

ZBORNIK

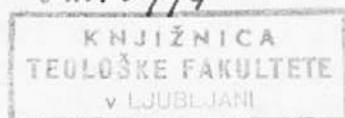
IX

1959

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

IX



U r e d i l

Dr. F. G r i v e c

V L J U B L J A N I 1959

LIBRARY

D 835 / 1959

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
v LJUBLJANI

20384 / 1975

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

R A Z P R A V E

=====

Stran

Dr. F. Grivec,	Vladimir Sergejevič Solovjev in njegovo delo	1
	Predgovor in literatura str. 1 - Mladost str.6- Moška doba str. 7 Slavjanofilstvo in zapadništvo str.8 - F.Dostojevskij in Vl. Solovjev 10 - Na razpotju 14 - Slavjanofilsko breme 18 - Odmevi z juga 22 - V Zagrebu 25 - Solov- jev in Strossmayer 26 - Spor v Zagrebu 28 - Slovo od Zagreba 29 Zgodovina in bodočnost teokrati- je 30 - Neprijetno leto v Rusiji 36 - V Parizu 38 - Vznemirjenje v Rusiji 40 - Vdrugič v Zagrebu in Djakovu 41 - Rački o Solovjevu 43 Rusija in vesoljna Cerkev 43 - Od- por v Rusiji 49 - Obračun s slavja- nofilstvom 51 - Dvomljiva mistika 52 - Pesniška mistika 55 - Bridka leta;razočaranje 61 - Zopet kvišku 63 - Slovjev-katoličan? 66 - Na pragu večnosti 69 - Smrt 72 - Oseb- nost Solovjeva 75 - Pomembnost Solovjeva 79. -	
Dr. J. Jeraj,	Avguštinova kritika nazorov antične etične filozofije o človekovem cilju ter blaženosti	87
Dr. V. Močnik,	Polstvaštvo in nekristjani	111
Dr. A. Strle,	Cerkev in evharistija	128
Dr. J. Fabijan,	Problem o možnosti zveličanja vseh ljudi	186

Dr. A. Strle,	Še o usodi brez krsta umrlih otrok ,,,,,,.....	196
Dr. A. Strle,	J. Ludovik Schönleben in jezuiti	224
Dr. F. Grivec,	Signa certissima et omnium inte- ligentiae accommodata	232

Z A P I S K I I N O C E N E

=====

Dr. F. Grivec,	Družina - Cerkev v malem	235
Dr. F. Grivec,	Ločeni kristjani na vesoljnem cerkvenem zboru	236
Dr. F. Grivec,	P. Sebastianus Tromp, S.I., Pius PP XII et Theologia fundamenta- lis. Roma 1959, str. 19	237
Dr. V. Fajdiga,	Hermann Lais, Probleme einer zeitgemaessen Apologetik, Wien 1956, str. 232	239
Dr. V. Fajdiga,	Louis Lochet, Muttergotteser- scheinungen. Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben der Kirche und unserer Zeit /prevod iz franco- ščine/, Freiburg, Herder 1957 ...	244
Dr. V. Fajdiga,	Albert Lang, Die Sendung Christi, München /Hueber/ 1954, str. 264 ..	247
Dr. J. Fabijan,	Charles Journet, La volonté divi- ne salvifique sur les petits enfants. Desclée de Brouwer 1958, str. 195	254
Dr. J. Fabijan,	Cardinal Newman Studien. Nürnberg Verl. Glock und Lutz	258
Dr. J. Fabijan,	J.H. Walgrave, Newman, Le develop- pement du Dogme. Cahiers de l'actualité religieuse. Casterman. Tournai-Paris, 1957, str. 398 ...	261

Dr. F. Grivec

Vladimir Sergejevič Solovjev

in njegovo delo

Predgovor

Vladimir Sergejevič Solovjev spada kot filozof, teolog in pesnik med največje veleume ne le ruske, ampak tudi svetovne književnosti; odlikuje se tako po genialni globokosti kakor tudi kot mojster umetniške besede in knjižnega sloga. Od mladeniških let do moške zrelosti ga je navdajala zavest preroškega poslanstva. Njegovo vnanje in notranje življenje je tesno spojeno z njegovimi spisi; ne le pesmi, ampak tudi filozofski in bogoslovni spisi so izraz njegove globoke umetniško preroške osebnosti. Ker je njegovo življenje neločljivo od njegovih spisov, sem se odločil, da skupno z njegovim življenjepisom podam tudi slovenski prevod njegovih spisov.

Pričujoči življenjepis je sestavljen popolnoma samostojno na osnovi pisem in spisov Solovjeva; obširno so uporabljene njegove pesmi, ki imajo po večini življenjepisen /avtobiografski/ pomen. Posebno pa se od drugih življenjepisov razlikuje po natančni uporabi pisem Fr. Račkega in škofa J. Strossmayerja. V tej zvezi je pojasnjeno bivanje Solovjeva med Hrvati. Bistre opombe Račkega o značaju Solovjeva so važne za označbo genialnega Rusa.

Vl. Solovjev je bil vzvišeno idealen v življenju in delovanju; izžareval je nenavaden čar. Mnoge poslušalce, čitatelje in življenjepisce je tako očaral, da niso videli senc in slabosti. Umevno je, da so ga v prvem desetletju po njegovi smrti mnogi življenjepisci nekoliko enostransko idealizirali, tako V. Veličko, E. Radlov, M. Zdzieckowski i. dr. Vse dotedanje življenjepisce je prekosil Mihael d'Herbigny S. J. /1911/ tako po vsebini in obliki kakor tudi po idealizaciji; v ocenjevanju filozofskega in bogoslovnega nauka Solovjeva preblagohotno opravičuje ali zamolčuje nedostatke in sence.

Pozneje so bili objavljeni mnogi spomini /zlasti pisma/, ki natančneje predstavljajo ne le idealno vzvišenost, ampak tudi človeške slabosti in senčne strani Solovjeva. Nad vse dragoceno življenjepisno gradivo je zbral S.M. Lukjanov, a sega le do 23. leta velikega filozofa /1876/.

Kakor življenjepisno gradivo odkriva nekatere senčne strani osebnosti Solovjeva, tako ruski in zahodni pisatelji raznih veroizpovedi in smeri opozarjajo na nedostatke in slabosti njegovega nauka. Ruski branilci pravoslavja pa gredo večinoma predaleč, ko se enostransko trudijo, da bi Solovjeva in njegov nauk kolikor mogoče očrnili; včasih postajajo krivični in nepristojni. A tudi med zahodnimi pisatelji so se pojavili poskusi pretiranega naglašanja dvomljivih ali zmotnih idej Solovjeva, n.pr. njegovega nejasnega nauka o božji Modrosti /Sofiji/.

V življenjepisnem gradivu in v opozoritvah na dvomljive bogoslovne in filozofske ideje velikega misleca je dana trdna stvarna osnova za pravično oceno Vl. Solovjeva. Pričujoči življenjepis je prvi obširnejši katoliški opis življenja in dela velikega ruskega misleca z uporabo novejšega gradiva in po kolikor mogoče stvarni oceni raznih sporov o njegovem nauku in delu, zlasti pa po strokovni bogoslovni oceni odločilno važnega njegovega nauka o Cerkvi in o cerkvenem zedinjenju.

V ruskem jeziku je izšel doslej najpopolnejši življenjepis izpod peresa K. Močuljskega, ki pa ima velik nedostatek v tem, da pisec ni strokovno izobražen niti v pravoslavni niti v katoliški teologiji ter, da ne pozna pisem Račkega in Strossmayerja.

Za prevod sem izbral predvsem tiste spise, ki so zanimivi za širše občinstvo. Izpustil sem obširnejše strogo filozofske spise, ker jih morejo v celoti z zanimanjem čitati in razumeti le strokovnjaki. Značilne poteze filozofije Solovjeva se itak ponavljajo v drugih njegovih spisih.

V prvem zvezku so prevedeni značilnejši krajši spisi, napisani v letih od 1877 do 1884.

Drugi zvezek obsega: 1. Duhovne osnove življenja; 2. izbrana mesta iz Zgodovine in bodočnosti teobratije; 3. Rusija in vesoljna Cerkev.

Tretji zvezek: Krajši poznejši spisi in izbrana mesta iz obširnejših del.

Gradivo prvega in drugega zvezka je že pripravljeno za tisk.

Rokopis življenjepisa Vl. Solovjeva in ves prvi zvezek njegovih izbranih spisov je bil v začetku leta 1945 izročen Jugoslovanski tiskarni v Ljubljani in bi bil istega leta izšel. Po osvoboditvi je bila tiskarna preurejena in rokopis vrnjen.

Literatura

Ruski spisi V.S. Solovjeva so izšli v dveh izdajah:

Sobranie sočinenj Vladimira Sergejeviča Solovjeva 9 zvezkov. 1. izd. Petrograd 1901-1907. Prvih šest zvezkov /1901-1903/ je uredil Vladimirov brat, Mihael Solovjev, ki je umrl leta 1903. Naslednje tri zvezke je uredil G.A. Račinskij. V uvodu 9. zvezka je življenjepisa in ocena filozofije Solovjeva izpod peresa E. Radlova.

Isti G.A. Račinskij je uredil 2. izdajo v desetih zvezkih in z enim dopolnilnim zvezkom. Petrograd 1911-1914.

Rabil sem prvo izdajo; vse navedbe zvezkov in strani se nanašajo na 1. izdajo.

Pisma V.S. Solovjeva je izdal E. Radlov v štirih zvezkih, ki so izšli zapored v letih 1908, 1909, 1911, 1923. V tretjem in četrtem zvezku pisem je nekoliko obremenilnega gradiva, ki ga M. d'Herbigny ni poznal.

