne prebiva (Rim 7,18);

v udih neodrešenega človeka, v vsem tem neodrešenem človeku je upor zoper božjo luč, božjo milost, zoper "Pneuma" (Rim 7,23; Gal 5,17). S pojmom "meso" označuje sv. Pavel človeka v njegovi onemoglosti pred Bogom, potem ko sta smrt in greh nastopila svoje gospostvo nad svetom (prim. Rim 5,12) (14). Tudi človekov duh, ki ga ne dviga Božji Duh, se v sv. pismu imenuje meso (14 a). - Pri sv. Pavlu imamo torej nasprotje med "sarx" ter "pneuma", med neodrešenim človekom brez Boga in med človekom, ki je v pneuma odrešen od vseh grešnih sil v vseh dimenzijah. Čeprav lahko rečemo, da se po Pavlovem gledanju moč greha razodeva še posebno v telesu (Rim 6,6; 7,24), vendar pa notranja razklanost, o kateri govori sv. Pavel, nikakor ni identična z nasprotjem med "telesom" in "dušo". Zato pa tudi "poželjivost" po Pavlovem nauku ni preprosto istovetna s "čutnostjo" v nasprotju z "duhom", marveč nekaj, kar zadeva človeka v vseh (tudi duhovnih) dimenzijah njegovega nravstveno-religioznega življenja (15).

0. Kuss povzema svoje izsledke glede Pavlovega pojmovanja opozicije "meso" - "duh" takole: "Meseni" človek ni najprej nekdo - to je treba naglasiti nasproti napačni uporabi jezika - ki v spolnih stvareh brez odpora pad^a v grehe; s pojmom meso objema apostol vse, kar je v človeku odtujenega Bogu, sovražnega Bogu. Človek je meso, kolikor je padel in je v svoji krivdi podvržen vsakršnemu neredu. Pri ~~sk~~krstu človek načelno odloži meseno telo (Kol 2,11); to se zgodi na osnovi zveličavnega božjega delovanja, tistega delovanja, ki je v Kristusu in po njem napadlo in uničilo greh prav tam, kjer je greh imel svojo najtrdnejšo trdnjavo (Rim 8,2). Kristjan ni nič več brez brambe pod tiranijo pogubljaljočih sil; nič več ni "v mesu", marveč "v duhu", kajti Duh božji prebiva v njem, tisti Duh, ki stoji v nasprotju z mesom (16).

Iz tega je tudi razumljivo, da novozaveznih izrazov "soditi po mesu" (Jan 8,15), "živeti po mesu" (Rim 8,4.13) in podobno ne smemo razlagati v platonističnem smislu, kakor da bi šlo tu le za zadovoljevanje telesnim

željam. Ti izrazi v svetopisemskih tekstih pomenijo vse kaj drugega. Dokaz za to najdemo n.pr. v 1 Kor 3,2.4: "Še ste meseni. Dokler je namreč med vami zavist in prepir, ali niste meseni in ali ne živite po človeško?" Biti mesen in živeti po človeško pomeni živeti po tistem naziranju, ki ga ne vodi luč vere, ne luč sv. Duha, marveč naravni pogledi, ki temu Duhu nasprotujejo (17). Biti mesen torej ni isto kakor vdati se neurejenemu teženju telesa. Duhovne težnje, če so v nasprotju z Bogom, so lahko še posebno "mesene".

Karakteristika "sarxa", tako pravi znani teolog F.X. Durrwell, je slabost, kakor jem oč karakteristična za pneuma; z druge strani pa sta oba pojma sarx - pneuma neločljivo združena po asociaciji nasprotujočih si idej. Sarx pomeni ustvarjeno bitje, ki je v svoji biti in v svoji dejavnosti oprto le na svoja počela; pneuma pa pomeni božjo transcendenco in delovanje te transcendence, pa tudi deležnost te transcendence. V zveličavni zgodovini sta meso in duh vezana skupaj kakor skledici tehtnice, nasprotujoča si in ^{se}ustvarjajoča si brez prestantka v svojem gibanju, v svojih vzgibih. Tudi če antiteza ni izrečno izražena, vendar omemba enega od obeh pojmov skoraj nikoli ni brez tega, da bi na miselni horizont ne pritegnila tudi drugi pojem. Noben paralelizem idej ni v novozavezni literaturi tako stalen kakor ta (18).

b) Psyche - pneuma

Sv. Pavel ima navado, da v "srcu" koncentrira vse pojave življenja. Ko si izposoja izraze tudi od drugod, je treba s F. Pratom reči, da mu "duša" ali "duh" prav redko pomeni počelo mišljenja. Ko je po pripovedovanju Geneze Bog v človekove nosnice vdihnil dih življenja, je človek postal "živa stvar", res človek, duša, ki v mesu in po njem izvršuje življenjske funkcije. Zato si "mesa" ni mogoče misliti brez duše in duše ni mogoče opredeliti brez odnosa do "mesa". Večkrat govori sv. Pavel o tem, da bi bil pripravljen dati tudi svojo dušo (Flp 2,30; Rim 16,4; 1 Tes 2,8). Iz konteksta je jasno, da je tukaj duša, "psyche", istovetna z življenjem. Večkrat razne psihološke pojave sv. Pavel pripisuje

zdaj "mesu" zdaj "duši"; "duša" se namreč kot življenjsko počelo ne razlikuje adekvatno od "mesa". "Vsaka duša", "vse meso" - to sta dva ekvivalentna izraza (1 Kor 1,29; Rim 3,20; Gal 2,16; Rim 2,9; 13,1). - Pavel se tudi redno izogiblje temu, da bi z izrazom "pneuma" označeval razumski del človeka. Če pa izjemoma uporablja tudi ta izraz, je med "psyche" ter "pneuma" le modalna razlika; "Bog miru naj vas popolnoma posveti ter ohrani v popolnosti vašega duha, vašo dušo in vaše telo" (1 Tes 5,23). Telo ali materialni substrat, duša ali čutno življenje, duh ali umsko življenje, to so trije vidiki človeka, vidiki, ki povzemajo vse človekovo bitje in vse njegove dejavnosti; to niso trije različni deli človeka. Prati posebej naglašaja, da ne smemo v teh besedah iskati patonske trihotomije; ne smemo namreč pozabiti na to, da se Pavlova antropologija naslanja na svetopisemsko pojmovanje, in ne smemo misliti, da se je od tega pojmovanja oddaljil le v tem stavku, ki bi bil v prid sistemu, popolnoma nezdržljivemu z judaistično teologijo (19).

"Duša", "psyche", je torej pri sv. Pavlu vitalni princip zemeljskega človeka, slabotna duša s svojimi lastnimi silami. To je pravzaprav isto kakor življenje "mesa", v nasprotju z "duhom". "Pneuma" je v zvezi z veličastno božjo svetostjo (kabod, šekina) in z božjo življenjsko močjo. Iz tega pa potem tudi spoznamo, da je adjektiv "duhovni" (človek) v odnosu s Svetim Duhom, "psihični" pa se nanaša na to, kar je brez tega odnosa. "Psihični človek" se ne razlikuje od "mesnega človeka"; tak je nesprijemljiv za božjega Duha (1 Kor 2,14). V istem smislu tudi sv. apostol Juda "psihične" (čutne) ljudi opredeli kot tiste, "kimimajo duha" (Jud 19). Prav tako govori sv. Jakob o "psihični" (čutni) modrosti, ki "ne prihaja od zgoraj, ampak je pozemeljska" (Jak 3,15), v zvezi z istimi grehotami, s kakršnimi so v zvezi "dela mesa", o katerih govori sv. Pavel (Gal 5, 19-22) (20).

Pridevnik "psychikos" ima etični pomen, ne pa morada bitnega, kakor bi to bil del človeka, razlikujoč se od drugih človekovih konstitutivnih delov. Postavljen je v nasprotje s "pneumatikos", čeprav ni to vselej povedano na izrečen način. "Pneumatikos" naznačuje

vedno odnos do božjega Duha, tistega Duha, ki je vir nadnaravnega življenja; "psychikos" izključuje prav to nadnaravno življenje, oziroma ga vsaj ne vključuje. "Psihični človek" je tisti, ki ima samo naravno življenje, ne da bi bil oživljen od Sv. Duha. Človek pa, ki nima Božjega Duha, je dejansko "mesen". Zato sta "psychikos" in "sarkikos" skoraj sinonima (21).

Manj izrazit je xpejorativni smisel izraza "psychikos" v 1 Kor 15,44.46, kjer je govor od "duševnem" telesu, ki ga imamo v tem življenju, v nasprotju z "duhovnim" telesom, ki ga bodo blaženi imeli po vstajenju na sodni dan. Dve vrsti teles sta: psihično in pneumatično, kakor sta dva Adama, od katerih imamo življenje. Prvi človek, Adam, je postal živa duša (1 Mojz 2,7), ker je bil ustvarjen kot psihičen, animalen; toda drugi Adam, Jezus, glava prerojenega človeštva, je postal oživljajoč duh, in sicer bodi ob učlovečenju bodi ob vstajenju; drugo je vse bolj verjetno (22). V moči naravnega rojstva imamo od prvega Adama zemeljsko telo, hoikon, psihično telo, ki obtežuje dušo in jo ovira pri njenih dejanjih; v moči nadnaravnega rojstva pa prejmemo od drugega Adama nebeško telo, epouranion, pneumatikon, podobno njegovemu (1 Kor 15,45-49). V Kristusovem telesu se je z vstajenjem izvršila resnična sprememba, ne pa samo prebujenje in oživljenje. Kristusovo vstalo telo je "pneumatično"; omejitev materije zanj ni več, popolnoma ga obvladuje Duh; tedaj je Kristus postal za druge "oživljajoč Duh" zato, ker s tistim nadnaravnim življenjem prešinja ljudi, s katerim je bil sam napolnjen. Z vstajenjem je Kristus postal poveljučana glava prenovljenega človeštva (23).

c) Sarx - nous

Na nekaterih mestih sv. Pavel "sax" postavlja v nasprotje z "nous", razum. Iz tega pa še daleč ne sledi, da gre tu za nasprotje dveh "delov" v človeku. Ta mesta (Rim 7,23.25) dobro razumemo, če podstavljamo, da je "nous" samo po sebi razumljivo kraj Božjega spoznanja in njegove postave, ontološko nujna predpostavka za sprejem "Duha". Milost namreč more biti le tam, kjer je tudi "nous", kjer je duhovna narava; v zgolj materialnem bitju milosti ne more biti. "Nous" ni že sam po sebi

etično nekaj boljšega; sam po sebi je to nevtralna kvaliteta, a za milostno delovanje božjega duha je "nous" ontološko nujna predpostavka. A milosti, delovanja Božjega "pneuma" potrebuje tudi "nous", razum, tista človekova lastnost, ki človeka napravlja sprejemljivega za "pneuma", ako ta razum ne postane "sarkikos". Sv. Pavel namreč govori tudi o takem razumu, o "mesenem mišljenju" (kol 1,18), o ljudeh, katerim je razum "adokimos", sprijen (Rim 1,28), "diephtharmenos", pokvarjen (1 Tim 6,5), o ljudeh, ki jim je "pamet ognušena" (Tit 1,15). Omadeževani "nous" prav tako potrebuje obnovitev, ki prihaja iz Kristusovega Duha kakor vse drugo v človeku (Rim 12,2; Ef 4,23) (24). Ta razum se sam s svojimi silami ne more ustavljati "mesu" in more sam postati mesen, ako ga Božji "pneuma" ne podpira (25).

d) "Epithymia tes sarkos" (concupiscentia carnis)

Kaj je tisto "meseno poželenje", ki nam je ostalo po izvornem grehu, o tem najdemo večkrat tudi pri dobro poučenih katoličanih enostransko pojmovanje, in neizčiščene poglede sem in tja celo pri teologih. Kakor da bi "poželenje mesa", o katerem govori zlasti izrazito sv. Pavel, bilo istovetno z uporom čutne narave zoper razum, zoper človekovo duhovno stran. Toda prav iz tega, kar smo povedali o pomenu "mesa" v sv. pismu in posebej pri sv. Pavlu, moremo razbrati, da temu ni tako.

Posebej je v novejšem času razpravljajal o "poželjivosti" K. Rahner. Ni dvoma, pravi Rahner (26), da Pavel v "mesu" kot čutnem, torej ontološko nižjem delu človeka, tudi vidi en vir greha. Ni pa res, da bi sv. Pavel mislil, da je vir greha samo to, ali da je to vsaj v dejanskem redu resnično. "Sarx" je v sv. pismu nasprotje do "pneuma", zato je tudi vir duhovnega greha. Zato sv. pismo govori tudi o "meseni volji" (Jan 1,13), o "mesenem mišljenju" (phronema tes sarkos), ki je nasprotje od "duhovnega mišljenja" (Rim 8,6). In "dela mesa" niso le "nečistovanje, nesramnost, razuzdanost", kakor bi to bilo po dualističnem gledanju, marveč tudi "malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine" (Gal 5,19.20), kar bi po dialektiki duša-telo bilo nerazumljivo (27) in nezdrumljivo z iden-

tifikacijo mesa s čutnostjo v filozofskem smislu. Duhu se upira ves človek, tudi s svoje "višje strani". Ambrosius Catharinus je dobro izrazil misel sv. pisma, ko pravi: "Quodcumque enim non est a Spiritu Sancto, sed prodit ex homine, ex carne venit. Nam et ipse hominis spiritus in carne computatur; et totus homo caro dicitur in scripturis, in quo non est Spiritus Dei" (28).

Res ima "poželjivost" svoj izkust veno konkretni izraz v dualizmu med duhovnostjo in čutnostjo, ni pa z njim identična (29). Nikakor ni tako, da bi bila "poželjivost" ravno "upor nižjega" človeka zoper višjega, s čimer se vedno vzbuja predstava, kakor da je prav metafizično (ontološko) nižja plast v človeku etično nevarnejša in v tem pomenu nekaj "nižjega", in kakor da bi nevarnost odvrata od Boga izvirala prav iz ontološko nižjih sfer človeka, kakor da bi bilo tako: čim višje je ontološko kako bitje, tem manj je v npravstvenem oziru ogroženo, ko je vendar prav tako res, da je podana nevarnost luciferske višine duha kakor nevarnost temnih globin zgolj čutnega. Razdeljen oziroma razklan je človek sam v sebi, ne pa toliko ontično nižje z ontično višjim v človeku (30). Tudi ontično "najpopolnejše" končno bitje nima nikake pozitivne bližine do nadnaravnih zveličavnih dobrin, da bi iz te bližine bilomogoče te nadnaravne dobrine doseči ali jih zahtevati. Ontološko večja popolnost ne pomeni že tudi religiozno ali etično večjo Božjo bližino. Milost more sicer res biti le tam, kjer je tudi duh, in v toliko je duh milosti bolj blizu kakor zgolj materialno bitje, kjer temelja za sprejem milosti sploh ni (31).

Izvirni greh je oškodoval tudi racionalne človekove zmožnosti in ima za posledico neko negotovo tipanje in blodenje na religiozno-nravnem področju (32). Takó osebnost v svojem samoodločanju doživlja upor narave, ki je dana pred svobodno voljo, in nikoli brez ostanka ne doseže, da bi vse to, kar človek je, postalo dejanstvo in izraz tega, kar človek kot človek v jedru svoje osebe razume. Mnogokaj v človeku ostane dejansko vedno nedovršeno, na neki način neosebno, nekaj takega, v kar osebna odločitev ni mogla prodreti in razšistiti. Človek

Človek v dejanskem redu s svojo svobodno odločitvijo nikoli v polnosti ne premaga dualizma med tem, kar predhodno pred svojo svobodno eksistencialno odločitvijo kot narava je, in tem, kar s to svobodno odločitvijo kot oseba postane (33). Nekak dualizem, ki je podan s pojmom "mesene poželjivosti", gre torej globlje kakor pa le do čutnih plasti človekovega bitja. Čutne dobrine si človek ne zaželi nikdar z zgolj čutno zmožnostjo. Vsak predmet (torej tudi zgolj čutni) dojame človek na čutno-duhovni način in na isti način tudi teži ponjem. In obratno: tudi duhovnega predmeta nikoli ne dojamemo zgolj intelektualno, marveč mora biti vedno na neki način tudi čutno, ker se mora človekovo duhovno spoznanje nujno obračati k čutnosti (*conversio ad phantasmata*). Tako je torej vsak človeški spoznavni in težilni dej nujno čutno-duhovnega značaja. Kjer torej najdemo v teološkem pomenu "poželjivost" kot neprostovoljno, pred svobodno odločitvijo se uveljavljajoče in tej svobodni odločitvi se upirajoče teženje, je ta poželjivost tudi duhovna. Nikakor ni mogoče videti, zakaj bi se dej duhovnega teženja mogel usmerjati le na čutne predmete (34).

Že iz zgodbe prvega greha, ki je poželjivost povzročil, lahko vidimo, da poželjivost ni le v človekovi čutni naravi. Prvi greh je bil v neki zvezi z angelovim grehom. Ta padeč nam sv. pisatelj predstavlja kot nekako zavezo oziroma zavezništvo z duhovnim bitjem, ki je že prej odreklo pokročino stvarniku. Greh je bil predvsem notranji (1 Mojz 3,5), in kakor namiguje sv.pismo in uče splošno katoliški avtorji, je bil to greh napuha, v katerem sta se Adam in Eva neurejeno vdala samovšečnosti ob misli na lastne odlike. Temu grehu je bilo v stanju izvorne pravičnosti lažje zapasti kakor pa morda kaki počutnosti kot taki (35).

Vsako neurejeno teženje, naj bo čutno ali duhovno, je navsezadnje neurejena ljubezen do samega sebe, s čimer se stvar zapre za Boga. Poželjivost, egoizem, se zato javlja ne le v brutalnih oblikah, marveč tudi v zelo subtilnih, n.pr. v duhovni atrofiji, ki izvira iz zaverovanosti vase, v lenobnosti, v neke vrste begu pred realnostjo, ko se človek zateče v majhni svet domišljije ali meščanske lagodnosti (36).

Posebno je napačno, ako bi pojem poželjivosti omejevali na področje seksualnosti. Saj bistvo poželjivosti sploh ni v nesoglasju med težnjami telesa in težnjami duše. V nas je neko seme hudobije, ki nekako inficira vse naše življenje in ima, kakor vsaka stvar v človeku, neko duhovno korenino. Zato pa grehote v človeku zavzemajo včasih tako silne dimenzije (37).

Če se posebej ustavimo ob sv. Pavlu, vidimo, da si nanekaterih mestih "meso" zamišlja kot nekako osebno moč, podobno kakor "greh". A. Stöger opozarja na to, da takšno prikazovanje "mesa" pri sv. Pavlu ne prihaja morda iz kakih mitoloških nazorov, marveč je utemeljeno v Pavlovi retoriki. Sv. Pavel tudi ne razlaga "poželjivosti" na ta način, da bi "meso" pojmoval v smislu dualističnega gnosticizma - čeprav je glede terminologije kak vpliv bil možen - kot nekaj zlega v nasprotju z dušo. Tudi pravični, ki je svet (1 Kor 6,11), živi v "mesu". Zveza mesa in greha ni bistvena in ne nujna (38). Meso je človek, ki je le človek v svoji povezanosti s "svetom"; in tu je mesto za poželjivost. Človekov greh je utemeljen prav v tem težnju po neodvisnosti; zato pa se poželjivost kot posledica izvirnega greha javlja v samoljubnih težnjah, ko se človek s svojimi željami in udi postavlja v službo krivim interesom (39).

+
+ +
+

"Poželjivost", o kakršni govori sv. pismo, so v dobi teološke tradicije pod vplivom grške in predvsem stoične psihologije brez pomislekov razlagali kot (zgolj) čutno težnje zoper človekovo duhovnost. Vendar pa že sv. Pavel pozna ob izrečni naslonitvi na sv. Pavla poželenje kot lastnost, ki zadeva človeka v vseh njegovih dimenzijah, in govori o poželjivosti kot o "dissipatus animus" (40). Tudi sv. Tomaž najprej opisuje poželjivost v smislu zelo razširjene tradicije kot upor, "rebellio", čutnega težjenja zoper duha; toda paziti moramo na to, da po nauku sv. Tomaža čutnost ni neka v sebi počivajoča sposobnost "poleg" duha, marveč mu čutnost predstavlja utelešeno stvarnost duha samega; zato poželenje ni

↓
pri njem

preprosto izraz razvrednotene čutnosti, ki bi bila v sebi zla, marveč izraz stvarnosti duha samega, ki je utelešena stvarnost človekova. Tako je tista razklanost, ki jo človek doživlja v poželjivosti, znotraj celote človekovega bitja inživljenja, ne pa ravno na črti razlike med dušo in telesom (41).

3. Telo in odrešenje

a) Pomen telesa pri izvršitvi odrešenja

Človek prejema milost in jo razvija ter tako ureničuje od Boga mu nudeno zveličanje v zgodovinskem dogajanju svojega konkretnega življenja. Toda zgodovina njegovega življenja, ki je življenje za zveličanje, se odigrava v telesu in le v telesu. Telo ni torej nič postranskega ali slučajnega pri celotnem človeškem, od Boga ustvarjenem bistvu. Tudi telo slavi božje veličastvo. Lepota telesa nam kaže na božjo lepoto (prim. 1 Kor 6,19). Klemen Aleksandrijski pravi: " Ne delajo prav tisti, ki srramotijo božje stvarstvo in slabo govore o telesu. Ne opazijo, da je človekova postava ustvarjena pokončno zato, da gleda nebesom naproti, in da je ustroj čutnega orodja določen za spoznavanje, da so udje in deli telesa določeni za lepoto, ne pa za naslado. Zato je v tem stanovanju telesa naseljena pri Bogu v najvišjih časteh stoječa duša in velja na podlagi posvečenja duše in telesa za vzvišeni tempelj Svž Duha in dobiva po Odrešeniku svojo dovršitev" (42).

Pozitivni božji stvariteljski odnos do telesa je bil potrjen in visoko dvignjen posebno z učlovečenjem Božjega Sina. Ko je Beseda stopila v telesni stvarnosti v človeško zgodovino, sta na človeško telo prišla posvečenje in sijaj, ki ga to telo nikoli ne bo izgubilo. Ta sijaj je sedaj še zakrit, a prišla bo ura, ko bo na človeškem telesu počivajoči odsev Kristusove svetosti zasijal in prodril navzven, ko bo telo prežarjena z lučjo Božje svetosti in pravičnosti. Telesna stvarnost Kristusova daje tudi vsemu telesnemu oblikovanju in dejavnosti opravičenje in posvečenje. Prezir telesa nastaja iz zanikanja učlovečenja Božjega Sina ali pa vodi v to zanikanje.

Tako je razumljivo, da je Cerkev nastopala z veliko odločnostjo zoper uničevalce človeškega telesa, zoper tiste nadduhove, ki so mislili, da smejo živeti le v duhu, in so telo zaničevali kot naravni vir ali pojav zla. V govorjenju zoper dostojanstvo telesa je Cerkev slišala prezir Boga in njegovega edinorojenega Sina (43).

Tertulijan je - kljub asketični strogosti - zapisal znamenit stavek, ki izraža sploh mišljenje najstarejšega in tudi poznejšega cerkvenega izročila: "Caro salutis est cardo", meso je tečaj, vir odrešenja (44). Prav meso, ki ga moč greha uporablja v človekovo pogubo, je Bog določil za rešitev. Bog je "poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa in zaradi greha in je obsodil greh na mesu" (Rim 8,3). Sin Božji si je privzel krhko človeško naravo, ki jo v nas obvladuje greh; sv. Pavel govori o podobi grešnega mesa zato, ker hoče preprečiti mnenje, da je tudi Kristus bil pod gospostvom greha in da je grešil, ko je vendar Kristus, kakor naglašata isti Pavel, "ni poznal greha" (2 Kor 5,21) (45). V smrti mesa je Bog obsodil gospostvo greha in mu vzel moč (Rim 8,3). S tem je omogočil, da kristjan s Kristusom križa svoje meso, sleče starega človeka (Kol 3,9) in živi ne več po mesu, marveč po duhu (Rim 8, 4.9). S poveličanim vstajenjem bo meso ("meso" v smislu človeške narave, kolikor je brez ~~trajnega~~ Svetega Duha) končno veljavno v polnosti rešeno. Poveličano telo po izražanju sv. Pavla sploh ni več "meso", marveč "duhovno telo" (1 Kor 15,44), čeprav še vedno resnično, a spremenjeno telo.

Razumljivo je torej, da se je že apostol Janez tako odločno postavil zoper tiste krivoverce, ki so pod vplivom antične miselnosti o razmerju med dušo in telesom začeli učiti, da je Kristus imel le navidezno telo. Prav tako so se zoper vsakršni doketizem borili apostolski in cerkveni očetje, živo naglašajoč, da bi nas Kristus sploh ne bil odrešil, če bi ne bil privzel pravega človeškega telesa in sploh popolne človeške narave. Sv. Irenej v glavnem izraža izročilo celotne prve Cerkve, ko pravi: V ponižanju in pokorščini Kristusovi, ko je živel in trpel v "mesu", se je razvozlat voz, ki so ga napravili prvi starši z napuhom in nepokorščino. Ker greh svoje gospostvo uveljavlja v telesni smrti, zato mora biti smrt uničena s pokorščino po istem, po katerem se je greh naselil v človeku; s tem je bil uničen tudi greh (46).

b) Telo in apliciranje odrešilnih milosti

Pomislimo potem, na kakšen način se aplicira posameznim ljudem tisto odrešilno delo, ki ga je Kristus izvršil. Odrešenje namreč zahteva človekovo sodelovanje, tisto sodelovanje, s katerim se človek odpre za odrešilne milosti, ki jih je svetu pridobil Kristus. Treba se je približati Kristusu in priti na neki način z njim v življenjski stik. Ta stik pa se ostvarja po veri in zakramentih vere, kakor se izraža sv. Tomaž (47). Z drugimi besedami: po stiku s Kristusovo odrešilno močjo, ki se nam mudi po skrivnostnem telesu Kristusovem, v katerem Kristus nadaljuje svoje življenje v Palestini. Zakramenti, ki so vsaj "voto implicito" potrebni za zveličanje vsakogar, so izraz enega samega velikega zakramenta, ki je Kristus sam s svojo skrivnostno navzočnostjo v Cerkvi. Pravzaprav je Cerkev in so zakramenti skrivnostna navzočnost, a resnična navzočnost prazakramenta Kristusa (48). A ta Kristusova navzočnost je tako rekoč zgoščena v evharistiji, zakramentu Kristusove odrešilne daritve na Kalvariji.

In zopet so cerkveni očetje izrazito videli, kako visoko je človeško telo povzdignjeno po zveličavnem stiku evharističnim telesom Kristusovim. Sv. Irenej pravi, ko omenja maniheistične usmerjene gnostične zmote: "Kako naj neki tajijo, da bi meso moglo biti deležno Božjega, ki je večno življenje, ko se vendar to meso hrani s krvjo in telesom Kristusovim!" (49)

P.L. Ciappi OP pripominja k temu: "Zdelo bi se, da je to pobožno pretiravanje, ko je postavljena trditev, da je meso kristjanovo hranjeno s telesom in krvjo Kristusovo. Ali ni to le videz - zaradi zakramentalnega obhajila? Toda ne! Stvarnost je preko videza; milost, ki je samo življenje božje, podeljeno presveti človeški naravi ušlovečene Besede, se prelije tudi v telo tistega, ki vredno prejme obhajilo. Telo namreč ni samo orodje nadnaravnih dejanj, ko prejema pobudo od strani moralnih kreposti in je torej na prehodni način deležno njihovega nadnaravnega dinamizma. To meso je marveč zaradi učinkovanja krsta, birme in predvsem evharistije postalo, kakor se z drzno, a globoko resnično trditvijo izraža Monsabré (50): vir in zakladnica prekipevajočih energij, ki jih bo moral

kristijan preliti v borbo za vero in krepost. - Da, telo moremo res imenovati zbirališče nadnaravnih sil v kristjanu, če s sv. Tomažem v nasprotju z mnogimi drugimi starimi in modernimi teologi trdimo, da imajo moralne kreposti srčnosti in zmernosti svoj sedež v senzitivnih težilnih sposobnostih, sicer bi te ne mogle biti na primeren način ozdravljene, dvignjene in proporcionirane za to, da bi izvrševale aktivnost, ki bi bila v soglasju z zahtevami teoloških in vlitih moralnih kreposti - v smeri k nadnaravnemu namenu (51)'. (52).

Človek se na neki resnični način tudi po telesu zedini s Kristusovim telesom, da bi po Kristusu sredniku in skupaj z njim mogel kot Božji tempelj poveličevati Boga in tako razvijati v sebi nadnaravno Božje življenje. Zato kristijan ne sme samovoljno ravnati s svojim telesom, ki ni nekaj postranskega in nevažnega. Njegovo telo pripada Kristusu, ker mu pripada vse njegovo bitje.

c) Polno uresničenje odrešenja

V polnosti se bo po krščanskem gledanju odrešenje uresničilo šele s sodnjim dnem, z vstajenjem mesa; ko bo "kot zadnji sovražnik končana smrt" (1 Kor 15,26). Tedaj bo tudi telo deležno Kristusovega poveličanja. Duša se bo spet zedinila s telesom in obenem bo vsak posamezni zveličani prišel v tesnejši stik z občestvom svetnikov. Tedaj bosta premagani dve ločitvi, katerim zapade "anima separata": ločitev od lastnega telesa in ločitev od polnega občestva, polne zedinjenosti s Kristusovim telesom. V tem pogledu moremo tudi v blaženih priznati neko "upanje" (53).

V svetopisemskih tekstih sicer ne najdemo izraza "vstajenje teles". Telo namreč, ki je ločeno od duše, po bibličnem gledanju pravzaprav ni telo, marveč je truplo. Biblična natropologija namreč ne pozna dihotomije med telesom in dušo, kakor je bilo že rečeno. Vstajenje mrtvih je vstajenje ljudi. Ko je Cerkev na concilijih naglasila, da bodo blaženi vstali "cum corporibus suis", je bilo to zato, da bi odstranila platonsko razlago vstajenja, kakor da gre pri vstajenju le za tisto nesmrtnost duše, o kateri so govorili grški filozofi. S tem je Cerkev hotela tudi v le grških miselnih kategorijah umevajočim povedati, da

bo ob koncu sveta ves človek poveličan po duši in po telesu (54), ne da bi s tem hotela povedati, katere materialne elemente telesa si bo duša spet pridružila; gotovo bo pač tako, da je mogoče res govoriti o vstajenju, ne pa o novem stvarjenju (55).

Kristusovo tudi telesno poveličanje je počelo in poroštvo tudi našega poveličanega vstajenja. Eshatološko odrešenje kristjanov bistveno obstoji v vstajenju. Kristusovo vstajenje ni le nekak privileg, ki bi pokazal možnost vstajenja - to, kar je Bog storil za Kristusa, bo prav tako storil za vse svoje učence (1 Kor 15,22). Kakor je v Adamovi smrti v kali vključena smrt vseh ljudi, prav tako je vključeno v vstajenje Kristusovo tudi vstajenje vseh verujočih. Marijino telesno poveličanje se je izvršilo kmalu po njeni smrti zaradi njene najtesnejše zveze s Kristusom. To nam jasno kaže, pravi Pij XII. ob koncu Munificentissimus Deus, koliko je človek vreden po duši in telesu in kako veličastne stvari je Bog hamenil tistim, ki s pripravljeno sodelujejo z božjo milostjo.

Glede pojmovanja vstajenja od mrtvih nas v veliki meri moti to, da ~~ja~~ v razpravljanju oziroma razmišljanju o poslednjih rečeh tako radi izhajamo iz grške ideje nesmrtnosti duše in prihajamo tako do resnice o vstajenju. Apostol Pavel nastopa ravno nasprotno. Nesmrtnost duše mu je vključena v vstajenju mesa. Sploh moramo reči z A. Feuilletom tole: ideje kristjanov glede onostranstva se silno razlikujejo od idej Grkov. Eni prihajajo, izhajajoč iz analize sestavnih elementov človeka, do trditve nesmrtnosti duše, radikalno različne od telesa. Drugi se opro predvsem na zveličavno zgodovino, kakršno poznamo iz sv. pisma, in na središčni dogodek te zgodovine, na čudež velikonočnega jutra. Po sv. pismu smrt sama po sebi ni nekaj dobrega, ni osvoboditev, kakor je to po dualistični Platonovi filozofiji. Nasprotna je prvotnemu zveličavnemu načrtu in je velika nasprotnica, ki je Kristus kot prvi nad njo obhajal zmagoslavje, učenci pa upajo, da bodo tega zmagoslavja postali deležni ob koncu sveta (56).

Evharistija je pri tem poroštvo te končne dovršitve v Bogu, tega večnega življenja, katerega bo deležno

tudi telo. Jezus izrečno pove, da večno življenje, o katerem govori, ni le življenje duše, marveč tudi telesa (Jan 6, 54. 58). Po nauku cerkvenih očetov ne daje le pravico do vstajenja, marveč dejansko vpliva na povečanje človeškega telesa oziroma celotnega človeka, ki eksistira v telesu in ga hrani za nestrohljivost. V človeka položi evharistija kal telesne nesmrtnosti, včlenjene v evharističnega Kristusa se končno izvrši zaradi vstajenja (57).

+
+ +
+

Takšnega "tragičnega dualizma" med telesom in duhovnostjo, kakršnega Borko misli, torej v krščanstvu ni. Zato ga ni mogel premagati šele Dante. Zmeraj zopet ga je morala premagovati Cerkev s svojim naukom.