Francoski spisi Vl. Solovjeva: La Russie et l'Eglise universelle. 1. izd. Paris 1889; rabil sem 3. izd. 1922 /ima enako obliko in enako število strani kakor prva izdaja/. Ruski prevod: Rossijska i vselenskoja cerkov. Krakov 1904. /Brez imena prevajalca, ki je Urban S.J.; brez tretjega dela/. Neodvisno od tega prevoda je priredil G.A. Ročinskij nov ruski prevod, izdan v Moskvi 1911. - Hrvatski prevod: /brez tretjega dela/ Rusija i opća crkva /J. Šturlan/. Sarajevo 1922.

Saint Vladimir et l'Étot chrétien, članki v dnevniku

l'Univers, Paris 4, 11, in 19. avgusta in 22. septembra 1888.

L'Idée Russe. Paris 1888. - Ruski prevod je izšel v Moskvi 1911.

Pesmi Vl. Solovjeva: Stihotvorenija Vladimira Solovjeva. Rabil sem 3. izdajo /Petrograd 1900/. K 6. in 7. izdaji /1915, 1917/ je napisal uvod in opombe S.M. Solovjev. - Nemški prevod izbranih pesmi: L. Kobilinski-Ellis u. R. Knies, Gedichte von Wladimir Solowjew. Mainz 1925. V dodatku je premalo kritična razprava o Modrosti in svetovni duši.

Literatura o Vl. Solovjevu:

S.M. Lukjanov, O Vl. Solovjeve v ego molodye gody. Materialy k biografii. I, II, III. Petrograd 1916, 1918, 1921.

E. Trubeckoj, Mirosozercanie Vl.S. Solovjeva. Dva zvezka. Moskva 1913. Glavno delo o filozofiji Solovjeva. v prvem poglavju /1-34/ je označena osebnost Solovjeva.

F. Šišić, Korespondencija Rački-Strossmayer. III /pisma 1882-1888/. IV /2. julija 1888-1894/. Zagreb 1930, 1931.

E. Tavernier, francoski prijatelj Vl. Solovjeva, je k francoskemu prevodu Treh razgovorov /Trois Entretiens/ v Parizu 1916 napisal obširen uvod /Introduction, str. I - CIV/ o življenju in delu Vl. Solovjeva. Z njim je Solovjev dopisoval od l. 1888-1898.

V. Veličko, Vladimir Solovjev. Življenje in delo. 1. izd. Petrograd 1902; 2. izd. 1904.

E. Radlov, Vladimir Solovjev. Življenje in nauk. Petrograd 1913.

K. Močuljskij, Vladimir Solovjev. Življenje in nauk. Paris 1936.

Sbornik o Vladimirě Solovjevě. Moskva 1911. Na koncu seznam vse dotedanje literature o Solovjevu.

G. Florovskij, Puti russkago bogoslovja. Paris 1907. O Solovjevu 308-331, 382-388, 462-469, 554-557 /literatura/; 567-568 /literatura/.

M. d'Herbigny, Un Newman Russe. Vladimir Solovjev. Paris 1911. - Hrvatski prevod v Zagrebu 1919.

D. Strémoukoff, Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris 1938.

J. Mastyl'ak, Fuitne Vl. S. Soloviev catholicus? Rim 1942.

O teologiji in ~~psihologiji~~ filozofiji Vl. Solovjeva razpravljajo med drugimi: Dr. A. Pawlowski, Idea Kosciota /Cerkve/ w rossyjskiej teologji. Varšava 1935. O Solovjevu str. 166-232. - Vl. Szykarski, Solowjews Philosophie der Alleinheit. Kaunas 1932. - F. Gössmann, Der Kirchenbegriff bei Wl. Solovjeff. Würzburg 1936. - Dr. V. Pořizka, Solovjev a Cirkev. Olomouc 1935. - I. M. Gavran, Filozofska antropologija Vl. Solovjeva. Sarajevo 1941 /Doktorska disertacija na filozofski fakulteti v Ljubljani/. - E. M. Lange, Wl. Solowjew. Eine Seelenschilderung /Zbirka Religiöse Geister/. Mainz 1923. - Moj članek o Solovjevu v ~~nemškem~~ nemškem Lexikon für Theologie und Kirche 9 /1937/ 659 ima značilno zgodovino. Od uredništva naprošeni in sestavljeni prispevek nemškega sodelavca je bil zelo nezadovoljiv; naposled so se obrnili na me, da jih rešim zadrege, a določili so le malo prostora in malo časa! Sicer pa so važna vprašanja o Solovjevu šele pozneje dozorela za rešitev.

Obširna novejša literatura je večinoma ocenjena v Orientalia Christiana Periodica /Rim/. Profesor B. Schultze S. J. je v tem časopisu objavil mnogo člankov o teologiji in filozofiji Solovjeva; poleg tega je objavil študijo o njem v svoji knjigi Russische Denker /Wien 1950/ str. 255-299. Bogoslovno vsebino in filozofijo ocenja zelo strogo in natančno; podobno K. Truhlar v BV 1944, str. 279-290. F. Muckermann S. J. /Wl. Solowiew. Zur Begegnung zwischen Russland und Abendland/ pa Solovjeva idealizira.

Zanimiva je knjiga protestanta: L. Müller, Solovjev und der Protestantismus /v katoliški založbi Herder, Freiburg 1951/.

Glavno novo delo je nemška izdaja vseh spisov Solovjeva: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Vl. Solowjew. Urednik Vl. Szykarski s sodelovanjem ruskih in nemških strokovnjakov. Strokovni uvodi in opombe bogoslovno niso brezhibne. Doslej so izšli štiri obširni zvezki /1950, 1954, 1957, 1959/.

Mladost

Vladimir Sergejevič Solovjev /Solovjov/ se je rodil 16. januarja leta 1853. Njegov oče Sergej Mihajlovič /1820-1879/, sin pravoslavnega duhovnika, je znan kot največji ruski zgodovinar. Spisal je rusko zgodovino v 29 zvezkih in mnogo drugih zgodovinskih del. Bil je profesor ruske zgodovine na univerzi /1847-1879/ v Moskvi, več let tudi rektor /1871-1877/, eden najuglednejših mož svoje dobe. Njegova verska vzgoja je bila tako globoka, da je še kot slaven učenjak in napreden pristaš zahodne kulture vzorno spolnjeval svoje verske dolžnosti. Ko se je pripravljajl za univerzitetno službo je dve leti bival v inozemstvu /1842-1844/. Dobro je poznal rusko in inozemsko znanost; znal je osem jezikov. Obenem pa je bil trezen praktičen mož, dober gospodar in vzgojitelj. Mati Poliksena Vladimirovna, hči admirala Romanova, je bila iz stare in nadarjene ukrajinske družine, iz katere je v 18. stoletju izšel izvirni ukrajinski modrec Grigorij Skovoroda /1722-1794/. Številni otroci velikega učenjaka so bili zelo nadarjeni ne le za znanost, ampak tudi za umetnost. Mati je doživela visoko starost; umrla je leta 1909.

Šestnajstletni Solovjev je /l.1869/ z izredno odličnim uspehom dovršil gimnazijo. Potem se je vpisal na prirodoslovno fakulteto moskovske univerze, pač pod vplivom takrat gospodujočega materializma, ki je materialistično usmerjeno prirodoslovje razglašal za edino pravo znanost. A že po dveh letih vseučiliških študij se mu je prirodoslovje prav zaradi materializma pristudilo.

V četrtem letu vseučiliških študij je na filološki fakulteti napravil kandidatski /diplomski/ izpit iz filozofije; to je bilo na koncu maja 1873. Po želji

profesorjev je ostal še na univerzi, da se pripravi za profesorja filozofije in v ta namen napiše magistrsko disertacijo.

Verski idealizem je mladega filozofa gnal, da se je v jeseni 1873 kot svoboden slušatelj vpisal v moskovsko duhovno akademijo v Sergijevem Posadu pri Moskvi. Takrat je imela vzornega rektorja, pobožnega učenjaka A. V. Gorskega, ki je obenem predaval dogmatično bogoslovje. /Prej je bil profesor cerkvene zgodovine/. Solovjev je zelo cenil njegovo učenost in srčno dobroto, obenem pa je v soglasju s svojim očetom na njem opazil vidne sledove suženjstva pod oblastnim metropolitom Filaretom. Bogoslovje je študiral eno leto. Hkrati je pisal magistrsko disertacijo iz filozofije.

Vzor za združevanje bogoslovja in modroslovja je imel v svojem moskovskem profesorju filozofije P. D. Jurkeviču, ki je bil prej bogoslovni profesor kijevske duhovne akademije, potem pa poklican na univerzo v Moskvi, kjer je umrl prezgodnje smrti /1874/. Solovjev mu je napisal tople spominski članek. Na koncu članka omenja, da je Jurkevičev krščanski idealizem imel dvomljiv privesek v spiritizmu; spiritistični pojavi so mu bili nov dokaz za resničnost krščanskega nauka o duhovnosti in nesmrtnosti človeške duše. Tudi Solovjev se je pod vplivom tedanje moskovske družbe in svojega profesorja preveč zanimal za spiritizem v upanju, da v njem dobi opore za svoj krščanski idealizem. S tem si je kvaril prerahlo zdravje svojih živcev, pospeševal sanjavost in nagnjenje k bolnim prividom in zagonetnim videnjem.

Isti Jurkevič je Solovjeva odločno opozoril tudi na nezdravo subjektivno mistiko in sanjavo teozofijo Böhmeja in Swedenborga, zelo sorodno s spiritizmom. Mladi filozof je torej dobival pobudo za nezdravo mistiko celo od takih znanstvenikov, ki bi ga morali navajati k zdravemu filozofskemu in bogoslovnemu mišljenju.

Moška doba /Pregled/

Dne 24. novembra 1874 je Solovjev v Petrogradu s sijajnim uspehom branil magistrsko disertacijo Križa

zahodne filozofije. Na koncu leta 1874 je bil izvoljen in potrjen za docenta filozofije na moskovski univerzi. Dne 27. januarja 1875, ko je ravno spolnil 22 let, je imel nastopno univerzitetno predavanje Metafizika in pozitivna znanost. L. 1875/6 znanstveno potovanje v London, Pariz in Egipt. L. 1877-1881 nameščen v prosvetnem ministrstvu v Petrogradu; l. 1880 je dosegel doktorat in bil privatni docent. L. 1881 na lastno prošnjo odpuščen iz državne službe. Poslej je živel kot publicist. Umrl je 12. avgusta 1900.