Z druge strani pa bi lahko v nekem smislu priznali, da krščanstvo res uči neki "tragični dualizem", čeprav ni to ravno dualizem med dušo in telesom. Tisti "dualizem" gre globlje in ima svoje korenine tudi v duhovni plati človekovi, zaradi česar tudi "dualizem" (v pomenu neke razklanosti) med dušo in telesom stopa pred nas v zares tragičnih izmerah. To je tisto, kar krščanstvo označuje kot posledico izvirnega greha. To je tista stvarnost, ki jo je pesnik Goethe opisal z znanim verzom: "Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust; die eine will sich von der andern trennen". Da je neka razklanost med dušo in telesom, tega ni tako težko ugotoviti. A ta razklanost ima po krščanskem gledanju svoje korenine globlje kakor ravno v telesnosti in zadeva tudi človekovo duhovno področje. To je ranjenost celotnega človeka, ranjenost, ki izvira iz oddaljitve že prvotnega človeka od svojega pravega središča, iz teženja po neupravičeni avtonomnosti, tisti avtonomnosti, ki nasprotuje človekovi ustvarjenosti, tistemu človekovemu mestu, ki mu dejansko pripada.

Krščanstvo ne prezira ne duše in ne telesa in ne pozna dualizma v maniheističnem smislu. Če pa tisto, kar Cerkev imenuje "poželjivost" kot posledico izvirnega greha, imenujemo dualizem, potem pa seveda moramo reči,

da ga tudi Cerkev - oziroma člani Cerkve - nikoli ni v polnosti na zemlji premagala in ga tudi Dante ni. V Kristusu se je sicer že izvršila zmaga nad to "tragično razklanostjo". Po včlenjenju vanj, po tistem včlenjenju v Kristusa, ki se uresničuje v Cerkvi in po njej, naj se ta zmaga izvrši tudi v nas - a bo v polnosti dovršena v vseh, ki se bodo zveličali, šele ob koncu sveta. Krščanstvo oziroma Kristus v Cerkvi prav daje možnost za to zmago, ki je istovetna s polno uresničitvijo odrešenja. Seveda se večkrat godi tako kakor za časa Jezusovega življenja na zemlji: tisti, ki so se morda najbolj čutili obtežene zaradi ranjenosti po grehu, so se najprej in najbolj približali Kristusu. Sicer je ^{psam} dal povod za to: "Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil" (Mt 11,28). Ti obteženci pa res dostikrat gredo v borbi zoper to razklanost v svojem bitju, tisto razklanost, ki se na zunaj kaže dostikrat prav posebno v razklanosti med teženji duše in telesa, predaleč v praktičnem ravnanju s svojim telesom, in včasih tudi v mišljenju. Saj končno na tem svetu nikdar nismo v polnosti kristjani, marveč kristjani šele postajamo. "Bratje, jaz ne mislim, da sem že dosegel; eno pa: pozabljam, kar je z menoj, in se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju" (Flp 3,13.14).

Vsekakor je zelo napak govoriti o krščanskem dualizmu in o preziru človeškega telesa, ko vendar človeškemu telesu noben nazor ne more pripisovati in dajati tako vzvišenega dostojanstva. ^{kakor pa pripisuje kristjani} Vedno pa ostaja in bo ostala do konca sveta Jezusova beseda o potrebnosti premagovanja samega sebe, zatajevanja neurejenosti v človekovi duhovnosti in telesnosti. Tudi beseda sv. Pavla: "Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost, da bi, ko evangelij oznanim drugim, sam ne bil zavržen" (1 Kor 9,27) nikoli ne bo izgubila svoje veljave.

O tem zadnjem, tudi o telesnem zatajevanju je kot tudi za zapadnega človeka zelo aktualni stvari govoril na 77. nemškem katoliškem dnevu v Kölnu 31.8.1956 dr. Joseph Meurers, profesor za astronomijo in fiziko na univerzi v Bonnu. Ko Meurers govori o nekem čudnem pojavu strahú v današnjem človeštvu, strahú pred vojno

in atomsko bombo, pred boleznijo in osebno odgovornostjo, da, strahú pred ničem, ~~in~~ se sprašuje, zakaj kljub temu današnji človek - Meurers misli predvsem na Zapad - ne najde poti k Bogu, ter nadaljuje: " Rad bi dal odgovor, ki ga morda ne pričakujete, ki zadeva nekaj intimnega; a rad bi ga vendarle dal in zato dal, da bi ga premislili: današnji človek je na tem, da izgubi čistost, da čutne nagone, ki imajo v redu človečnosti svoje dobro in upravičeno mesto, nič več ne drži v uzdah, in, kar je posebno slabo, da to smatra za samo po sebi razumljivo, da tega nič več ne dela". Potem opozori na ~~Vz~~gohod in pravi: "Če v velikem ruskem ljudstvu kljub 40-letnemu uradnemu bogotajstvu in ateistični vzgoji vera v Boga po priznanju mnogih poznavalcev še vedno živi, je to gotovo deloma, morda celo izključno, treba pripisati naravni čistosti tega ljudstva, o katerem vedno poročajo tisti, kateri so prišli z njim v bližnji stik. Ni dvoma, da to ustvarja veliko upanje za to ljudstvo". In potem Meurers še pristavlja: "Bodimo tukaj popolnoma brezkompromisni in ne dajno se premetiti svetu. Naj nas zasmehujejo in imajo za staromodne, to nam mora biti vseeno; kajti, prijatelji, čist rod stoji pred obličjem Gospodovim in nosi prihodnost v svojih rokah" (58).

O P O M B E

- 1) Božidar Borko, Dantejeva božanska komedija. Glasnik Slov. matice 1 (1955) 133; celotni članek 129-134.
- 2) Cl. Tresmontant, Etudes de métaphysique biblique. Paris 1955, zlasti str. 8.
- 3) Cl. Tresmontant, Pensée hébraïque. Paris 1953, 103.
- 4) Pensée hébr. 103 s.
- 5) Pensée hébr. 105.
- 6) Pensée hébr. 105.
- 7) Prim. O Schilling, Auferstehung, v: Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1958, 58.
- 8) Tresmontant, Etudes hébr. 100 s.
- 9) Etudes hébr. 101.
- 10) Prim. Fr. Ceuppens OP, v: Problemi e orientamenti II (Milano 1957) 967 s.
- 11) D.B. de Geradon OSB, L'homme à l'image de Dieu. NRT 90 (1958) 683-690; celotna razprava 683-695.
- 12) Prim. Cl. Tresmontant, Pensée hébr. 96. Glej tudi Quentin Lauer SJ, "The genius of the biblical thought, v: Theological Digest 6 (1958-2) 101-106.
- 13) Prim. Ps 135, 25: Bog vsemu mesu nudi hrano; Sir 18, 12: se usmili vsega mesa. Bog tudi sodi vse meso: Iz 66, 16; Jer 25, 31; Ez 21, 9. Intelektualno slabost postavlja v odnos do mesa le Sir 13, 30, etično slabost in zlo izrečno le 1 Mojz 6, 3. Glej Kalt, Biblisches Reallexikon I (1931) 630.
- 14) Glej o tem O. Kuss, v: Regensburger NT, 6. Bd., Paulusbriefe I (Pustet 1940) 70 s. - Dalje A. Stöger, Fleiss, v: Bauer, Bibeltheol. Wörterbuch, 209.
- 14a) Rim 8, 5-8; 1 Kor 1, 26; 2 Kor 11, 18; Gal 5, 17; 6, 9. - Prim. o tem M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, 3-4 (München 1949) 332 s.

- 15) N.pr.Rim 7,7 in večkrat. Zato pozna Pavel zvezo med poželenjem in smrtjo: Rim 8,6.- Glej o tem J.B.Metz, v: LTK II²,109. Tudi Kalt, Biblisches Reallexikon II, 119.
- 16) O.Kuss,Paulusbriefe I,71.
- 17) Prim.Tresmontant,Pensée hébr.100 s.
- 18) F.X.Durrwell,Résurrection de Jésus-Mystère de salut³ (Paris 1954) 117.
- 19) F.Prat,Théologie de s.Paul II²⁰ (Paris 1937)61-63.
- 20) Prim.F.X.Durrwell, Résurrection 122 s.
- 21) F.Prat,Théologie de s.Paul II,490.
- 22) Glej A.Michel,DTC VIII/1,1221 s.- Dalje C.Spica OP, Vie morale et Trinité sainte selon s.Paul,Paris 1956, 34.- Prim. še 2 Kor 3,17;Rim 1,3.4; 1 Tim 3,16.
- 23) Prat,Théologie de s.Paul I²⁴ (Paris 1934)205-207.
- 24) Glej K. Rahner, Schriften zur Theologie I,385 s.
- 25) Prim.Prat,II,58.
- 26) K.Rahner,Schriften I,285 s.
- 27) Prim.tudi Tresmontant,Pensée hébr.111,s.
- 28) Navaja K.Rahner,Schriften I,400.
- 29) K.Rahner,Schriften I,400.
- 30) "Nicht das ontisch Niedrigere im Menschen ist eigentlich mit dem Höheren uneins durch die Konkupiszenz, sondern der Mensch ist mit sich selbst entzweit",pravi K.Rahner, Schriften I,384.
- 31) K.Rahner, Schriften I,386.
- 32) Prim.Joh.Beumer,v: LTK III²,1322.
- 33) K.Rahner,Schriften I,400.
- 34) K.Rahner,Schriften I,383.
- 35) Prim.M.Flick SJ,v:Problemi e or.II(Milano 1957)104.
- 36) Prim.P.Frassen,Pour une psychologie de la grâce divine, v: Lumen vitae 12(1957)220 s.; navaja K.Truhlar,Structura theologica vitae spiritualis.Romae 1958,80.

- 37) Prim. Truhlar, n. d. 81.
- 38) Prim. tudi Rim 1, 3, kjer je govor o tem, da je bil tudi Kristus v "mesu"; podobno govori Hebr 5, 7: "Diebus carnis suae".
- 39) A. Stöger, v Bibeltheol. Wörterbuch, 214 s.
- 40) Prim. Confessiones 5, 10, 18; 8, 5, 11; De civ. Dei XIII, 15, XIV, 2.
- 41) Glej J. B. Metz, v: LTK II², 110.
- 42) Clemens Alex., Stromata 4, 30 n. 163.
- 43) Glej M. Schmaus, Kath. Dogm. II³⁻⁴ (1949) 346 s. - Tudi Denz. 40; 148; 429; Kvietistične zmote se redno začnjo z nekakšnim angelizmom, kakor to vidimo pri Molinosu. Molinosa je vsega prevzemalo iskanje zgolj duhovnega, neke fizične čistosti duha, češ, da je dno duše popolnoma čisto. Treba je le priti do tega dna, do tega čistega jedra, pa se bomo identificirali z Božjim bistvom. Dejansko pa takšna "poduhovljenost" zaide v počutnost najslabše vrste, kakor to vidimo pri Molinosu, obsojenem l. 1687: Denz. 1221-1288. O tem dobro razpravlja J. Mouroux, Expérience chrétienne, Paris 1954, 292-294.
- 44) Tertulijan, De carnis resurrectione 8; RdJ 362. Prim. sv. Tomaž, CG III, c. 119.
- 45) Prim. A. Stöger, Bibeltheol. W. 213.
- 46) Irenej, Epideixis 31.
- 47) Prim. 3 q. 62 a. 6; 3 q. 75 a. 5; 60 a. 3.
- 48) Prim. H. Küng, v: LTK II² (1958) 1173.
- 49) Adv. haer. 5, 22: Quomodo carnem negant capaces esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur. RdJ 249; prim RdJ 234 (Adv. h. 4, 18, 5).
- 50) L. Monsambré OP, Exposizione del dogma cattolico. Conf. 101, XVII, 158. Dostopen mi je italijanski prevod g. Bonomelli, Torino 1941.
- 51) Prim. In 3 Sent. d. 33 q. 1 a. 2 sol. 3.
- 52) P. L. Ciappi OP, v: Gregorianum 39 (1958) 213.
- 53) J. Ratzinger, v: LTK I², 1049.

- 54) Tresmontant, Pensée hébr. 106 s.
- 55) Prim. A. Feuillet PSSS, Le mystère Pascal e la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliennes. NRTh 89 (1957)349; celotna razprava 337-354.- Tresmontant, Pensée hébr. 107, pripominja, da je problem, nastal iz dualističnega sistema, če kdo hoče vpraševati, kako bo mogla duša spet dobiti elemente svojega telesa. Saj po bibličnem mišljenju tega vprašanja sploh ni. Duša je bistvo tudi telesa, duša in telo skupaj tvorita celoto: vstajenje teles je vstajenje duš oziroma ljudi.
- 55) A. Feuillet, n.m. 348.
- 57) Prim. M. Schmaus, Kat. Dogm. IV/1³⁻⁴ (1952) 379-381.
- 58) Dr. Meurers, v: Die Kirche als Zeichen Gottes unter den Völkern. 77. Katholikentag (vom 29.8.-2.9.1956 in Köln). V. Bonifacius-Druckerei. Paderborn 1957, 181 s.

Dr. Anton Strle:

NAVZOČNOST KRISTUSOVEGA DARITVENEGA DEJANJA PRI
SV. MAŠI

Da je pri evharistični daritvi isti Kristus, ki je izvršil odrešilno daritev na križu, to je jasno. Sv. Tomaž uči, da vsebuje evharistija "Christum passum" (1). Zato je evharistija "sacramentum perfectum dominicae passionis" (2). Pri evharistični daritvi je pričujoč ves Kristus, a v moči posvetilnih besed najprej tisto telo, ki je bilo darovano na križu, in tista kri, ki se je na križu ločila od telesa kot cena našega odrešenja. Tudi to, da je Kristus kot človek navzoč v presv. evharistiji še vedno v stanju tiste popolne predanosti nebeškemu Očetu, tistega zadoščevanja in adoracije, v kakršnem je bil na Kalvariji - tudi to priznavajo vsi teologi. Vprašanje pa je, ali pri izvršitvi evharistične daritve tako rekoč stopi na oltar ne le na Kalvariji žrtvovani Kristus s svojo božjo in človeško naravo, s svojim najpopolnejšim daritvenim razpoloženjem, marveč tudi kalvarijsko daritveno dejanje - ali je torej tudi tisto daritveno dejanje Kristusovo, s katerim smo bili odrešeni, pričujoče hic et nunc tukaj na oltarju, ko se izvrši evharistična daritev. Z drugimi besedami: ali je tukaj pričujoč ne le "Christus passus" in notranja daritvena volja, ki ga je navdajala ob tem trpljenju, marveč tudi "passio Christi", kakor mnogokrat trdijo cerkveni očetje (3), tako da ~~je~~ pri evharistični daritvi prihajamo v stik ne le s sadovi smrti Kristusove na križu, marveč tudi z dogodkom samim, ki se je na križu izvršil.

V odgovoru na to vprašanje najdemo med teologi v glavnem tri različne smeri. Prvi dve smeri, ki gresta v svojih trditvah bolj v skrajnost, bomo prikazali le na kratko, potem pa se ustavili ob tretji, ki je umsko najbolj opravičljiva in najbolj skladna z naukom cerkvenega učiteljstva.

Pričujoči problem navidez zahtaja v subtilnosti, ki se zde religioznemu življenju tuje. V resnici pa nam študij takih vprašanj, ki gredo bolj v globino, lahko prav močno pomaga, da bolj izpolnimo, kar nam je bilo naročeno pri ordinaciji: "Agnoscite, quod agitis; imitemini, quod tractatis". Obenem se temeljita seznanjenost tudi z nekoliko tež-

jimi teološkimi vprašanji premnogokrat skaže tudi v dušnem pastirstvu za veliko plodovitejšo kakor pa seznanjenost s stotero drugimi stvarmi, ki ostanejo le bolj pri vrhu.

I. Oblacijska teorija

Nekateri teologi v razpravljanju o metafizičnem bistvu evharistične daritve trdijo, da je na oltarju pričujoč Kristus, ki se je na križu nekoč daroval, sedaj pa ga daruje Cerkev, kateri se Kristus daje prav v ta namen, da bi ga Cerkev mogla darovati in postati tako deležna Kristusovega kalvarijskega daritvenega dejanja. Po konsekracijskih besedah postane na oltarju pričujoč enkrat za vselej na Kalvariji darovani Kristus, ki brez prestanka ohranja v svoji človeški naravi najpopolnejšo daritveno voljo, ne postane pa na oltarju pričujoče tudi Kristusovo kalvarijsko daritveno dejanje. Daritveno dejanje izvrši sedaj pravzaprav le Cerkev, oziroma po Cerkvi pri evharistični daritvi v ljubezni do nebeškega Očeta Kristus sebe daruje kot tistega, ki je bil žrtvovan na križu, oziroma se sedaj v nebesih vedno daruje. Kristus se v obhajanju evharistične daritve daje Cerkvi pod dvema ločenima podobama, da bi se Cerkev živo spominjala kalvarijskega daritvenega dejanja in se ob tem spominu skupaj s Kristusom, ki je na oltarju navzoč v stanju žrtve, samo sebe darovala nebeškemu Očetu in se vključila v daritvenega duha in v moč Kristusove enkratne odrešilne daritve, ki pa virtualno traja tudi tukaj na oltarju, ne da bi se sedaj spet ponovilo kako posebno daritveno dejanje, bitno različno od daritvenega dejanja na križu. Na oltarju bi se po tem pojmovanju pri sv. maši izvršila le "oblatio" na križu žrtvovanega Kristusa, ne pa tudi "immolatio", bodisi realna bodisi mistična. To teorijo so utemeljevali zlasti de la Taille, Thalhofer, Lepin in več zastopnikov tako zvane francoske šole. Ta teorija enostransko naglašá notranji element daritve in jo v nasprotju z imolacijsko teorijo, ki naglašá tudi zunanji element daritve, imenujemo oblacijsko teorijo (4). Zastopniki te teorije so torej mnenja, da si pri sv. maši ni treba misliti kakega posebnega daritvenega dejanja, v katerem bi se moral dar spremeniti ali uničiti, marveč da zadostuje preprosto darovanje (oblatio) že prej na križu izvršene žrtve: Kristus postane navzoč pod podobama, ki sta v svoji ločitvi le znamenje nekdanje krvave žrtve, in se na ta

način daje nebeškemu Očetu (tako na pr. že Möhler). Pod dvema ločenima podobama pričujoče darovano telo Gospodovo je na nek način zaznamovano s peterimi ranami; Kristus se daje v naše roke kot darovano Jagnje, da moremo z njim z zaupanjem stopiti pred nebeškega Očeta (5). Seveda bi ne moglo biti govora o Kristusovi daritvi, ki se tukaj vrši, ako bi ta oblastio obstojala le v notranjem daritvenem razpoloženju Kristusovem, v notranji Kristusovi predanosti, ki obstoji na tej točki časa in prostora kot navzoča (ker je vsebovana v substancialni zakramentalni navzočnosti Kristusovi), ki pa neprestano traja, ker je tudi v nebesih ohranjena. Saj notranje daritveno razpoloženje še ni nika-ka daritev; daritev namreč zahteva daritveno dejanje, ki se mora izraziti v zunanem znamenju. Zastopniki te teorije so se zato čutili prisiljene, privzeti v svoje postavke nebeško daritev, nebeško žrtev, ki naj izpolni te pogoje in ki se v tem spremenjenju ponavzoči, kar pa je, kakor pravi Jungmann, težko dokazati (6). Govoriti moremo po tej teoriji le o nekakšnem virtualnem nadaljevanju Kristusove daritve v nebesih. Tam je namreč Kristus navzoč kot žrtev, ki je bila darovana enkrat za vselej, darovana in od Očeta sprejeta, t.j. človeška narava Kristusova, zaznamovana s peterimi ranami; človeška narava Kristusova, ki vedno ohranja svoje žrtveno posvečenje, "agnus tamquam occisus" (Raz 5,7). Tam je tudi daritvena volja Kristusova, s katero vedno odobrava in potrjuje žrtev, ki jo je enkrat daroval na križu, ko daruje troedinenemu Bogu neprestano češčenje in zahvalo. Ni pa v nebesih formalnega ponavljanja one žrtve na križu, tako da ni mogoče govoriti o nebeški daritvi (sacrificium) v strogem pomenu. Govoriti bi mogli o virtualni daritvi v nebesih, ne pa o formalni (7).

Če pa z de la Tailleom naglašamo, da zunanje daritveno dejanje izvrši Cerkev, ko se ji pri sv. maši tako rekoč da v roke Kristus, ki je enkrat za vselej izvršil daritveno dejanje na križu, da ga sedaj Cerkev daruje nebeškemu Očetu in se udeleži učinkovitosti kalvarijske daritve, tedaj pa se pojavi vprašanje: ali je potem še resnično, da je Kristus pri evharistični daritvi ne le pravi in prvenstveni dar, marveč tudi pravi in prvenstveni duhovnik, kakor uči tridentski cerkveni zbor (Dz 940), in ali on izvrši evharistično daritev, seveda "sacerdotum ministerio". Tega oblacijska teorija ne more dobro utemeljiti; pač pa je treba priznati, da je veliko pripomogla

h globljemu pojmovanju notranjega smisla evharistične daritve, ki naj tako rekoč pritegne ude Kristusove v vsakem času in na vsakem kraju v tisto absolutno odrešilno daritev, ki se je enkrat za vselej izvršila na križu, v njenega duha, v njeno milost in odrešilno moč, da bi se po tej evharistični daritvi do konca sveta nadaljevala zveličavna zgodovina človeškega rodu (8).

Najti moramo takšno razlago daritvenega dejanja pri sv. maši, da bomo lahko pokazali, kako Kristus sam tudi na zunaj nam zaznatnem dejanju postavi svojo nekdanjo daritev pred božje obličje. To pa se izvrši pač v konsekraciji, ki jo Kristus sam izvrši po človeškem duhovniku. Konsekracija ne poteka od Kristusa le v toliko, kolikor od njega izvira naročilo in pooblastilo, marveč je tudi v izvedbi v prvi vrsti njegovo delo, delo njegove duhovniške službe, medtem ko je človeški duhovnik le orodje Kristusovo, njegov organ, usta, skozi katera govori Kristus konsekracijske besede (9).

Praden pa preidemo na tisto razlago, za katero najbolj govore umski razlogi in nauk cerkvenega učiteljstva, naj v glavnih obrisih opišemo razlago, ki jo je skušala podati tkzv. "misterijska teorija".

II. Misterijska teorija

1. Nauk O. Casela

Pred dobrimi 30 leti je O. Casel (+1948) postavil tezo, ki jo je potem do svoje smrti na različne načine utemeljeval in poglobljal njene teološke osnove. Bistvo liturgije je po njem v kulturnem misteriju, v katerem je Bog izpolnil to, kar so pogani slutili v svojih kulturnih misterijih, ko so simbolno obnavljali življenje in smrt in novo življenje kakega božanstva ter skušali doseči zedinjenje z njim in nesmrtno življenje. V liturgičnem dejanju postane določeni zveličavni dogodek sam pričujoč; ko ga Cerkev obhaja, si pridobiva zveličavnih milosti (10). V Zakramentih je pričujoč ne le Kristus, marveč tudi zveličavna dejanja in skrivnosti njegovega življenja, zlasti njegova smrt, vstajenje in vnebohod. Rekli bi lahko, da sta smrt in vnebohod navzoča posredno; saj se smrt kot taka sploh ne more obhajati, ker je sama po sebi le nekaj negativnega, nekaj uničujočega; smrt more postati misterij le tedaj, če ~~se~~ je v svoji zveličavni pomembnosti dovršena, kar se uresniči

z vstajenjem, s poveličanjem, v katerem je izraženo dejstvo, da je nebeški Oče sprejel Kristusovo daritev (11). Pri evharistični daritvi stopa v določeni kraj in čas ne le Kristus, ki se je daroval na križu, ne le "Christus passus", marveč prav njegova kalvarijska daritev sama, "passio Christi", tako da je navzoč kalvarijski dogodek sam v svoji lastni bitnosti, čeprav ne ravno na zgodovinski način, pač pa na nek' metahistorični način, ki ne pripada neposredno našemu izkustvu (12). V skladu z liturgijo, ki v raznih dobah cerkvenega leta obhaja določene dogodke in skrivnosti Kristusovega življenja, stopa pri evharistični daritvi med nas vse Kristusovo življenje v svoji lastni bitnosti; ali pa bi mogli reči, da smo po božji vsemogočnosti in večnosti, ki ne pozna časovnega zaporedja in tudi ne ~~na~~ skrivnosten način ovir prostornosti, tako rekoč preneseni v realno pričujočnost odrešilnih dogodkov in skrivnosti samih, tako da se v liturgiji resnično srečamo s Kristusom in z njegovimi odrešilnimi dejanji.

Misterijsko-teološki nauk razlikuje dva načina bivanja: zgodovinskega in zakramentalnega, misterijskega. Zakramenti in posebej evharistična daritev v misteriju ponavzočujejo smrt Kristusovo, v kulturnem obredu je v podobi, v ^{na}zamenju pričujoče zveličavno dejstvo; in sicer ne le v svojih učinkih (13), marveč tako, da je zakramentalno oziroma daritveno znamenje ne prazen spomin na pretekli dogodek Gospodovega trpljenja, marveč s stvarnostjo Gospodove smrti same napolnjen spomin oziroma podoba (14). Zastopniki misterijske teologije se pri tem sklicujejo zlasti na Rim 6 in na cerkvene očete (pa tudi na liturgične tekste), češ da se v njihovih spisih kaže platonsko mišljenje, ki motri podobo ne kot zgolj odsev in posnetek, marveč kot izžarevanje, kot realno, čeprav svojevrstno javljanje oziroma nastopanje svojega prototipa, tako da je v podobi navzoče na svojevrsten način, ki ga je težko izraziti z aristotelskimi kategorijami, prav tisto, kar je upodobljeno (15). M. Schmaus, ki je v splošnem misterijski teologiji naklonjen, pripominja: "Ker očete najpogosteje o evharistiji trdijo, da je s stvarnostjo napolnjeni odtis zveličavnega dela, smemo morda računati s tem, da natančno raziskovanje nauka cerkvenih očetov pokaže pravilnost misterijske teorije prej za evharistijo kakor pa za ostale zakramente." (16)

2. Kritika Caselove teorije

Vendar tudi glede evharistične daritve misterijske teorije ne moremo sprejeti. Kako bi pravzaprav v svojem zgodovinskem dogajanju preteklo dejanje v svoji lastni stvarnosti postalo realno, čeprav na mistično-zakramentalni način pričujoče sedaj na oltarju? Kako naj si zlasti mislimo, da bi Kristus ob istem času, ko je po tej teoriji na oltarju pričujoč pravzaprav v trpljivem stanju, bil v nebesih pričujoč netrpljiv in poveličan? Ali ni to preveč očitvidno protislovno?

Po tej teoriji bi daritveno dejanje dobilo le novo prisotnost. Razlike med oblatio, ki se je izvršila na križu, in med tisto, ki se vrši v evharistični daritvi, v smislu te teorije ni mogoče prav videti in je o novem "načinu darovanja" (ratio offerendi) komaj še govora - nejasno postane, kako se evharistija sploh še more imenovati tudi naša daritev. In ali po tej razlagi mi sploh stopimo v kak več kakor le zunanji odnos do Kristusove daritve? Kako bi še veljalo, kar pravi tridentski cerkveni zbor, da se je Kristus hotel žrtvovati "ab Ecclesia per sacerdotes"? (16 a).

Misterijska teorija je pač preveč ekstremno razlagala teološki aksiom, da "zakramenti ostvarjajo to, kar označujejo", tako da bi bila po tej teoriji popolna identičnost med daritvijo na križu in evharistično daritvijo, tako v pogledu na darujočega duhovnika in daritveni dar kakor tudi v pogledu na daritveno dejanje (actus immolationis), tako da bi bila sv. maša zgolj relativna daritev, ali pa - z druge strani gledano - zaradi popolne identitete daritvenega dejanja pri sv. maši in na Kalvariji absolutna daritev. - Nasproti takemu gledanju moramo naglasiti, da pri sv. maši pravzaprav ni navzoča ravno tisto daritveno dejanje, ki se je in kakor se je izvršilo na Kalvariji, marveč žrtvovani Kristus s tistim najpopolnejšim daritvenim duhom, ki ga je prešinjal v trenutku odrešilne smrti na križu. O tem daritvenem duhu, daritvenem razpoloženju pa je pač ~~res~~ treba reči, da je popolnoma (numerično) identično z notranjim daritvenim dejanjem umirajočega Zveličarja. Notranja predanost, s katero je Kristus na križu častil nebeškega Očeta in mu zadoščeval, je namreč neprestano aktualno napolnjevala njegovo dušo in jo bo večno nespremenjeno prešinjala; zato Janezovo Razodetje tudi poveličanega Kristusa na nebeškem prestolu predstavlja kot "žrtvovano Jagnje" (17). V tem pa je ravno

resnična stran misterijskega nauka: čeprav ne postane v daritvi sv. maše realno pričujoče celotno daritveno kalvarijsko dejanje, kakor je to trdil O. Casel, vendar pa "in Christo passo" postane realno navzoče odločilno jedro krvave daritve na križu, rekli bi, oživljajoča duša one daritve, namreč tisto najpopolnejše daritveno razpoloženje, v katerem se je Sin božji dal na križu za naše zveličanje, tista daritvena volja, ki bo v njem vekomaj aktualno trajala. Daritev na križu in mašna daritev sta torej popolnoma identični z ozirom na poglavitnega darujočega duhovnika, z ozirom na daritveni dar in z ozirom na notranjega daritvenega duha golgothske daritve (18). Temu pa, kakor bomo pozneje videli, se pridružuje še nekaj: vsaka mašna daritev obsega v sebi še svoj lastni zakramentalno-ritualni akt imolacije, ki ga izvrši za to posebej posevečeni duhovnik po naročilu in v moči Kristusovi pri dvojni konsekraciji (19). Ta daritveni, imolativni akt pri evharistični daritvi pa ni istoveten s kalvarijskim daritvenim aktom, kakor bomo videli.

Misterijske teorije o bistvu daritve sv. maše v obliki, kakršno je podal O. Casel, pač ne bo mogoče več zagovarjati. Adolf Kolping je leta 1954 v recenziji Durstove knjige "Das Wesen der Eucharistie und des christlichen Priestertums", ki nasprotuje Caselovi razlagi bistva evharistične daritve, zapisal: "Odslej bo vsak nadaljnji poskus, da bi vzdržali misterijsko teorijo v pravem smislu (numerična identičnost daritve na križu z mašno daritvijo) treba a limine odkloniti iz diskusije" (20).

3. Modifikacije Caselovega nauka

Nekateri teologi, ki so več ali manj izšli iz Caselove šole, so že prej uvideli, da misterijskega nauka v Caselovem smislu ni mogoče v celoti zagovarjati. Naslanjajoč se na platonsko mišljenje, na katerega je pri razpravljanju o liturgičnem nauku cerkvenih očetov opozarjal že Casel, je G. Söhngen v ostroumnih razpravah misterijski nauk, kolikor se nanaša na bistvo evharistične daritve, preoblikoval v tej smeri: Zveličavni dogodek postane sedanost na oltarju ne sam po sebi, marveč kot s stvarnostjo oziroma močjo napolnjeni od-tis, s stvarnostjo napolnjena podoba v tistih, ki sv. mašo darujejo; smrtna žrtev Gospodova se na novo vtisne naši duši, da bolj in bolj rastemo v podobnost s Kristusom. Trpljenje

Kristusovo ne postane realno navzoča, pri sv. maši tako rekoč v sami sebi stoječa "substancialna" stvarnost, kakor je učil Casel, marveč v udih in na udih Cerkve, na članih kulturnega občestva, ki obhaja sv. daritev. Učlovečeni Sin božji se torej v evharistiji ne daruje več sam v sebi, marveč v udih svojega skrivnostnega telesa (21). Spet drugi (L. Monden, C. Measure) mislijo na notranji akt samopredanosti, katerega je Kristus izvršil na križu in ki traja dalje kot nadčasovni akt v nebesih, v ranah, v tem, da ga nebeški Oče sprejme v prošnji Kristusovi za nas - in to postane pri vsaki sv. maši navzoče (22).

Tudi Söhngenovega, Mondenovega in Measureovega gledanja v našem vprašanju ne moremo sprejeti, ker odreka velikemu Duhovniku Kristusu neposredno darovanje samega sebe v evharistiji in se zato ne sklada z resničnim daritvenim značajem sv. maše. Trident ski cerkveni zbor naglašja, da je pri sv. maši "idem offerens" (Dz 940). "Mediator Dei" pa dodaja: "Zato presv. daritev oltarja ni samo preprost spomin trpljenja in smrti Jezusa Kristusa, temveč prava in resnična daritev, kjer veliki duhovnik izvršuje - vendar po nekrvavem dejanju - prav isto, kar je že napravil na križu, ko sam sebe daruje večnemu Očetu kot prijeten žrtveni dar" (22).

Če v našem vprašanju odklanjamo misterijsko teologijo, ni s tem rečeno, da sploh odrekamo Caselovi šoli velike zasluge, ki si jih je pridobila v osvetlitvi liturgičnih vprašanj. S svojo teorijo je O. Casel vzbudil premmogo razpravljanj med teologi. Liturgični kongres v Maestrictu leta 1946 je n.pr. imel za svojo osnovno temo "Mysterienlehre" O. Casela; V Franciji je "Centre de pastorale liturgique" že od svojega početka kazal simpatije do liturgičnega gibanja, ki je izšlo iz Maria Laach. Tudi ni dvoma, da je Casel s svojo šolo tako živo razgibal duhove in prinesel direktno ali indirektno toliko poglobitve in razjasnitve v liturgičnih vprašanjih, kakor noben drug sodobni teolog (23).

Tudi okrožnica "Mediator Dei" je očitvidno pohvalila prizadevanja Casela in njegove šole. Z druge strani pa ni mogoče zanikati, da ista okrožnica misli prav na marsikaterega zastopnika "misterijskega nauka", ko pravi: "Te skrivnosti (Kristusove) so seveda neprestano prisotne in delujejo, ne na tisti negotovi in nejasni način, kakor govorijo nekateri novejši pisatelji, marveč tako, kakor na uči kato-liški nauk Po svojih učinkih so trajno v nas, sa je

vsaka posamezna skrivnost v skladu s svojo svojstvenostjo vzrok našega zveličanja" (25).

III. Teorija mističnega ali zakramentalnega žrtvovanja

Oblacijska teorija ^{ne} zadovolji, ker preveč enostransko upošteva le "oblatio", le notranji element daritve, ki je sicer bistvene važnosti, tako rekoč duša prave daritve, ki pa je vendarle za pojem prave daritve sam nezadosten. - Tako imenovani misterijski nauk - kakor smo videli - vsaj v Caselovi obliki, očitvidno vsebuje prátislovje, ker podstavlja, da bi zgodovinski dogodek Kristusovega trpljenja sam postal navzoč pri evharistični daritvi, tako da bi tisti edinstveni daritveni akt, ki ga je Gospod izvršil na križu, na oltarju zopet postal stvarnost, numerično identična s stvarnostjo krvave kalvarijske daritve. Kristus, ki je sedaj poveličan in neumrljiv, bi na oltarju bil obenem umrljiv, ker misterijski nauk sponira, da stopi na oltar prav nekdanji akt krvave kalvarijske daritve. Iz teh notranjih razlogov, pa tudi zaradi izjav cerkvenega učiteljstva, ki očitvidno nasprotujejo "misterijskemu nauku", kolikor se nanaša na bistvo evharistične daritve, moramo pač odkloniti tudi to razlago (26).

Poiskati moramo rešitev, ki bolj zadovolji umski razmislek in ki je hkrati najbolj skladna z dokumenti cerkvenega učiteljstva. To pa je pač teorija, ki upošteva oba elementa prave daritve : oblatio in immolatio seu immutatio sacrificialis, in sicer v obliki, kakor jo je na osnovi načel sv. Tomaža Akvinskega pač prvi globlje razvil L. Billot, ki pa je že pred njim imela mnogo odličnih zastopnikov in jih bo po okrožnici "Mediator Dei" pač vedno več pridobivala (27). Imenujemo jo lahko teorija "mactationis mysticase".

1. Billotova razlaga

Bistvo evharistične daritve - pravi ta teorija - je v dvojni konsekraciji, kolikor je ta konsekracija mistično-realno oziroma zakramentalno-realno, čeprav nekrvavo žrtvovanje Kristusovo, tisto žrtvovanje, ki se je na križu izvršilo na krvav način, s fizično ločitvijo krvi od telesa, ki se pa na oltarju izvrši z zakramentalno ločitvijo krvi od telesa; Kristus sam namreč po posredovanju človeškega

duhovnika kot služabnika Kristusovega pride na oltar in se nudi nebeškemu Očetu v dar v stanju trpljenja in smrti, ki jo je nekoč prestal na križu. Kristus po človeškem duhovniku kot orodju izvrši sedaj resnično novo daritven^o dejanje, zakramentalno "immolatio". Vi verborum sacramentalium, ki delujejo le v moči Kristusovi, postane Kristus pričujoč posebej pod podobo kruha in posebej pod podobo vina, pričujoč hkrati s tisto popolno predanostjo nebeškemu Očetu, ki jo je izrazil v svoji smrti na križu. Obenem pa se po pričujočnosti Kristusovi v teh dveh ločenih podobah predstavlja Kristusova krvava daritev na križu in nam kliče v spomin, da je evharistična daritev bistveno relativnega značaja. Tako se kalvarijska daritev in daritev sv. maše specifično in numerično razlikujeta, obenem pa je med njima najtesnejši odnos, tisti odnos, ki ga Billot imenuje "unitas ordinis"(28).

Daritev Kristusova ni le nadaljevanje daritvenega stanja, marveč je poseben akt, ki se ponovi pri vsaki sv. maši posebej. Ta aktualna oblatio, ki jo izvrši Kristus, neviden in skrit pod podobama kruha in vina, ne bi imela žrtvenega značaja, ki je lastno sv. maši, če bi se po božji ustanovitvi ne pridružil nek^o čutni simbol, ki na zunan izraža identiteto aktualnih Kristusovih čustev na oltarju, ki jih je razodeval na križu in ki ga napolnjujejo tudi sedaj na oltarju. Po božji ustanovitvi je ta simbolična realnost konsekracija, ki realizira z ene strani realno pričujočnost Jezusovo na oltarju z razpoloženji, ki prevzemajo njegovo dušo, z druge strani pa po zakramentalni ločitvi telesa in krvi Gospodove proizvede skrivnostno, zakramentalno imolacijo, ki znači ne le na čutni, zunanji način, kakor to zahteva narava daritve (ki s čutnim dejanjem izraža notranjo predanost), marveč tudi na aktualni, notranji način sam objekt teh razpoloženj, kakor to zahteva oblatio, katero Kristus aktualno obnovi na oltarju. Seveda pa to novo daritveno dejanje na oltarju ne more zmanjšati pomembnosti enkratne kalvarijske daritve, marveč zaradi svoje bistvene relativnosti, svojega bistvenega odnosa do daritve na križu le afirmira njen zveličavni pomen in njeno moč (29).

Formalno bistvo evharistične daritve ni v kakršnemkoli simboličnem predstavljanju daritve na križu, marveč v "mactatio sacramentalis", ki se izvrši hic et nunc na oltarju. Po svoji zakramentalni moči, "in vi sacramenti" (efficiunt quod

significant), proizvedejo posvetilne besede to, kar pomenijo: telo pod podobo kruha, kri pod podobo vina. Konsekracija je dejanje, ki je po svoji naravi usmerjeno na to, da postavi Kristusa "in externo habitu mortis per sacramentalem corporis et sanguinis separationem" in ta učinek tudi dejansko vedno dosežejo (30). V tem oziru se teorija zakramentalne ali mistične imolacije razlikuje z ene strani od Vasquezove, ki bistvo daritve pripisuje že simboličnemu predstavljanju smrti na križu, z druge strani pa od Lessijeve, ki vidi daritveni značaj sv. maše v tem, da so posvetilne besede - kakor trdi Lessius - po sebi usmerjene na realno ločitev krvi od telesa, per accidens pa se zaradi sedaj dejanske neumrljivosti Gospodove fizično ne uresniči. Razlikuje pa se seveda tudi od oblacijske teorije, po kateri se pri sv. maši izvrši le nova "oblatio hostiae quondam immolatae", ne pa kaka nova "immolatio", le "victima e cruce permanens denuo offertur ab Ecclesia" (31).

2. Razlaga A. Dursta

Mnogo bolj obširno in hkrati tudi zelo jasno - brez kake ostre polemike z zastopniki ostalih teorij - je v novejšem času to teorijo utemeljil benediktinski opat B. Durst (32), naslanjajoč se zlasti na nauk tridentskega cerkvenega zbora in na okrožnico "Mediator Dei" in seveda na načela sv. Tomaža Akvinskega. In ob tej Durstovi razlagi naj se pomudimo nekoliko več.

Če tridentski koncil pravi, da je način daritve pri sv. maši različen od način daritve na križu, je s tem pravzaprav že rečeno: različno je zunanje daritveno dejanje. In sicer je zunanje daritveno dejanje pri sv. maši različno od onega na križu tako v zunanji obliki javljanja (Erscheinungsform), kakor tudi bitno kot dejanje ali po številu, numerično. Razlika v zunanji obliki javljanja je jasna; pri daritvi na križu je bilo krvavo križanje, pri evharistični daritvi pa je ločitev telesa in krvi simbolično označena z dvema ločenima podobama. Pa tudi bitno ali numerično se zunanje daritveno dejanje na križu razlikuje od onega pri evharistični daritvi. Saj vendar ne moremo reči, da je dejanje volje, s katerim se je Kristus predal svojim sovražnikom, da so ga zvezali, in se pustil, da so ga križali, bilo isto kakor dejanje, s katerim je več ur poprej pri zadnji večerji izvršil spremenjenje kruha in vina v svoje

telo in v svojo kri, ali kakor tisti akti volje, s katerimi učlovečeni Sin božji že v svojem poveličanju v teku stoletij izvršuje dvojno konsekracijo, kajpada ob sodelovanju duhovnikov kot svojih služabnikov. Tridentški cerkveni zbor z izmenjavo časov: idem nunc offerens qui tunc se obtulit (Dz 940), nakazuje, da zunanji daritveni dejanji na križu in pri sv. maši nista bitno eno in isto dejanje, marveč da je tu bitno več dejanj (33).

To numerično različnost moramo priznati tudi glede posameznih maš. Obuditev mladeniča iz Najma in obujenje Lazarja sta bili vrstno isto dejanje; oboje je bilo obujenje mrtvega. Toda entitativno, bitno, sta bili kot dejanji med seboj različni; to ni bila ena sama obuditev od mrtvih, marveč dve. Prav tako se godi, ako poveličani veliki duhovnik Jezus Kristus danes v tej cerkvi spremeni ta kruh v svoje telo in vino v svojo kri in ako jutri v neki drugi cerkvi stori isto z drugim kruhom in vinom; v obeh primerih je vrsta dejanja ista, označujemo ju kot dvojno konsekracijo; a bitno kot dejanji nista identični - to sta dve konsekraciji. Tako se torej posamezne sv. maše razlikujejo med seboj kot dejanja bitno, numerično: govoriti moremo o 10, 100, 1000 zunanjih daritvenih dejanjih ali mašnih daritvah.

Pri spremenjenju kruha in vina v Kristusovo telo in kri sodelujeta božja in človeška narava Kristusova. Kolikor posamezne konsekracije izvrši božja narava Kristusova, ne moremo govoriti več zaporednih, drugo od drugega različnih dejanjih in o številčno različnih aktih; kajti Bog je "actus purus"; njegovo delovanje na zunaj pri starjenju, ohranjanju in vodstvu stvari obstoji ne v dejanjih, ki bi bila različna od njegove substance in bi imela le akcidentalno bit. Toda posameznih konsekracij ne izvrši božja narava Kristusova sama; tudi njegova človeška narava sodeluje pri tem, in sicer kot "instrumentum coniunctum divinitati" (34). Delovanje človeške narave Kristusove pa ni actus purus, marveč imajo posamezna od nje izvršena dejanja le akcidentalno bit, slede drugo za drugim in so zato bitno kot dejanja med seboj različna in jih moremo šteti, čeprav je število teh dejanj za nas tako veliko, da si ga ne moremo predstavljati (35).

Kristus izvrši konsekracijo po duhovniku. A konsekracija ne poteka iz Kristusa le v toliko, kolikor od nje ga izvira naročilo in pooblastilo, marveč je tudi v izvedbi v prvi vrsti njegovo delo, in sicer delo njegove duhovniške službe (35 a). Sv. Tomaž in z njim tridentski cerkveni zbor vidita duhovniško dejanje Kristusovo učinkujoče predvsem v konsekracijskem dejanju duhovnikovem. Ena od teoloških smeri, in sicer pač najbolj sprejemljiva, trdi, da je treba pri tem misliti na fizično delovanje Kristusovo, ki za konsekracijo ne le ve, marveč jo hoče kot "instrumentum coniunctum divinitati" tudi izvršiti. Spet pa se tu po mnenju nekaterih ne zahteva vsakokrat novo dejanje volje Kristusove, marveč zadostuje trajanje tiste potrditve in tako rekoč oživitve vseh prihodnjih daritev, ki jo je Kristus v svojem prevedenju vse bodočnosti izvršil v svojem zemeljskem življenju (35 b).

Različen je torej način darovanja na križu in pri sv. maši, različno je zato tudi zunanje daritveno dejanje; isti pa je dar, isti je veliki duhovnik, razen tega pa je identično tudi notranje duhovno bogočastno dejanje oziroma razpoloženje, ki ga je na zunaj predstavljala daritev na križu in ki se vidno predstavlja pri evharistični daritvi; to je dejanje najpopolnejše predanosti nebeškemu Očetu, tisto dejanje, ki je v duši Kristusovi zažarelo v trenutku njenega ustvarjenja in je nepretrgano trajalo skozi vse zemeljsko življenje ter je v daritvi na križu našlo svoj najbolj pretresljiv izraz, ki pa tudi po smrti Kristusovi v njegovi duši brez prestanka dalje živi in se sedaj vidno predstavlja v evharistični daritvi in se bo nadaljevalo vso večnost. Ker torej v tem, na gledanju božjem osnovanem duhovnem deju bogočastja Kristusove duše ni nobenega prestanka, ne moremo več razlikovati zaporednih dejanj, marveč moramo govoriti le o enem samem; in sicer o enem samem stalno trajajočem bogočastnem dejanju Kristusove duše. V tem smislu moramo reči, da je duhovno, notranje bogočastno dejanje, ki se vidno predstavlja pri evharistični daritvi, isto, kakor je dobilo zunanjega izraza tudi pri daritvi na križu (36).

B. Durst je v svojih izvajanjih jasno in lepo povzel tudi vse tiste momente, ki jih pravilno (čeprav dostikrat

močno enostransko) naglašajo druge teorije o bistvu evharistične daritve, in podal tako odlično sintezo, da mimo nje pri tozadevnem razpravljanju ^{teološki} ne bodo smeli hoditi molče (37).

3. G.de Brogliejeva ponazoritev razmerja med kalvarijsko in mašno daritvijo

Protestanti vedno zopet ugovarjajo, češ da mašna daritev, kakor jo pojmujejo katoličani, nasprotuje vrednosti in pomembnosti kalvarijske daritve, ki vendar poleg sebe ne potrebuje nobene druge daritve več.

Lepo je s primerami stvar pojasnil francoski teolog p.G.de Broglie SJ. V skrajšani in poenostavljeni obliki naj jih tu navedemo.

Spomnimo se, pravi de Broglie, da je daritev vedno neko znamenje, ki izpričuje dobro voljo in ljubezen tistih, ki darujejo; daritev je torej "signum attestativum" notranje daritvene volje darovalca. Za primerjavo vzemimo klasični "signum attestativum" poslednje volje umirajočega, namreč "testament". Možno je, da oporoko fotografirajo; in tako poleg avtentičnega testamenta nastanejo avtentične fotografije tiste listine, na kateri je napisana poslednja volja. V kakšnem razmerju so med seboj testament sam in njegove fotografije?

a) Testament sam in njegove fotografije lahko motrimo v njihovi materialnosti. V tem primeru imamo opraviti z različnimi znamenji, ki se razlikujejo ne le numerično, marveč tudi specifično. Kajti vsak od teh poznamenjujočih objektov eksistira zase, tudi če bi drugih več ne bilo; in razen tega sta rokopis in njegova fotografija fizični realnosti različne narave. -

b) Ta različna znamenja moremo dalje motriti v samem izvrševanju njihove funkcije poznamenovanja. Tudi v tem primeru se testament ter njegove fotografije med seboj tudi numerično razlikujejo. So namreč stvarno različna sredstva za to, da večkrat in več ljudem kličejo v spomin zadnjo voljo umrlega oporočnika. Če bo n.pr. vsak družinski član imel po en primerek tega testamenta, bo zadnja volja bolj

poznana in se je bodo lahko bolj držali. V tem pogledu ne moremo zanikati, da so fotografije glede na koristnost na nek način enakovredne originalu. -

c) Končno se lahko vprašamo, kakšna je moč ali veljava pričevanja teh znamenj. Pod tem vidikom pa ne moremo reči, da je original in fotografija skupaj sestavljata bogatejšo in plodovitejšo celoto kakor pa njihovi deli. Pod tem vidikom, pod vidikom izpričevalne moči, fotografije originalu ničesar ne dodajo. Svojstvo pričevanja določenega testamenta more sicer biti potrjeno in okrepljeno z drugimi pričevanji (nekdo je n.pr. sam osebno slišal zadnja naročila umrlega); vendar pa bi bilo absurdno, če bi rekli: pričevanje originalne listine in pričevanje fotografije se dasta sešteti tudi pod vidikom moči njihovega pričevanja. Če bi sodnik ali če bi dedič dejal: "To volilo ima svojo garancijo v skupnem pričevanju testamenta in njegove fotografije", bi pač morali reči, da z njegovo pametjo nekaj ni v redu. Original v svoji veljavi in moči pričevanja po sebi ne potrebuje nobene fotokopije, ki naj bi veljavo testamenta potrdila.

Vsakdo torej ve, da izvorni testament in njegove fotokopije lahko označimo za "različne dokumente", ali pa za "en sam, eden in isti dokument"; odvisno je to od tega, na katero izmed treh omenjenih stališč smo se postavili. Nekaj podobnega je tudi pri odnosih med daritvijo na križu in daritvijo sv. maše. In pravi kristjani to tudi pravilno pojmujejo, čeprav praktično morda ne znajo izraziti.

Kaj je namreč daritev na križu drugega kakor najvišje pričevanje, s katerim je Kristus izpričal svojo popolno ljubezen do Boga, kateremu je do kraja žrtvoval vse svoje življenje. In z druge strani ni evharistična konsekracija nič drugega kakor pričevanje one popolne ljubezni, ker je živ spomin in živa podoba za realno dejstvo velikega znamenja ljubezni, ki ga je Kristus dal na križu. Odnos med tema dvema pričevanjima ljubezni je v osnovi podoben odnosu med testamentom in fotografijami testamenta kot pričevanji poslednje volje umrlega; saj so tudi fotografije testamenta garancija poslednje volje oporočnika le zato, ker so najprej garancija za materialne obrise, ki jih je napravilo pero na izvorni listini testamenta.

Iz tega primerjanja slede glede odnosov med kalvarijsko in mašno daritvijo tri stvari:

a) Če ju motrimo v njima samima, kot dejanji, ki pripadata, oziroma pripadajo, čutnemu svetu, se daritev, oziroma mnogotere daritve sv. maše in daritev na križu razlikujeta, oziroma se razlikujejo numerično in specifično. Pod tem vidikom je popolnoma upravičeno in tudi lahko naštetih celo vrsto razlik, ki materialno postavljajo kalvarijsko daritev in mnogotere daritve sv. maše v medsebojno nasprotje. -

b) Dalje moramo priznati: kakor je koristno, če razen originala obstajajo še fotografije originala, in sicer kot sredstva za razširjanje poznanja in vplivanja zadnje oporočnikove volje, tako je zelo primerno, da se poleg daritve na križu obhaja oziroma se obhajajo mnogotere mašne daritve po svetu; saj vsaka mašna daritev na ta ali oni način prav sedaj spominja na daritev na križu in opravlja vlogo vzpodbude k veri in pobožnosti vernikov.-

c) Končno pa imamo področje, kjer bi bilo nespartno misliti, kakor da daritveno dejanje pri sv. maši kaj doda daritvenemu dejanju na Kalvariji, kakor da je mašna daritev poleg daritve na križu nekaj samostojnega, kar naj izpopolni kalvarijsko daritev. To je področje, kjer gre za moč, s katero kalvarijska daritev in daritev sv. maše izpričujeta oziroma izpričujejo odrešeniško ljubezen Kristusovo. Pod tem vidikom mašna daritev kalvarijski ničesar ne doda, v tem oziru obstoji le eno daritveno oziroma žrtveno dejanje, kakor imamo pri umrlem oporočniku le eno poslednjo voljo, le en testament, čeprav obstojajo poleg izvirnega dokumenta še mnogotere fotokopije.

To je ključ do rešitve problema, ali tvorita daritev na križu in daritev sv. maše eno daritev ali več daritev, eno ali več daritvenih dejanj. Pod enim vidikom moramo reči, da je daritvenih dejanj več, pod drugim vidikom pa da je le eno samo daritveno dejanje. Tudi na vprašanje, ali tvorijo "testament" in njegove fotografije en sam ali pa več dokumentov, moramo odgovoriti enkrat tako, drugič drugače, na kakršno stališče se pač postavimo; in pri tem ne pridemo v nasprotje z nobeno zakonitostjo logike.

Vsaka daritev ima svojo naravo in svojo daritveno vrednost v tem, da izpričuje ljubezen darovalca, da je znamenje darovalčeve notranje predanosti, znamenje daritvene volje. Kristusova smrt na križu je bila odrešilna daritev zato, ker je z njo izpričal svojemu Očetu, da ga ljubi, da žrtvuje svoje življenje v zadoščenje za žalitve svojih bratov. Temu znamenju Kristusove odrešilne ljubezni ne moremo ničesar dodati; tega znamenja Kristusove pokorščine in ljubezni do Boga, s katero je bilo zadoščeno za našo nepokorščino, ne moremo še izpopolniti s tem, da bi kaj prispevali k odrešilni vrednosti kalvarijskega odrešilnega dejanja. Podobno kakor ne moremo s fotografijo originala ničesar dodati tisti moči, s katero izvorni tekst testamenta izpričuje poslednjo oporočnikovo voljo (37 a).

Resnično daritveni značaj sv. maše torej prav nič ne nasprotuje primarnosti in abosolutni zadostnosti Kristusovega daritvenega dejanja na križu. Daritev sv. maše tisti moči in tisti vrednosti, ki jo ima kalvarijska daritev, ne doda prav ničesar, podobno kakor učenčevo znanje, ki ga je dobil le od učitelja - da uporabimo drugo primero - prav ničesar ne doda učiteljevemu znanju. Vsa moč in vsa vrednost daritvenega dejanja sv. maše izvira iz daritve na križu. Po sv. maši, pri kateri se v Kristusovo daritev vključuje tudi Cerkev, se uveljavlja v svoji odrešilni vrednosti in moči prav Kristusovo kalvarijsko dejanje v vsakokratnem času in kraju, kjer se mašna daritev opravlja.

4. Nauk Pija XII.

Razen teh notranjih razlogov, ki opravičujejo Durstovo gledanje in s tem tudi sploh teorijo o "mactatio seu immolatio mystica seu sacramentalis" kot bistvu evharistične daritve, moramo posebej omeniti še nekatere stvari iz nauka rednega cerkvenega učiteljstva, na katere se je Durst oprl. Deloma pa je cerkveno učiteljstvo še s poznejšimi izjavami izrazilo iste poglede, kakršne najdemo pri B. Durstu.

a) Izražanje v "Mediator Dei" dosti očitvidno kaže, da se v njej sv. oče pridružuje teoriji "mactationis seu immolationis mysticae seu sacramentalis", ne pa morda

tisti teoriji, ki upošteva pri evharistični daritvi samo "oblatio" kot nekaj bistvenega; pa tudi ne tisti vrsti teorij, ki zahtevajo kaj več kakor zakramentalno ali mistično žrtvovanje Kristusovo, namreč "immutatio perfectiva", kakor to uči Suarez, ali "reductio in statum declivorem, in statum cibi et potus", kakor se izraža de Lugo, ali katera druga zvrst tako imenovane destruktivske teorije (37 a).

"Presveta daritev oltarja ni samo preprost spomin trpljenja in smrti Jezusa Kristusa, temveč prava in resnična daritev, kjer veliki duhovnik izvršuje - vendar po nekrvavem darovanju - prav isto, kar je že napravil na križu, ko sam sebe daruje večnemu Očetu kot prijeten žrtveni dar" (38). Tu je rečeno, da Kristus sam izvrši bistveno daritveno dejanje; hkrati je tudi povedano, da je nekaj napravil na križu, sedaj pa to spet izvrši, da torej gre za neko novo dejanje, ki pa se seveda nanaša na isti dar. - "Mediator Dei" točno razlikuje immolatio, ki jo izvrši posvečeni duhovnik oziroma Kristus sam po njem in ki pri njej verniki niso več pravi sodelavci, in pa oblatio, kjer so verniki pravi soudeležniki: "Nekrvavo žrtvovanje (incruenta immolatio), pri kateri postane Kristus po izgovorjenih besedah na oltarju navzoč v stanju žrtve (in statu victimae), se izvrši po duhovniku samem, kolikor zastopa Kristusovo osebo, ne pa kolikor zastopa vernike. Toda s tem, da duhovnik postavi božjo žrtev (victimam) na oltar, jo daruje kot daritveni dar (qua oblationem defert) Bogu Očetu v slavo presv. Trojice in v blago vse Cerkve. Pri tem, v tem smislu omejenem darovanju (hanc autem restricti nominis oblationem) so Kristusovi verniki udeleženi po svoji meri, in sicer na dva načina: darujejo namreč daritev ne samo po rokah duhovnika, ampak na nek način skupaj z njim (non tantum per sacerdotis manum, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt); po tej udeležbi spada torej tudi daritev ljudstva (populi quoque oblatio) k liturgičnemu bogočastju" (39).

Okrožnica "Mediator Dei" torej uči, da se pri sv. maši izvrši dvoje:

1. Oblatio, pri kateri sodelujejo tudi verniki, kolikor se zedinijo s Kristusom kot glavnim darovalcem (offerens principalis) in s hierarhičnim duhovnikom, ki v tem oziru ne

deluje le kot zastopnik Kristusov, marveč tudi kot zastopnik vernega ljudstva - in to zedinjenje ima lahko različne stopnje, ker je lahko le habitualno, po sv. krstu in vidnem članstvu v Cerkvi, ali pa tudi aktualno, ko se posamezen vernik na poseben viden način združi z določeno daritvijo.

2. Immolatio seu sacrificatio, ki jo pa izvrši Kristus sam po duhovniku kot svojem orodju, pri čemer pa verniki ne morejo sodelovati, saj duhovnik posvetilnih besedi ne izgovarja kot zastopnik vernega ljudstva, marveč le kot zastopnik Kristusov (40). To je povedano že v zgoraj navedenem tekstu, razen tega zlasti v sledečem: "Način, po katerem se Kristus daruje (offertur), je različen. Zakaj na križu je daroval (obtulit) sam sebe vsega in z vsemi svojimi bolečinami Bogu; daritev žrtvenega daru (victimae immolatio) se je izvršila po krvavi smrti, ki jo je vzel prostovoljno zase. Na oltarju pa, ker je njegova človeška narava zdaj poveličana, "smrt nad njim več ne gospoduje" (Rim 6,9), prelivanje krvi ni mogoče; vendar se po sklepu božje modrosti po zunanjih znamenjih, ki kažejo na njegovo smrt (mortis indices), darovanje (sacrificatio, lahko bi rekli "žrtvovanje", da bi lahko tudi v slovenščini razlikovali od oblatio) našega žveličarja na čudovit način stavi pred oči (ostenditur). Zakaj po spremembi kruha v telo Kristusovo in vina v njegovo kri, je v resnici pričujoče tako njegovo telo kakor njegova kri; evharistične podobe pa, pod katerimi je pričujoč, predstavljajo (figurant) krvavo ločitev njegovega telesa in njegove krvi. Tako se spominsko predstavljanje (memorialis demonstratio) njegove smrti, ki se je v resnici izvršila na Kalvariji, ponavlja v vsaki daritvi oltarja (in singulis / altaris sacrificiis iteratur)" (41).

In kako se ta immolatio, različna od oblatio, pri evharistični daritvi obnavlja? Tako, pravi okrožnica, "da se Jezus Kristus, po ločenih podobah - kazalkah, označuje in kaže v stanju žrtve (per distinctos indices Ch.J. in statu victimae significatur atque ostenditur)" (42). To izražanje je zelo blizu Billotovemu in Durstovemu izražanju (43). - Besedi, ki pravita, da Kristus označuje in kaže (significatur et ostenditur) ^{na Kalvariji, to daritev} pač nista identični; prva, kakor se zdi, izraža misel, da je pričujočnost

Gospodova pod dvema ločenima podobama spomin Kristusove krvave daritve, druga pa hoče povedati, da se tu na oltarju izvrši mistična immolatio, zakramentalna sacrificatio sama (44).

b) Iste poglede na bistvo evharistične daritve je Pij XII. izrazil še jasneje v nagovoru na udeležence 1. mednarodnega kongresa liturgične pastorizacije 22. septembra leta 1956 v odstavku o "actio Christi" pri daritvi sv. maše.

Duhovnik - tako pravi Pij XII. - izvrši daritveno dejanje kot Kristusov zastopnik. Razlikovati moramo vprašanje deležnosti celebrantove pri sadovih mašne daritve in pa naravo dejanja, ki ga izvrši; sicer bi prišli do zaključka, da je isto, če je 100 duhovnikov navzočih pri daritvi enega duhovnika, kakor če bi vsak izmed njih daroval. To pa je zmotno. Tega vprašanja, ki zadeva koncelebracijo, se je papež dotaknil že v nagovoru, ki ga je imel 2.11.1954 pred mnogimi škofi. Tedaj je dejal: "Tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis quot sunt sacerdotes celebrantes" (45). Vedeti moramo namreč, nadaljuje papež, da je osrednji element evharistične žrtve tisti, pri katerem nastopa Kristus kot "seipsum offerens".. Ko je konsekracija izvršena, se more izvršiti "oblatio hostiae super altare positae", in to po duhovniku, ki celebrira, po Cerkvi, po drugih duhovnikih, po vsakem verniku. A to ni "actio ipsius Christi per sacerdotem ipsius personam sustinentem et gerentem". Dejanje konsekrirajočega duhovnika pa je dejansko prav dejanje Kristusa, ki deluje po duhovniku. V primeru koncelebracije deluje Kristus namesto po enem po več duhovnikih hkrati. Zgolj obredno koncelebracijo pa more izvršiti tudi laik (46). - V odstavku o navzočnosti Kristusovi, ko govori papež o pomenu tabernaklja v primerjavi z oltarjem, pravi: Gospod se ne daruje kot žrtev drugje kakor na oltarju med obhajanjem sv. maše, ne pa po sv. maši ali izven nje. Na tabernaklju pa je pričujoč, dokler trajajo podobe, ne da bi se permanentno daroval, pač pa je Kristusova navzočnost v tabernaklju še vedno v zvezi z daritvijo, saj Kristus po daritvi postane pričujoč med nami; v tabernaklju je "memoria sacrificii et passionis suae" in zato tabernaklja ne moremo ločiti od oltarja (47).

Sv. maša torej ni daritev preprosto po tem in samo po tem, da je v njej "navzoča" ena in ista kalvarijska daritev, kakor bi bolj ali manj sledilo iz misterijske in tudi iz oblacijske teorije; saj bi v tem primeru bilo 100 maš tudi z ozirom na daritveni akt Kristusov (in ne le z ozirom na daritveno predanost) isto kakor ena sama. Po nauku tridentskega cerkvenega zbora je Kristus svoji Cerkvi zapustil vidno daritev (Dz 938). Vidna daritev pa ni istovetna s kultnim predstavljanjem daritve, ki bi kot taka sama ostala nevidna. Zato pa K. Rahner¹² z ozirom na jasne besede, ki jih je Pij XIII izrekel v alokuciji 2.11.1954, po pravici priznava: "Če je kdo doslej morda mogel pri razlagi tridentskega nauka dvomiti, ta dvom odslej ni več mogoč: vsaka maša posebej je daritveni akt Kristusov in zato je n.pr. 100 sv. maš v tem oziru nekaj drugega kakor ena sama"(48).

V nagovoru na udeležence 1. mednarodnega liturgičnega kongresa pa je sv. oče one misli ponovil in jih še jasneje izrazil.

5. Zaključki

Pri sv. maši je torej res navzoče ~~š~~ samo Kristusovo daritveno dejanje, Kristusova immolatio. Seveda ne na tisti način, kakor ga uči misterijska teorija. V tem pogledu trdi misterijska teorija preveč, oblacijska teorija pa premalo. Reči moramo, da tu pred nami in sedaj na oltarju Kristus sam obnovi svojo žrtev, immolatio, čeprav ne in specie propria kakor na Kalvariji, pač pa in specie aliena, na zakramentalni način, tako da evharistični podobi ne samo spominjata in predstavljata nekdanje Kristusovo žrtvovanje, marveč se njegovo žrtveno dejanje res prav tukaj in sedaj izvrši. Pričujoč je ne le Kristus immolatus, marveč tudi immolatio Christi, kajti sacramentum continet quod significat.

Seveda pa se Kristus pri sv. maši vedno zopet znova daruje po Cerkvi ne zato, kakor da bi hotel kaj dodati moči in učinkovitosti kalvarijske žrtve ter nadomestiti tisto, kar bi manjkalo učinkovitosti žrtve na križu.

Pri sv. maši stopimo v odrešilno dramo, smo pri njej

prisotni. A ta drama ni zgolj spomin, marveč takšno predstavljaje daritve na križu, ki je, v skladu z že omenjenim načelom "sacramenta continent quod significant", napolnjeno s stvarnostjo, ki jo predstavlja. To torej ni zgolj spomin, marveč je resnična navzočnost Kristusovega žrtvovanja, čeprav navzočnost svoje vrste.