Leta 1885 mu je ruska sinoda prepovedala pisati o bogoslovnih vprašanjih. Leta 1885/6 je v Zagrebu napisal knjigo Istorija i budućnost teokratii /izšla 1887/ in razpravljajal s škofom Štrossmayerjem o cerkvenem zedinjenju. Leta 1896 je bil sprejet v katoliško Cerkev.

V naslednjih poglavjih so objavljena izbrana poglavja iz celotnega slovenskega rokopisa. Pri opombah so ohranjene prvotne številke.

Slavjanofilstvo in zapadništvo

V času, ko je doraščal Vladimir Solovjev, je bila prehodna doba med prvotnim idealnim in poznejšim strastno političnim slavjanofilstvom. A še je bilo očitno, da so prvotni slavjanofili resnično povzdignili ugled vere in npravstvenosti med izobraženci. Nasprotno pa je mlajše zapadništvo takrat že po veliki večini zašlo v brezbožnost in materializem ter se nagibalo k socializmu. Seveda so bili med izobraženci tudi neodvisni možje, ki so ne glede na oni dve struji pošteno in verno živeli. Veliki zgodovinar Sergej Solovjev je bil odločen zapadnjak, a zelo veren. Mladina pa je bila bolj skrajna. Mlađi Vladimir Solovjev je v verske dvome in v brezbožnost zašel pod vplivom tedanjega skrajnega materialističnega zapadništva. Po vrnitvi k veri svojih očetov se je zatekel v slavjanofilski tabor. Svoje prve spise je objavljajal v slavjanofilskih glasilih in jim ostal zvest še v začetku svojega razvoja v katoliški smeri. Kot docent moskovske univerze se je v nasprotju s svojim

očetom držal slavjanofilske manjšine profesorjev. Slavjanofilsko bogoslovje je njegovemu verskemu mišljenju vtisnilo neizbrisne sledove in ga obremenjevalo še na višku idealnega prizadevanja za vesoljno cerkveno edinstvo.

Solovjev je kot globoko izviren mislec v slavjanofilskem taboru že od začetka samostojno mislil; slavjanofilske misli je izvorno usmerjal in oblikoval. Zahodno kulturo in vero je resno cenil kot važen člen v človeškem kulturnem in verskem razvoju; Zahodno krščanstvo je upošteval kot del vesoljnega krščanstva. Že v začetku leta 1876 je snoval spis o načelih vesoljne religije. Pozneje pa je v sebi do korenin izruval mržnjo proti katoliški kulturi in Cerkvi.

Važno stopnjo v njegovem razvoju od slavjanofilske enostranosti h krščanski vesoljnosti znači predavanje Tri sile. Predstavnik vodilne vzhodne sile mu je vzhodno poganstvo in muslimanstvo, ki v izključilnem naglašanju verskega načela predstavlja božanstvo kot brezobzirno mogočno bitje, kateremu se mora človeštvo trpno pokoriti kot "mrtva množica sužnjev"; to je nečloveški bog. Nasprotno pa Zahod tako pretirava človekovo svobodo in samostojnost, da izpodriva božansko načelo; proizvod te zahodne skrajnosti je brezbožni človek. Torej je potrebna še tretja posredujoča sila, ki naj vzhodno božje načelo in zahodno človeško načelo zedini v pristni krščanski resnici bogočloveštva. Razvoj in ostvaritev te tretje sile je visoko versko poslanstvo ruskega naroda in ruske države. "Ruska inteligenca, ki namesto božje podobe še vedno nosi podobo opice, naj že vendar uvidi svoj žalostni položaj ter v sebi obnovi ruski narodni značaj in svobodno in razumsko veruje v drugo, višjo resničnost." Misel o teh treh silah je Solovjev pozneje nadaljeval v razpravah "Veliki spor" ter v knjigah o Teokratiji in o Rusiji in vesoljni Cerkvi.

Zveza s slavjanofilstvom je Solovjeva družila z Dostojevskim, tedanjim najuglednejšim predstavnikom skrajne ruske domoljubne in verske smeri.

Fjodor Dostojevskij in Vladimir Solovjev

Pesniško nadarjeni Vladimir Solovjev je v dijaških letih prebiral tedanjo rusko lepo književnost, po večini že prepojeno z duhom materialističnega svobodomiselstva. O njej je pisal svoji sestrični Katarini: "Ni ga boljšega sredstva za poplitvenje in nravstveno razbrzdanost kakor svobodno slovstvo." Na koncu pisma pa je dodal: "Vredno je prebrati vsega Dostojevskega; to je eden iz nemnogh pisateljev, ki so v naši dobi ohranili obraz in podobo božjo"⁴⁵. Isto leto /1873/, ko je to pisal se je s slavnim pisateljem že osebno seznanil. Vdova Dostojevskega je izjavila, da je bil njen mož že po prvih obiskih Solovjeva očaran; "ljubil in cenil je njegov um in njegovo temeljito izobrazbo". Dostojevskij se je zanimal za Vladimira Solovjeva, ko je bil ta docent v Moskvi /1875/⁴⁶. Po preselitvi mladega filozofa v Petrograd /1877/ je prijateljstvo postalo zelo pristrčno. Dostojevskij je poslušal Vladimirova predavanja o bogočloveštvu /1878/ in se udeležil javne obrambe doktorske disertacije /1880/. Skupno sta obiskala /1878/ samostan Optina Pustinj in tam ostala en teden. Pogovarjala sta se o zamisli romana "Bratje Karamazovi"⁴⁷. V tem romanu je Dostojevskij načrtal časten spomenik svojemu mlademu prijatelju. Solovjev pa je genialnega pisatelja po njegovi smrti /1881/ slavil tri leta zapored v treh znamenitih Govorih o Dostojevskem.

V razvoju in spisih obeh genialnih prijateljev so ohranjeni živi sledovi vzajemnih vplivov. Dostojevskij je nedvomno vplival na Solovjeva, da se je tako domovinsko, krščansko in slavjanofilsko usmeril. V odločilnih študentovskih letih Solovjeva je Dostojevskij svoje nesmrtnne spise objavljial v moskovskem slavjanofilskem glasilu "Ruski Vestnik", predvsem dva slavjanofilsko usmerjena romana, "Idiot" /1869/ in "Besi" /1870-1872/. "Idiot" slavi rusko pravoslavje v nasprotju z brezbožnim in katoliškim Zahodom. "Besi" pa zavračajo materialistično znanost in njene posledice v prevratnem socializmu ter obdolžujejo katoliško Cerkev, da je kriva brezbožnega socializma; zanosno oznanjajo visoko poslanstvo

Rusije za krščansko prenovitev sveta. Ta vzneseni idealizem je izražen tudi v mladostnem idealizmu Solovjeva, kakor smo videli v poglavju pod tem naslovom. Vzajemni vplivi in sorodne poteze genialnih velikanov /kongenialnost/ svojstveno odsevajo v treh daljših govorih Solovjeva o Dostojevskem. V kratkem govoru na grobu Dostojevskega /14.februarja 1881/ je velikega pisatelja v poletu svoje ljubezni smelo imenoval "duhovnega voditelja ruskega naroda".

Dostojevskij pa je duhovni lik svojega mladega prijatelja umetniško svobodno naslikal v dveh junakih "Bratov Karamazovih", predvsem v Aljošu, deloma tudi v Ivanu Karamazovu. V mišljenju teh dveh so vidni idejni vplivi velikega filozofa; podobno tudi v velikem govoru Dostojevskega o Puškinu /1880/.

Dostojevskij sam je v razgovorih priznal blagodejni vpliv mladega Solovjeva. Izjavil je, da je Solovjeva ljubil tudi zato, ker ga je njegova idealna duša spominjala na Šidlovskega idealnega prijatelja iz mladih let. Nekoč je v večji družbi rekel Solovjevu: "Vedno se mi zdi, da je duša Šidlovskega prešla v vas". Na Šidlovskega in Solovjeva merijo v tem smislu besede samostanskega starca /duhovnega voditelja/ Zosima v "Bratih Karamazovih": "Ob zori svojih dni sem imel starejšega brata... In potlej se je na moji poti skozi življenje pri slehernem koraku utrjevalo prepričanje, da je bil ta moj brat v moji usodi nekakšen od zgoraj poslan migljaj za bodočnost... Čudno je to, da se mi je videl Aleksej duhovno tolikanj podoben onemu, da sem ga velikokrat imel za onega mladeniča, brata svojega, ki je na koncu moje poti skrivnostno prišel k meni v spomin in razsvetljenje". S tem je Dostojevskij v osebi starca Zosima izjavil, da mu je bil Solovjev od Previdnosti poslan v razsvetljenje na koncu življenjske poti.

V tej luči je razumljiva zagonetka, zakaj Aljoša ni ostal v samostanu. Pojasnilo k temu koraku je dvajsetletni Solovjev takole /seveda subjektivno/ izrazil: "Meništvo je nekdej imelo visoko poslanstvo, sedaj pa je prišel čas, ne bežati iz sveta, marveč iti v svet, da ga preobrazimo"⁴³. Dostojevskij je dobro zadel namene in bodočnost Solovjeva, ko je po starcu Zosimu govoril

Alekseju: "Med svetom boš živel kakor menih. Mnogo nasprotnikov boš imel, a tudi tvoji sovražniki te bodo ljubili. Veliko nesreč ti bo prineslo življenje, a prav zaradi njih boš srečen in boš blagoslavljal življenje in tudi druge pripravljaj do tega, da ga bodo blagoslavljali".

Besede starca Zosima o Alekseju Karamazovu se morejo veliko primerneje obračati na genialnega Solovjeva nego na umsko preprostega Alekseja, kakor ga je narisal Dostojevskij. S tem je Dostojevskij izrazil ljubezen do Solovjeva. Solovjev je res prinesel več luči v prej premračno krščanstvo Dostojevskega. Dotlej so bili njegovi krščanski junaki po večini skesani zločinci, bolni, slaboumni, idioti. V Solovjevu pa je imel vzor duševno čilega in genialnega idealista. A veliki umetnik v Alekseju ni mogel izraziti genialnosti Solovjeva, ampak ga je narisal kot preprostega nedolžnega mladeniča srednjih zmožnosti. Dostojevskij je namreč krščanstvo združeval s preprostostjo; preprosto ljudstvo mu je bilo bogonosec. Veliko bistroumnejši je ateist Ivan Karamazov. Vdova Dostojevskega je izjavila, da je v Ivanu naslikan Solovjev. To je v tem smislu resnično, da je bil Solovjev kot otroško preprost mladenič vzorec /model/ za Alekseja, kot bistraumen mislec pa za Ivana.

Zlasti Ivanova razprava "Bodi, bodi" /1.del, 2.knjiga, 5.poglavje/ po bogoslovni vsebini doslovno izraža tedanje mnenje Vl. Solovjeva o razmerju med Cerkvijo in državo. V duhu slavjanofilskega bogoslovja trdi, da se je na Zahodu Cerkev spremenila v svetno državo. A po njegovem slavjanofilskem mnenju je pravilno nasprotno: krščanska družba se mora tako preobraziti po krščanskih načelih, da se bo naposled pretvorila v Cerkev. Isto misel je Solovjev brez ostre protikatoliške osti povedal že prej, namreč v prvem in drugem predavanju o bogočloveštvu /1877-1878/: krščanstvo mora voditi in do dna prešiniti vse zasebno in javno življenje ter človeško družbo /državo/ dvigniti na višino božjega kraljestva, Cerkve. Ta misel je posledica nejasnega pojmovanja cerkveno pravne oblasti ter spojena s pretiranim prenašanjem mistike v politiko /nauk o državi/, sociologijo in nravstveno filozofijo /etiko/⁴⁹. Solovjev jo je vztrajno poudarjal. V govorih o Dostojevskem je trdil, da je to vodilna misel vse njegove umetnosti, zlasti "Bratov Karamazovih". Svoje prijatelje je posebej

opozarjal na poglavje "Bodi, bodi".

Brez dvoma je Solovjev sodeloval tudi pri Velikem inkvizitorju, silno umetniškem poglavju "Bratov Karamazovih". Misel, da je katoliška Cerkev podlegla trem hudičevim skušnjavam, ki jih je Kristus premagal, je bila priljubljena tudi Solovjevu, a le v prvih letih pisateljevanja in še takrat zelo ublažena in omejena na tretjo skušnjava /o gospodovanju nad svetom/. Dostojevskij je misel glede tretje skušnjave porabljal že prej v "Besih", pred njim pa že M. Luter⁵⁰.

Najznačilneje je Solovjev vplival na Dostojevskega z idejo krščanske vesoljnosti. Ta vpliv je izražen v slavospevih, ki jih je Dostojevskij zapel vesoljni krščanski ljubezni /6.knjiga Bratov Karamazovih: Ruski menih; 7. knjiga: Kana Galilejska i.dr./. Še bolj se to pozna v govoru o Puškiniu /v Moskvi 8.junija 1880/. Dostojevskij slavi Puškina kot značilnega predstavnika ruskega vesoljnega ~~znanja~~ duha, ki z ljubeznijo sprejema, kar je dobrega in lepega pri tujih narodih. Rusija je sposobna za visoko poslanstvo, da prinese spravo v evropska nasprotja, da v vsečloveški in vsezdružujoči ruski duši z bratsko ljubeznijo objame vse brate in izreče besedo velike občne harmonije, bratske sprave vseh rodov po Kristusovih načelih. V vsečloveškem bratstvu in edinstvu ni prostora za spor med ruskimi izročili in zahodno Evropo, med slavjanofili in zapadniki; oni ruski spor je bil le zgodovinsko nespo-razumljenje.

Govoril je s tolikšnim zanosom, da je vse očaral. Ko je končal, so ga objemali resni možje v globoki ginjenosti. Objel ga je tudi Ivan Turgenjev, njegov stari nasprotnik, značilni predstavnik liberalnega zapadništva. To je bila labodja pesem Dostojevskega. A še v tem govoru se opažajo sledovi enostranosti Dostojevskega; še po tem govoru je ponavljal napade proti katolištvu.

V govorih o Dostojevskem je Solovjev svojega prijatelja po svoje idealiziral in vanj prenašal svoje vodilne ideje. V prvem govoru pripisuje Dostojevskemu svojo idejo Cerkve, ki mu je višek in končni ideal vsega duhovnega, narodnega in vesoljnega človeškega življenja. Isto misel je nadaljeval v drugem govoru in posebej naglasil, da je Dostojevskij izvrševal poslanstvo za uresničenje te ideje.

Bil je eden izmed tvorcev življenja. Takšni so ljudje vere. Svet se jim posmehuje, češ da so sanjači, slaboumni, blazni. A v resnici so to preroki, cvet človeštva, voditelji človeštva. S tem je Solovjev posredno izrekel tudi svoje poslanstvo in svojo usodo, kakor je povedano v poglavju o njegovem mladostnem idealizmu.

Pozneje je večkrat grajal mržnjo Dostojevskega do tujih narodov in do katoliške Cerkve. Zapisal je /1893/ celo ostro sodbo, da je Dostojevskij v vsakem konkretnem primeru narodnega vprašanja izražal najskrajnejši / najelementarnejši / šovinizem.

Govori o Dostojevskem pomenijo prehod k novi zrelejši stopnji verske misli Vl. Solovjeva. Tretji govor /v začetku l. 1883/ že daleč presega miselni okvir velikega romaniopisca, zlasti njegovo versko in narodno ozkosrčnost. A odločni poziv k vesoljnemu cerkvenemu edinstvu in k spravi s katoliškim zahodom še skuša navezati na ideje Dostojevskega.

Na razpotju

Ozrimo se na duhovno pot mladega Vladimira Solovjeva. Za oorambo pred nevarnostjo brezbožnega zapadniškega materializma in socializma, ki sta takrat resno ogrožala rusko izobraženo mladino, je v mladeniških letih iskal zavetja v taboru ruskih slavjanofilov. A globina in širina njegovega duha se ni dala vpreči v ozkosrčni slavjanofilski jarem. Že v magistrski disertaciji /1874/ se je izrekel za sodelovanje zahodnega napredka in vzhodne bogomiselnosti. V Egiptu je to potrebo še jasneje uvidel in zasnoval zamisel "vesoljnega verstva". V "Treh silah" /1877/ in v naslednjih spisih je slavjanofilsko misel o verskem poslanstvu pravoslavne Rusije že po svoje preoblikoval v rusko poslanstvo in nalogo za spravo med krščanskim Vzhodom in katoliškim Zahodom. Še so ga motili slavjanofilski predsodki, češ da je katoliška Cerkev bistveno pokvarila krščanstvo. Ta slavjanofilski očitke je ponavljal v "Predavanjih o bogočloveštvu", a obenem je zahteval, da Rusi katoliške Cerkve ne smejo soditi in obsojati; v imenu

poudarjenega verskega poslanstva so dolžni nasproti katolištvu ravnati po osnovnih krščanskih načelih pravičnosti in ljubezni. To načelo je sam vestno uporabljal. V idealni krščanski ljubezni se je odločno in bistveno ločil od slavjanofilov.

Čim bolj je uvideval, da so mnogi slavjanofilski napadi proti katoliški Cerkvi grdo krivični, tem bolj so rastle njegove simpatije do katoliške Cerkve po krščanskem načelu ljubezni do sovražnikov. Prav tako je ostro obsojal rusko mržnjo do Judov in Poljakov; često je združeval priporočanje sprave s katoličani, Poljaki in Judi. V pismu ruskemu jezuitu I. Martinovu je izjavil, da so ogabni krivični napadi sicer resnega slavjanofila J. Samarina proti jezuitom v njem zelo pospeševali "simpatije do katoliške Cerkve" že okoli l. 1880⁵².

Po izstopu iz državne službe /1881/ je začel po prvih virih proučevati verski spor med krščanskim Vzhodom in Zahodom. Morebiti je zavest duhovne naloge v njem celo sodelovala, da je tem pogumneje nastopil težavno pot neodvisnosti od državne službe in plače. V izbranih prevodih njegovih spisov bomo videli, da pomeni članek "O razkolu v ruskem narodu" /1882/ prehod k pravilnejšemu razumevanju cerkvenega zedinjenja. Prehod se je polagoma pripravljaj, a izvršil se je leta 1882.

Vladimir Solovjev je kot velik pesnik svojo duhovno rast doživljal in izražal ne le v umskem razmišljanju, ampak zlasti živo tudi v pesniškem gledanju. Svoje duhovno razpotje je pesniško zabeležil v pesmi "V deželi mrzlih viher" l. 1882. V ~~X~~zbirki svojih pesmi jo je sam postavil na prvo mesto; s tem je dovolj označil njeno načelno in življenjepisno pomenljivost. Njegova trenutna razdvojenost je posledica ruskih razmer:

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

A niso zbegali te bojeviti vzkliki,
zvenk mečev in oklepov,
zamišljena stojiš in prisluškuješ veliki
obljubi minulih dni:

Kak davno višnji Bog izbranemu preroku
se razodeti je obetal,
in svojega Boga je, v molitvi plemeneč
prerok v puštinji čakal.

Čuj, trušč pod zemljo se v daljavo zgublja,
in mrkne sonca luč,
in stresla se je zemlja, in strah objel preroka,
a v strahu Boga ni.

Sledi še vihre šum in piš viharja,
in grom v višavi,
in z njim ogenj velik kakor blisk žareči, -
a v ognju Boga ni.

In utihne vse, zmeda je ukročena,
čakal prerok ni zastoj:
Že veje lahen hlad, in v tajnem šepetu
doznan Boga je.