Če namreč govorimo o "navzočnosti", moramo razlikovati dve vrsti te navzočnosti: navzočnost sočasnosti in navzočnost duhovnega kontakta, ~~kakor~~, kakor se izraža Ch. Journet (50). Na prvi način so bili pri daritvi na križu navzoči ~~je~~ le Devica Marija in sv. Janez ter pobožne žene, ampak tudi vsi vršilci in gledalci te drame; to je bila koeksistenca v času. Druga navzočnost pa je bila privilegij Matere Jezusove, sv. Janeza in pobožnih žena; te je duhovna moč, ki je prihajala s križa, notranje, nadnaravno preoblikovala. Z razumom in vero in s poletom ljubezni so prihajali v notranje območje odrešilne žrtve: združili so se s teandrično žrtvijo Kristusovo in dejansko s pripravljanim srcem prejemali milosti te daritve.

Navzočnost sočasnosti je seveda za nas izključena; kontradiktorično je, da bi koeksistirali s tem, kar se je izvršilo že 2.000 let pred nami (51). Prav zato moramo odklanjati misterijsko teorijo. Toda ta navzočnost tukaj, ko gre za pridobivanje odrešilnih milosti, sploh ni važna. Važna je le tista navzočnost, ki je za razliko od navzočnosti Jezusovih sovražnikov pripadala le preblaženi Devici in sv. Janezu. To pa je navzočnost duhovnega kontakta. Žarek s križa, kjer se je prelivala Jezusova odrešilna kri, tisti žarek, ki je sijal v dušo Marijino in Janezovo, se takorekoč premika skozi čase in zaporedne človeške generacije ter pri vsaki evharistični daritvi sije tudi v naše srce ter nas spravlja v notranjost, in da tako rečemo, v magnetno polje kalvarijske odrešilne daritve; tam je zaznamovan naš prostor že vnaprej, da bi mogli stopati pred Boga skupaj s Kristusom in biti v Kristusu napolnjeni z blagoslovom. Ta duhovni žarek s Kristusovega križa prihaja sedaj, ko je Kristus za vedno poveličan, do nas v čutnem odelu, v nekrvavem obhajanju Gospodove daritve, v zakramentalnem obredu, ki hkrati znači in stvarno učinkuje, posreduje tisto, kar je bilo na križu že pri-

dobljeno. V ta namen je Gospod pri zadnji večerji postavil nekrvavo daritev pod zakramentalnima podobama kruha in vina, ki bosta spominjala na telo, za nas žrtvovano, in na kri, za nas prelito v odpuščanje grehov; ta obred razodeva in priča, da je milost, ki jo vsebuje vsaka sv. maša, prav milost na križu izvršenega odrešenja, da je vsaka evharistična daritev dejavna in resnična navzočnost odrešenja, kar je tudi smisel oracije 9. pobinkoštna nedelje: "Kolikorkrat se obhaja ta spomin daritve, se izvršuje delo našega odrešenja" (52).

Preblaženi Devici in vsem, ki so bili na Kalvariji s pravim duhom, je bila navzoča krvava odrešilna daritev z navzočnostjo duhovnega kontakta in hkrati s sočasno navzočnostjo. Nam pa krvava daritev sama na sebi ni navzoča z navzočnostjo sočasnosti (kakor je hotela misterijska teorija v najstrožji obliki), pač pa z navzočnostjo duhovnega kontakta. Obenem pa je nam navzoče tudi zakramentalno imolacijsko, žrtveno dejanje, ki ga Kristus hic et nunc izvrši na oltarju po hierarhičnem duhovniku kot svojem pooblaščenцу in svojem organu; to dejanje pa nam ni navzoče le z navzočnostjo duhovnega kontakta, marveč tudi s sočasno navzočnostjo.

Od tridentskega cerkvenega zbora dalje kaže zgodovinski razvoj teološke nauka o formalnem bistvu evharistične daritve in s tem tudi o navzočnosti Kristusovega daritvenega dejanja pri sv. maši v glavnem tri smeri, ki izhajajo iz različnega pojma daritve in skušajo potem zlasti pokazati to, kako je ta pojem uresničen v sami konsekraciji. Obenem te tri smeri različno pojmujejo odnos sv. maše do daritve na križu, tisti odnos, ki je sv. maši bistven. Iz nauka tridentskega cerkvenega zbora je jasno, da neka identičnost med kalvarijsko in mašno daritvijo mora biti. Treba je le določiti, kako daleč ta identičnost gre. Od 16. stol. dalje so druga za drugo nastajale teološke smeri, ki so bolj in bolj naglašale to identičnost, tako da je nazadnje misterijska teorija začela učiti popolnoma numerično identičnost evharistične daritve z daritvijo na križu, češ da je pri sv. maši na nek skrivnosten način navzoč kalvarijski dogodek sam.

Izmed omenjenih treh smeri je časovno prva učila numerično identičnost le glede na žrtev, "victima"; "oblatio" in tudi "immolatio" pa po tem gledanju pri sv. maši nista isti kakor na Kalvariji; immolatio so zastopniki te smeri seveda pojmovali drugače kakor pa "theoria mysticae seu sacramentalis mactationis seu immolationis", ki je zgoraj opisana kot edina res sprejemljiva; nekateri so namreč govorili o fizični destrukciji oziroma imolaciji, drugi o moralni, tretji o virtualni in podobno. - Druga smer je nastopila z obla-
cijsko teorijo in učila, da numerična identičnost med kalvarijsko in evharistično daritvijo ni le "in victima", marveč tudi "in immolatione"; le oblatio je pri sv. maši nekaj drugega kakor pa na križu: bodisi da to oblatio izvrši Kristus sam, ko sebe, ki je bil že žrtvo-
van na križu, sedaj na oltarju spet ponudi nebeškemu Očetu v dar, ločeni podobi pa le predstavljata nekaj na križu izvršeno "immolatio", k "oblatio Christi" pa se pridruži kot dopolnilo in razširjenje še "oblatio Ecclesiae", kakor uči M. Lepin; bodisi da to "oblatio victimae olim ~~omolatae~~" izvrši zdaj na novo ne sicer Kristus sam, pač pa Cerkev, tako da pri evharistični daritvi Kristus niti te oblatio ne izvrši, marveč le Cerkev. - Misterijska teorija pa gre končno tako da-
leč, da uči identičnost obeh daritev "in victima, in immolatione et in oblatione" (53).

Vsaka od teh smeri je po svoje prispevala k o-
svetlitvi tistega, kar je tako rekoč srce krščanstva. Sedaj teologija v splošnem sprejema tezo, da je pri evharistični daritvi sicer numerično isti glavni duhov-
nik in tudi dar, različna pa je oblatio et immolatio, različno je torej zunanje daritveno dejanje, s katerim je izražena notranja daritvena volja, kar vse izvrši Kristus po Cerkvi oziroma po duhovniku. Cerkev pa se tej Kristusovi daritvi pridružuje in se vanjo vklju-
čuje. Kristus izvrši v konsekraciji zakramentalno ali mistično žrtvovanje, ki ni zgolj zunanje predstavljanje, "repraesentatio" krvavega Kristusovega žrtvovanja na križu (kakor je trdil Vasquez) in na svoj način tudi obla-
cijska teorija), pa tudi ne fizična immolatio seu destructio, kakor so pogosto učili potridentski teologi,

marveč je "immolatio sacramentalis seu mystica", v kateri Kristus dejansko izvrši zakramentalno ločitev svoje krvi od telesa in s to ločitvijo kot Glava Cerkve na zunaj izrazi svojo predanost nebeškemu Očetu, da bi se v to zveličavnost predanost vključila tudi Cerkev. Ta teorija je v svoji glavni trditvi postala z okrožnico "Mediator Dei" in z nekaterimi drugimi izjavami Pija XII. več kakor le "sententia probabilis seu communior". Zdi se, da je postala "doctrina a tholica" (54). čeprav ni s tem rečeno, da bi tudi dokazi, ki jih navajajo razni teologi za to teorijo, spadali k "doctrina a tholica".

+

+

+

Pri sv. maši se izvrši in je torej navzoče tudi daritveno dejanje Kristusovo samo, ne pa samo Kristus, ki se je nekoč daroval, kakor to suponira oblacijska teorija o bistvenem daritvenem dejanju sv. maše. Zopet pa ne moremo z misterijsko teorijo trditi, da stopi pri sv. maši v sedanjost prav kalvarijsko daritveno dejanje samo kot tako. Nauk cerkvenega učiteljstva ~~maši~~ govori za to in umski razlogi nas nagibljejo, da se odločimo za teorijo mističnega ali zakramentalnega žrtvovanja kot za edino res sprejemljivo: Kristusovo daritveno dejanje se dejansko izvrši prav na oltarju, in sicer v znamenju, na zakramentalni način; v takšnem znamenju, ki tisto, kar zaznamuje, tudi vsebuje in podeljuje, ako v prejemniku ni ovir, in sicer v smislu načela "sacramenta quod significant etiam continent et conferunt".- Lahko bi rekli, da je mašno daritveno dejanje živ spomin, živa podoba kalvarijske daritve. V tem smislu pravimo s sholastiki, da je sv. maša "ponavzočenje," "repraesentatio" kalvarijske daritve. Ne kakor da bi kalvarijska daritev sama v svoji zgodovinski bitnosti stopila pred nas, pač pa Kristus po orodju svojega liturgičnega služabnika izvrši pred nami živo znamenje svoje kalvarijske daritve, ko napravi samega sebe na oltarju navzočega pod podobama kruha in vina, predstavlja-jočima ločitev krvi od telesa. Mi ljudje seveda moremo predstavljati pretekli dogodek le z neko neživo sliko, z neživim spominom. Kristus pa je pri zadnji večerji

izrekel svojo poslednjo voljo: "To delajte v moj spomin", in s svojo božjo vsemogočnostjo storil, da naše človeško daritveno dejanje pri vsaki evharistični daritvi oživlja in preobraža On sam v svoje lastno daritveno dejanje (55), v katerem na nekrvav način, v zakramentalnem znamenju, obnovi svoje kalvarijsko dejanje, da bi vsakokratno človeštvo vključeval v odrešilno moč svoje enkratne kalvarijske žrtve.

Spekulativno je naše vprašanje pač najbolje obdelal B. Durst, G. de Broglie pa je podal posrečena ponazorila; na oboje, obdelano na kratko zgoraj (odstavek III, 2 in 3), naj bo ob koncu še posebej opozorjeno, ker je - seveda transponirano v preprostejšo in konkretnejšo govorico - uporabno za katehezo v višji stopnji in za razjasnitev ugovorov, na katere naletimo sem in tja ne le pri protestantih, marveč tudi pri katoličanih. Obenem bo smiselnost daritve sv. maše postala ob tem tudi nam samim bolj jasna, čeprav kajpada "skrivnosti vere" (Tim 1, 3, 9), kar je evharistija v odličnem pomenu besede, nikoli ne bomo goče do dna razumeti.

O P O M B E

- 1) S.Th.III q.73 a.6 et passim.
- 2) III,73, 5 ad 2. - Tudi krst je sacramentum mortis et passionis Christi, a v njem je vsebovana le moč Kristusovega trpljenja, medtem ko je v evharistiji Kristus navzoč substancialno: glej III,73,3 ad 3; III,73,5 ad 3: III, 74,1; III,79,2; III,79,7; CG IV,61.
- 3) Tako tudi M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1 (1952) 3-4, 301.
- 4) Prim.o tej teoriji Diekamp-Jüssen, Kath.Dogmatik III (1954) 11-12, 209 s. Glej tudi Jos.A.Jungmann, Missarum sol. I²,234.
- 5) Tako to teorijo opisuje J.A.Jungmann, "Liturgie und Heilsgeschichte", v; Der grosse Entschluss 11 (1956-Jan) 148.Prim.Dander, Summarium Theol.dogm. De sacramentis I (Oeniponte 1950) 69.
- 6) Miss.sol. I², 237.
- 7) Dander, De sacr. I,3 8.
- 8) Glej J. de Baciocchi, "Le mystère eucharistique dans les perspectives de la bible" , v: NRTh 87 (1955) 561-580.- Zdi se, da tukaj Baciocchi sprejema oblačijsko teorijo, kakršno najdemo v tako zvani fran-
coski šoli.
- 9) Prim.J.A.Jungmann, Miss.sol. I²,237.Pa tudi isti Jungmann v omenjeni razpravi v; Der grosse Entschluss 11(1956) 148.
- 10) Jungmann v: Der gr.Ent.11(1956)149; tudi Fr.Ušeničnik, Liturgika, 2. izdaja, 276.
- 11) Prim. O.Casella, "Art und Sinn der Ältesten Osterfeier", v: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14, str.51 s.-
Dlej Schmaus, K.Dogm.IV/1, 3-4,302.

- 12) Prim.Schmaus pr.t.3 ol.
- 13) Prim.Schmaus pr.t.53.
- 14) Schmaus pr.t.44.
- 15) Schmaus pr.t.54,45,300 s.,304.- Prim.tudi Bernard Leeming,Principles of sacramental Theology.Westminster,Maryland- Newman press 1956,312. Tudi Jungmann,Miss.sol.I², 233 s.
- 16) Schmaus,K.Dogm. IV/L, 3-4,55.
- 16a) Prim.Jugmann,Miss.sol. I²,234.
- 17) Raz 5,6.9.12; 13,8.
- 18) Diekamp-Jüssen,K.Dogm.III,212 s.
- 19) Prim.Diekamp-Jüssen III,213.
- 20) V: ThR (1954) 58.- Tej sodbi se pridružuje tudi M. Premm, Kath.Glaubenskunde III/1 (1954), 355.
- 21) Glej Jungmann,Miss.sol.I²,344 s.n.53; isti v zgoraj omenjeni razpravi v Der gr.Entschluss 11(1956) 149.- Söhngenova dela iz okoli l.1940 navaja Diekamp-Jüssen III,215.
- 22) Daktilografirani slovenski prevod, izdan v Ljubljani 1957 kot pomožni skript za liturgiko.
- 23) Dom Gazeau,v: Catholicisme hier, aujourd'hui,de-main II (1949) 613 s.
- 24) Že od začetka s pohvalo omenja delo benediktinskih samostanov. Gl. odst. št. 4.
- 25) Odst. št. 163.Glej Neunheuser v: Mayer-Quasten-Neunheuser, Vom christlichen Mysterium.Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O.Casel. Patmos Verlag, Düsseldorf 1951; str.355 s.- V "Klerusblatt" (Salzburg 81.Jhg. 1948,Nr.8) je bilo izraženo mnenje, da v "Mediator Dei" Caselova teorija ne le da ni obsojena, marveč da so izrazi okrožnice čisto na liniji misterijske teologije.Sv.oficij pa je v posebnem pismu na ordinarija v Salzburgu ugovarjal z opozorilom, da avtor članka v Klerusblatt smisla okrožnice mediator dei ne podaja pravilno. Nav. Premm, Th. Glaubenskunde III/1 (1954) 355 s.

- 26) Tistih teorij, ki zahtevajo za pojem daritev prav fizično "destructio seu immolatio" in ki zato "bistvo" daritve iščejo v " immutatio perfectiva" (Suarez), "reductio in statum decliviorum" (de Lugo), in podobno, niti ne omenjamo, ker so preveč očitno nezadovoljive.
- 27) Vrsto zastopnikov te teorije navaja Hervé, Manuale Theologiae dogm. IV (Parisiis 1951) n. 122.
- 28) Billot, De Sacram. I³, 580-585. Prim. Dander, De Sacram. I. 69.
- 29a) Svoj temelj ima unitas ordinis v transsubstanciaciji, katera - z močjo Kristusov izvršena - napravi, da je na oltarju navzoča ista žrtev (victima), kakor je bila na križu. Prim. L. Bouyer, Mystère pascal. Paris-Cerf 1950, 142.- Omenjeno unitas ordinis označuje de Aldama takole: In gemina consecratione ponimus primum repraesentationem incruentam mortis Christi cruentae. In quo consistit essentia sacrificii Missae inquantam est sacrificium relativum. V: Sacrae Theologiae summa; De ss. Eucharistia n. 208, str. 338.
- 29) A. Michel, La Messe, v: DThC X/1, 1386.
- 30) V tem oziru se ta teorija razlikuje od Vasquezove, ki pripisuje že zgolj simboličnemu predstavljanju smrti na križu značaj daritve, z druge strani pa od Lessijeve teorije, ki pravi, da zakramentalne besede same po sebi merijo na realno ločitev krvi od telesa, kar pa se zaradi dejanske neumrljivosti poveličanega Gospoda sedaj per accidens ne uresniči. Glej Billot, de Sacram. I³, 584 s.- Prim. tudi Roguet v: Initiation theologique IV² (Cerf-Paris 1956) 523 s.
- 31) Tako to teorijo opisuje Dander, De Sacram. I, 69.
- 32) V delu Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (Herder-Romae 1953).
- 33) Durst, n.d. str. 59. s.
- 34) S. Th. III, 62, 5.
- 35) Durst, n.d. 60.

35 a) Kristus izvrši konsekracijo po duhovniku. A konsekracija ne poteka iz Kristusa le v toliko, kolikor od njega izvira naročilo in pooblastilo, marveč je tudi v izvedbi v prvi vrsti njegovo delo, in sicer delo njegove duhovniške službe (prim. III, 83, 1 ad 3). Tomaž in z njim tridentski zbor vidi duhovniško dejanje Kristusovo učinkovito predvsem v konsekrirajočem dejanju duhovnika. Ena izmed teoloških smeri - pač najbolj sprejemljiva, tako s strani izjav cerkvenega učiteljstva kakor tudi s strani umskih razlogov - trdi, da je treba pri tem misliti na fizično delovanje Kristusovo, ki o konsekraciji ne le ve, marveč jo hoče kot "instrumentum coniunctum divinitati" tudi izvršiti. Spet pa se tu po mnenju nekaterih ne zahteva vsakokrat novo dejanje, marveč zadostuje trajanje tiste potrditve v prešinjenu prihodnjih darovanj, ki jo je v moči svojega prevedenja Kristus izvršil v svojem zemeljskem življenju. Glej Jungmann, Miss. sol. I², 237. Prim. S. Th. III, 83, 1 ad 3. Vendar pa se ta zadnja razlaga ne zdi dovolj skladna z dokumenti cerkvenega učiteljstva, ki jih imamo iz zadnjega časa.

35 b) Glej Jungmann, Miss. sol. I², 237.

36) Durst, n. d. str. 59.

37) Glej Premm. K. Gl. III/1, 355.-

37 a) G. de Broglie SJ, "Pour mieux comprendre le double sacrifice du Christ". Ad usum auditorum. Institut Catholique de Paris (predl. 1958), zlasti str. 44-47.

38) Mediator Dei odst. št. 67, AAS (1947) 548 s.

39) Mediator št. 91, AAS, 555. Za razlago glej Journet, La Messe. Présence du sacrifice de la Croix. (Desclée de Br. - Paris 1958) 137.

40) Glej Mediator št. 91.- Prim. Dander, De Sacr. I, 64. Tu Dander po pravici pravi, da verniki na oddaljen način (remote) sodelujejo tudi pri konsekraciji (katero in sensu complexo imenujemo lahko tudi oblatio), kolikor za sv. mašo prosijo, kolikor dajo zanje stipendij ali pomagajo s strežbo pri maši.

- 41) Mediator Dei št. 69, AAS 548 s. Slovenski tekst je tipkan v daktilografirani izdaji iz l. 1957 zmaličil, pravilno pa je preveden v Škof.okr.5/1958,1.- Tudi liturgija sama uporablja izraz "immolatio" v pomenu, ki je različen od "oblatio". Nekateri novejši raziskovalci (Battifol, Kramp, Swaby) sicer mislijo, da v liturgiji izraz "immolare" pomeni vedno isto kakor "offerre". M. de La Taille pa je zoper Swabyja podal podrobne dokaze, da je razlika med tema dvema izrazoma tudi v liturgiji, in sicer v razpravi "Distinctio oblationis et immolationis" (Eph.theol. Lov.1927, 384 ss.). Glej o tem Diekamp-Jüssen III 11-12, 205.
- 42) Prav tam.
- 43) Billot, De Sacr. I³, 580: "(Sacramentalis separatio) sistit Christum sub speciebus sacramenti in quodam externo habitu mortis et destructionis" in zato more biti zunanji, vidni izraz nevidne predahosti Bogu, kar je daritvi nekaj bistvenega, medtem ko realis destructio in propria specie pri daritvi ni nujna.
- 44) Prim. Hervé, Manuale Th.dogm.IV,n.122,str.117.- De Aldama pravi: Haec incruenta immolatio non solum est repraesentatio cruentae immolationis Crucis, sed vera immolatio, quia per eam mors Christi demonstratur, ostenditur, indicatur per distinctas species, quae ideo sunt mortis indices. Quae omnia videntur dici non de sola repraesentatione aut commemoratione obiectiva, sed de praesenti quadam sacri- ficatione; sic intelligimus verbum "ostenditur", scilicet non tamquam synonymum verbo "significatur". Locutio enim "sacrificatio per externa signa" opponitur omnio locutioni "immolatio per cruentam mortem". V: Sacrae Theol.summa, De sacr.n.206,str.337 s.
- 45) AAS 46 (1959) 669. O tem govoru glej K. Rahner, v: ZkTh (1955) 94-101.
- 46) Maisen-Dieu N.47-48(1956) 336.- Prim.tudi Škof.okr. 4/1958,5.

- 47) Maison - Dieu 341 s.
- 48) ZkTh 77 (1955) 97 s. v razpravi "Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi", kjer skuša z ozirom na nauk sv. očeta dati sprejemljiv pomen svojim mislim, ki jih je izrekel v delu "Die vielen Messen und das eine Opfer". Herder-Fr.1951.- Mnenja pa je K.Rahner, da te papeževe izjave ne zadenejo vprašanja, kako je v vsaki sv. maši Kristus pravi in prvi duhovnik in kako se torej pri vsaki maši kot taki (t.j., kolikor je različna od daritve na križu) izvrši Kristusovo daritveno dejanje (Opferhandlung). Obstojata namreč dve teoriji že stoletja: theoria oblationis virtualis in pa theoria oblationis actualis; sv.oče pravi na omenjenem mestu, da hoče zavrniti ново zmotno, torej nima namena odločati glede stare kontroverze. Po mišljenju K.Rahnerja sta obe teoriji združljivi s tridentskim koncilom in z novo papeževo izjavo, ker je ob supoziciji katerekoli izmed obeh nasprotujočih si mnenj kultno darovanje daritve (die kultische Darbringung des Opfers) Kristusov akt. To dejanje se namreč izvrši ali po Kristusu samem, in sicer (kar mora haglasiti tudi teorija aktualnega darovanja Kristusovega) po dejanju od Kristusa poverjenega duhovnika, ali pa le v toliko, kolikor je to dejanje duhovnikovo dejanje Kristusovo. To dejanje Kristusovo pa se izvrši (vsaj moralno) tolikokrat, kolikor maš je. Glej ZkTh 77 (1955) 98.- Kontroverzno opisuje Dander takole: Kristus daruje (opfert)le virtualno, kolikor je Kristus postavil evharistično daritev (sacrificium), sedaj pa s svojim darovanjem (oblatione), ki ga je enkrat izvršil pri zadnji večerji, vliva daritveno moč (vim oblativam) darovanjem Cerkve; in pa kolikor se sv. maša daruje (offertur) v imenu Kristusovem po duhovniku kot zastopniku Kristusovem. Kristus daruje aktualno, ako izvrši pri posameznih mašah darovanjsko dejanje (operationem oblativam). Glej Dander, De Sacr.I (1950) 63.
- 49) V delu "De missae sacrificio". Navaja Journet, La Messe (1958) 119.

- 50) Journet, La Messe, 97: "présence de contemporanéité, présence de contact spirituel. - J. Galot v recenziji Journetovemu delu (glej NRTh 90, 1958, str. 751 s.) sicer izreka veliko pohvalo, vendar pa močno kritizira Journetovo gledanje, kakor da bi sv. maša bila le vedno nova navzočnost Kristusovega daritvenega dejanja, ki se je izvršilo le enkrat, Galot je mnenja, da moramo priznati, da gre pri sv. maši za resnično novo Kristusovo daritveno dejanje, ki sicer ni krvavo, marveč zakramentalno, a zato nič manj resnično novo, dasi v notranji zvezi s krvavo daritvijo na križu.
- 51) Glej Journet, Messe 97.
- 52) Prim. Journet, Messe 97 s.
- 53) Glej De Aldama, S.Th.summa IV (Matriti 1951) nn. 198-202, str. 330-335.
- 54) De Aldama, S.Th.summa IV (Matriti 1951) ~~nn. 198-202~~ ~~str. 330-335~~ n.d. 192, str. 326.- Kaj pomeni "doctrina catholica", to je povedano ob začetku te teološke summe, str. 3: "Veritas quae in tota Ecclesia docetur, non tamen semper infallibiliter proponitur (v.c.ea quae Romani Pontifices expresse in encyclicis.. docere volunt). Contraria, error in doctrina catholica. O nasprotnem mnenju torej ne moremo reči, da bi bilo heretično ali skoraj heretično.
- 55) Prim. G. de Broglie, "Pour mieux comprendre le double sacrifice du Christ". Ad usum auditorum. Institut Catholique de Paris (pred l. 1958), str. 42 s.- Tukaj de Broglie navaja nekatere tekste iz Summe sv. Tomaža ("Sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius" - III, 1 ad 2; "Hoc sacramentum habet triplicem significationem; unam respectu praeteriti, in quantum sc. est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, et secundum hoc nominatur sacrificium" - III, 73, 4c " ... In quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi - III, 79, 7 c) in pravi, da se že iz njih vidi, da napak razlagajo Tomaža "nekateri moderni avtorji, ko trdijo, da Tomaževa beseda "repraesentatur", navedena v zadnjem tekstu, pomeni "est rendue réellement présente". Realno navzoča je le živa podoba, živ spomin kalvarijskega dejanja, ker je Kristusovo daritveno dejanje pri mašni daritvi znamenje kalvarijske daritve, oživljeno z živo Kristusovo navzočnostjo.

Dr. Vilko Fajdiga

VERA IN ZNANOST

Razmišljanja ob H. Friesovi knjigi

Pri Morus-Verlag v Berlinu je izšla leta 1960 majhna, le 182 strani obsegajoča knjiga z naslovom WISEN - GLAUBEN in s še več obetajočim podnaslovom: "Wege zu einer Loesung des Problems". Vprašanje, ki ga obravnava, je zanimivo samo na sebi, v sedanjem času pa še posebej pereče. Četudi velja namreč med filozofi in teologi to vprašanje za rešeno, se nam zdi, da v njem še vedno ostaja nekaj nerešenega, sicer bi ga ne reševali teoretično in praktično še kar naprej. Zato nas zelo zanima, kako je Fries skušal razvozljati, kar je v tem problemu kljub vsemu še zavozljanega. Avtorjev ugled to zanimanje še povečuje. Heinrich Fries je profesor na Teološki fakulteti v Mûchemu. Njegovo ime je znano, saj je izdal že vrsto knjig, ki se pečajo s tem in podobno aktualnimi problemi sedanjosti. Splača se zato razmišljati ob ugotovitvah in rešitvah, ki jih navaja z ozirom na razmerje med vero in znanostjo, saj bi tako radi s pravilno rešitvijo pomagali marsikateremu iskalcu in dvomljivcu današnjih dni.

I.

Za izhodišče svojega razpravljanja, ki je vseskož živo in aktualno, jemlje avtor naslovno stran B.Gutejeve knjige "Glauben oder Wissen", ki je izšla leta 1958 v vzhodnem Berlinu. Na zgornji polovici je predstavljena vera v obliki notranjosti temačne cerkve, polne kiča, fantastičnih prividov in magistične sentimentalnosti. Znanost pa je predstavljena na spodnji polovici v podobi svetlega tehničnega obratnega prostora, polnega jasnosti in smotrnosti, v katerem mlad človek ve, kaj hoče. Knjige niti ni treba odpreti, pa že veš, da je znanost, naravoslovna in tehnična seveda, edina opravičena do tega imena,

in da samo ona pripravlja človeštvu lepšo bodočnost, Vera pa je polno nasprotje vsega tega: nevednost, mračnost, nesmiselnost. Zato je z njo, posebno od 7. nov. 1917, nemo-goča miroljubna koeksistenca in jo je treba izriniti iz življenjskega prostora. Pomeni namreč glavno oviro za napredek, za izgradnjo nove družbe in za srečo človeštva. Za utemeljitev takega stališča ponavlja Fries O. Klohrove besede: "Znanost sloni na dejstvih narave, na poskusih, izhaja iz strogo logičnih indukcij in dedukcij. Vera pa se ne naslanja na dejstva, ne pozna eksperimentov in dokazov, njeni sklepi izhajajo iz dogem, t. j. visijo v zraku". Zato je svetovni nazor materialistov "znanstven", svetovni nazor vernih ljudi pa je "neznanstven", in ga je treba čimprej odstraniti, s silo ali prepričanjem, predvsem pa z urejenjem družbenoekonomskih pogojev življenja, kajti njegovi ostanki so le izraz nezdrave ureditve človeške družbe, nekoliko pa tudi trdožive tradicije, ki pravitako izginja.

Četudi se mislečemu človeku taka razlaga vere in znanosti, izvora religije in krščanstva upira, je vendar treba priznati, da je to mišljenje v veliki meri prevzelo misli in delo sodobnih generacij na vzhodu in zapadu. Oprijeli so se materialističnega svetovnega nazora, češ da je samo ta znanstven. Ne zakrivajmo si oči pred dejstvi! Najrazličnejšim činiteljem na vzhodu in na zapadu se je posrečilo verovanju vzeti znanstveni značaj in ga razglasiti za izraz, pot in dokaz zaostalosti, ki je pač nihče ne more imeti rad. Verni svet pa se je z resničnimi napakami, predvsem pa s "peccata omissionis", ker ni in ni hotel v zadostni meri prikazovati vere, krščanstva in Cerkve kot vrednote za vsaktero obliko človeškega življenja, po kateri se splača hrepeneti in katera osrečuje, sam sebe pomagal izriniti v temo, ki samo odbija.

Ni tako stanje značilno samo za takozvani "vzhod", Fries pokaže tudi na podobne razmere na "zapadu". Tudi tam velja za pravo znanost le tehnika in naravoslovje, zato je tudi tam vera ne-znanost, ne-znanje, torej nujno manj vredna kot znanost in naravnost škodljiva. Kakor na vzhodu tudi na zapadu nenehno kažejo na zgodovinske konflikte med vero in znanostjo /Galileo Galilei, Giordano Bruno in pod./ in zaključuje jo, da se vera in znanost izključujeta. Res prihaja po Friesovem mnenju na zapadu

do nekakega streznjenja, češ da eksaktna znanost kljub vsemu ~~ja~~ ni in ne bo mogla rešiti gotovih vprašanj metafizičnega značaja, ki pa jih rešuje filozofija in religija, in zato moreta in smeta živeti obenem z znanostjo⁴. Vendar to prepričanje splošno še ni prodrlo, ker pač silni razvoj materialistične znanosti tako stališče še in še potiska ob stran. Človekova prevzetnost spriči ~~zlik~~ silnih razmahov materialistične civilizacije raste razumljivo do nevarnih dimenzij - "O človek, ti bitje brez meja!" vzklika J.R. Becher v himni na "Sputnika"⁵, kakor da se že uresničuje satanova skušnjava: "Bosta kakor Bog ..."

Dočim je včasih veljalo načelo "res mensurat mentem", sedaj nastopa "kopernikansko mišljenje", da "mens mensurat rem". Človek svoje predmete ustvarja sam, nič več vdano ne sprejema bitja od Stvarnika in se po njem ravna. Sodobni tehnični človek vzhoda in zapade je do metafizike in religije tako zelo nerazpoložen, da ne vidi, kako omejeni predmeti njegove razmišljanja nujno odpirajo vrata v neomejeni višji svet. Zato je razumljivo, da je tudi na zapadu možna knjiga G. Szczesny, "Die Zukunft des Unglaubens" /München 1958/, v kateri je zaradi domnevne nezdržljivosti vere in znanosti napovedan skorajšnji konec vere in zmagoslavje nevere, ker pač vera ni drugega kakor "naivna interpretacija sveta", "poezija, ki z nedokazanimi in nedokazljivimi trditvami sebe hoče ohraniti pri življenju".

Situacija je torej na vzhodu in zapadu v bistvu enaka. V obeh primerih pa za vero zelo negativna. Mnogo je ne rešuje "filozofska vera" K. Jaspersa, ki z njo na zapadu hočejo reševati vsaj košček vere, češ da mnogih vprašanj /smisel človeškega življenja, razlikovanje med dobrim in hudim in podobnih/ ni mogoče rešiti z naravoslovjem in so zato bivanje Božje, absolutni moralni zakoni in pod.filozofski postulati, ki jih je treba verovati. Toda tudi Jaspers odklanja zgodovinsko in dogmatično obliko krščanstva in Cerkve. Vendar mu Fries priznava neko pozitivno vlogo tudi z ozirom na krščanstvo, češ da je njegov nazor "die im Menschen selbst liegende Voraussetzung des christlichen Glaubens" /str. 38/. Dejansko pa Jaspersova teza v bistvu za vero negativne situacije ne spremeni. Subjektivni in objektivni vzroki⁶ so privedli tako daleč, da se naravoslovna znanost in tehnika močna precanjujeta, vera pa zelo podcenjuje, tako da ni le premnogokrat simbol zaostalosti

ampak dejansko po simpatijah in številu vernikov bolj in bolj zaostaja⁷. Med vero in znanostjo zija prepad, ki ga obžalujejo verniki, se ga boji Cerkev in grozi človeštvu.

II.

Zato je Friesov poskus nove rešitve toliko bolj zaželen. Kot dober ~~xxxxxxxxxx~~ zdravnik za hudo nevarno bolezen pa hoče najprej zvedeti za daljne začetke zla. Včasih smo v presojanju takih vprašanj res kratkovidni. Namesto, da bi pogledali na bližnje in daljne vzroke, jezni obtožujemo trenutne politične, kulturne in socialne razmere. Friesova analiza nam je zato skoro nova, gotovo pa zelo dobrodošla za pravičnejšo presojo.

Najprej opozarja na dvojno miselnost, ki je vladala že v prvih časih krščanstva, ko je n.pr. Tertulijanova smer podcenjevala vse, kar ni bilo krščansko, Justinova pa pravično ocenjevala tudi pogansko znanost in kulturo⁸. Avguštin je s svojim "Intellige, ut credas" pokazal na lepo harmonijo, ki mora vladati med vero in znanostjo, Anzelm je to še poglobil. Idealno pa je to zvezo razkrival v svojih delih, posebno v "Summa theologica" sv. Tomaž Akvinski. Njegova osnovna teza je bila: Človek naj se s pomočjo naravnega razuma preko stvari povzpne do Božjega spoznanja. Resnice naravnega razuma in nadnaravno razodetje izhajajo iz istega Božjega Razuma in so enota, kakor drevo, ki iz zemlje raste v nebo. Dvojne resnice zato ni in je biti ne more.

Pod vplivom islamskih filozofov, ki so bili pod vplivom islamskega pojmovanja Boga, se je v krščanstvu harmonija med vero in znanostjo začela kvariti. Pojavila se je govorica o dvojni resnici, zemeljski in verski; prva more biti zmotna, druga nikdar. "Ordo cognitionis" in "ordo fidei" sta se začela razhajati. Veliko vlogo je pri tem igral nominalizem, ki je splošnemu /universale/ priznaval obstoj le v mislih, konkretnemu ter individualnemu pa tudi realno. Torej bivajo posamezne stvari realno, njihova zveza z absolutnim Bitjem pa ni realna. Z "via moderna" se poudarja le subjektivni ter individualni svet, za objektivni svet in njegov začetek in smisel ni več smisla. Tedaj postavi frančiškan Viljem

Occam /+1349/ še svojo tezo, da resnice vere razumu sploh niso dostopne in da je treba Tomaževo harmonijo med eno in drugo odkloniti. Znanost naj gre svojo pot, vzvišene resnice vere gredo pa svojo. Znanost, ki ji je mar le tega, kar je v naravi konkretnega, se omeji in spremeni v naravoslovje, celo filozofija naj se mu prilagodi, za ontologijo in metafiziko ni več prostora. Razkol je vedno večji, znanost z vero noče imeti nič več opraviti, se profanira, je ateistična. Vera se od take znanosti še bolj oddalji, Luter se razglasi za Occamovega pristaša, razum razglasi za *poesetnico* /"Hure"/, važna je samo vera in v njej samo razodetje, Pismo in milost. Božjih globin in sklepov se človek ne drzne znanstveno raziskovati in nadzorovati, zato je vera iracionalnega značaja, ker da je nad razumom in če treba tudi proti, človeška modrost je nespamet pred Gospodom. Iz navdušenja za vero se je rodilo nezaupanje do naravnih znanosti, od harmoničnega gledanja velikih cerkvenih učiteljev ni ostalo mnogo.

Znanost pa je palico, s katero jih je dobila od vere, zgrabila in jo začela neusmiljeno izkoriščati v boju zoper vero. Z Descartesom se začne doba modernega razmišljanja, ki meni, da je treba najprej o vsem dvomiti, dokler človek sam vsega kritično ne preišče. "Nobene druge znanosti nisem hotel iskati kakor tiste, ki sem si jo našel sam v veliki knjigi sveta. Vzel sem si svobodo, da vse presodim sam".⁹ Resnično je le to, kar je razumu razvidno. Matematika je idealna veđa v ta namen, zato postane vzor za vse znanosti ali znanost sploh. Človek stopa v središče spoznavanja, stavek "actus specificatur ab objecto" mora izginiti v ozadju. Poskusi, da bi naravne vrednote antike povezali z razodeto vero, propadejo. Giordano Bruno /1548-1600/ mora kot predstavnik modernega mišljenja še na grmado, toda mišljenje se toliko močneje uveljavlja. "Regnum hominis" je podnaslov Baconovega dela "Instauratio magna", pri znanstvenem delu veljajo samo poskusi, duh in vera nimata pri njem kaj opraviti. Tak veliki poskus je za Kopernikom in Kepplerjem hotel napraviti Galileo Galilei /1564-1642/. Poskus je uspel, Ptolomejev sistem je dokončno razkrinkan, na slab glas je prišla tudi vera, ki se ga je le preveč oklepala. Nujno je prišlo do silnega konflikta, ki je Galileu vzel svobodo, cerkvenim krogom pa pritislil neizbrisen pečat nasprotovanja znanosti. Sicer je bil ta odpor cerkvenih krogov razumljiv, ko pa se je podiralo skoro vse,

kar je po njihovem mnenju trdno stalo: podirala se je ideja Boga, ki so ga vezali na Ptolomejevo nebo, podirala se je središčna vloga človeka in z njim vezanih osnovnih razodetih resnic, ker zemlja, na katero so vezali človeka kot krono stvarstva, ni več središče sveta, Cerkveni ljudje so se zavedali svoje odgovornosti, Galileo Galilei pa tudi. Oba sta postala mučenca, meni Fries / str.57/. Prepad med vero in znanostjo se je poglobljajal še naprej. Znanost, kakor da hoče dohiteti zamujeni čas, se razvija hitro mimo vere in Cerkve, kmalu tudi proti njima. Verniki se niso upali biti znanstveniki, da se ne bi zamerili cerkvenim ljudem, naravoslovna znanost se začne odtujevati celo Bogu, saj v moderni znanosti zanj ni več prostora. Za absolutne resničnosti, ki človeku kažejo pot zveličanja, "znanstveno" misleči človek nima več smisla. Fr. Dessauer ugotavlja: "Vera in znanost govorita vsak svoj jezik. Nič več se ne poznata in ne spoštujeta. Strašno stanje, ki nas še danes bremeni!"¹⁰

Hvaležni moramo biti Friesu, da je prikazal genezo stanja, pod katerim resnično trpimo. Znanost se krivično šopiri nad vero, vera po krivici obtožuje znanost. Oba sta kriva, in vendar ne. Duh materialistične civilizacije je zamoril duha ponižne boguvidnosti. Zdi se, da zmaga in da vera izgublja postojanko za postojanko, morda tudi zato, ker si jih je prej preveč lastila. Ločiti se je morala od primata v znanosti in v svetovnem nazoru, postala je le privatna specializirana stroka, potisnjena "v notranje sfere". Njena podoba je zbledela in potemnela, čim bolj razsvetljujejo podobo znanosti in tehnike. Privatno Newton še veruje: "Videl sem Boga mimo iti ..", kot znanstvenik že trdi: "Hipoteze Boga ne potrebujem več .." **T**oda kam bo vse to pripeljalo?

Fries po pravici misli, da veri storjena krivica, naj bo kriv kdor koli, ne more biti človeštvu v blagoslov. Ko je znanost sekularizirala naravno razodetje, se je le to spremenilo v mehanični materializem /F. Dessauer/. Znanost sama pa je s tem izgubila svoj najvišji smisel. Ker nima pravega ozadja, je postala hladna in tuja, naravnost sovražna. Človek jo izkorišča, toda sreče v njej ne najde. Romano Guardini, ki mu Fries ob 75 letnici rojstva to knjigo posveča, pravi: "Znanstveniki so bili veseli, ko so znanost iztrgali religioznemu čaru, ali to veselje se je spremenilo v tragično ironijo. Prostost od religije se je ~~izgubila~~

spremenila v izgubo prave smeri. Človek je izdan in ne ve, kam bi se naslonil¹¹. Človek je vedno bolj beden, navezan samo na ozko pojmovano naravo in naravoslovje. Vse, kar je v svetu subjektivnega in pomeni pravo veličino, n.pr. osebnost, je izgubilo važnost. Tudi za dialog s svojim bližnjim ni več mesta. Naj bo razmah te znanosti in tehnike še tolikšen, vendar je le samo "spoznanje brez ljubezni" /v. Weiszäcker/. Ko pa ljubezen odpade, človek ni več subjekt, ampak samo objekt spoznavanja, s katerim ~~se~~ znanost dela, kar hoče. Baconova beseda: "Znanje je moč!" že s strašno govoricco govori človeštvu, ki je tako prišlo do roba svojega groba ...

III

Seveda taka situacija ne sme zadovoljiti niti vernega niti znanstvenega človeka. Oba naj iščeta iz zagate izhod. Fries bi bil rad med tistimi, ki jim bo v čast, da so storili, kar so mogli, da bi se to nevarno stanje prekinilo. V srednjem veku je bilo znanosti neprijetno, če konflikt ni bil rešen, danes pa je vera tista, ki je vesela vsake nakazane poti, saj gre za zveličanje ljudi. Poti ki jih Fries odpira, so med znanimi in vendar neznanimi.

Po znanem učenju zdrave filozofije resnice vere ne nasprotujejo resnicam, ki jih najde naravni razum, četudi so bistveno višje od naravnih. Ker luč naravnega in nadnaravnega spoznanja izhaja iz tega Božjega vira, si med seboj ne moreta nasprotovati. Načelno in objektivno spor med vero in znanostjo ni mogoč. Možen je le v subjektivnem svetu, če posameznik ali cele skupine določene teze vere ali znanosti napačno tolmačijo ali jih tako predstavljajo, da so v nasprotju s tem, kar prava vera in prava znanost o njih ~~ne~~ ve in trdi. Na obeh področjih vere in znanosti so se take napake v zgodovini godile. Treba jih je obžalovati, ampak ne ponavljati, pač pa se iz napak učiti. Popravljanje nepravilnih potez bodi na strani vere bodi na strani znanosti, pa četudi samo z obžalovanjem, more ugodno sproščati napetosti in predsodke, ki so se v zgodovini nabrali in jih tudi moderni človek ne more še prav preboleti. Načelno in objektivno spora med vero in znanostjo že tako v nobenem primeru ni. So samo še odmevi navideznih ali zagrešenih

konfliktov v srcih ljudi, in ta je treba pomiriti.

Newman v svoji razpravi o krščanstvu in naravoslovju svari pred novimi napakami. Delal jih je teolog, ki bi s svojo specifično metodo hotel posegati v naravoslovje, in eksaktni znanstvenik, ki bi s svojo eksperimentalno metodo hotel ugotavljati resnico in zmoto v razodetju. Teološka in takozvana znanstvena metoda sta različni. V tem smislu je res, da se gibata vera in znanost vsaka v svoji ravnini, in zato ne moreta priti v spor. Vendar bi bil le preveč kratkoviden zaključek, da iz tega sledi, da sta si tako daleč, da nimata nič skupnega med seboj. Naravoslovec bi dosledno zaključil, da na veri ni nič znanstvenega, t. j. razumnega, in teolog bi enako kratkovidno zatrdil, da je znanost pravzaprav neznanje. Ponavljale bi se stare napake. Resnica pa je ta. Naj gre za delo eksaktnega ali katerega koli znanstvenika, vsak se poslužuje naravnega razuma pri svojih raziskavah. Istega razuma pa se poslužuje tudi teolog, če naj vero v razodetje znanstveno t. j. razumsko utemelji. Torej imata vera in znanost mnogo, zelo mnogo skupnega; vse kar je v eni in drugi racionalno, jima je skupno in ju veže. Podrobneje je to lepo povezano ugotovil in slovesno razglasil Vatikanski cerkveni zbor /Denz 1795-1800/.

Dokaž sveža pa se zdi rešitev, ki jo omenja Fries v nadaljnjem obravnavanju razmerja med vero in znanostjo /str.78 sl./ . Po njegovem mnenju mora tudi moderno misleči človek priti do spoznanja, da je njegov razum le ni tako stvariteljski in samostojen kakor si utvarja. Vsa narava, ki jo preiskuje, pa četudi le s poskusi, je izrazito omejena, kontingentna; eksistencialisti poudarjajo tudi za človeka, kako je majhen in beden. Kako bi se mogel imeti za vsemogočnega Gospoda in svojo borno znanost za vsevedno! Naj se vendar zavé svojega resničnega položaja in postane skromen, t. j. naj znova začne misliti ontološko, metafizično. Potem ne bo iskal več vse luči samo v sebi, ampak se bo s spoštovanjem priklonil izvoru vse luči, Bogu. "Spraševati se moramo", meni G. Krüger, "kdo nas vzdržuje, pa se bomo od Nietscheja in Descartes zopet vrnili k Platonu in Sokratu. Zopet moramo misliti metafizično, zopet se moramo vrniti h kraščanski veri"12.

Nobenega dvoma pa ni, da je treba priznati napredek, ki se je na področju vere in posebno znanosti pokazal po

sv. Tomažu Akvinskem. Pa to ^{ne} le z ozirom na naravo, ⁴³ ampak še posebej z ozirom na človeka. Ne smemo pa pozabiti, da je Descartesov "Cogito, ergo sum" imel predhodnika že v Avguštinovem "Fallor, ergo sum", da je torej moderno mišljenje o človeku kot izhodišču znanstvene dejavnosti imelo že v Avguštinu svojega zastopnika. Oba pa se upirata antični mitološki naivnosti in se tako zgodovinsko in stvarno najdeta na isti črti. Zato pa naj moderni človek v krščanstvu ne gleda sovražnika in v Cerkvi, ponižno naj se zopet spomni svoje odvisnosti od Boga ter se od stvari dvigne k izvoru in večnim globinam. Spozna naj, da je za pravilno razlago človeka in sveta, ki ga obdaja, potrebna religija, posebno krščanska. Pravilno usmerjeno mišljenje bo pomagalo razrešiti vse konflikte med vero in znanostjo. Naj moderni človek nič več ne ponavlja svojega apriorističnega "ne" do vere, le predolgo je v tem trmasto vztrajal.

IV

Še bolj nov je Fries v poglavju o osnovni podobi verovanja. Ni sicer povsem originalen, saj je pojmovanje vere kot osebnega doživljanja "jaz - ti razmerja" znano sodobnim verskim psihologom in filozofom¹⁴. Vendar je originalno to, da je tako gledanje na vero izkoristil pri reševanju problema med vero in znanostjo. Znanstveno se oddaljuje od običajnega pojmovanja vere kot pristajanja na razodete resnice "fides quae creditur"/ in se približuje poudarku vere kot osebnega dejja popolne predanosti Bogu /"fides qua creditur"/. Po Friesovem mnenju premočno poudarjanje vere kot "verujem nekaj", medtem ko znanost pravi "vem kaj", vodi k zaključku, da verovati = ne-vedeti, kar je seveda za vero krivično in obenem usodno. Zato opozarja, da "credere" pomeni "dati komu srce". Vera ne pomeni najprej odnosa do resnice, ampak odnos do osebe: verujem osebi, ki je vere in zaupanja vredna, zato verujem tudi vse, kar mi pripoveduje. S tem pa se moje znanje bogati. Verovati torej ne pomeni nevedeti, ampak več-vedeti, spoznavati na drug posebno odličen način. Čim višja je oseba, ki ji verujem, toliko več zvem od nje; ne spoznavam pa le resnic ampak resnice povezane z osebo, s čemer se moje znanje obogati v še posebno obilni veri z znanjem, ki je življenjsko

važno. Kdor vero odklanja, se umika prav temu življenjskemu znanju, kar more biti za njegovo lastno življenje usodno. Nasprotno pa verski dej, ko pravim: "verujem tebi", "verujem vate", hoče reči: zaradi tvoje veljave sprejemam vse, kar mi praviš; bogatim se s tvojimi mislimi in združujem s tvojim srcem. Tako sprejeta resnica ne visi v zraku, ampak je povezana z osebo in podprta z njeno avtoriteto. Podobno razmerje, kakor more biti med dvema človekoma, more biti tudi med človekom in Bogom. Seveda je osebni Bog oseba vseh oseb, njena veljava večja kot katera koli, njene misli o~~pr~~te na Božjo resničnost. Vera v njegovo razodetje torej ne visi v zraku ampak trdno sloni na njegovi osebi, ki se ji izroči človek z vsem srcem¹⁵. Med tem ko je v odnosu do sočloveka še vedno zmožna zmota ali prevara, tega pri veri v odnosu do Boga ni in biti ne more. Res pa je doživeta vera v človeka lahko zgled in spodbuda ~~za~~ doživeto vero v Boga. Nujno pa je v obeh primerih potrebna "Vorerkenntnis der Person", kakor se izraža Fries. Oseba, v katero naj verujem, se mora predhodno izpričati kot vere vredna, pa naj se to zgodi z daljšim ali krajšim filozofsko-zgodovinskim postopkom, ali pa po neki intuiciji, ki obsega vse to in še nekaj več, z "illative sense", ki ga spominja Newman.

V

~~PrednostigaxFries~~ Predno se Fries peča z omenjenim vprašanjem verovnosti Božjega razodetja in še posebej osebnega Boga, ki se razodeva, bi rad še enkrat poudaril, da pri veri ne gre za kak "skok v temo" ali za nekaj iracionalnega, kar nima s pravim znanjem nič skupnega. Nasprotno: za novo in ~~nič~~ je spoznanje. Spričo revnosti naravnih spoznav o Bogu in svetu se pokaže razodetje celo moralno in tudi absolutno potrebno, če je Bog človeka določil za spoznanje še nadnaravnih resnic /prim. Denz 1785-1786/. Dejansko je Bog razodetje nadnaravnih resnic res dal, najprej po očakih in prerokih, končno pa po svojem Sinu in njegovih apostolih. Človekov odgovor na dano razodetje je vera. S to vero pa ~~pre~~stopa človek v Božjo bližino, v njegove misli in njegovo srce. Spoznanje, ki ga sedaj dobiva, presega vsako drugo človeško spoznanje. Nič več ne spoznava le z očmi narave ampak z "očmi vere",

ki mu odkrivajo bistveno višja spoznanja vsega, posebno pa človeka samega, kajti človek je v celoti razumljiv le v zvezi s spoznanjem Boga. "Noverim te, noverim me!" vzklika sv. Avguštin.

Iz tega pa sledi, da je velika škoda za človeka če ne veruje, obenem pa seveda tudi velika žalitev za Boga. Kdor zavrača vero, ne zavrže le Boga, s tem zavrže tudi sebe, saj se brez vere ne more niti do dna razumeti niti eksistencialistično ostvariti /"verwirklichen"/, kajti svojo lastno dopolnitev oziroma polnost ~~skladi~~ eksistence najde človek le v Bogu. Da taka vera približa človeka sočloveku je jasno. Čim bogatejše pa je razodetje, toliko bolj je sposobno obogatiti človeka in njegovo znanje. Ker pa je razodetje po in v Jezusu Kristusu najpopolnejše, saj je Kristus podoba nevidnega Boga in odsvit Očeta, še več: "Kdor vidi mene, vidi Očeta" /Jan 14,9/, je krščansko razodetje višek in dokončna dopolnitev božjega razodetja. Verovati krščansko se pravi ne le vse za resnico imeti, kar je Bog razodel po Kristusu, ampak s Kristusom se združiti, obleči ga, z njim zaživeti tako kakor sv. Pavel /prim. Gal 2,20/, svojo lastno eksistenco utemeljiti v njem, ki je polnost božanstva. Vera torej ni tema in škoda, ampak polnost svetlobe in blagoslova!

Resnično smo novo veliko znanje, ki nam ga daje vera, le preveč ločevali od osebe, s katero je bitno povezano. V tem primeru je toliko bolj razumljiva apostolova beseda: "Nismo se oprijeli izmišljenih bajk, ko smo vam oznanili moč in prihod Gospoda našega Jezusa Kristusa, ampak smo na lastne oči videli njegovo veličino" /2 Pet 1,16/. Razodetje, povezano z živo osebnostjo, je ne le lažje sprejemljivo ampak tudi življenjsko bolj plodovito, v vsakem primeru pa novo bogato spoznanje, o katerem piše sv. Pavel Efežanom /3,18/, da njegova "širokost in dolgost", visočina in globočina presega vse spoznanje". Če pa pri verovanju ne gre za ne-znanje, ampak za novo in boljše spoznanje, bo tudi znanstveni človek naših dni videl v veri vrednoto, ki se ji ne bo več izmikal, saj podzavestno že tako slutiti, da sama naravoslovna in tehnična znanost ni vse, da je za življenje in srečo treba še nečesa drugega, spoznanje tistih resnic, ki jih "slutimoⁱⁿ v srcu čutimo" /Zupančič/. Friesl je nehote koncediral protestantom, da imajo v nečem tudi prav, ko namreč tako zelo poudarjajo važnost in bogastvo verskega deja kot takega. Nič ne bi bilo narobe, če bi

pred vesoljnim zborom, ki naj med drugim zbliža tudi razne krščanske konfesije, priznali, da na dej vere nismo katoličani gledali vedno dovolj celotno in da je to tudi treba obžalovati. Stvarno smo se s tem oddaljili tudi od svetopisemskega gledanja.

VI

Sveto pismo SZ in NZ nam namreč navaja vrsto velikih zglede za tako popolno, z zaupanjem in v razodevajočo se osebo združeno verovanje. Fries se na dolgo ustavlja pri Abrahamu v SZ, ki ga tudi sv. Pavel kot "očeta vere" postavlja za zgled, kako je treba v veri zaupati in v zaupanju sprejemati od Boga vse, kar daje /prim. Rimlj 4/. Iz NZ hoče vedeti predvsem za Marijo, katero zaradi vere blagruje Elizabeta /Lk 41/. Misli, da je vera Marije in drugih v NZ pojmovana v nekem smislu eksistencialistično, ko³ namreč V veri ne sprejemajo samo božje govorice, ampak to govorico povezano z Kristusovo osebo v želji, da v njem najdejo odrešenje za sebe in za tisto polnost bivanja, ki je še nimajo. Tudi Pavel je "veliki vernik", ki hoče vse dobiti in imeti v Kristusu Jezusu, predvsem pa lastno opravičenje in s tem tisto "polnost", ki je samo v Kristusu. S tem pa samo ponavlja preprosto temeljno misel evangelijev, da je treba Kristusa okleniti, za njim hoditi in ga ljubiti s celim srcem, in z vsemi mislimi in močmi.

Na to najno povezavo vere z Božjo oziroma Kristusovo osebo opozarja tudi P. Delorme v najnovšem pregledu biblično-kristološke literature¹⁶. Ta literatura je odraz neprestano živega problema, ki ga je začela morfološka šola in ga še v ostrjši obliki nenehno postavlja Bultmann, češ da krščanski viri razodetja predstavljajo poznejše doživljanje vere v Kristusa ne pa zgodovinskega Kristusa. Dočim najnovjša tozadevna literatura dokazuje zmotnost tega stališča, vendar priznava, da so Kristusovi prvi učenci vero v Kristusa življenjsko močno doživljali in da se je to doživetje izrazilo tudi v njihovih spisih. Ti spisi so res izraz doživetja toda doživetja zgodovinskih dejstev, ki so v bistvu ostala tudi v spisih verno opisana in nedotaknjena. V zvezi s tem stopa v tej literaturi bolj in bolj v ospredje problem

"pričevanja" za Kristusa kot edinega in vendar najbolj vernega posredovalca spoznanja o Kristusu tudi za današnji čas. Znani teolog - laik Jean Guittou v svojem delu "Jésus" /Paris 1956/¹⁷ takole vodi sodobnega človeka do spoznanja Kristusa preko sv. pisma NZ: Po pričevanju pisateljev se Kristusa zavemo; poglobljanje in preučevanje tega pričevanja nam dà spoznati njegovo zgodovinsko resničnost, dokler tudi sami ne odpremo svojega srca za Boga. Tako nas pričevanje prepriča o resničnosti Kristusovega razodetja, obenem pa nas vodi do osebnega sprejemanja vere, ki naj tudi za nas postane odrešenje. Življenje se vname le ob življenju, luč se rodi od luči, vera modernih ljudi, ki so doslej morda mislili, da jim nima nič povedati, ker nič ne ve, se bo užigala ob veri vernikov SZ in NZ in še toliko drugih za njimi, če jo bomo mi znali pravilno posredovati. Posredovati jim moramo živo prepričanje o stvarih, ki se ne vidijo, da bodo mogli biti deležni bitnosti tega, v kar upajo /prim. Hebr 11,1/.

VII

Prav posebno pa so apologetičnega pomena Friesova dokazovanja, da je vero v Boga, Kristusa in Cerkev res pametno sprejeti, t. j. da je vse to verovno /credibile/. Dokazovanje te verovnosti je nujni in opravičeno zahtevani predpogoj za tisto lepo verovanje, ko se človek preda Bogu in ga njegova neskončna modrost tudi neskončno bogati. Tu je predvsem področje, kjer bo mogel znanstveno misleči človek našega časa spoznati, da imata vera in znanost mnogo skupnega, saj zahteva utemeljevanje krščanskega verovanja s pomočjo vseh in samo naravnih znanosti vsaj tolikšen resnično znanstven napor, kakor ga doprinaša znanstvenik na katerem koli drugem področju. Ko pa je to delo uspešno zaključeno, ne more biti nobenega pametnega razloga več, da kdor koli vero v edinega pravega Boga in katerega je poslal, Jezusa Kristusa /Jan 17,3/ še odklanja. Ko se na tak znanstven način ljudje uverijo, da je Jezus Kristus, Sin božji, in ko to vero resnično sprejmejo in v njej verjamejo vse, tudi najbolj skrivnostne resnice, potem začne delovati tudi sad tega osebnega verovanja: po veri imajo življenje v Kristusovem imenu /prim. Jan 20,31/.

Ker je zato znanstveno utemeljevanje krščanskega verovanja tako velikega pomena, mu Fries posveča mnogo strani, daši pravi, da to delo prepušča znanstveni teologiji. Res njegovo navajanje razlogov za verovanje v Kristusa in v Cerkev ne nosi hladnega znanstvenega pečata, toda v bistvu navaja vse, kar običajno navajamo apologeti, ali v tako lepi in prijazni obliki, da bi se že samo zaradi tega poglavja splačalo knjigo prevesti. Ne ostane pa samo pri dokazovanju Kristusovega božjega poslanstva z njegovimi čudeži, s posebno ljubeznijo omenja tudi Cerkev, v kateri Kristus nadaljuje svoje delo in v njej skrivnostno živi. Vera zato ni le osebna povezava s Kristusom ampak osebna povezava s Cerkvijo, ki je v njej znova učlevečen /Möhler/. Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči /Mt 19,16/. Tako verovanje v Kristusa in Boga po Cerkvi bo tudi najbolj varno in sodobnemu življenju primerno, saj je Cerkev še sedaj med nami živeči Kristus.

Fries ne bi bil dovolj življenjski, če ne bi mislil tudi na subjektivne pogoje verovanja, na moralne dispozi-
cije, zaradi katerih moderni človek sprejema ali pa tudi odklanja vero v Boga, Kristusa in Cerkev. Če ne bo do teh vrednot in tudi do dokazov za nje že vnaprej dobrohotno razpoložen, bo vera šla mimo njega in ga ne bo blagoslovila. Manj pa se dotakne velikega vprašanja, zakaj ljudje niso vedno do teh reči dobrohotno razpoloženi. Lais n.pr. pravi, da mu je skrbno povpraševanje v tem oziru odkrilo, da je večinoma razlog v razočaranju nad Cerkvijo in njenimi predstavniki¹⁸. Ti so poslani, da vero v Boga, Kristusa in Cerkev predstavljajo kot vrednoto, h kateri je po svojem bistvu človeška volja usmerjena. Ker tega ne store niti teoretično v zadostni meri in ker praktično najdejo v našem življenju in našem delu včasih več takega, kar od vere odbija, kakor takega, kar za vero osvaja, ni čudno, da je tako malo dobrohotnega razpoloženja za verovanje in za poslušanje njegovega znanstvenega utemeljevanja.

Naj bo že vzrok ta ali oni, gotovo je, da ni kriva vera kot taka niti znanost kot taka, če v zgodovini ali danes mnogi niso mogli ali hoteli verovati. Krive so neke napake ali pomote bodi vernih bodi znanstvenih ljudi. Vse to se da popraviti. Vnaprej pa bo takih sporov vedno manj, čim bolj se vernik in znanstvenik držita misli, ki jih navaja Fries, in razpoloženja, h kateremu vabi. Posebej omenja, kako široko danes gledajo ljudje na vprašanja, ki so včasih delala toliko

težav, n.pr. na evolucijo. V zvezi s tem p. Delorme omenja p. Theilhard de Chardina, ki se je še posebej in uspešno trudil za harmonijo med vero in znanostjo, ko je z vsem svojim delom hotel spraviti v sklad "znanstveno vizijo vesoljstva s krščansko vero", in je pokazal, da je "samo krščansko vero mogoče usoglasiti z vizijo sveta, kakor jo odkriva znanost"¹⁹. Naj teologija danes na drzne Theilhardove misli gleda še z nezaupanjem, njegovo prizadevanje je gotovo lepo in sodobnemu svetu nad vse simpatično. •

+ + +

Ali ne dokazuje tudi to, da gresta, kakor pravi Fries, laboratorij in Cerkev lahko skupaj, in da tako želijo verniki in znanstveniki. Današnji veroslovec more verovati in moliti, delo v laboratoriju ga pri tem ne bo oviralo. Če pa hoče biti človek v popolnem in najlepšem pomenu, potem pa tudi mora verovati. Veliki astronomski fizik W. von Braun je zapisal: "Neizmerno vesolje, ki ga odkrivamo, mora znanstvenika napolniti z mislijo, da je nekje moč, ki je večja od raketa, in duh, ki je močnejši od računskih strojev, da ~~je~~ biva nadsvetna moč, ki je močnejša od njegove države"²⁰. Zato je "tehnični človek predestiniran za religijo"²¹. Danes zanj ni več nevarnosti, da bi ga zbegala takozvana "Naturreligion", zanj poslej stoji le dvoje: Bog in človek. Če bo vernik dovolj odprt za znanost in znanstvenik za vero, oba skupaj pa za človeka in njegovo resnično srečo, se bosta našla in težko vprašanje o razmerju med vero in znanostjo ne bo več težko.

O P O M B E

- 1/ Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Speyer 1949; J.H.Newman, Christentum und Wissenschaft, Darmstadt 1958; Die Kirche als Ereignis, Düsseldorf 1958; Glaube als Erkenntnis und Tat v Theologie heute, München 1958; Nihilismus, die Gefahr unserer Zeit, Stuttgart 1959; Die Kirche als Anwalt des Menschen, Stuttgart 1954; prim. še H.Lais, Die Probleme einer zeitgemässen Apologetik, Wien 1956, 26 sl.
- 2/ Prim. Vjeko Jarak, Postanak krščanstva i družbeno-ekonomski uvijeti, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1959.
- 3/ Prim. V.Fajdiga, Pot do vere, skripta, Ljubljana 1954.
- 4/ Prim. H.Muschalek, Gottesbekenntnisse moderner Naturforscher, Berlin 1954.
- 5/ Nav. Fries, n.d. 13.
- 6/ Prim. Fajdiga, nav. skripta; P. Desqueyrat, La crise religieuse des temps présents, Paris 1955.
- 7/ Proces razkristjanjenja Francije je skrbno analiziral A.Dansette v delu Destin du catholicisme français, Paris 1957.
- 8/ Prim. Fr.Olgiatti, La prima polemica cristiana, Milano
- 9/ Discours sur la Méthode 1, 4; nav. Fries n.d. 50.
- 10/ Der Fall Galilei und Wir, Frankfurt a.M. 1947, 61 sl. nav. Fries, n.d. 58.
- 11/ Religion und Offenbarung, Würzburg 1959, 61.
- 12/ Freiheit und Weltverwaltung 172; nav. Fries, n.d. 80.
- 13/ Prim. Lais, n.d. 53 sl., posebno 57 sl.
- 14/ Prim. V.Keilbach, Religiozno doživljavanje, Zagreb 1944; A.Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, posebno I.del.

- 15/ "Der Aussage-Glaube gründet im Du-Glauben, der Du-Glaube artikuliert und bewährt sich im Aussage-Glauben", Fries n.d. 92.
- 16/ "Le Mystère de Jésus" v L'Ami du clergé, 9. jun. 1960 in sl.
- 17/ Prim. poročilo o knjigi v Zbornik Teološke fakultete, Ljubljana 1956-57.
- 18/ N.d. 167 sl.
- 19/ Nav. razpr. 450 sl. Prim. še revijo "Wissenschaft und Weltbild", ki izhaja na Dunaju /Oesterreichischer Bundes-Verlag/.
- 20/ Nav. Fries, n.d. 177.
- 21/ Urs von Balthasarjeva misel, ki jo navaja Fries, n.d. ravnotam.

Dr. A. Strle:

DOGMATIČNOST KRŠČANSTVA PO GLEDANJU FR. W. FOERSTERJA

=====

Mnogim modernim ljudem se zdi najbolj nesimpatična poteza katoliške Cerkve to, da Cerkev zahteva "brezpogojno" priznanje njenih dogem. Seveda je ta "brezpogojnost" razumljiva le za človeka, ki je prepričan o tem, da biva osebni Bog, da je Kristus učlovečeni Božji Sin in da je katoliška Cerkev od Kristusa ustanovljena kot učiteljica od Boga razodetega nauka in da ji je pri tem podeljen sv. Duh, ki jo varuje, da se svoji nalogi nikoli ne izneveri.