Silno močna pesem živo označuje preroškega pesnika, ki se ne more pridružiti niti slavjanofilskemu niti zapadniškemu taboru, ampak se iz bojnega hrupa umika v tišino znanstvenega bogoslovnega raziskavanja in pobožnega premišljevanja. Tam najde Boga, ne v strastnem boju proti katoliškemu Zahodu, ampak v blagem dihanju ljubezni in spravljenosti.

Premišljevanja o duhovnem življenju so mu ~~zelo~~ uravnala notranje ravnotežje. Zapisana so v globoki knjigi "Duhovne osnove življenja" /1882-1884/, ki spada med njegove najdovršenejše spise. Do njegove smrti /1900/ je knjiga doživela tri izdaje. S poslednjimi poglavji te knjige je bil dovršen duhovni in bogoslovni razvoj njegove odločilne dobe, ko je dokončno premagal dvome proti katoliški Cerkvi in začutil moč, da se slovesno izreče za cerkveno zedinjenje. A v njegovi pesniški duši je bilo še mnogo valovanja in kipenja; kresale so se iskre in v nemali presunljivosti žareči bliski.

Naslednja pesem istega leta opeva koprneči val, ki odrezan od morja ne najde pokoja niti v kipečem potoku, niti v mogočni reki, in v verigah prostora mrmra in vzdihuje po brezbrežnem, brezdanjem sinjem morju. To je pesnik sam, ki v gigantskih duševnih bojih " s trudnim hrepenenjem

znova čaka odseva onostranskega videnja in odzvoka svete harmonije" /1883/.

Ko razmišlja o osnovah duhovnega življenja se zaveda:

O koliko je v tebi čistega lazura
in črnih, črnih oblakov!

Kako jasno nad teboj sije odblesk Boga, kako je zli ogenj v tebi dušeč in žgoč. In kako sta se v duši tajinstveno sešli, dve nevidno sovražni večni sili in sence dveh svetov. A ni ugasnila vera, da to meglo prešine božanski glas in se črni oblak razlije v opustošeni dol, ga s svetlo roso omije, ukroti ogenj sovražnih elementov /sil/.

in ves svoj blesk nebesni svod odkrije
in ves kras zemlje nepremično ožari.

V tem duhovnem boju se je zatekel pod varstvo prečiste Bogorodice. Odpel ji je hvalne pesmi /1883/ po Petraraku. In rešil se je dušeče vihre /1884/. In znova je zaslišal gasneči poziv tajinstvene tovarišice.

In s krikom groze in boli,
orel v železju ujet -
zatrepetal je v sužnosti moj duh
in mrežo raztrgal in kvišku ušel.

In na zaoblačni višavi,
pred morjem plamenečih čudes
v vsesevajočem svetišču
je duh zagorel in izginil.

Dvigal se je v višave nad oblake. Z juga so mu slavni možje /Rački, Strossmayer/ podajali roko in obetali pomoč. V tem zagomu je zapel /1884/ najznačilnejšo pesniško zgodbo 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 neznanu 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 zmagoslavnih ognjih
mene dočaka moj sveti hram.

Zdi se, da je v tem pesniškem biseru izražena ista želja kakor v pismu generalu Kirějevu /dvakrat, namreč 1. 1883 in 1884/: "Ceterum censeo, primum et ante omnia ecclesiae unitas ~~inst~~tauranda, ignis fovendus in gremio sponsae Christi. Predvsem je treba obnoviti cerkveno edinstvo, gojiti ogenj v naročju Kristusove neveste". K temu so ga vneli tudi odmevi s slovanskega juga.

Da, tam pod južnimi zvezdami je svobodneje zadihal njegov duh, kakor poje /1886/:

In gorski vzduh radostno vdihaje,
sem pripravljen za novo pot,
daleč od cvetov ovnelega maja,
od vročih letnih sanj.

Slavjanofilsko breme

Solovjev je z velikodušnim junaštvom premagal ozko-srčno nazadnjaško slavjanofilsko mržnjo proti katoliškemu Zahodu; bistro je zavrnil strastne slavjanofilske napade in zastarele ruske predsodke proti katoliški Cerkvi. A še na najbolj sončnih višinah svojega bogoslovja in še do svojih zadnjih let je ostal obremenjen s sencami navidez naprednih vzhodnih in posebej slavjanofilskih misli o cerkveni oblasti.

Novejše vzhodno bogoslovje in zlasti tudi laiško bogoslovno modrovanje ruskih slavjanofilov nima pravilnega pojma o božjepravni cerkveni oblasti, ki jo je Kristus podelil apostolom in njih naslednikom. Ta oblast je sveta po izvoru in po namenu. Zato se v bogoslovju imenuje sveta oblast, grško hierarhija. Deli se v trojno oblast: posvečevalno, učiteljsko in vladno /upravno, vodstveno/. Vzhodna Cerkev ima še po razkolu veljavno posvečene škofo

in svečenike; torej je še ohranila posvečevalno oblast. Nima pa božjepravne vrhovne učiteljske in vladne oblasti. Po ločitvi od katoliške Cerkve sicer še priznava vrhovno učiteljsko in upravno oblast vesoljnega cerkvenega zbora /zbora škofov/, a dejansko že nad tisoč let ni imela nobene vesoljnega zbora; torej je njena vrhovna oblast mrtva. Posebej je ločena vzhodna Cerkev zgubila jasen pojem učiteljske oblasti, ker proti katoliški Cerkvi poudarja, da ima Cerkev strogo dolžnost ohranjati nauk prvih devetih krščanskih stoletij in dosedanjih cerkvenih zborov. Dolžnost, oni stari nauk le ohranjati dejansko izključuje živo cerkveno učiteljstvo.

Soglasno z dejanskim stanjem uči rusko slavjanofilsko bogoslovje, da je cerkvena učiteljska služba le izraz soglasne vere vseh vernikov. S tem dejansko zanikuje božjepravno hierarhično učiteljsko oblast škofov in vesoljnih zborov. Podobno nejasno tudi pojmuje cerkveno vladno oblast ter razmerje med Cerkvijo in državo. Hierarhično cerkveno oblast škofov dejansko omejuje na oblast posvečevanja /bogoslužje in delitev zakramentov/. To nejasno in nepravilno slavjanofilsko učenje zelo ugaja moderni miselnosti, ki skuša cerkveni vpliv izriniti iz javnega življenja ter zmanjšati cerkveno učiteljsko oblast /v duhu subjektivizma, individualizma in racionalizma/.

Vladimir Solovjev je že v svojih prvih bogoslovnih spisih odločno odklonil slavjanofilsko ozkosrčnost in mržnjo proti katoliški Cerkvi. V pojmovanju cerkvene oblasti je izvirno napredoval. V razpravi O duhovni oblasti v Rusiji /1881/ je še ponavljal nekatere odurne predsojke proti katoliški Cerkvi. O cerkveni upravni /vladni/ oblasti je učil, da je ne smemo pravno /juridično/ pojmovati. V razpravi O razkolu v ruskem narodu /1882-1883/ že pravilno uči /proti slavjanofilom in staroobredcem/, da ima Cerkev še danes živo in nezmotno učiteljsko oblast. Bistroumno naglašča razliko med zakramentalno svečeniško in med vladno oblastjo. A še v zrelejših letih, se poznajo sledovi slavjanofilske miselnosti.

V predgovoru k najzrelejši bogoslovni knjigi /Zgodovina in bodočnost teokratije/ hvali slavjanofilskega laiškega bogoslovca J. Homjakova, da je globoko umeval Pavlov nauk o živem organizmu svete Cerkve; to mu je glavna zasluga slavjanofilstva. Potem odločno pobija " pogubno

napako" slavjanofilskega boja proti katoliški Cerkvi in proti papeštvu, a v tej zvezi razodeva pomanjkljivo umevanje cerkvene učiteljske in upravne oblasti.⁵³ Idealno krščansko državo predstavlja kot nekak sestavni del Cerkve. Krščanski cesar naj prizna očetovsko oblast vrhovnega cerkvenega poglavarja, da bo mogla Cerkev prenoviti človeštvo. To je z drugimi besedami izražena misel Dostojevskega, naj se krščanska država spremeni v Cerkev⁵⁴.

Še določneje je Solovjev te misli povedal v francoski knjigi "Rusija in vesoljna Cerkev". Tu priznava papeževo vrhovno poglavarstvo in njegovo nezmotno učiteljstvo. V uvodu in v tretjem oddelku umeva trojno cerkveno oblast pravilno kot nadaljevanje trojne Kristusove službe, namreč svečeniške, kraljevske /vladne/ in preroške /učiteljske/. A kraljevsko in preroško službo pojmuje netočno; Trdi namreč, da Cerkev važni del svoje vladne oblasti /kraljevske Kristusove službe/ izvršuje po posredovanju države /cesarja, kralja/; krščanska država je politični organ Cerkve. Če bi Cerkev hotela to službo sama neposredno izvrševati bi bila njena svetost v nevarnosti. Preroško službo umeva kot združujočo in posvetovalno med svečeniško in državno; v njej daje prostora krščanskim laikom, nekako v smislu starozakonskih prerokov⁵⁵. Za to službo bi bili usposobljeni krščansko misleči in bogoslovno izobraženi laiki, kakršen je bil n.pr. Solovjev. V tem je utemeljena njegova zavest svojega preroškega poslanstva /zgor.op.35/. Hierarhična cerkvena oblast bi bila torej v svojem bistvu vsaj deloma omejena na svečeniško oblast, kakor so učili laiški slavjanofilski bogoslovci. Država bi bila nekakšen organ Cerkve. Država in človeška družba bi se pretvarjala v Cerkev, kakor je učil Dostojevskij v poglavju "Bodi, bodi" /Bratje Karamazovi/.

Takšno načelno pretvarjanje države /javnosti, družbe/ v orodje Cerkve in torej posredno v Cerkev je notranji razlog, da je Solovjev mistiko in asketiko /pravila krščanske popolnosti/ tako vztrajno prenašal v pravo, politiko in državo. S tem je hotel krščanstvo in misel vrhovnega cerkvenega poglavarstva in zedinjenja približati ruskemu narodu, a dejansko mu vse to s slavjanofilskim bremenom oddaljeval. Tu je tudi razlog, da je tako vztrajno naglašal slavjanofilsko idejo o visokem verskem poslanstvu ruskega naroda in ruske države, a jo je po svoje preoblikoval v duhu vesoljnega krščanstva, v duhu zedinjenja s katoliško Cerkvijo.

Cerkveno vladno /vodstveno, upravno/ oblast je pretesno družil z državo in s cesarsko oblastjo. Država naj bi se poduhovala in povzdignila v organ in del Cerkve; krščanski cesar naj bi kot "božji maziljenec" sodeloval s papežem. Posebno je tudi cerkveno učiteljsko oblast deloma trgala iz hierarhičnega okvira, ko je poudarjal laiško preroško službo. Navidez in po svojem notranjem namenu je naglašal pokristjanjenje, poduhovljenje in pobožanstvenje /oboženje/ vsega človeškega življenja. A dejansko je pojem Cerkve s tem nehoté pozunančil in Cerkev deloma trgala od božje hierarhične osnove.

Prenašanje asketike in mistike v pravni red in v državo je notranji razlog za Solovjevo vztrajno obsojanje smrtne kazni, posebej tudi razlog, da je v javnem predavanju /1881/ carju Aleksandru III. priporočil, naj v imenu krščanske ljubezni pomilosti morilce carja Aleksandra II. To je jasno povedal v pismu carju samemu.

Svoje skupnosti s slavjanofili glede visokega verskega poslanstva ruskega naroda se je sam zavedal in jo je naglašal. Ni se pa zavedal slavjanofilske dediščine v vprašanju cerkvene in državne oblasti ter v zamenjavanju prava in askeze. Ni čudno, da prvi Solovjev spis, s katerim se je domovini in inozemstvu predstavil kot borec za vesoljno cerkveno edinstvo, že v naslovu nosi obremenilni pečat slavjanofilske miselnosti. To je spis: Veliki spor in krščanska politika.

Slavjanofilska obremenjenost je bila torej za Solovjeva usodna. Povzročila je njegov prvi veliki konflikt z isto državno oblastjo, ki jo je kot slavjanofil preveč povelečeval; pozneje pa je kot nujno posledico rodila trpko razočaranje, skoraj polom njegove ideje cerkvenega zedinjenja.

Nedvomno je, da Solovjev trojne cerkvene oblasti ni pojmoval dovolj pravilno in jasno. Dvomljivo pa je, kako daleč se je motil. V razpravi o razkolu v ruskem narodu je zelo bistroumno pojasneval razliko med zakramentalno svečeniško ter med upravno in učiteljsko cerkveno oblastjo. V poznejših zrelejših spisih je zlasti naglašal učiteljsko cerkveno oblast. Solovjev se je preveč enostransko oprijemal običajne rabe izrazov: preroški, kraljevski. Preroško cerkveno službo je pripisoval tudi laikom, kakršni so bili preroki stare zaveze.

Solovjev je hotel z omejitvijo cerkvene oblasti v posvetnih zadevah Cerkev zavarovati, da se s posvetnimi opravki ne bi omadeževala in pozunanjala. A s svojim naukom, da Cerkev del svoje oblasti izvršuje po državi, je krščanstvo in Cerkev prav za prav pozunanjal, zabilisal razliko med pravom in askezo /mistiko/, med "božjim in cesarjevim"; krščansko državo je proglasil za del in organ Cerkve. To je značilno slavjanofilsko breme. Želel je, da bi bila Cerkev bolj duhovna in vzvišena.

Veliko vlogo pobožnih in svetih laikov v Cerkvi priznava tudi katoliško bogoslovje, posebej tudi papeževa okrožnica o mističnem telesu Jezusa Kristusa /1943/. V tem duhu bi mogli pritrditi nekaterim mislim Solovjeva.

Nedvomno je, da slavjanofilsko breme z idealizacijo ruskega carstva zelo neugodno obremenjuje Solovjeva in njegovo veliko idejo cerkvenega zedinjenja. S tem je Solovjev zelo škodil svoji ideji in jo odtujil mnogim Rusom ter miselnosti najnovejše dobe.

Odmevi z juga

Razprava "Veliki spor in krščanska politika" je zbudila veliko pozornost ne le v Rusiji, ampak tudi v inozemstvu. Škof Strossmayer je bil na njo opozorjen po poročilu v zagrebškem dnevniku "Pozor". V pismu 25. oktobra 1883 je prosil F. Račkega, da mu pošlje zadevne številke časopisa "Rusj". Rački je o vsebini ruske razprave pisal Strossmayerju dne 28. oktobra: "Sedaj čitam zanimivo razpravo Solovjeva v Aksakovlj^{ju} "Rusj" o razkolu; Piše zelo pametno; priznava potrebo sporazumljenja med vzhodno in zahodno Cerkvijo; priznava papeževu prvenstvo, a naglašda se mora papeštvo očistiti nekaterih srednjeveških priveskov, ki ne le niso v zvezi s cerkvenim poslanstvom /"zvanjem"/, marveč mu celo nasprotujejo itd. Uredništvo in protoierej Ivancov-Platonov sta dodala svoje opombe, toda bistva ne pobijata. Vsekako znamenit pojav v Rusiji. Mislijo, da bi se sporazum mogel poskusiti na vesoljnem cerkvenem zboru. Mesec pozneje /24. novembra/ je Strossmayer

Račkemu sporočil, da je one številke "Rusi" že prejel od profesorja dr. F. Celestina.

Rački se je odslej zanimal za Solovjeva; Strossmayer je Račkemu odgovoril iz Rogoške Slatine 17. julija. Stvar se mu zdi zelo važna. "Na vsak način je potrebno, da se Solovjevu odzovemo". Pomenljivi odmevi! Solovjev je skoraj istočasno že zvedel za te odmeve, kakor je omenjeno v dodatku prevođa njegove razprave "Veliki spor". Naslednje leto je bil že v osebnem stiku s svojimi jugoslovanskimi prijatelji.

V drugi polovici avgusta 1884 je Rački skupno z V. Jagićem odpotoval na ~~ke~~ arheološki kongres v Odeso. Odondod je odšel v Moskovo in Petrograd. V Petrogradu je govoril z Vl. Solovjevom. O tem je Strossmayerju pisal iz Zagreba 3. oktobra. O Solovjevu pravi: "To vam je po prepričanju katoličan".

Naslednje leto sta Rački in Strossmayer povabila Solovjeva v Zagreb in Djakovo. Na to povabilo je Solovjev škofu Strossmayerju odgovoril iz Moskve "na dan Brezmadežnega spočetja presvete Device" /8. decembra/ 1. 1885:

"V veliko veselje mi je bilo Vaše drago pismo in ljubeznivo vabilo.

Če bo božja volja, hočem na koncu sedanje zime priti v Zagreb in Djakovo, da Vas spoznam osebno, se Vam poklonim in prejmem blagoslov od znamenitega služabnika Cerkve in dobrotnika slovanstva, da slišim Vaše misli in svete v nam skupnem velikem delu - cerkvenega zedinjenja.

Od tega zedinjenja je odvisna usoda Rusije, slovanstva in vsega sveta. Mi Rusi, pravoslavni, in ves Vzhod ne moremo ničesar storiti, dokler ne izbrišemo greha cerkvenega razkola in ne vzdamo, kar gre oblasti vrhovnega svečenika ...

Srce moje gori od radosti pri misli, da imam takšnega vodnika kakor ste Vi. Naj Bog še dolga leta ohrani Vaše dragoceno glavo v blagor svete Cerkve in slovanskega naroda.

"Veliko bi ti imel pisati, toda nočem ti pisati s črnim in peresom; upam, da te bom v kratkem videl in bova ustno govorila" /3. Jan 13/.

Proseč Vašega nadpastirskega blagoslova, ostanem Vaši Prevzvišenosti pokorni sluga".

Iz tega pisma vidimo⁵⁷, da je Solovjev prejel Strossmayerjevo povabilo v pozni jeseni leta 1885 /v drugi polovici novembra ali prve dni decembra/. Za mišljenje Solovjeva je značilno, da je v nadpisu svojega pisma kot dan svojega odgovora naglasil spomin Brezmadežnega spočetja.

Ob enem je pisal Račkemu in njemu poslal navedeno pismo za Strossmayerja. V pismu Račkemu omenja, da hoče v Zagrebu tiskati svojo knjigo o Teokratiji, ker mu v Rusiji dela cenzura velike težave:

"Dasi moj spis še ni povsem gotov za tisk in dasi še nisem popolnoma izgubil upanja, da ga tiskam v Rusiji /nekaj malih poglavij sem že tiskal/, vendar vseeno nameravam, če bo božja volja, priti v Zagreb in Djakovq, da se osebno seznamim z vladiko Strossmayerjem in obnovim znanje z Vami".

Rački je pismo prejel dne 27. decembra in še isti dan odposlal Strossmayerju. Škof poroča Račkemu /6. jan. 1886/, da je Solovjevu lepo odgovoril in /lo. jan/ da je prejel dela Solovjeva.

V začetku leta 1886 je Solovjev še upal, da bo mogel delo o Teokratiji objaviti v Rusiji. Toda med tem je cerkvena cenzura že dobila migljaj, da ne sme dovoliti objavljanja člankov Solovjeva. Zato se je dokončno odločil, da bo svojo knjigo izdal v Zagrebu. To je sporočil Račkemu, ta pa 13. junija 1886 Strossmayerju /IV, 447/.