Zanimivo je, kako na "dogmatičnost" krščanstva gleda Fr. W. Foerster, eden od najbolj izobraženih mož našega časa, vzgojeslovec in politik, ki je več kot pol stoletja intenzivno opazoval in doživljal kulturno in politično življenje Evrope in vsega sveta ter v to kulturno in politično življenje tudi sam stalno aktivno posegal. Zanimivo posebno zato, ker iz razlogov, ki so navsezadnje skrivnost srečanja svobodne volje in milosti, ni prestopil praga katoliške Cerkve, ampak je obstal pred njenimi vrati.

Foersterjeve misli o katoliški Cerkvi, o njeni avtoritativnosti in o njeni zahtevnosti, da s trdnim pristankom sprejemamo resnice, ki jih ona uči kot razodete, povzemamo po njegovi knjigi "Erlebte Weltgeschichte 1869 - 1953. Memoiren". Glock u. Lutz, Nürnberg, 719 str.

Rodil se je v protestantski družini; oče in mati sta bila visoko izobražena in po življenju plemenita, toda vera praktično ni imela v družinskem življenju nobenega vpliva. Tako je bil Wilhelm v teh stvareh prepuščen le lastnemu razmišljanju. Šele počasi so se mu odpirala obzorja vere. Čim pa je res veroval, je že stal na drugem bregu kakor njegovi svojci. Sam opisuje, kako ga je vernost takoj spravila v nasprotje z njegovo ljubljeno družino, ko se je "nekako prebudil iz sanj

modernega človeka kot veren kristjan", in sicer nekako s tridesetim letom. "Tako je sem veroval", pravi, "v učlovečenega Boga in nisem mogel več razumeti, da more kdo verovati v Boga in duhovno doživeti Golgoto, in vendar dvomiti o tem, da je tukaj skozi zemsko luč prodrla luč od večne luči. Prodor te luči se je izvršil v moji notranjosti na potovanju v Ameriko pomladi leta 1899, ko sem bil cele dneve čisto sam s seboj in sem mogel marsikaj misliti do konca, kar je bilo v meni počasi dozorelo" (str.156). V Ameriki je n.pr. ob Pittsburgu, ob tem modernem kaosu, živo začutil, da more le Kristus biti tisto počelo reda, ki je nujno potrebno moderni tehnični kulturi (str. 157 sl.). Katoliško Cerkev je doživel v Ameriki kakor bolničarko, ki streže bolnemu človeku, namreč Ameriki - živo je začutil njen vpliv in njeno pomembnost. Znameniti psiholog Felix Adler je Foersterja v USA večkrat povabil na predavanja, ki so jih prirejale tako ~~zbrane~~ "etične družbe". Ob tem je Foerster spoznal ob vseh delnih uspehih velike neuspehe etičnega gibanja, ki ni računalo z vero. Neki tak oznanjevalec etike, zelo visoko stoječ, se je kar naenkrat ločil od svoje dobre žene, s katero je imel 3 otroke, in je ta korak še opravičeval z zgodbo o gorečem grmu (str. 158).

Sploh je imelo najvažnejšo vlogo, vsaj tako Foerster sam misli, pri njegovi vernosti natančno opazovanje stvarnosti, ki so ga obdajale. "Moja pot k veri je bila istovetna z mojo potjo k stvarnosti življenja in h konkretnemu opazovanju šloveške narave - v sebi in izven sebe. Prav tako je slonel ves razvoj mojih pedagoških idej na rastočem odvratu od abstraktnih teorij in na zavestni obrnitvi h globljim pogojem razvoja človeškega značaja" (str. 140).

In sicer ga je intenzivna pozornost na ~~obdajajočo~~ ^{stvarnost življenja} privedla do tega, da se je približal prav katoliški Cerkvi in ne protestantizmu, kakor ~~bi~~ bilo pričakovati iz njegovih družinskih razmer. Dajmo spet besedo njemu samemu.

"Izhajajoč od spoznanja duhovne bede in negotovosti naše dobe nisem mogel drugače, kakor da se korak za korakom bližam rimski rešitvi - četudi sem vedno ~~zopet~~ ^{znova} cutil, da ta rešitev, kolikor prihajajo tu v poštev njeni člo-

veški pogoji in sredstva, ni še izrekla svoje zadnje besede ... Prav kot otrok naše dobe sem prehodil vso pot napuha in vzvišenosti nad tako ^{imenovano} "otroško preteklostjo". Tudi sem gledal skozi veliko iluzijo avtonomne orientacije človeške vesti in sem si umišljajal - potem ko sem dobil od svojega očeta lastno žepno uro - da sem sedaj avtomatično prišel do posesti zadostne osebne vesti in da ne potrebujem nobenega varuštva s katerekoli strani ... " (str. 607).

"K sreči", pripoveduje Foerster ^{naprej} dalje, "sem živel na zvezdarni, ki je na veliko organizirala določanje časa in oskrbovala več sto normalnih ur v mestu. Ko sem asistenta svojega očeta, ki je moral kontrolirati to službo urejanja do sekunde natančno, vprašal o tem, kje najde zvezdarna sama točno določitev časa, tedaj mi je razložil odnos zemeljskega časa do nadzemske luči: v urejenih presledkih je treba odpreti veliko kupolo in naravnati daljnogled na polarnico ter čakati sekundo, ko gre s preciznostjo nebesne večnosti polarna zvezda skozi posebej za to pripravljen križec na objektivu daljnogleda: od te nebesne natančnosti živijo vse zemeljske natančnosti... To sem hranil v svoji glavi, in prišla je ura, ko me je ta primera razsvetlila in mi dala slutiti, da je individualna vest prav tako nepogrešljiva, kakor individualna žepna ura, da pa je ogrožena točno prav tako, kakor ta po tolikernih zunanjih motnjah in tolikernih notranjih ovirah, da se mora človek, ki sam sebe pozna, ozirati na nadzemeljska poroštva in varstva. Tako je tudi čisto naravno prišlo, da moje spreobrnjenje h krščanstvu ni moglo ostati pri protestantizmu - in sicer prav zato ne, ker so name napravila vsa opazovanja samega sebe in vsa življenjska izkustva preglobok vtis o nezanesljivosti naravno dobrega v človeku. Moj umik iz svobodomiselne pozicije je postal zato tako energičen, da sem prišel do mirovanja daleč onstran protestantskega sveta" (str. 607 s.).

Foersterjev oče je bil predsednik komisije za mero in utež. Svojemu sinu je pripovedoval, kako so končno znanstveniki tako uredili, da so spravili v prostor pod zemljo z vedno enako temperaturo patinasto palico, da bi tako odstranili vse toplotne motnje, da bi vedno imeli zanesljivo mero, po kateri bi bile normirane potem vse

mere. Foerster je tedaj svojemu očetu dejal, da je prav to tisto, kar Rim že stoletja prakticira, in sicer z ozirom na vprašanja, ki so najmanj tako žgoča in važna za človeka, kakor je težnja visoke industrije po normalnem metru, ki bi bil neodvisen od nihanja temperature. Oče je potem sina vprašal, ali je tako gotov, da je prav Rim tisti, ki ima to nezmotljivo mero. Kot odgovor mu je sin navedel razgovor z Brentanom, ki je kakor Döllinger odpadel od Rima, pa mu je vendar v vroči diskusiji, v kateri se je pokazalo, da ga je moderna (avtonomistična) miselnost docela omrežila, izpovedal: "Če bi ne bilo Rima in če bi cerkev sv. Petra nikoli ne bila zgrajena, bi moral jaz (Brentano) danes kot moderni, in sicer prav kot moderni človek, ki je sam od mladosti šel skozi ~~ves moderni kaos in ga spoznal, želeti, da bi kot rimska~~ ^{trdnjava krščanske vere in krščanske izvestnosti bila} z bronastimi kvadri upostavljena in zgrajena katedrala sv. Petra ter se dvigala proti nebu ... Potem Foerster nadaljuje: "Če je kaka božja previdnost, ki vodi zgodovino, je moralo biti v tem strašno realnem svetu, kjer se vedno vrši poizkus triumfa vidnih stvari nad nevidnimi, zgrajeno tudi vidno utelešenje nevidnega sveta, utelešenje nevidnih zakonov in tradicij in njih ognjene izvestnosti. In dan je moral biti Sv. Duh, kateremu vse dolgujemo, kar je Duha v nas, dan Cerkvi zato, da bi jo varoval pred zlorabo njenega veličastva in njene avtoritete po človeški zmoti in človeški slabosti ... Seveda pa nekdanji duhovnik ni hotel nič od tega sprejeti ... Z vso logiko je postal moderni človek, ves omrežen z modernim naravoslovjem" ... (Str. 612 s).

Foerster je s Francem Brentanom, nekdanjim profesorjem filozofije na Dunaju, v Zürichu večkrat govoril. Brentano se je pritoževal nad dogmo, ki je bila razglašena na vatikanskem cerkvenem zboru. Toda Foerster pravi, da Brentanovim argumentom v tej stvari nikakor ni mogel pritegniti. Foerster je namreč v čisto nasprotni smeri prišel do prepričanja, da pri nevidnem svetu in dogmatični preciznosti tega nevidnega sveta, naravna, avtonomna pamet, v katero je nekoč ^{on sam} veroval, ne zadostuje; in prav temu nazoru je Brentano zapadel. Vendar je bilo jasno, pripoveduje Foerster, kako težko je bilo Brentanovo slovo od Cer-

kve. Večkrat je Brentano dejal, da je najplemenitejšie ljudi v svojem življenju našel prav v vrstah duhovnikov in redovnikov. Nikdar ni Brentano tudi pozneje pozabil priznavati velikega pomena Cerkve v srednjem veku z ozirom na krotitev divjosti oblastnikov, sedaj pa z ozirom na dviganje nravnosti ljudstva. Vedno ^{moj} zopet je naglašal, da je že na Dunaju trdil, da brez vere v osebnega Boga ni mogoča nobena resna filozofija - filozofija brez Boga je kakor človek brez glave in se more končati le v triumfu tega, kar duhu nasprotuje (des Ungeistes). (Str. 599 s.).

Od protestantizma je Foersterja prav to odbijalo, da mu manjka dogmatične jasnosti in trdnosti. Foerster pripoveduje, kako je bil presenečen nad protestantsko ^{del} brezorientiranostjo. Na svojem potovanju v USA je slišal, kako je neki pastor slikal duhovno stanje, ki je nastalo med protestanti zaradi biblične kritike. "Tako je govoril Bog", se je nekđaj reklo z največjo gotovostjo, danes pa pravijo: "Tako govori nekdo, nihče več ne ve točno, o čem poroča nekdo drugi, o čegar ^{verodostojnosti} prav tako ni mogoče reči nič izvestnega ..." Profesor protestantske teologije Schmiedel je v svojih züriških predavanjih govoril tako, da je Foerster dobil jasen vtis; ~~da~~ (je Schmiedel zavzel svoj prestol visoko nad evangelijem in določal, kaj je tam mrtvo in kaj je še živo. "Okoli tega časa", poroča dobesedno Foerster, "sem prvokrat v svojem življenju imel priliko obiskati Rim. Nikoli ne bom pozabil - in to pravim kot rojeni moderni človek, ki je prišel iz središča vseh duhovnih negotovosti - kako sem od daleč videl, kako se je dvigala silna katedrala cerkve sv. Petra nad hišami. Zdelo se mi je, kakor da bi prihajala iz notranjosti zemlje in bi tam kipela v nebo. In ta pronasta veličina in gotovost linij mi je bila primera vsega tega, česar sem iskal. In ta vtis mi je za trajno ^{ostal} ustal in ga ni motila nobena zemeljska zloraba in noben umrljivi neuspeh" (str. 608 s.). - Foerster ⁿⁱ slep za mnoge pozitivne stvari, ki jih opaža pri ^{evangelijanih} evangelijanih, kjer je našel med drugim veliko zvestobe. Toda trdnosti evangeličanom manjka. "Mehek in brezobličien kakor jutranja megla se protestantizem prilagaja vsakokratnim obstoječim razmeram", navaja Foerster iz A. Comtea (str. 609).

Čisto jasno Foerster pravzaprav ne pove, zakaj ni tudi formalno prestopil v katoliško Cerkev, v kateri so mu tako močno všeč tudi marijanske dogme, ki se mu zdijo za človeštvo zelo velikega življenjskega pomena (str.69). Samo eno mesto je nekoliko bolj določno v tem oziru. To je tam, kjer izraža mnenje, da so katoličani večkrat dali koncesijo sili; to nasprotje med načeli in med ravnanjem je, kakor pravi, njega zadrževalo, da ni napravil zadnjega koraka, da je prešel večkrat h kritiki, čeprav ni pri tem šlo "um das dogmatische, sondern nur um die vatikanische Weltpolitik" (str. 604). V čem je bila oziroma ali je tista "vatikanska politika", tega ne pove. Najbrž ima tako prijemljivih dokazov za upravičenost negativne ocene te "politike". Pa tudi če bi našel kaj resnično spotakljivega, vemo, da bi moral upoštevati, da je v Cerkvi tudi človeški element, ki pa ni nikoli tak, da bi bil komu objektivno opravičilo za to, da ^{kdor} ne postane katoličan. Kako pa je presojati subjektivno upravičenost ali neupravičenost oziroma ~~zakrivljenost~~ takega ravnanja, to moramo pravzaprav prepustiti Bogu. zadolženost

Vsekakor ~~pa~~ je zanimivo vedeti, da tak velik duh, kakor je Fr. W. Foerster, človek, ki ima za seboj tako silno mnogo življenjskih izkušenj in tako široko kulturno razgledanost, človek, ki sicer ni še naredil zadnjega koraka v Cerkev, vidi odločilno pozitivno vrednoto katolicizma prav v tem, nad čemer se premnogi plitvi duhovi najbolj spotikajo, namreč nad "dogmatičnostjo" krščanstva. To mu je pokazala "doživljena zgodovina, ki jo vodi Bog" (str. 290).

Dr. Franc Grivec:

IZ NOVEJŠE BOGOSLOVNE ZNANOSTI

Članek obsega tri poglavja:

1. Cerkev spočeta, rojena, slovesno objavljena.
2. Profesor Zapelena med svojimi rojaki.
3. Spomini in opomini. - *Antonianum*.

1. Cerkev spočeta, rojena, slovesno
objavljena

Pred 20 leti se je veliko pisalo o krizi bogoslovne-
nega nauka o Cerkvi, posebej o pojmovanju skrivnostnega
telesu Jezusa Kristusa. Ker so bila nekatera mnenja o
vzvišenem pojmu Cerkve preveč skrajna in sumljiva; je
imel papež Pij XII za potrebno, da je ta nauk razjasnil
z okrožnico *Mystici Corporis Christi quod est Ecclesia*
/1943/. Okrožnica toži, da se o mističnem telesu med
katoličani širijo netočne ali celo popolnoma zmotne misli,
ki so vzrok, da nekateri gledajo ta nauk kot nekaj nevar-
nega in se ga ogibajo kakor lepega prepovedanega jabolka
v rajju / § 8-10/.

Med Slovenci je znanstveno razpravljanje o tem vpra-
šanju že leta 1924 toliko dozorelo, da je bil nauk o
mističnem Kristusovem telesu že vpleten v traktat o Cerkvi
in da je bila ta posebnost slovenske knjige Cerkev /1924/
odobrena od vrhovne cerkvene oblasti in od prvih teologov.
V Rimu so o tem nauku učeno razpravljali profesorji Vzhod-
nega instituta, M. d'Herbigny, Spačil, Gordillo. Od leta
1932 dalje pa o tem zelo natančno in sistematično razprav-
lja P. Sebastijan Tromp, profesor Gregorijanske univerze.
Ko je objavil že več razprav ter zbral veliko patristič-
nega in drugega zgodovinskega gradiva, je izdal jedrnato

pregledno knjigo *Corpus Christi quod est Ecclesia* /1937/; 2. izd. 1946/. V podnaslovu je povedano, da je to prvi zvezek /Uvod - *Introductio generalis*/ obširnega dela; naslednji zvezki bodo razpravljali o Kristusu glavi Cerkve, o Sv. Duhu duši Cerkve, o Mariji srcu Cerkve i. dr. Leta 1960 je izšel težko pričakovani obširni 3. zvezek o Sv. Duhu duši Cerkve - *De Spiritu Christi anima* /465 str./, preden je mogel iziti 2. zvezek,

Celotno Trompovo delo ima naslov: *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Že sam začetek papeževe okrožnice se ujema z naslovom Trompovega dela in namiguje, da je bil uvodni zvezek Trompove knjige /1937/ bližnja priprava za papeževo okrožnico, kar posebej priznava Trompov kolega Zapelena /*De Ecclesia II*, str. 340/, glavni nasprotnik Trompovega nauka in papeževe okrožnice *Mystici Corporis*; Zapelena celo poudarja str. 358, da je Tromp poseben strokovnjak /*apprime versatus*/ v tem vprašanju. Vendar pa je neprizadeti strokovnjak J. Salaverri, kakor bomo videli, z začudenjem ugotovil, da se skozi vso Zapele novo knjigo vleče nesoglasje obeh rimskih kolegov. V tem mučnem nesoglasju se dosledno razodeva tudi neko nasprotje s papeževo okrožnico.

Med rimskimi bogoslovnimi profesorji se je veliko govorilo, da okrožnica na nekaterih mestih ni dovolj natančna /precizna/. Mnogi profesorji o okrožnici v javnosti nekako sumljivo molčijo. Toliko zgovorneje pa zoper profesor Trompa nastopa njegov kolega Zapelena, ki njemu in okrožnici nasprotuje posebno v vprašanju o času, kdaj je bila Cerkev ustanovljena, in o podelitvi Sv. Duha ob odrešilni Kristusovi smrti. Vprašanje o času ustanovitve sv. Cerkve ni verska resnica /dogma/, vendar je v tesni zvezi z dogmo o mističnem Kristusovem telesu. Okrožnica je to vprašanje jasno rešila z naukom, da je bila Cerkev ustanovljena z odrešilno Kristusovo smrtjo na križu, slovesno objavljena /manifestata, promulgata/ pa ~~o~~ Binkoštih. V tej zvezi uči okrožnica, da se je Sv. Duh razlil na Cerkev že ob ustanovitvi na Križu, obilneje in očitno čudovito pa o Binkoštih.

V razpravljanju o času ustanovitve sv. Cerkve se Pij XII sklicuje /§ 25/ na okrožnico *Divinum illud* /1897/ Leona XIII, ki uči, da je bila Cerkev, ko je bila že prej

spočeta, potem rojena /orta erat/ na Križu tako rekoč "iz strani spečega drugega Adama"; o Binkoštih pa je na znamenit način /insigni modo/ javno nastopila. Podobno je Leon XIII učil v okrožnici Provida Matris /1895/. Pij XII ne rabi izraza spočeta, narveč piše, da je bilo zidanje Cerkve začeto /inchoata/, ko je Kristus oznanjal evangelij. Nekateri teologi so Leonov nauk površno ali napačno razlagali v smislu, da je bila Cerkev spočeta na Križu. Pij XII govori jasneje, da je Kristus zidanje sv. Cerkve začel, ko je oznanjal evangelij. V akademskem šolskem nauku pa trdimo, da je Kristus ustanovitelj Cerkve pripravljaj, ko je oznanjal božje kraljestvo, zbiral učence, izvolil in poučeval apostole ter jim obljubil trojno oblast.

Leon XIII in Pij XII učita soglasno, da je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo na Križu, a s to razliko, da Leon XIII še ni posebej učil, da je bil Sv. Duh dan Cerkvi že na Križu, in da zato dovolj jasno izrazil, da je bila Cerkev že takrat formalno ustanovljena. Pij XII pa znanstveno natančno in izrečno uči, da je bila Cerkev ustanovljena /"zidanje Cerkve dovršeno"/ s Kristusovo odrešilno smrtjo in da je Cerkev že takrat prejela Sv. Duha, a na drug način kakor o Binkoštih /§ 25-32 in 108/.

Ta papežev nauk je profesor Tromp natančno razložil in podprl v svojem komentarju k okrožnici /1. izd. 1944, 2. izd. 1948, 3. izd. 1958/. Proti temu nauku pa je z borbena odločnostjo nastopil profesor Zapelena, najprej v I. zv. De Ecclesia /1946 in 1950/, potem še odločneje v II. zv. 1954 v poglavjih o Kristusovem mističnem telesu. Še danes nepopustljivo trdi, da je bil Sv. Duh dan Cerkvi šele po Kristusovem vstajenju. Mnogi drugi učeni teologi pa so indirektno z molkom ali z besedami ta nauk okrožnice Mystici Corporis odklonili. Nazadnje je še papeževa misijonska okrožnica Fidei donum /1957/ v posebnem kontekstu izjavila, da ustanovitev Cerkve praznujemo o Binkoštih. Med tem časom se je med rimskimi in izven rimskimi teologi uspešno širila misel, da okrožnica leta 1943 ni dovolj natančna. Prof. Tromp pa je bil po obremenitvi z izdajo Bellarminovih spisov in po drugih okoliščinah /morebiti tudi po disciplini/ prisiljen k molku. Šele leta 1959 je

v zborniku Cor Jesu /I, str. 243 do 267/ ponovil svojo trditev o ustanovitvi Cerkve in jo dopolnil z novimi dokazi. Leta 1960 pa je v navedenem 3. zvezku svojega velikega dela Corpus Christi quod est Ecclesia stvarno krepko zavrnil vse Zapelenove ugovore in dokončno dokazal neomajno pravilnost nauka o ustanovitvi sv. Cerkve na Križu in o istočasni vesoljni podelitvi Sv. Duha.

Profesor Tromp v zborniku Cor Jesu in v svoji najnovejši knjigi str. 105-106 piše, da se trditev o rojstvu Cerkve o Binkošti naslanja na metaforo, da je bila Cerkev do Binkošti tako rekoč skrita v materinem telesu /in utero matris/ in da je na ta praznik zagledala luč sveta kakor nekdaž Jezus v Betlehemu. Gl. Zbornik teološke fakultete 1958, 210; 1957, 254. Toda večina tistih, ki ponavljajo zelo razširjeno staro misel o rojstvu in ustanovitvi Cerkve o Binkošti, sploh ne upošteva časa 50 dni po Kristusovi odrešilni smrti in misli samo na javni nastop Cerkve. Nekateri učeni teologi pa mislijo, da papeževa okrožnica v tej stvari ni dovolj natančna ali pa da predstavlja le eno izmed različnih mnenj v vprašanju, ki ni dogmatično. Tisti teologi, ki bolj cenijo in poudarjajo nauk o Kristusovem mističnem telesu, pa vidijo, da je ta nauk notrenje spojen z dogmatično resnico, da v Cerkvi živi Kristus in po njej nadaljuje svoje odrešenje /Redemptionem perennem facit/, kakor uči Vatikanski cerkveni zbor. Poglavitni razlog proti ustanovitvi Cerkve na sv. Križu pa je mnenje, da je Cerkev prejela Sv. Duha šele o Binkošti.

Zoper prenapete Zapelenove ugovore o ustanovitvi Cerkve in podelitvi Sv. Duha na Križu je Tromp v 3. zvezku svojega dela navedel zelo zanimive nove dokaze. Zapelena vztrajno ponavlja besede evangelista Janeza /7,39/: "Sv. Duh še ni bil prišel, ker Jezus še ni bil poveličan", češ da je bil Jezus poveličan šele po vstajenju in da je torej šele potem podelil Sv. Duha. Nasproti temu pa profesor Tromp z novimi razlogi dokazuje Kristusovo poveličanje na Križu, ko je izdihnil /Mk 15,37; Lk 23,46; Jan 19,30/. S poslednjim izdihom svojega zemeljskega življenja je Kristus dihnil in podelil Sv. Duha. To je bila vesoljna podelitev Sv. Duha. Nasprotno pa podelitev Sv. Duha apostolom velikonočni dan ni bila vesoljna, marveč dana samo apostolom in njihovim naslednikom s posebnim namenom za odpuščanje grehov /Jan 20,22/. Ta posebna podelitev spominja prejšnjo vesoljno podelitev Sv. Duha ob Kristusovi

odrešilni smrti. Kristusov smrtni izdih je bil tako slovesno veličasten in kraljevsko zmagoslaven, da se je ob njem rimski stotnik spreobrnil in da je navzočna judovska množica skesano trkala na svoje prsi /str. 69-93/. Takoj po Kristusovi smrti sta se o junačila prej boječa Jožef iz Arimateje in Nikodem; razkropljeni apostoli pa so se zbrali okoli Marije in Petra. Sv. Duh je torej deloval v Cerkvi že pred Kristusovim vstajenjem.

Zapelena in nekateri drugi trdijo, da je bila Cerkve celotno ustanovljena in izgrajena šele in že o Binkoštih. Toda to ni utemeljeno. K izgradbi Cerkve n.pr. bistveno spada monarhični rezidencialni episkopat namesto prvotnih kolegialnih in potujočih škofov /Tromp III, 57/. Še važnejša je razlika treh svečeniških stopenj. Kristus je posvetil samo škofe - apostole. Diakone in prezbitere so postavili šele apostoli več let po Binkoštih. Zapelena zelo poudarja, da je sv. Peter izvrševal cerkveno poglavarstvo šele po Kristusovem vnebohodu in po Binkoštih. Tromp pa k temu pripominja /III, 101/, da Cerkve na svoji popolnosti ni prav nič pridobila, ko ji ni več vidno vladal Kristus, ampak Peter kot Kristusov namestnik.

Nauk papeževe okrožnice in prof. Trompa o ustanovitvi Cerkve in podelitvi Sv. Duha na sv. Križu torej nikakor ni omajan. Zapelena brez razloga smeši tiste teologe, ki nauku papeževe okrožnice in Trompovega komentarja dajejo prednost pred razdiralno polemiko zagriženega nasprotnika papeževe okrožnice.

Profesor Tromp se bojevitemu kolegu vljudno zahvaljuje za ugovore, ker so mu pripomgli, da je svoje dokaze na mnogih mestih jasneje opredelil /str. 106/. Toda s pretirano neznanstveno polemiko, ki jo je pravilno označil J. Salaverri /kakor bomo videli v naslednjem poglavju/, je Zapelena povzročil veliko zmedo in škodil znanosti. Res pa svoje neakademske bojevitosti ni obrnil v prvi vrsti zoper svojega rimskega kolega, temveč zoper manj znane in njemu celo neznanne spise ter zoper bolj oddaljene osebe. Tu pa zadene velika odgovornost tiste, ki so go zavajali k neutemeljeni in neakademski polemiki.

V naslednjih poglavjih svoje nove knjige razpravlja prof. Tromp o čudežni binkoštni podelitvi Sv. Duha, posebno obširno pa o Sv. Duhu kot duši Cerkve, o darovih Sv. Duha

o harizmah in harizmatikih v sv. Cerкви /Zbornik teološke fakultete 1957, 253/, o harizmi nezmotnosti, o vesoljnem c. zboru, o čudežih v Cerкви i.dr. Pri tem se ozira na članek Das Charismatische in der Kirche v novi izdaji bogoslovne enciklopedije Lexikon für Theologie und Kirche. Sem bi spadalo tudi razpravljanje o nepremagljivosti sv. Cerkve v zvezi z empirično metodo znakov prave Kristusove Cerkve /K.Rahner v St.Z 1957, str. 176/. Ogromno zbrano gradivo v knjigi prof. Trompa je vredno občudovanja. Po obsežnosti, natančnosti in trezni uporabi zbranega gradiva presega vse dosedanje razpravljanje o tem predmetu.

S svojimi akademskimi predavanji in spisi je prof. Tromp vzgójil nekoliko učenih sodelavcev. Med temi se odlikujeta prof. dr. F.H. Schauf /Aachen/ in prof. dr. F. Malmberg S.J. /Holandija/. Schauf je z velikim kritičnim aparatom izdal 1959 spise globokega teologa Klemena Schraderja S.J., ki je nauk o mističnem telesu prvi sistematično vpletel v ~~takrat~~ traktat o Cerкви in vplival na prvi načrt Vatikanskega cerkvenega zbora De Ecclesia Christi. Malmberg je v holandskem jeziku objavil knjigo Unum Corpus et unus Spiritus; knjiga je izšla tudi v nemškem jeziku 1960.

Velika pomanjkljivost Trompovega dokazovanja pa je njegova ~~teorija~~ nepravilna teorija o znakih Cerkve, posebej o empirični metodi, kakor jo ~~uči~~ uči Vatikanski cerkveni zbor; ta apologetična metoda je notranje spojena z naukom o mističnem telesu Kristusovem. O tem glej naš Zbornik Teološke fakultete 1959 in tretje poglavje tega članka.

Sredi našega stoletja je poglavje o različnih metodah znakov sv. Cerkve že tako mnogostransko /čeprav ne vsestransko/ pojasnjeno, da se čudimo, kako je mogoče, da učeni prof. Tromp ne pozna sedanjega stanja tega odločilno važnega bogoslovnega vprašanja. V zadnjih treh desetletjih pač ni mogel tega bogoslovnega poglavja natančno raziskovati, ker se je zelo natančno in uspešno poglobil v nauk o skrivnostnem telesu Jezusa Kristusa. Škoda je, da je brez potrebe segel v drugo bogoslovno poglavje, ki so ga drugi že natančneje raziskali kakor on.

2. Profesor Zapelena med svojimi rojaki

Španci imajo veliko duhovniških in redovniških poklicev. Zato cvete tudi njihova bogoslovna znanost. Na bogoslovnih fakultetah in učiliščih poučujejo odlični učenjaki. Tudi na rimskih cerkvenih univerzah je precejšnje število španskih profesorjev.

V zadnjem desetletju je zaslovela španska zbirka dogmatičnega bogoslovja v štirih obširnih zvezkih: *Sacrae theologiae summa*. Prvi zvezek obsega osnovno bogoslovje, *Theologia fundamentalis*. V rokah imam tretjo izdajo /1191 strani/ leta 1955; leta 1958 je izšla četrta izdaja, pripravlja se peta izdaja; Dogmatika v ožjem pomenu obsega tri zvezke.

Vso zbirko vodi Joahim Salaverri S.J., profesor ekleziologije na Papeški univerzi v španskem mestecu Comillas. Nanj je naslovljeno pohvalno papeževo pismo za celo zbirko /24.4.1954/. Salaverri je napisal traktat o Cerkvi kot drugi del osnovnega bogoslovja. Prvi del osnovnega bogoslovja je napisal Mihael Nicolau S.J., profesor na bogoslovni fakulteti v Granadi. Zunaj Španije se je kot ekleziolog odlikoval T. Zapelena.

Timotej Zapelena S.J., od leta 1928 dalje profesor ekleziologije na Gregorijanski univerzi v Rimu, je zelo temperamenten in bojevit. Kot profesor je bil zaradi svoje živahnosti priljubljen. Sedaj je zaradi starosti upokojen. Njegov naslednik je Franc Sullivan S.J.; iz imena sklepamo da je angleškega rodu.

Učeni profesor Zapelena je svoja predavanja prvotno izdal leta 1930, tiskana kot manuskript za privatno uporabo slušateljev. Prva javna izdaja je izšla leta 1940; pohvalno je ocenjena v Bogoslovnem vestniku 1942, str. 191-194. Niti na naslovni strani niti v predgovoru ni povedano, da je to druga ali tretja izdaja prvotne manuskriptne knjige. Leta 1946 pa je izšla nova izdaja, ki je v podnaslovu kar brez pojasnila označena kot četrta, leta 1950 /521 str./ pa peta izdaja. Že to je za avtorja zelo značilno, nasprotno znanstveni natančnosti. Leta 1954 je izšel 2.

zvezek /619 str./ kot druga izdaja. Prvi zvezek je označen kot apologetični, drugi pa kot apologetično-dogmatični del.

V znanstvenem glasilu Gregorijanske univerze, Gregorianum 1955, str. 125-128 je objavljena ognjevitó pohvalna ocena /C. Grevola S.J./. Posebno je poudarjeno: "Finezza mirabile nella discussione delle ipotesi altrui e genialità nell'esposizione delle proprie" /str. 127/; "traspare dall'opera un amore ardente ed illuminato alla vera Chiesa di Cristo" /str. 128/. V Zeitschrift für kathol. Theologie 1954, str. 188/89 je izšla kratko pohvalna ocena. Tako nenavadna hvála je sumljiva. Neki zelo ugleden profesor Gregorijanske univerze je zaupno izjavil, da se čudi takim pohvalnim ocenam; v pohvaljeni knjigi so namreč stvari, ki niso "neque ad bonum Ecclesiae neque alumnorum". Kako je mogoče takšno nasprotje med zaupno strokovno izjavo in med javno pohvalo? Knjiga je tiskana z dovoljenjem rimskega vikariata in z redovniško aprobacijo P.M. Abellána, tedanjega rektorja Gregorijanske univerze. Zato so pisca v duhu krščanske ljubezni ščitili, da ga ne bi kaj zadelo. Profesor Tromp pa je bil dovolj zaščiten po avtoriteti papeževe okrožnice in je mogel nekoliko let molčati.