V teh bridkostih in ovirah, ki mu jih je prizadevala ruska cenzura, je imel nekoliko tolažbe v velikem zanimanju občinstva za njegove spise in za njegovo prizadevanje. Račkemu poroča, da je bil v aprilu v Petrogradu povabljen v ondotno duhovno akademijo na domač razgovor o cerkvenem zedinjenju. Navzoči so bili: inspektor akademije arhimandrit Antonij, nekoliko menihov in slušatelji višjega tečaja. Solovjev je bil z razgovorom zelo zadovoljen. A ruski cerkveni oblasti to ni bilo ljubo. V odgovor na ta razgovor je bil v isto akademijo povabljen strastni pravoslavni agitator Naumovič⁶³ /odpadnik iz Galicije/.

V Zagrebu

Solovjev je prišel v Zagreb v prvi polovici julija /1886/. Stanoval je pri Račkem /Kaptol 13/. Strossmayer je bil tokrat v Rogaški Slatini. Tam ga je obiskal Solovjev in mu prinesel pismo Račkega z dne 15. julija: "To pismo Vam bo izročil Vladimir Sergejević Solovjev. Jaz sem ga sprejel v svoje stanovanje. Zelo sem vesel, da imam tako odličnega gosta, umnega učenjaka, navdušenega borca za zedinjenje obeh Cerkva. Njegovo delo se je začelo tiskati v "Dionički tiskarni", in je že dobil nekaj poskusnih strani, s katerimi je povsem zadovoljen. Po mojem posredovanju je določena najnižja cena, pa je tudi v tem zadovoljen. Izredno delaven človek in pravi asket. On Vam bo veliko pripovedoval o svojih odnosih v Rusiji. Iz Rogatca se bo vrnil semkaj. Ako ne bo mogel ostati do konca tiskanja, mu bomo tukaj poskrbeli za korekturo".

V Rogatcu je Solovjev ostal deset dni⁶⁴. O tem piše Strossmayer /23. julija/ Račkemu: "Vaš list po našem vrlem Solovjevu sem prejel. On je zares izreden človek, na katerega moramo biti ponosni. Jaz se z njim često shajam in v vseh važnih vprašanjih sva enega mnenja. Ne obedujem nikoli s Solovjevom, ker je siromak vegeterijanec". Naslednji dan pa piše Račkemu: "Solovjev je diven, svet in providencialen mož. Jaz sem se vanj zaljubil".

Kot gost kanonika Račkega, predsednika Jugoslovanske akademije znanosti, je Solovjev preživel najlepše dni svojega življenja. O tem živahno pričajo njegova pisma. Na razpolago so mu bile mnoge ugodnosti: prijetna družba gostitelja in njegovih številnih prijateljev, lepo stanovanje, vzoren red in zdrava vegetarijanska hrana.

V Zagrebu je hodil vsak dan k maši v stolno cerkev. A imel je stik tudi s pravoslavnim srbskim duhovnikom. Na koncu uspenskega posta, t. j. pred praznikom Marijine smrti /vnebovzetja/ je opravil spoved in prejel obhajilo v zagrebški srbski pravoslavni cerkvi pri menihu o. Ambroziju. Sam piše, da je to storil v neobičajnem času kot odgovor na poskuse spreobrnitve. O tem si je dal tudi sestaviti pismeno potrdilo srbskega duhovnika⁷¹. Tako se je premišljeno zavaroval, da ga po vrnitvi v Rusiji ne bi mogli obdolžiti odpada.

Solovjev in Strossmayer

V Djakovu je bil Solovjev izredno vesel in zadovoljen. Enako tudi Strossmayer, kakor je sporočil Račkemu dne 20. septembra: "Vsem nam je bilo drago, da smo Solovjeva tukaj imeli. Bili smo zares veseli. Samó naš brat Franjo /Rački/ je manjkal, pa bi nam bilo veselje še popolnejše!" Solovjev je o tem pisal bratu Mihaelu: "V Djakovu sem imel mnogo nepričakovano prijetnega in tolažilnega".

V Djakovu se je s Strossmayerjem dogovoril, da bo o vprašanju cerkvenega zedinjenja sestavil spomenico za papeža. To je izvršil takoj po vrnitvi v Zagreb. Spisana je v francoskem jeziku in sestavljena v obliki pisma škofu Strossmayerju. Dne 21. septembra jo je poslal v Djakovo. Začenja se s sledečim uvodom:

"Previdnost božja, volja papeža in Vaše lastne zasluge so Vas naredile za pravega posredovalca med Svetim Prestolom, ki ima po božjem pravu ključne bodoče usode sveta, in med slovanstvom, ki je po vsej verjetnosti poklicano, da to usodo ostvari. Niste se omejili na to, da ste mogočno prispevali k čudovitemu vstajenju Svojega slavnega hrvatskega naroda in da ste zanj tako rekoč zaščitna svetinja /paladij/ njegove neodvisnosti, temveč ste k srcu vzeli tudi najvišje zadeve drugih slovanskih narodov, katerih večina je z Rusijo na čelu žalostno ločena od velikega katoliškega edinstva. Vaše plemenito srce je odprto za ta vzhod še vedno velike bodočnosti in Vaš svetli um Vam je dal videti, da je poglavitna ovira za izpolnitev te bodočnosti - tisočletno nesporazumljenje, ki še vedno loči in ovira vzajemne odnose dveh velikih polovic krščanskega sveta, Zavoljo tega ste, oprti na neomajno skalo svete Cerkve, pod pokroviteljstvom in po pobudi blagohotne modrosti velikega rimskega papeža - dali Svoj genij in Svojo čudovito zgovornost v službo božje zadeve cerkvenega zedinjenja.

V hvaležnosti do Boga, da je dal takšni zadevi takšnega zaščitnika, si dovoljam Vaši Prevzvišenosti predložiti nekoliko opazk o ugodnih okolnostih za zaželeno rešitev velikega vprašanja, ki Vas zanima, in Vas prosim, ^{da to} malo spomenico uporabite, kakor se Vam bo zdelo primerno."

Potem pojasnuje, da vzhodna Cerkev nikoli ni proglašila nobenega verskega nauka nasprotnega katoliški resnici. Za vzhodno Cerkev in za njene vernike je obvezen le verski nauk prvih sedmih vesoljnih zborov. Vse drugo se mora smatrati le kot sporen nauk posameznih bogoslovnih šol ali posameznih bolj ali manj cenjenih bogoznancev, ki pa nikakor nimajo avtoritete nezmotljivega učiteljstva... Torej so vzhodni kristjani po svojem strogo obveznem verskem nauku zedinjeni s katolištvom, dočim so vse zmete, ki jih ločijo od katoliške edinosti le mnenja brez kakršne koli vrhovne avtoritete. Od katoliške Cerkve se v veri ločijo le po tem, da ne poznajo novejšega nauka o vrhovni cerkveni oblasti, proglašene na vatikanskem cerkvenem zboru. Torej je naš ~~spor~~ razkol le dejanski /de facto/, ne pa praven /de iure/.

Bistvena podlaga za cerkveno zedinjenje je določena po dvojnem razlikovanju /dveh distinkcijah/:

1. Razlikovanje med posameznimi mnenji naših bogoznancev, ki morejo biti zmotna, protikatoliška in krivoverska, ter med vero vzhodne Cerkve v celoti, ki ostaja pravoverna in katoliška.

2. Razlikovanje med oblastjo papeža kot naslednika sv. Petra, pastirja in nezmotnega učitelja vesoljne Cerkve /*pastor et magister infallibilis ecclesiae universalis*/, ter med njegovo upravno oblastjo, ki jo ima kot patriarh zahodne Cerkve; to razlikovanje garantira avtonomijo vzhodne Cerkve, brez katere bi bilo zedinje, po človeško govorjeno, nemogoče.

Cerkveno zedinjenje bo enako koristno za obe strani. Rim bo pridobil pobožen narod, ki je navdušen za versko idejo, pridobil bo zvestega in mogočnega branilca. Rusija pa, ki ima po božji volji v svojih rokah usodo Vzhoda, pa se bo ne le rešila neprostopoljnega greha razkola, ampak bo tudi imela možnost, da spolni svoje veliko vesoljno poslanstvo, da okoli sebe zedini vse slovanske narode in ustanovi novo zares krščansko omiko /civilizacijo/.

To spomenico je dal Strossmayer natisniti v desetih izvodih. Tri je škof poslal apostolskemu nunciju na Dunaj, da pošlje po en izvod papeževemu tajniku /kardinalu Rampolla/ in papežu Leonu XIII.; tri je vzel Kosta Vojnović, štirje pa so bili poslani Solovjevu v Zagreb⁷³.

Apostolskemu nunciju /Serafimu Vanutelliju/ je Strossmayer ob tej priliki /dne 12.oktobra/ pisal o svojih razgovorih s Solovjevom, posebej o želji, da bi sveti oče ob svojem 50-letnem svečeniškem jubileju /1.1888/ spregovoril o cerkvenem zedinjenju in vzhodne kristjane zagotovil, da bo njihova cerkvena avtonomija ostala nedotaknjena in da bodo njihove pravice in privilegiji po zedinjenju še bolj potrjeni. Solovjeva označuje kot "nedolžno /candida/, pobožno in res sveto dušo"⁷⁴. Z njim se je dogovoril, da se bosta leta 1888 sestala v Rimu, da poprosita papeža nasveta in blagoslova.

Spor v Zagrebu

Solovjev je v vseh svojih spisih vztrajno branil stališče, da je ločena vzhodna Cerkev po svojem verskem nauku načelno pravoverna in torej katoliška, ker se mora strogo držati pravovernega nauka prvih sedmih vesoljnih cerkvenih zborov. Dejansko pa vzhodna Cerkev tega nauka vesoljnih cerkvenih zborov ne more nezmotno ohranjati in razlagati, ker že nad tisoč let nima živega nezmotnega učiteljstva. Zato je vprašanje pravovernosti vzhodne Cerkve nekoliko zapleteno in sporno: vzhodna Cerkev je načelno in pravno /de iure/ pač pravoverna, a dejansko ni zmožna verski nauk nezmotno ohranjati in razlagati. Dejanske verske zmote ločene vzhodne Cerkve je posebno odločno naglašal učeni hrvatski frančiškan dr.I.Marković. To je dalo povod javnemu sporu /polemiki/ v zagrebškem cerkvenem tedniku "Katolički List".

Solovjev je proti mnenju I. Markovića napisal članek: Jeli istočna crkva pravoslavna. Objavljen je bil v Katol. Listu dne 14. oktobra 1886 /štev. 41, str. 321-323/. I. Marković je odgovoril s člankom "Na obranu" /Katol. List 11.novembra, štev. 45, str. 352-354/. Rački je ta članek poslal Solovjevu v Moskvo. Po nasvetu Račkega je Solovjev napisal kratek odgovor in ga poslal uredništvu⁷⁵. Napisal ga je v nemškem jeziku, da bi ga moglo uredništvo samo prevesti in da ne bi obremenjevali Račkega; objavljen je bil v 50. številki, str. 402-404. Potem je v obrambo

stališča Solovjeva napisal za naslednjo številko še profesor dr. A. Franki članek "O pravoslavju pravoslavne Cerkve" str. 408-409/. Urednik "Katol. Lista", profesor dr. A. Bauer, poznejši zagrebški nadškof je soglašal s Solovjevom.

Slovo od Zagreba

Solovjev je iz Zagreba odšel 11. oktobra, da bi 16. oktobra že došel v Moskvo, kjer se je ta dan sešla vsa družina na očetovem grobu. Dne 21. oktobra je že pisal Račkemu iz Moskve, da se je srečno vrnil domov. Svojim rojakom z veseljem pripoveduje lepe spomine iz Hrvatske; še v Rusiji je "ostal na pol Hrvat in čeprav ne zna dobro hrvatsko, vendar večkrat misli hrvatsko. Postal je slavjanofil ne le v mislih, ampak tudi v srcu".⁷⁶

Do odhoda Solovjeva iz Zagreba je bilo natisnjeno nekoliko nad polovico njegove knjige o Teokratiji. Nekoliko korekturnih pol /16. do 19/ mu je tiskarna poslala v Moskvo. V decembra pa je Račkemu pisal, naj prosi dr. Celestina, da prevzame korekturo zadnjih pol, ker je pošiljanje posameznih korekturnih pol v Moskvo zamudno in premalo varno. S pomočjo dr. Celestina, ki je prevzel korekturo, je bila knjiga na koncu aprila l. 1887 dotiskana.

Med Hrvati in Slovenci takrat ni bilo strokovnjakov, da bi bili mogli knjigo Solovjeva oceniti strokovno. Najbolj je knjigo proučil Rački, zlasti njen prvi /uvodni/ del, ki obsega v zagrebški izdaji 78 strani. O tem piše Strossmayerju 29. septembra: "Od dela Solovjeva je tiskanih že 15 pol; uvod mu je prekrasen". Dne 10. oktobra pa je istemu pisal: "Velika korist bo, ako bo Solovjevljevo delo v Rusiji mnogo čitano."

Solovjev se je za enkrat poslovil od svojih hrvatskih prijateljev in pokroviteljev. A ostal je v tesnejšem stiku z njimi še dve leti, ko je neizbrisno ohranjal lepe spomine in stalno dopisoval s Hrvati. Del njegove duše je ostal še med Hrvati, kakor je l. 1886 pisal Strossmayerju. S svojim popotovanjem v Zagreb in Djakovo na koncu l. 1888 je pokazal, da to niso bile le prazne besede prijateljske

vljudnosti, ampak resnično globoke duševne vezi. V Zagrebu se je Solovjev duševno in telesno pokrepčal. Zdi se, da telesno in duševno ni bil nikoli tako zdrav in čil, kakor pod gostoljubnim krovom kanonika Račkega. Že prvi teden po vrnitvi v Rusijo je Račkemu tožil, kako bridko pogreša njegovo pobudo in tolažbo. Dne 22. oktobra mu je pisal: "Zahvaljujem se Vam za poslano izvođe Katol. Lista, a obžalujem, da ni bilo pri njih nobenega pripiska z Vašo roko. Zelo sem potreben tolažbe in bodrila, dasi se tudi sam trudim, da me ne prevzame potrtošt ... Prosim pišite mi. Često se spominjam svojega zagrebškega življenja z občutki veselja in vdane hvaležnosti do Vas". V naslednjem pismu piše: "Pozdravljeni, dragi prijatelj. Pričakujem od Vas nekoliko besed". Dne 18. februarja 1887 mu je pisal: "Kakor prijetno videnje mi je spomin na moje brezskrbno in mirno življenje v Zagrebu". V zadnjem ohranjenem pismu Račkemu, z dne 21. decembra 1889 piše: "Spomini na Vašo energijo in delavnost skušam v sebi ohranjati ti svojstvu". Sedem pisem ima nagovor: "Dragi in globokospoštovani gospod kanonik", zadnji dve pismi /14. aprila 1887 in 21. decembra 1889/ pa: "Dragi in globokospoštovani prijatelj". A tudi v prejšnjih pismih srečujemo krajši nagovor: dragi prijatelj, globospoštovani prijatelj. Očitno je, da je ljubezen in hvaležnost do Račkega v Solovjevu dosledno rastla. Solovjev je imel bister pogled za slabosti svojih prijateljev. Če primerjamo pisma Račkemu z drugimi njegovimi pismi, je očitno, da je Solovjev velikemu hrvatskemu učenjaku v svojih pismih postavil izredno časten spomenik. Prav tako časten je njegov življenjepisni članek Račkega. Naj bi Hrvati upoštevali te častne spomine o Račkem kot človeku in učenjaku.

Zgodovina in bodočnost teokratije

Delo je bilo preračunjeno na tri velike zvezke:
1. Filozofija svetopisemske zgodovine; 2. Filozofija cerkvene zgodovine; 3. Zgodovina in bodočnost teokratije v. ožjem smislu. Izšel je le prvi zvezek v Zagrebu.

Prvi zvezek obsega v zagrebški izdaji 396 strani in spredaj še 20 strani predgovora. V zbranih spisih /4. zvezek/ pa obsega skupno s predgovorom 369 strani.

Predgovor kratko pojasnjuje rusko versko /cerkveno/ vprašanje, razkol starovercev, reforme Petra Velikega, mišljenje slavjanofilov. Naglaša, da so pravi vzroki ruske duhovne bolezni globlji nego so mislili slavjanofili, namreč v odcepitvi od vrhovnega cerkvenega poglavarja. Na koncu predgovora je opredelitev: Cerkev je vsesvetovna organizacija resničnega življenja. Ruski narodni ideal je v zedinjenju z vesoljno Cerkvijo.

Glavna vsebina je razdeljena v pet delov - pet knjig. Prva knjiga je obenem uvod k vsemu obširno zasnovanemu delu: Ocena glavnih predsodkov proti teokraciji v Rusiji. To je druga pomnožena izdaja spisa: "Dogmatični razvoj Cerkve v zvezi z vprašanjem o cerkvenem zedinjenju", ki je izšel l. 1885 v "Pravoslavnem Obozrčniku" in posebni knjigi, a druga izdaja v Rusiji ni bila dovoljena. Tu je zavržen grški in ruski ugovor, češ da je katoliška Cerkev pokvarila krščansko vero, ker je natančneje pojasnila nekatere verske resnice. To je vprašanje o /relativnem/ razvoju verskih resnic pod vodstvom živega cerkvenega učiteljstva. Solovjev izredno bistroumno in živahno, a tudi strokovno znanstveno zavrača ruske ugovore o "novotarijah" katoliške Cerkve. Posebno naglaša versko resnico učlovečenja Sina božjega kot odlični znak krščanstva in bogočloveško bistvo Cerkve. A o razmerju te verske resnice do drugih, o bogočloveštvu kot nekaki pradogmi, piše nekoliko netočno, kakor bom omenil v drugem zvezku Izbranih spisov.

Za tem občnim uvodom sledi razpravljanje o filozofiji svetopisemske zgodovine.

Druga knjiga /drugi del/ razpravlja o prvotni zgodovini človeštva in o teokraciji očakov.

Tretja knjiga: Narodna /judovska/ teokracija in Mojzsova postava.

Četrta knjiga: Završitev narodne teokratije z razvojem treh oblasti: velikoduhovniške /"prvosvečeniške"/, kraljevske in preroške ter prehod k vesoljni teokraciji.

Peta knjiga: Mesiija in ustanovitev novozavezne teokratije. Kraljestvo božje in Cerkev. V tem delu je izpustil poglavje o Petrovem prvenstvu, da bi s tem dosegel dovolj nje knjige v Rusiji. Razpravljanje o Cerkvi je zelo izvirno in bistroumno.

Filozofija svetopisemske zgodovine stare zaveze se odlikuje po duhovitosti in po epično pesniškem pripovedo-

vanju. Pozna se, da je pisec pesniško nadarjen. Na zahodu ta knjiga še ni bila dovolj ocenjena. Rusi oblikovno stran izredno visoko cenijo. N. Berdjajev trdi, da je izmed večjih del Solovjeva samo ta knjiga izredno genialna in zares globoko mistično prešinjena. To trdi pisec, ki je mednarodno priznan kot eden največjih mislecev in pisateljev naše dobe.

Sergej Solovjev, sin Vladimirovega brata Mihaela, pravi o tej knjigi: "Najvišji razcvet je genij Solovjeva dosegel v njegovem temeljnem delu: Zgodovina in bodočnost teokratije. V simbolični razlagi svetega pisma z odtenki platonizma se Solovjev tukaj približuje judovskemu filozofu Filonu Aleksandrijskemu. V združevanju strastnega verskega čustva z železno močjo filozofskozgodovinskih zgradb, v pojmovanju Cerkve kot v zgodovini razvijajočega mesta božjega se pisec predstavlja kot naslednik sv. Avguština. Po umetniškem slogu pa je Solovjev tu dosegel nedosežno višino. Vsaka vrstica te verske pesnitve /poeme/ je vli~~ta~~ iz čistega zlata, podobno Dantejevi Božji komediji. In ta veličastna zgradba je ostala nedokončana"¹