Med tem ko so krogi okoli Gregorijanske univerze knjigo učenega profesorja Zapelena brez pridržka javno povelečevali, je španski strokovnjak, že omenjeni J. Salaverri S.J., profesor ekleziologije na Papeški univerzi v Cumillas /prov. Santander/, objavil natančno, zelo zmerno, pa stvarno ~~z~~ strogo, skoraj uničevalno oceno: El tratado "De Ecclesia" del Padre Zapelena /Estudios Eclesiasticos 1955, str. 217-231/. Ta ocena je odločilno važna, ker tega španskega strokovnjaka sam Zapelena izredno ceni kot "nesporno odličnega" /"facile eminent" II, 152/, ga obširno uporablja in se na^{nj} sklicuje; Salaverri je obenem tudi sotrudnik glasila Gregorijanske univerze. O II. zvezku Zapelenove knjige indirektno trdi, da ni zrel za tisk; gradivo ni dovolj predelano, avtor ni imel potrebnega časa "poner ultima manu" /str. 219/. Podobno velja o nekaterih oddelkih I. zvezka, zlasti o obširni 5. tezi: kdaj je bila Cerkev ustanovljena.

V oceni stvarnih pomanjkljivosti se Salaverri ujema z oceno v Theol. Revue 1955 in Salesianum 1957. Njegova ocena tona in metode pa je tako ostra, da slovenski profesor ne bi smel kaj takega zapisati. Ostrost ocene je nekoliko omiljena z blagohotno prijateljsko objektivnostjo. Obenem je ocena strokovnjaško natančna in stvarna kakor jih redko beremo. Morebiti je bila prav zaradi natančnosti in obširnosti tako malo upoštevana, skoraj popolnoma prezrta.

Bogoslovno znanstveno glasilo Gregorianum 1955 hvali Zapelenovo "finezza mirabile nella ~~discussione~~ discussione... genialità nell'eposizione". Španski strokovnjak Salaverri pa je ugotovil nasprotno. ~~Id/xxxxxx~~

Po trezni natančni oceni je Salaverri ugotovil, da oba zvezka Zapelenove ekleziologije kazi pomanjkanje jasne objektivne obrazložitve /exposición objetiva/. Polovica vseh strani obeh zvezkov je napolnjena z dodatki vrviki /interpolaciones/. N.pr. osnovna teza o ustanovitvi Cerkve je obdelana na dvanajstih straneh; diskusija o času, kdaj je bila Cerkev ustanovljena, dodatek k osnovni tezi, pa na 55 straneh. Takšno nesorazmerje je posledica avtorjevega pretiranega polemičnega temperamenta in pomanjkanja trezne umerjenosti /sobria moderación/. V diskusijah o različnih mnenjih svojevoljno po svoje prevrača trditve dozdevnih nasprotnikov. Drugim avtorjem podtika trditve, kakor je njemu samemu ugodno. Zapelena pretirava: examen dialectico excesivo, obsesionado, polemica infecunda, frustrada, poco edificante /str. 225/6/. Skozi vso oceno Zapelenove metode se ponavljajo označbe: critica negativa, polemica exagerada exclusiva, exclusivismo polemico /str.225-231/. Ta pristranska ekskluzivnost je pisca gnala v predrznost, da si upa cenzurirati /audacia de censurar/ okrožnico Mystici Corporis /str. 230/1/ in da se pri tem zapleta v protislovja. Z ene strani poudarja /str. 340/, da je Trompova knjiga Corpus Christi quod est Ecclesia 1937 bližnja priprava, praenuntius, velike papeževe okrožnice Mystici Corporis. Vendar z druge strani z začudenjem vidimo, da Zapelena okrožnico razlaga po svoje v nasprotju s svojim kolegom Trompom; čudimo se, da se skozi ves Zapelenov traktat vleče razlika v mnenjih obeh kolegov /227/8/.

Profesor Zapelena in njegovi somišljeniki naj bi upoštevali tako trezno in prijateljsko nepristransko oceno velikega španskega strokovnjaka, ki je na vrhuncu svojega znanstvenega dela in ugleda.

Salaverrijeva označba Zapelenove nebrzdane polemike velja tudi o polemiki zoper slovenskega profesorja. Zoper profesorja ljubljanske Teološke fakultete, ki nima javnega znanstvenega glasila, je pač marsikaj dovoljeno. Zapelena pozna le majhne odlomke znanstvenih spisov ljubljanskega profesorja: 1. Pohvalno oceno Zapelenove knjige o Cerkvi v BV 1942, 2. latinsko razpravo v BV 1942, str. 14-34 /Cerkev te~~o~~ Kristusovo/, 3. kratek odlomek /polovico strani/ iz poljudnega komentarja /1944/ papeževe okrožnice *Mystici Corporis*, 4. članek v *Salesianum* 1957.

Glavni, v nekem smislu edini sporni predmet Zapelenove polemike je odlomek iz poljudnega komentarja k slovenskemu prevodu papeževe okrožnice. L. 1942 sem v soglasju z večino teologov trdil, da je bila Cerkev dokončno ustanovljena ~~o~~ po prihodu Sv. Duha o Binkoštih, ker smo do leta 1943 splošno mislili, da ~~je~~ Cerkev ob Kristusovi smrti še ni prejela Sv. Duha. Ko je okrožnica *Mystici Corporis* natančno pojasnila, da je bil Sv. Duh dan Cerkvi že ob Kristusovi smrti, o Binkoštih pa očitno z obilnimi čudežnimi darovi, sem se rad pridružil nauku papeževe okrožnice, da je bila Cerkev dokončno ustanovljena na sv. Križu. Mnogi teologi so ta papežev nauk prezrli, ali ga kolikor toliko tiho odklonili. Zapelena se je že prej boril proti Trompovem nauku o mističnem telesu. Nanj predvsem merijo Trompove besede o nasprotnikih, ki ta nauk trdovratno odklanjajo in smešijo /*Corpus Christi quod est Ecclesia* L. izdaja, 1937, str. 196, 2. izdaja 1943, str. 168; Zbornik T. f. 1958, str. 211 s./ . Po prv~~i~~ letu 1943 Zapelena svojega redovnega sobrata ne sme več tako smešiti, ko je papeževa okrožnica potrdila nauk o mističnem Telesu. Zato mu osamljeni slovenski profesor služi kot nekak kozel Azazel /3. Mojz. 16/, ki naj zbadljive Zapelenove muhe odnaša v puščavo. Najprej me je sramotilno napadel v l. zv. *De Ecclesia* leta 1946, potem ponovil v naslednji izdaji iste knjige 1950, nazadnje pa v *Salesianum* leta 1959, str. 575-603 /izšlo v marcu 1960/ s kratkim pregledom vsebine v petih svetovnih jezikih.

V mednarodni znanosti je običaj, da uredništvo tako ostre napade zoper avtorje, ki so v naslovu imenovani /1/, pošlje napadenemu piscu, da dodane kratko pripombo.

1. Članek je objavljen na prvem mestu 4. številke. V naslovu je z velikimi črkami natisnjeno *Responsum ad D. Fr. Grivec*; v članku se skoraj na vsaki strani večkrat ponavlja ime, včasih z dodatkom doctor Lubianensis.

Salezijansko uredništvo ni upoštevalo tega mednarodnega akademskega običaja, čeprav bi se v našem primeru zadeva prav kratko rešila z izjavo, da sta obe napadani trditvi natančno vzeti iz papeževe okrožnice /iz Trompovega komentarja; ljubljanski profesor torej tukaj ni odgovoren. Tako ravnanje bi bilo tem bolj primerno, ker sem leta 1957 uredništvo ponovno prosil, da črta vse, kar bi se komu moglo zdeti preostro. Uredništvo je torej prevzelo ~~iso~~-odgovornost za ton akademsko zmerno pisanega članka. Zapelena polemika v *Salesianum* je povsem tem res odveč - frustra, infecunda, poco edificante; nikakor ni ad bonum Ecclesiae.

Prof. Zapelena v vseh napadih pobiha dve trditvi: 1. Sv. Duh je bil dan Cerкви že ob odrešilni Kristusovi smrti; 2. Cerkev je bila dokončno ustanovljena na sv. Križu. To trdim šele od leta 1943 dalje. Pred letom 1943 sem trdil drugače. Iz tega se vidi, da to nista moji izvirni trditvi. Tak preobrat je v meni, kakor v mnogih drugih povzročila papeževa okrožnica leta 1943. Papežovo okrožnico upoštevam ne samo kot izjavo rednega cerkvenega učiteljstva, marveč tudi kot učeno znanstveno razpravo, kakor sem pojasnil v *Theol. Revue* 1955 in *Salesianum* 1957. Zapelena pa mi še leta 1959 trdovratno očita pomanjkanje znanstvene doslednosti, defectus cohaerentiae doctrinalis, smeši izjave o znanstveni vrednosti, vrednosti okrožnice, očita confusio, lamentabilis confusio. Leta 1946 in 1950 me je smešil, da se je morča izvršil /abnormalen?/ razvoj v mojem razumu /evolutio in mente/. Stvarno pa je tukaj pomanjkanje trdovratnosti, defectus pertinaciae, kar se v področju znanosti ne šteje velik greh, zlasti ne v našem primeru, ko gre za pomenljiv

napredek bogoslovne znanosti ter za odločilno zvezo nauka o Cerкви in o skrivnostnem Telesu Kristusovem. Trezno pre-mišljeno sem se pridružil papeževi okrožnici in komentarju prof. Trompa. Prof. Zapelena naj torej polemizira s prof. Trompom in s papeževo okrožnico, ali pa naj upošteva blagohotne opomine svojega rojaka Salaverrija.

Neki slovenski teolog v Rimu je za Zapelena priredil latinski prevod kratkih odlomkov iz poljudne knjižice Skrivnostno telo J.Kr. /slovenski prevod okrožnice s poljudnim komentarjem; Ljubljana 1944/. Za Zapelena so prevedeni iz konteksta iztrgani posamezni stavki iz strani 74/6, vsega skupaj komaj za polovico tiskane strani. V soglasju z okrožnico /§ 28-31/ med drugim pišem, da je Cerkev pravzaprav isto kakor nova zaveza, t. j. Kristusovo kraljestvo. Slovenski rimski teolog je besedo pravzaprav prevedel z ultimatim, a po kontekstu pomeni stvarno, kakor piše tudi prof. Tromp v Zborniku Cor Jesu /I, 1959, str. 248/: Regnum /Christi/ ... ab Ecclesia re non difert. Dieckmann /De Ecclesia I, 196/ pa piše: Novus contractus /t. j. testamentum/ inter Deum et homines novum Regnum /družba!/ seu Ecclesia. Zapelena poudarja specifično razliko med zavezo /pogodbo/ in družbo ter trikrat ponavlja, da je slovenska trditev magna confusio, nazadnje pa še lamentabilis confusio /Salesianum 1959, str. 583/. Svojevoljno podtika in zavija trditve, kakor je grajal že Salaverri 1955. Povrh vsega pa so napadani stavki iztrgani iz poljudne knjige, v kateri niso mogoči strogo znanstveni dokazi. V predgovoru str. 4 je poudarjeno, da je knjižica namenjena širšemu občinstvu in da izobraženejši bralci najdejo natančnejša pojasnila v svojih znanstvenih knjigah o Cerкви. Isto je Zapelena lahko bral v Th.Revue 1955, vendar svoje napake nad lo let gradi na podlagi zmotnega podtikanja, da je oni slovenski komentar znanstven in da bi torej moral natančno razložiti vse probleme: " In commentario scientifico, qualem vult Doctor Grivec, haec omnia problemata debuissent accurate examinari" /Salesianum 1959, 582/. Pa saj so ti problemi natančno razloženi v papeževi okrožnici in v razpravah P. Trompa; na nje se sklicujem in naslanjam. Zapelena sploh ne more soditi o slovenskem komentarju, ker ga premalo pozna.

Za omenjeni napadani dve trditvi torej sam nisem odgovoren. Odgovornost in zaslugo za ta napredek bogoslovne znanosti pripisujem papeževi okrožnici in komentarju

prof. Trompa. Od teh dveh sem odvisen, na ta dva se tukaj naslanjam in sklicujem. Prof. Zapelena naj torej svoje napade obrne tja.

Brez moje zasluge ali krivde se je zadeva tako zasukala, da je istočasno z zadnjim napadom v Salesianum 1959 sam dejanski avtor teh dveh trditev, namreč prof. Tromp, konzultor kongregacije S.Officii in član odbora za cerkveni zbor, v svoji knjigi De Spiritu Christi anima 1960, str. 49-106 /2/ ponovno in dokončno dokazal svoje trditve, natančno zavrnil Zapelenove zagovore, tudi nove v Salesianum 1959 /3/ in označil Zapelena kot poglavitnega

2/ Dragoceno učeno knjigo mi je poklonil s posvetilom:
Senex Seniori - Oremus pro invicem!

3/ Zapelena je ugovore zoper prof. Trompa zbral in pomnožil v španski Rev. Esp. de Theologia 1958, str. 395-443 ter jih potem deloma ponovil v Salesianum 1959.

trdovratnega nasprotnika omenjenih dveh trditev: Qui autem ad meas conclusiones de nativitate Ecclesiae in Cruce omnino non accedit est RR. P.T. Zapelena ... Tako Zapelenov kolega Tromp str. 106.

Prav isti čas je veliki španski strokovnjak Salaverri poslal 29. junija 1960 v Ljubljano več svojih razprav, med njimi tudi omenjeno oceno Zapelenove knjige o Cerkvi /iz leta 1955/, gotovo z namenom, da njegovo oceno uporabimo v obrambo znanstvene resnice. S to že pet let staro oceno, v srednji Evropi malo znano, pa ravno o pravem času poslano v Ljubljano, je odločilno segel v Zapelenovo polemiko, ko je leta 1959/60 dosegla svoj vrhunec. Neprijetna zadeva je po 6 letih končno razjasnena.

"Brezplodna in malo/vzpodbudna polemika", kakor jo je označil profesor Salaverri je dokončno stvarno in formalno vsestransko zavrnjena po dveh prvovrstnih strokovnjakih. Tromp je obe pobijani trditvi dokazal vsebinsko in stvarno. Popolnoma neprizadeti od Zapelena posebno priznani strokovnjak, njegov španski rojak Salaverri, pa je povrh tega odločno in strogo objektivno zavrnil nele vsebino, marveč tudi metodo in ton Zapelenove polemike, ki je ravno

v napadih na slovenske in latinske ljubljanske spise dosegla vrhunec tistih svojstev, s katerimi jo je označil njegov španski rojak.

Kako je mogoče, da so v Rimu prezrli in prikrili ostro akademsko strokovno Salaverrijevo obsodbo Zapele-
nove metode? Kako so mogli prezreti strokovno sodbo, da
Zapelenova polemika ni v korist Cerkve niti v korist
mladih bogoslovcev? Povrh vsega ja je neki rimski slo-
venski profesor v začetku leta 1958 dvakrat sporočil v
Ljubljano, da je obzirni članek v Salesianum 1957 napra-
vil "mučen vtis" in da profesor Zapelena že piše odgovor.
V tem okolju so torej bojovitega profesorja indirektno
spodbujali k "brezplodni negativni polemiki", saj beremo
v Salesianum 1959, 575: "Studium /t. j. polemiko/ agredior
rogatus(?) a praestantissimo viro, cuius consilia praecepti
loco habenda esse putavi". Ja imajo pač tudi slovenski
posredovalci svoj delež, čeprav so poznali živčno stanje
prof. Zapelena. Zares zelo mučna zadeva!

Slovenskim posredovalcem se zdi mučno, da si ljub-
ljanski profesor upa kritizirati velike učenjake: Zape-
lena, Rahnerja, Journeta. Tako se nam je dvakrat sporo-
čilo. Toda priznано je, da se tudi veliki učenjaki včasih
motijo in da teologi srednjih zmožnosti v kakem po-
sebnem vprašanju ne zaostajajo za velikimi učenjaki. Gle-
de Zapelena je profesor Salaverri že leta 1955 pokazal,
da je zapisal veliko trditev, ki zbuja mučen vtis in
nujno izzivajo kritiko. Profesor Tromp pa je po krivdi
slovenskega posredovalca očitno pokazal, da vprašanje o
znakih Cerkve ni njegova stroka. Očitno je, da to vpraša-
nje v Ljubljani bolje poznamo nego sicer izredno učeni
in trezni profesor Tromp. Profesor Trompu smo dolžni pri-
znanje in hvaležnost, da je v že ^{ju} omenjeni najnovejši knji-
gi 1960 odločno zavrnil vse ugovore, objavljene v Salesi-
anum 1959; zato obžalujemo, da se je dal zaplesti v neko
vprašanje, ki je v slovenski bogoslovni znanosti že do-
končno razjasneno in rešeno.

Profesor Zapelena je že prva leta po objavi papeževe
okrožnice Mystici Corporis 1943 pokazal neprijetno pole-
mično enostranost, ekskluzivnost, kakor večkrat poudarja
Salaverri. Tako že v knjigi De Ecclesia 1946, še bolj
1950 in 1954. Smo pač vsi preživljali duhomorne težke čase.

Po vesteh iz Rima je verjetno, da je njegov članek v Salesianum 1959 zadnji te vrste. Učenemu profesorju radi priznamo velike zasluge za bogoslovno znanost in mu od srca odpuščamo vse, kar smo morali grajati. Nikakor pa nismo dolžni molčati, ko še vedno ponavlja krivične sramotilne napade ter bogoslovni znanosti škodljive stvarne in metodične napake, čeprav ga je učeni profesor Salaverri že leta 1955 na vse to krepko in prijateljsko opozoril.

3. Spomini in opomini *Antonianum*.

Ljubljanska Teološka fakulteta je pred štirimi desetletji imela živahne stike z inozemsko bogoslovno znanostjo, tako po znanstvenih publikacijah, kakor tudi po osebнем znanstvenem dopisovanju. Po Bogoslovnem vestniku in po drugih znanstvenih publikacijah si je pridobila ugled v inozemstvu. Znanstveni stiki so bili posebno uspešni v nauku o Cerкви z ozirom na vzhodno bogoslovje, ker so odlični inozemski znanstveniki te stroke, zlasti profesorji papeškega Vzhodnega instituta bolj ali manj razumeli slovenski jezik. Med profesorji Vzhodnega instituta je Čeh P. Teofil Špačil dobro razumel slovenski jezik, ker je bil nekoliko časa profesor bogoslovja v Celovcu in se je tam v družbi slovenskih bogoslovcev naučil slovenskega jezika. Genialni profesor Mihael d'Herbigny, predsednik /rektor/ Vzhodnega instituta, je izvrstno znal rusko; v družbi profesorja Špačila je brez težave bral slovenske knjige. Podobno so tudi drugi strokovnjaki vzhodnega bogoslovja znali rusko in nekoliko razumeli slovensko /M. Jugie, S. Salaville i. dr./. Na mednarodnih kongresih za vzhodno bogoslovje na Velehradu /1924 i. dr./, v Ljubljani /1925/ in Pragi /1929/ smo se osebno seznanjali z inozemskimi strokovnjaki. Z njimi smo občevali kot enakopravni kolegi.

Druga svetovna vojna je pretrgala mednarodne znanstvene stike. Do leta ~~1943~~ 1943 smo imeli nekaj rahlih zvez z Rimom. Toda naši pglavitni znanci /M. d'Herbigny, T. Špačil i. dr./ niso bili več v Rimu. Rimski profesorji

niso znali slovenskega jezika. Prejšnja kolegialnost se je pretrgala. Vmes so se vršili nesrečni slovenski posredovalci. Sodelovali so pri Zapelonovih napadih, prezrli so Salaverrijevo kritiko Zapelenove polemične metode; niso jih motili Zapelenovi napadé na papeževo okrožnico ter mučni spor med Trompom in Zapelenom. V Ljubljano pa so v imenu Zapelenovih pristašev poročali o "mučnem vtisu" akademskega članka v Salesianum 1957, češ da ljubljanski profesor ne bi smel kritizirati odličnih inozemskih strokovnjakov. Naposled so zbegali profesor Trompa, da je v glasilu Latcranske univerze /Divinitas 1959/ in še na drugem mestu brez potrebe objavil velike napake o znakih Cerkve.

Po zaslugi profesorjev Trompa in Salaverrija je položaj dovolj razjasnen. ~~Razlike~~ Razkrile so se resnično mučne zadeve. Ovire za mirno kolegialno znanstveno delo v korist sv. Cerkve so stvarno odstranjene.

V kolegialni družbi z odličnimi inozemskimi strokovnjaki, v novejšem času tudi s prof. Trompom in Salaverrijem smo dosegli nekoliko važnih uspehov v dveh sorodnih vodilnih vprašanjih: 1. o Cerkvi ^{ko} skrivnostnem telesu Jezusa Kristusa, 2. o vatikanski metodi znakov Cerkve. V zadnjem desetletju smo zvezo teh dveh vprašanj bistveno dopolnili in jo izrazili v trditvi:

Cerkev je zato edina, sveta, vesoljna in neminljiva, ker v njej živi poveljani Jezus Kristus, v njej nadaljuje svoje čudeže in ji daje pečat božjega poslanstva.

Inozemski strokovnjaki /razen prof. Zapelena/ so bili hvaležni za opozoritve na pomanjkljivosti v njihovih knjigah in razpravah. Kolegialno so nam priznavali enakopravnost.

Vsi tisti, ki so še po vsem tem skušali naše znanstveno delo o znakih Cerkve motiti, so dolžni razdiralne zmede in krivice poravnati. Tu ne gre za osebe, marveč za dve osnovni vprašanji verskega življenja in obrambe svete vere.

Z inozemskimi strokovnjaki imamo tako žive neposredne stike, da so nepoklicani posredovalci in njihovi samozavestni opomini nepotrebni, v danem primeru celo očitno zmotni, pristranski in razdiralni.

Nepoznavanje zadevnega znanstvenega vprašanja ne more biti niti podlaga za posredovanje niti predmet diskusije ali znanstvenega spora. Spletke ne morejo nadomestiti znanstvene metode in resnice.

Antonianum - se imenuje frančiškanska univerza v Rimu in znanstveno glasilo te univerze. Med profesorji je več hrvatskih učenjakov /Balić, Brlek, Lasić/ in en Slovenec /Korošak/. P. Mihael Brlek /Dubrovčan/, vice-rektor univerze, dobro pozna slovensko knjigo "Cerkev"; ne zdi se mu mučno, če ljubljanski profesor objavi kako oceno knjig in člankov rimskih profesorjev in jih opozori na katero pomanjkljivost, kakor se pač more primeriti tudi velikim učenjakom. Po posredovanju p. Brleka,⁴ profesorja cerkvenega prava, sta v Antonianum 1960, str. 81-87 in 503-507 objavljena dva kratka članka ljubljanskega profesorja. V prvem članku je dokazano, da je pravi avtor empirične metode znakov Cerkve /čudež Cerkve/ sv. Avguštin. V Rimu so jo že pred nastopom nadškofa Dechampsja uporabljali proti racionalizmu nemškega teologa Hermesja. Pri teh rimskih odlokih je sodeloval veliki teolog Perrone; isti je sodeloval tudi pri pripravah za vatikanski cerkveni zbor.

V drugem članku /str. 503-507/ je na podlagi aktov vatikanskega zbora pojasnjena zveza med kriteriji razodetja in znaki Cerkve; s spoštljivo obzirnostjo so popravljene netočnosti, ki jih je profesor Tromp zapisal v Divinitas 1959. Gl. lanski Zbornik str. 232-238. Kakor mnogi drugi profesorji tako tudi Tromp ni bral tistih aktov vatikanskega cerkvenega zbora, ki odločilno razločno pojasnjujejo izjave cerkvenega zbora o tem predmetu.

Iz spisov profesorjev Trompa in Zapelena ter iz drugih publikacij smemo sklepati, da se na Gregorijanski univerzi malo ozirajo na vatikansko metodo znakov Cerkve. Na frančiškanski rimski univerzi /Antonianum/ pa so v zadnjih letih o tem temeljito razpravljali v zvezi z doktorsko disertacijo nekega kitajskega doktorskega kandidata.² Na naši fakulteti smo to vprašanje obširno obravnavali v dveh doktorskih disertacijah, v mnogih člankih v Zborniku od leta 1953 dalje in v tipkanih dodatkih h knjigi o Cerkvi.

1. Profesor M. Brlek se posebej zanima za nauk o Cerkvi. Piše obširno študijo o zgodovini cerkvene ustave s pravnega stališča; prvo poglavje /~~o~~ pravem pomenu besede Ecclesia/ je objavljeno v Antonianum 1961, 60-90.
2. Disertacija kitajskega doktorja je objavljena v Hongkongu 1960: T. Tseng, De Via empirica.

POROČILA O KNJIGAH

Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion,
München 1957, str. 265

Že dobro poznani apologet na univerzi v Bonnu se je v tej knjigi izkazal tudi kot izvrsten filozof, saj v njej obravnava filozofske temelje verovanja. Res je dal svojemu delu naslov "Uvod v versko filozofijo", vendar se z njo nikakor ni izneveril apologetiki. Dočim je v svojih fundamentalnoteoloških knjigah "Die Sendung Christi" in "Der Auftrag der Kirche" obravnaval neposredne temelje katoliškega verovanja /prim. poročilo v Zbornik T.F. 18(1963)/ pa v tej z isto skrbnostjo, znanstveno natančnostjo in odprtostjo za sodobne apologetične probleme razpravlja o posrednjih oziroma daljnih temeljih istega verovanja /praeambula fidei remota/. Tako je dal apologetom, teoretičnim kakor praktičnim, v roke dragoceno trilogijo, ki po pravici uživa velik ugled.

V dobi, ki bi tako rada vse, kar je verskega, vrgla na področje iracionalnosti, je umestno Langovo opravičevanje posebne zdrave verske filozofije, ki je pravzaprav razumsko in znanstveno obravnavanje osnovnih verskih problemov, bistva in resničnosti religije. Ni verovanja brez racionalnega elementa /Gruehn!/, pa tudi o verovanju kot takem more in mora znanost povedati svoje. Kraljica znanosti pa je filozofija, naj zato gre prva beseda o veri in verstvih prav njej.

Zakaj neki filozofi tako različno definirajo religijo, to je prvo vprašanje, ki si ga avtor najprej zastavlja. Sodi, da je za to različnost treba iskati odgovora v različnem subjektivnem stališču, ki ga ima kdo do vere, in v objektivni težavnosti vprašanja samega. Sam skuša priti do pravilne definicije induktivno, ob polnem upoštevanju moderne fenomenološke metode. Zavestno pa se izogne ob tem dognanj, do katerih prihaja zgodovina verstev.

Verski dej je po Langovem mnenju v bistvu osebno srečanje z božjim in svetim. Seveda ima ta dej svojo subjek-

tivno in objektivno stran, obojno je treba vpoštevati. Lang, ki za vsako poglavje navaja obilno novejšo literaturo, nato razpravlja o psihični strukturi in posebnosti verskega deja. Nikakor ni res, da gre pri tem samo za neko čustvovanje, ko pa gre v resnici vedno tudi za povezavo lastnega jaza z objektivno resničnostjo. Ni ga treba pojmovati v smislu le pasivnega človekovega zadržanja, kot sta hotela Schleiermacher in R. Otto, saj gre za zavestno sprejemanje in svobodno odločanje. Ni pa to le nekaj psihičnega ampak zares duhovnega, kar daje takim dejom šele pravo moč.

Zelo važno je poglavje o intencionalnem predmetu religije, saj gre za tisto transcendentno objektivnost predmeta pri verovanju, ki jo moderni tolikokrat skušajo omalovaževati. Lang odločno, dasi brez polemike, zavrne nasprotna naziranja in obširno pokaže, kako je verovanje nujno usmerjeno na objektivno versko vrednoto, ki pa mora biti oseba, če naj v zvezi z njo nastane "jaz-ti razmerje", ki edino more roditi bogato religiozno razmišljanje, hote nje in čustvovanje. Le tako postaneta zares smiselni tudi molitev in daritev.

Če naj verski filozof dobro razčisti osnovne probleme religije, jih mora dobro oddeliti od sorodnih pojavov. Lang zato razpravlja o razmerju med religijo in filozofijo, religijo in umetnostjo ter religijo in etiko.

Zunanjih izrazov religioznega doživljanja je obilo. Lang jih ceni, vendar poudari, da so vredni le toliko, kolikor so povezani z notranjostjo. Ob tej priliki obširno govori tudi o pomenu družbe za versko življenje, v kolikor je v socialni povezavi za vero dobrega, in katere so nevarnosti.

Seveda mora posebno danes naštevati tudi tipične izrodke in pokvarjene oblike verovanja, posebno razne nadomestke za religijo in razne osirotele oblike verovanja. Na široko se pri tem ustavlja pri vprašanju razmerja med religijo in magijo.

V drugem delu "Die Wahrheit der Religion" se kot filozof sprašuje, kaj je logično resnično in kaj je versko resnično. Ni dvoma, da mora predmet verovanja biti objektivno resničen, da mora torej Bog resnično bivati.

Apologet Lang se začne vpraševati o dokazih za bivanje božje, o spontanem objemu objektivne božje resničnosti, pri katerem ne postopa človek po zakonih diskurzivnega razmišljanja. Taka pot do Boga je dokaj splošna, dasi ne brez racionalnih elementov. Zelo moderen je pri razpravi o sodobnem ateizmu, ki je prav tako močno razširjen in ima zelo različne vzroke. Sodoben je tudi pri razpravi o problematiki dokazov za bivanje božje, ki so sicer racionalni, vendar taki kompleksnega značaja, da ostaja še vedno dovolj možnosti, da jih človek more svobodno odkloniti. Na široko govori o teh dokazih kakor so jih navajali Avguštin, Anzelm in Tomaž, odklanjal pa Kant. Noče pa pustiti problematike odprte, saj je to zelo nevarno /prim. Russelovo predavanje "Zakaj nisem kristjan", ki so ga objavili "Naši razgledi" dne 24. decembra 1960/, ampak temeljito obravnava problem metafizičnega principa vzročnosti, veljavo dokaza iz kontigence, še vedno veljavnost ^{te}teološkega dokaza, posebno pa mu je pri srcu aksiološki dokaz.

Langova knjiga je ena izmed tistih, ki ^{bi}jih zaradi prebogate vsebine in izredne aktualnosti morali imeti v svojih knjižnicah.

Fajdiga

r. Franc Ks. Grivec:

Kristusovi čudeži v sveti Cerkvi

I.

Dokazno moč čudeža in čudežev svete Cerkve poudarjajo izobraženi teologi, ki vedo in uče, da so tako Kristusovi čudeži, kakor tudi čudež in čudeži svete Cerkve očitno delo božje vsemogočnosti. S čudežem in čudeži svete Cerkve dokazujemo, da je sveta Cerkev res Kristusova ustanova in njen nauk Njegov nauk, slavimo Kristusa, ki živi in deluje v sveti Cerkvi.

Kristus sam je napovedal čudeže svete Cerkve in njenih vernikov kot dokaz za Odrešenikovo božje poslanstvo in resničnost krščanske vere: Jan 14, 12; Mt 17, 20; Lk 17, 6; Mk 11, 23 in 16, 17-20. Cerkev je polnost in dopolnilo Jezusa Kristusa, kakor s svetim Pavlom učijo cerkveni očetje in veliki teologi, posebej papež Pij XII. (1943).

Trditev, da z naglašanjem čudežev svete Cerkve zapostavljamo ali omalovažujemo Kristusove čudeže, je očitna zmota zoper katoliški nauk o Cerkvi, zmota zoper učenje svete Cerkve in zoper nauk Jezusa Kristusa, jasno zapisan v evangelijih. S filozofske strani je ta trditev nekaka contradictio in terminis. Z bogoslovne strani pa se nagiblje k protestantski zmoti o prepadu med Kristusom in Cerkvijo in rezko nasprotuje tradiciji katoliške bogoslovne znanosti, posebno nauku velikih teologov od svetega Avguština in svetega Tomaža do Vatikanskega cerkvenega zbora in do danes.

Kakor s poudarjanjem evharistične daritve ne zapostavljamo Kristusove odrešilne daritve na svetem križu, tako z naglašanjem čudeža svete Cerkve ne zapostavljamo Kristusovih čudežev. Čudeži svete Cerkve in njenih svetih vernikov, posebej Marijini čudeži, so očitno delo božje vsemogočnosti - so Kristusovi čudeži.

Sveti Avguštín (Sermo 116 in 238) in velika tradicija, močno naglašena na 1. Vatikanskem zboru, zgovorno uči: Apostoli in učenci Kristusovi so videli Glavo (Kristusa) in verovali v telo (Cerkev), ki ga niso videli; mi vidimo telo (Cerkev) in verujemo v nam nevidno Glavo svete Cerkve. Glej Cerkev 1943, 6-8, 290-292. Antonianum 1960, 81-85.

Vstajenje, največji Kristusov čudež, je hkrati čudež svete Cerkve, izvršen šele po ustanovitvi nove zaveze in Cerkve, vidno dokazan po prikazovanih apostolom in drugim Kristusovim vernikom. Apostoli so se ob slovesni razglasitvi svete Cerkve o binkošti in še po tem predstavljali kot priče Kristusovega vstajenja. O binkošti in v prvih letih svete Cerkve je Bog to pričevanje potrjeval z mnogimi čudeži: Apd 2, 32; 3, 15; 4, 10 in 33 i.dr. Posebej je bilo Kristusovo vstajenje ter njegovo življenje v Cerkvi dokazano s čudežni spreobrnjenjem svetega Pavla.

II.

Ludovik Bautain je učil (1819 - 1834), da moremo bivanje božje in motive *credibilitatis* (čudeže) spoznati šele po nadnaravni veri, po neposrednem in posrednem razodetju (po Cerkv_i), ne pa z razumom. Ta fideizem in tradicionalizem nasprotuje jasnemu nauku svetega pisma in cerkvenih očetov. Po opominu cerkvene oblasti je Bautain (1835 in 1840) podpisal med drugim: Kristusovi čudeži imajo še danes jasno (*éclat, fulgor*) dokazno moč; razum je pred vero in nas mora voditi k veri (D 1624 - 1626). *Etsi fides sit supra rationem, tamen rationis usus fidei praecedit et ad eam ope revelationis et gratiae conducit* (D 1649.1651). V tej obsodbi tradicionalizma ni bilo niti potrebno niti primerno omenjati čudež svete Cerkve; saj tradicionalizem enostransko pretirava avtoriteto Cerkve. Pač pa je čudež svete Cerkve skoraj istočasno (1846) zgovorno poudarjen v obsodbi Hermesovega racionalizma (D 1638), potem pa načelno odločilno na Vatikanskem cerkvenem zboru (D 1794 in 1815).

Sveti Duh vodi Cerkev, da posamezne verske resnice pojasnjuje ali brani glede na dane razmere ali zmote. - Inenje, da je nauk o čudežih in čudežih svete Cerkve v kakšnem sorodstvu z Bautainovo zmoto, je popolnoma osamljeno in očitno neosnovano. Bautainovo zmoto površno trga iz konteksta in ne upošteva jasnega nauka Vatikanskega cerkvenega zbora.

V aktih Vatikanskega cerkvenega zbora je zoper Bautaina naveden izrek svetega Avguščina ep. 120 n. 3: *Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus* (CL 7, 521)

III.

S. Tromp daje empirični metodi prednost pred primerjalno: *Ecclesia sive in cursu historiae sive hoc temporis momento - ingens miraculum, motivum perpetuum credibilitatis* (Corpus Christi quod est Ecclesia I. 1946, 21; posebno De Revelatione 1950, 187 i.dr.).

Pozneje se je (Divinitas 1959, zv. 4) zmotil v razlagi stavka: *Ea pertinent omnia* - češ da se nanaša izključno na primerjalno, ne pa empirično metodo, ker ni bral odločilnih pojasnil dogmatične komisije Vatikanskega cerkvenega zbora (Antonianum 1960, 504) in ker je bil zbehan po napačnih informacijah. Glagol *pertinent* razlaga v smislu *provocare potest* (se sme sklicevati), kar bi bilo morebiti primerno v zvezi s primerjalno metodo. Toda ta razlaga nasprotuje kontekstu in tudi običajnemu izražanju istega cerkvenega zbora, na primer *quae ad fidem et mores ... ad disciplinam et regimen Ecclesiae pertinent* (D 1827 in 1831). Antonianum 1960,

504. Glagol pertinent se v aktih tega cerkvenega zbora neštetokrat ponavlja v istem pomenu.

Znota, da se z naukom o čudežu svete Cerkve zapostavljajo Kristusovi čudeži, je popolnoma osamljena, ker je v preveč očitnem nasprotju s svetim pismom, z učenjem svete Cerkve in bogoslovne znanstvene tradicije.

O empirični metodi znakov svete Cerkve so v zadnjih letih temeljito razpravljali na frančiškanski univerzi Antonianum v Rimu ob doktorski disertaciji kitajskega frančiškana Tomaža Tseng pod vodstvom Humberta Betti. Rokopis predelane disertacije je bil dovršen v Rimu v oktobru 1958. Knjiga z naslovom - De apologetica methodo quae "via empirica" audit - je bila tiskana v Hong Kongu 1960 (strani 24 in 182) z redovniškim dovoljenjem generalnega delegata v Singapore 12. septembra 1959 in s škofijskim imprimatur v Hong Kongu 19. septembra 1959. Dragoceno knjigo je prejela tudi naša fakulteta.

V tej knjigi so natančno navedena različna mnenja o empirični metodi. Teologi splošno priznavajo njeno prednost. Nikjer se ni izreklo mnenje, da se z naglašanjem čudežev svete Cerkve zapostavljajo Kristusovi čudeži. Ta verska znota je res osamljena.

Sveti Avguštin, Tract. 31 in Joan: Magna signa facta sunt etiam, cum (postquam) Dominus resurrexit et ascendit. Tunc per discipulos facta sunt magna, sed ille per illos, qui et per seipsum.

Ljubljana, april 1961

*Priloga k Zborniku Teološke
fakultete (10. letnik, 1960).*

EXTRACTUM EX PERIODICO

ANTONIANUM

== AN. XXXVI, 1961, FASC. I ==

MONS. FRANCISCUS GRIVEC

Ecclesia concepta, nata, manifestata

DIRECTIO ET ADMINISTRATIO

ROMA - Via Merulana, 124

MISCELLANEA

Ecclesia concepta, nata, manifestata.

Pius XII in encyclica *Corporis Mystici*, provocando ad Leonem XIII, docet (§ 25): « Divinus Redemptor mystici Ecclesiae templi aedificationem tum inchoavit, cum concionando sua tradidit praecepta; tum consummavit, cum clarificatus e Cruce pependit; ac tum denique manifestavit promulgavitque, cum adspectabili modo Paraclitum Spiritum in discipulos misit ». Istis verbis Pius XII illustrat sententiam Leonis XIII: « Ecclesia, quae iam concepta, ex latere ipso secundi Adami, velut in Cruce dormientis, orta erat, sese in lucem hominum insigni modo primitus dedit die celeberrima Pentecostes ». (*Divinum illud*, 1897). Leo XIII eandem sententiam a. 1895 (encyclica *Provida Matris*) aliis verbis protulit: « Ecclesia, quae iam a Christo concepta, ipso moriente prodierat, tunc feliciter, quodam veluti afflatu divinitus accedente, suum coepit munus obire per gentes omnes ». Hisce duabus sententiis Leonis XIII invicem collatis atque a Pio XII illustratis dilucide enuntiatur, Ecclesiam conceptam esse, i. e. aedificationem Ecclesiae a Christo inchoatam esse praedicatione evangelii atque electione et instructione apostolorum. Leo XIII nondum diserte docet Spiritum S. iam in Cruce datum esse Ecclesiae, tamen clare praedicat Ecclesiam morte Christi in Cruce ortam, i. e. natam, conditam esse.

Dictio Leonis XIII de Ecclesia a Christo praedicatione evangelii *concepta* rarissima est; Pius XII dicit Ecclesiam *inchoatam* esse. Nec Leo XIII nec theologi docent Ecclesiam in Cruce conceptam esse. Ecclesiae, in Cruce natae, status usque ad diem Pentecostes vix vitae infantis in obscuro uteri matris comparari potest, sed potius exacte iuxta narrationem Actuum apostolorum explicandus est. Illi theologi, qui encyclicam *Mystici Corporis* praetereundo hodie adhuc in sententia de Ecclesia die Pentecostes demum nata, vel instituta perseverant, variis ducuntur rationibus. Nonnulli spatium breve quinquaginta dierum praetereundo, solum Ecclesiam mirabiliter manifestatam ac confirmatam considerantes, sine expressa negatione doctrinae encyclicae *Mystici Corporis*, in trita traditione perseverant. Alii vero censent doctrinam encyclicae *Mystici Corporis* in hac re non sat certam vel saltem non unice probabilem esse. Certo constat doctrinam de tempore institutionis Ecclesiae non esse fidei dogma. Attamen concedendum est, sententiam de institutione Ecclesiae in Cruce gravem esse doctrinam catholicam, cum dogmate de Corpore mystico J. Christi ac de Redemptionis perennitate connexam.

In libro slovenico *De Ecclesia* (Cerkev, 1. ed. 1924, 2. ed. 1943) doctrinam de Corpore Christi mystico in tractatum de Ecclesia intexui, quod a. 1924 ab auctoritate ecclesiastica et a theologis gravissimis diserte approbatum est. In opinione de tempore institutionis Ecclesiae autem vagam

sententiam doctoris Dieckmann secutus sum. Cum hoc doctore eminente censebam, Spiritum S. in Cruce nondum datum esse Ecclesiae, ideo Ecclesiam non esse formaliter institutam in Cruce. Post a. 1943 vero firma persuasione amplexus sum sententiam encyclicae ac stricte secutus sum commentarium doctoris Seb. Tromp. Anno 1944 lingua slovenica edidi *populare* commentarium textus encyclicae Mystici Corporis et inter alia etiam sententiam Pii XII de tempore institutionis Ecclesiae explicavi (1).

In periodo *Bogoslovni Vestnik*, 1942, 191-194 in benevolente recensione libri doctoris P. Zapelena, *De Ecclesia* (1940) brevissime allegavi vagam meam sententiam de momento institutionis Ecclesiae. Reverendissimus prof. Zapelena autem iam ante a. 1943 acriter impugnabat doctrinam de Corpore mystico, a collega suo Tromp multis scriptis expositam, prout Tromp in libro *Corpus Christi quod est Ecclesia* I, 1937, 156 et iterum 1946, 168 conqueritur.

Quidam theologus slovenus, Romae degens, ex meo commentario *populari* nonnullas sententias e contextu evulsas in linguam latinam ad usum doctoris Zapelena vertit. Isti versioni imperfectae Zapelena contentionem suam contra parvitatem meam superstruxit. In libro *De Ecclesia* a. 1946 et 1950 (p. 136 et 140-141) textum ex opusculo slovenico populari imperfecte translatum et evulsum, modo lamentabili carpit; idem repetit in periodico *Salesianum* 1959, 575-603. Sententiam de Ecclesia in Cruce instituta, ex encyclicae Pii XII et e commentario doctoris Tromp arcte desumptam, opponit sententiae a. 1942 in *Bogoslovni Vestnik* obiter prolatae atque defectum *cohaerentiae doctrinalis* vituperat et irridet, ubi proprie *defectus pertinaciae* ac *defectus oppositionis* contra encyclicam Pii XII notandus esset.

Prof. Tromp in libro *De Spiritu Christi anima* (1960), 49-106 sententias sui collegae exacte et irenice refutavit (2). Doctor J. Salaverri, professor ecclesiologyae in Pontificia Universitate Comillensi (Santander), autem opus professoris Zapelena *De Ecclesia* I (1950) et II (1954) in periodico *Estudios Ecclesiasticos*, 1955, 217-231 eiusque methodum accuratissime recensuit. Ista sobria et benevola recensio gravissima est, quia ipse P. Zapelena doctorem Salaverri magni aestimat et plura ex eius tractatu de Ecclesia deprompsit. Attamen nec P. Zapelena neque eius collegae Romani ullam huius gravis recensionis rationem habuerunt.

In periodico *Gregorianum*, 1955, 125-128 opus P. Zapelena eiusque methodus magnopere laudatur. P. Salaverri vero contrarium observavit: In utroque tomo operis Zapelena expositio doctrinae pluribus interpositionibus et additamentis rumpitur ac defectu sobriae moderationis turbatur; auctores et textus allegatos Zapelena non sinit per seipsos loqui, sed auctores iubet (facit) tacere, dicere vel negare, prout ipsi convenit; eius modi discussio polemica *inter domesticos fidei* « infecunda, frustrada, poco edificante »

(1) *Skrivnostno telo J. Kristusa*, Ljubljana 1944.

(2) Cf. *Antonianum*, 1960, 87.

existit; « critica negativa, polemica exaggerata, polemica esclusiva, exclusivismo polemico » abundant. Talia et similia doctor Salaverri a. 1955 observavit. Contentiones huius generis Prof. Zapelena iam inde ab a. 1946 contra textum e libro populari slovenico evulsum coarcebat, denique superabunde in periodico *Salesianum* 1959 cumulavit sub inscriptione: « De mysterio Ecclesiae – Responsum ad D. Fr. Grivec ». Ista recentissima contentio superstructa est supposito errato (p. 582): « In commentario *scientifico*, qualem vult (!) Doctor Grivec, haec omnia problemata debuissent accurate examinari ».

In opusculo slovenico (1944) p. 4 monui, commentarium meum esse *popularem*, quod etiam ex tota indole opusculi patet. Idem graviter notavi in periodico *Theol. Revue* 1955, 271, recensendo opus doctoris Zapelena. Doctissimus professor illam recensionem utique legit. Attamen constanter perseverat in sua « polemica esclusiva », qua auctores allegatos non sinit ipsos loqui. Examinationem problematum, quam desiderat, inveniet in supra citato recente opere doctoris Tromp, e. gr. de sensu verborum Joh. 7, 39 « Jesus nondum erat glorificatus » (p. 70-74); item novas sententias de universali Spiritus Sancti missione una cum gloriosa Christi expiratione in Cruce, de partiali missione Spiritus S. apostolis die Paschatis (p. 83-92).

Postquam doctores Tromp et Salaverri impugnationes et methodum polemicam Prof. Zapelena generose dissipaverunt, iam securo libertate pacate tenere possumus doctrinam Pii XII et magnae traditionis catholicae de Ecclesia, nata in Cruce ac prodigalibus muneribus Spiritus Sancti roborata et manifestata die celeberrima Pentecostes. Servemus pacem!

MONS. FRANCISCUS GRIVEC

*Glej tudi Antonianum 1960 str. 503-507;
članek „Signa certissima“*

Mitloga Zbonitka
1960

Perzovisani

Mom. Anton Vork

Stof Gubjanski i. t. d.

IZ ŠPANSKE BOGOSLOVNE ZNANOSTI

Profesor Zapelena med svojimi rojaki.

Španci imajo veliko duhovniških in redovniških poklicev. Zato cvete tudi njihova bogoslovna znanost. Na bogoslovnih fakultetah in učiliščih poučujejo odlični učenjaki. Tudi na rimskih cerkvenih univerzah je precejšnje število španskih profesorjev.

V zadnjem desetletju je zaslovela španska zbirka dogmatičnega bogoslovja v štirih obširnih zvezkih: Sacrae theologiae summa. Prvi zvezek obsega osnovno bogoslovje, Theologia fundamentalis. V rokah imam tretjo izdajo (1191 strani) l. 1955; l. 1958 je izšla četrta izdaja, pripravlja se peta izdaja. Dogmatika v ožjem pomenu obsega 3 zvezke.

Vso zbirko vodi Joahim Salaverri S. J., profesor ekleziologije na Papeški univerzi v španskem mestecu Comillas. Nanj je naslovljeno pohvalno papeževo pismo za celo zbirko (24. 4. 1954). Salaverri je napisal traktat o Cerкви kot drugi del osnovnega bogoslovja. Prvi del osnovnega bogoslovja je napisal Mihael Nicolau S. J., profesor na bogoslovni fakulteti v Granadi. Zunaj Španije se je kot ekleziolog odlikoval T. Zapelena.

Timotej Zapelena S. J., od leta 1928 dalje profesor ekleziologije na Gregorijanski univerzi v Rimu, je zelo temperamenten bojevit Španec. Kot profesor je bil zaradi svoje živahnosti priljubljen. Sedaj je zaradi starosti upokojen. Njegov naslednik je Franc Sullivan S. J.; iz imena sklepamo, da je angleškega rodu.

Učeni profesor Zapelena je svoja predavanja protno izdal leta 1930, tiskana kot manuskript za privatno uporabo slušateljev. Prva javna izdaja je izšla l. 1940; pohvalno je ocenjena v Bogoslovnem vestniku 1942, str. 191-194. Niti na naslovni strani niti v predgovoru ni povedano, da je to druga ali tretja izdaja prvotne manuskriptne knjige. L. 1946 pa je izšla nova izdaja, ki je v podnaslovu kar brez pojasnila označena kot četrta, l. 1950 (521 str.) pa peta izdaja. Že to je za avtorja zelo značilno, nasprotno znanstveni natančnosti. L. 1954 je izšel II. zvezek (619 str.) kot druga izdaja. Prvi zvezek je označen kot apologetični, drugi pa kot apologetično dogmatični del.

V znanstvenem glasilu Gregorijanske univerze, Gregorianum 1955, str. 125-128 je objavljena ognjevito pohvalna ocena (C. Crevola S. J.). Posebno je poudarjeno: "Finezza mirabile nella discussione delle ipotesi altrui e genialità nell'esposizione delle proprie" (str. 197); "traspone dall'opera un amore ardente ed illuminato alla vera Chiesa di Cristo" (str. 128). V Zeitschrift für kathol. Theologie 1954, str. 188/9 je izšla kratka pohvalna ocena. Tako nenavadna hvala je sumljiva. Neki zelo ugledni profesor Gregorijanske univerze je zaupno izjavil, da se čudi takim pohvalnim ocenam; v pohvaljeni knjigi so namreč stvari, ki niso "neque ad bonum Ecclesiae neque alumnorum". Kako je mogoče takšno nasprotje med zaupno strokovno izjavo in med javno pohvalo? Knjiga je tiskana z dovoljenjem rimskega vikariata in z redovniško aprobacijo P. M. Abellána, tedanjega rektorja Gregorijanske univerze. Zato so knjigo štitali.

Medtem ko so krogi okoli Gregorijanske univerze knjigo učenega profesorja Zapelena brez pridržka povelečevali, je španski strokovnjak, že omenjeni J. Salaverri S. J., profesor eklesiologije na Papeški univerzi v Comillas (prov. Sanatander), objavil natančno, zelo zmerno, pa stvarno strogo, skoraj uničevalno oceno: *El tratado "De Ecclesia" del Padre Zapelena* (Estudios Eclesiásticos 1955, str. 217-231). Ta ocena je odločilno važna, ker tega španskega trokovnjaka sam Zapelena izredno ceni kot "nesporno odličnega" (*facile eminent*) II, 152), ga obširno uporablja in se nanj sklicuje; Salaverri je obenem tudi sotrudnik glasila Gregorijanske univerze. O II. zvezku Zapelenove knjige indirektno trdi, da ni zrel za tisk; gradivo ni dovolj predelano, avtor ni imel potrebnega časa "poner ultima manu" (str. 219). Podobno velja v nekaterih oddelkih I. zvezka, zlasti o obširni 5. tezi: kdaj je bila Cerkev ustanovljena.

V oceni stvarnih pomanjkljivosti se Salaverri ujemo z oceno v *Theol. Revue* 1955 in v *Salesianum* 1957. Njegova ocena tona in metode pa je tako ostra, da slovenski profesor ne bi smel kaj takega zapisati. Ostrost ocene je nekoliko omiljena z blagohotno prijatebjsko objektivnostjo. Obenem je ocena strokovnjaško natančna in stvarna, kakor jih redko beremo. Morebiti je bila prav zaradi natančnosti in obširnosti tako malo upoštevana, skoraj popolnoma prezrta.

Bogoslovno znanstveno glasilo *Gregorianum* 1955 hvali Zapelenovo "finezza mirabile nella discussione ... genialità nell'esposizione". Španski strokovnjak Salaverri pa trdi nasprotno.

Po trezni natančni oceni je Salaverri ugotovil, da oba zvezka Zapelenove eklesiologije kazi pomanjkanje jasne objektivne obrazložitve (*exposición objetiva*). Polovica obeh strani zvezkov je napolnjena z dodatki in vrivki (*interpolaciones*). N.pr. osnovna teza o ustanovitvi Cerkev je obdelana na 12 straneh; diskusija o času, kdaj je bila Cerkev ustanovljena, dodatek k osnovni tezi, pa na 55 straneh. Takšno nesorazmerje je posledica avtorjevega pretiranega polemičnega temperameta in pomanjkanja trezne umerjenosti (*sobria moderación*). V diskusijah o različnih mnenjih svpjevno po svoje prevrača trditve dozdevnih nasprotnikov. Drugim avtorjem podtika trditve, kakor je njemu samemu ugodno. Zapelena pretirava: *examen dialectico excesivo, obsesionado, polemica infecunda, frustrada, poco edificante* (str. 225/6). Skozi vso oceno Zapelenove metode se ponavljajo označbe: *critica negativa, polemica exagerada exclusiva, exclusivismo polemico* (str. 225-231). Ta pristranska ekskluzivnost je pisca gnala v predrznost, da si upa cenzurirati (*audacia de censurar*) okrožnico Mystici Corporis (str. 230/1) in da se pri tem zapleta v protislovja. Z ene strani poudarja (str. 340), da je Trompova knjiga Corpus Christi quod est Ecclesia (1937) bližnji priprava praenuntium, velike papeževe okrožnice Mystici Corporis, vendar z druge strani z začudenjem vidimo, da se Zapelena trudi okrožnico razlagati po svoje v nasprotju s svojim kolegom Trompom; čudimo se, da se skozi ves Zapelenov traktat vleče razlika v mnenjih obeh kolegov (227/8).

Profesor Zapelena in njegovi somišljeniki naj bi upoštevali tako trezno in prijateljsko nepristransko oceno velikega španskega strokovnjaka, ki je na vrhuncu svojega znanstvenega dela in ugleda.

Salaverrijeva označba Zapelenove nebrzdane polemike v posebni meri velja o polemiki zoper slovenskega profesorja. Zoper profesorja ljubljanske Teološke fakultete, ki nima javnega znanstvenega glasila, je pač marsikaj dovoljeno. Zapelena pozna le majhne odlomke znanstvenih spisov ljubljanskega profesorja: 1) Pohvalno oceno Zapelenove knjige o Cerkvi V BV 1942, 2) latinsko razpravo v BV 1942,

str. 14-34 (Cerkev telo Kristusovo), 3. kratek odlomek (polovico strani) iz poljudnega komentarja (1944) papeževe okrožnice *Mystici Corporis*, 4. članek v Salesianum 1957.

Glavni, v nekem smislu edini sporni predmet Zapelenove polemike je odlomek iz poljudnega komentarja k slovenskemu prevodu papeževe okrožnice. L. 1942 sem v soglasju z večino teologov trdil, da je bila Cerkev dokončno ustanovljena po prihodu Sv. Duha o Binkoštih, ker smo do leta 1943 splošno mislili, da Cerkev ob Kristusovi smrti še ni prejela Sv. Duha. Ko je okrožnica *Mystici Corporis* natančno pojasnila, da je bil Sv. Duh dan Cerkvi že ob Kristusovi smrti, o Binkoštih pa očitno in z obilnimi čudežnimi darovi sem se rad pridružil nauku papeževe okrožnice, da je bila Cerkev dokončno ustanovljena na sv. Križu. Mnogi teologi so ta papežev nauk prezrli, ali ga kolikor toliko tiho odklonili. Zapelena se je že prej boril proti Trompovemu nauku o mističnem Telesu. Nanj predvsem merijo Trompove besede o nasprotnikih, ki ta nauk trdovratno odklanjajo in smešijo (*Corpus Christi quod est Ecclesia* l. izd. 1937, str. 156, 2. izd. 1943, str. 168; Zbornik t.f. 1958, str. 211 s). Po l. 1943 Zapelena svojega redovnega sobrata ne sme več tako smešiti, ko je papeževa okrožnica potrdila nauk o mističnem Telesu. Zato mu osamljeni slovenski profesor služi kot nekak kozel Azazel (3. Mojz. 16), ki naj zbadljive Zapelenove muhe odnaša v puščavo. Najprej me je sramotilno napadel v l. zv. *De Ecclesia* l. 1946, potem ponovil v naslednji izdaji iste knjige (1950), nazadnje pa v Salesianum l. 1959, str. 575-603 (izšlo v marcu 1960) s kratkim pregledom vsebine v petih svetovnih jezikih.

V mednarodni ~~znanosti~~ znanosti je običaj, da uredništvo tako ostre napade zoper avtorje, ki so v naslovu imenovani (1), pošlje napadenemu

(1) Članek je objavljen na prvem mestu 4. številke. V naslovu je z velikimi črkami natisnjeno *Responsum ad D. Fr. Grivec*; v članku se skoraj na vsaki strani po večkrat ponavlja ime, včasih z dodatkom doctor Lubianensis.

piscu, da dodane kratko pripombo. Salezijansko uredništvo ni upoštevalo tega mednarodnega akademskega običaja, čeprav bi se v našem primeru zadeva lahko prav kratko rešila z izjavo, da sta obe napadani trditvi natančno vzeti iz papeževe okrožnice in iz Trompovega komentarja. Tako ravnanje bi bilo tem bolj primerno, ker sem l. 1957 uredništvo ponovno prosil, da črta vse, kar bi se komu moglo zdeti preostro. Uredništvo je torej prevzelo soodgovornost za ton akademsko pisanega članka. Zapelenova polemika v Salesianum je po vsem tem res odveč - frustra, infecunda, poco edificante; nikakor ni ad bonum Ecclesiae.

Prof. Zapelena v vseh napadih pobija dve trditvi: 1. Sv. Duh je bil dan Cerkvi že ob /dorešilni Kristusovi smrti; 2. Cerkev je bila dokončno ustanovljena na sv. Križu. To trdim šele od l. 1943 dalje. Pred l. 1943 sem trdil drugače. Iz tega se vidi, da to nista moji izvorni trditvi. Tak preobrat je v meni, kakor v mnogih drugih, povzročila papeževa okrožnica leta 1943. Papeževo okrožnico upoštevam ne samo kot izjavo rednega cerkvenega učiteljstva, marveč tudi kot učeno znanstveno razpravo, kakor sem pojasnil v *Theol. Revue* 1955 in *Salesianum* 1957. Zapelena pa mi še l. 1959 trdovratno očita pomanjkanje znanstvene doslednosti, defectus cohaerentiae doctrinalis, smeši izjave o znanstveni vrdnosti /^e

okrožnice, očita confusio, lamentabilis confusio. L. 1946 in 1950 me je smesil, da se je morda izvršil (abnormalen?) razvoj v mojem razumu (evolutio in mente). Stvarno pa je tukaj pomanjkanje trdovratnosti, defectus pertinaciae, kar se v področju znanosti ne šteje za veliki greh, zlasti ne v našem primeru, ko gre za pomenjiv napredek bogoslovne znanosti ter za odločilno zvezo nauka o Cerkvii in o skrivnostnem Telesu Kristusovem. Trezno premišljeno sem se pridružil papeževi okrožnici in komentarju prof. Trompa. Prof. Zapelena naj torej polemizira s prof. Trompom in se papeževo okrožnico, ali pa naj upošteva blagohotne opomine svojega rojaka Salaverrija.

Velika odgovornost zadene tistega rimskega profesorja, ki je za Zapelena priredil latinski prevod kratkih odlomkov iz poljudne knjižice Skrivnostno telo J. Kr. (1944); to je slovenski prevod okrožnice s poljudnim komentarjem. Za Zapelena so predvideni iz konteksta iztrgani posamezni stavki iz strani 74/6, vsega skupaj komaj za polovico tiskane strani, v soglasju z okrožnico (štev. 28 do 31) med drugim pišem, da je Cerkev pravzaprav isto kakor nova zaveza, t.j. Kristusovo kraljestvo. Slovenski rimski profesor je besedo pravzaprav prevedel z ultimatum, a po kontekstu ~~xxxx~~ pomeni stvarno, kakor piše prof. Tromp v zborniku Cor Jesu (I, 1959, str. 248): Regnum (Cristi)... ab Ecclesia re non differt. Dieckmann (De Ecclesia I, 196) pa piše: Novus contractus (t.j. testamentum) inter Deum et homines novum Regnum (družba!) seu Ecclesia. Zapelena poudarja specifično razliko med zavezo (pogodbo) in družbo ter trikrat ponavlja, da je slovenska trditve magna confusio, nazadnje pa še lamentabilis confusio (Salesianum 1959 str. 583). Svojevoljno podtika in zavija trditve, kakor je grajal že Salaverri 1955, da jih potem smeši. Povrh vsega pa so napadani stavki iztrgani iz poljudne knjige, v kateri niso mogoči strogo znanstveni dokazi. V predgovoru str. 4 je poudarjeno, da je knjižica namenjena širšemu občinstvu in da izobrazenejši bralci najdejo natančnejša pojasnila v mojih znanstvenih knjigah o Cerkvii. Slovenski prevajalec napadanih stavkov bi moral to upoštevati in učenemu španskiemu profesorju povedati. Zapelena nad 10 let ponavlja svoje napade. Slovenski profesor, ki je pri krivici bistveno sodeloval, k temu molči ... in indirektno celo aktivno pospešuje krivice.

Za omenjeni, strastno napadani dve trditvi torej sam nisem odgovoren. Odgovornost in zaslugo za ta napredek bogoslovne znanosti pripisujem papeževi okrožnici in komentarju prof. Trompa. Od teh dveh sem odvisen, na ta dva se tukaj naslanjam in sklicujem. Prof. Zapelena naj torej svoje napade obrne tja.

Brez moje zasluge ali krivde se je zadeva tako zasukala, da je istočasno z zadnjim napadom v Salesianum 1959 sam dejanski avtor teh dveh trditve, namreč prof. Tromp konzultor kongregacije S. Officii in član odbora za cerkveni zbor, v svoji knjigi De ~~Sxxi~~ Spiritu Christi (1960), str. 49-106 (2) ponovno in dokončno ~~do~~ kazal svoje trditve, natančno zavrnil Zapeleneve ugovore, tudi nove v Salesianum 1959 (3) in označil Zapelena kot poglavitnega

(2) Dragoceno učeno knjigo mi je poklonil s posvetilom: Senex Seniori - Oremus pro invicem!

(3) Zapelena je ugovore zoper prof. Trompa zbral in pomnožil v

Rev. Esp. de Teologia 1958, str. 395-443 ter jih potem deloma ponovil v Salesianum 1959.

trdovratnega nasprotnika omenjenih dveh trditev: Qui autem ad meas conclusiones de nativitate Ecclesiae in Cruce omnino non accedit est RR. P.T. Zapelena... Tako Zapelenov kolega Tromp.

Prav isti čas je veliki španski strokovnjak Salaverri poslal (29. junija 1960) v Ljubljano več svojih razprav, med njimi tudi omenjeno oceno Zapelenove knjige o Cerkvi (iz. l. 1955). S to že 5 let staro oceno, v srednji Evropi malo znano, pa ravno o pravem času prijazno poslano v Ljubljano, je odločilno segel v Zapelenovo polemiko, ko je leta 1959/60 dosegla svoj vrhunec. Neprijetna zadeva je po bridkih 6 letih dokončno razjasnjena.

"Brezplodna in malo vzpodbudna polemika", kakor jo je označil prof. Salaverri, je dokončno stvarno in formalno vsestransko zavrnjena po dveh prvovrstnih strokovnjakih. Tromp je obe pobijani trditvi dokazal vsebinsko in stvarno. Popolnoma neprižadeti, od Zapelena posebno priznani strokovnjak, njegov španski rojak Salaverri, pa je povrh tega odločno in strogo objektivno zavrnil ne le vsebino, marveč tudi metodo in ton Zapelenove polemike. Prof. Salaverri ni mogel posebej oceniti Zapelenove polemike zoper poljudni slovenski komentar papeževe okrožnice, ker leta 1955 ni poznal napadanih slovenskih in latinskih spisov in ne zna slovenskega jezika. A očitno, je, da je Zapelenova polemika ravno v napadih na slovenske in latinske ljubljanske spise dosegla vrhunec tistih svojstev, s katerimi jo je označil njegov španski rojak, ter strokovnjaško razjasnil vso mučno zadevo.

Učeni prof. Zapelena je svojo polemiko zelo nesrečno usmeril. Razpravljanje o empirični metodi čudeža sv. Cerkve je popolnoma opustil. V tem vprašanju ne bi bil tako osamljen. Prof. Tromp ne bi bil prizadet in ga ne bi oviral, ker v vprašanju o znakih Cerkve nikakor ni strokovnjak. Prof. Salaverri pa samo mimo grede graja, da prof. Zapelena tega vprašanja ni obdelal v posebni tezi. Resneje je bilo opozorjeno v BV 1942, 193s, v Theol. Revue 1955, 268f, Salesianum 1957, 641. V Theol. Revue 1955, 272 bi Zapelena našel neko netočnost, popravljeno v Antonianum 1959, 85, ki bi dala navidezno oporo za nadaljevanje polemike. Toda te prilike ni izkoristil. Zadeva je že mirno končana.

Zapelena je že prva leta po objavi papeževe okrožnice Mystici Corporis 1943 kazal neprijetno polemično enostranost, ekskluzivnost, kakor večkrat poudarja Salaverri. Tako že v knjigi De Ecclesia 1946, še bolj 1950 in 1954. Smo pač vsi preživljali težke duhomorne čase. Po vesteh iz Rima verjetno, da je njegov članek v Salesianum 1959 zadnji te vrste. Učenemu profesorju radi priznamo velike zasluge za bogoslovno znanost in mu od srca odpuščamo vse, kar smo morali grajati. Pax Tecum!

Dr. F. Grivec

Ljubljana 5. 8. 1960.

Prezvrhovni!

Obljubili ste, da boste ^{po} izvod priloženega kopirca poslali gg. prof. Truklarju in Konopivcu. Prosim opozorite ju, da preudarita, kako krivično in umotno sta sodila. F. Truklar je s prof. Zaplenom sodeloval in s simpatijo 14 let gledal, da je Zap. krivično napadal slov. profesorsko, čigar spisar ne pozna in o katerih F. Tr. ni kompetenten sodnik. To presega vse dovoljne meje. Ko je l. 1955 izšla ocena prof. Slavkovića, bi bili morali v Rimu spoznati položaj in P. Zap. pelenu onemogočiti nadaljevanje namostilnega pisanja - pa so ga še aktivno spodbujali!

En izvod skopisa pa naj ostane pri slof, odinvariatu na razpolago za tiste, ki so bili Zap. napade - posebej tudi v informacijo v zadevi brezobratnih krivic s strani gg. prof. Fajdige in Fabijana ter prebata Prošivtka.

Če bi krovski zakonik je pravil, naj bi bila nemška knjiga o C. h. naznanjena v slof. časopisih, da bi bile informirane vse jugoslav. slofije, seveda samo objektivno - brez krivde.

Z globokim spoštovanjem
v Kristu vaši

F. Privec

R
25 / 1

835 / 1960



0020388

COBISS ◉

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA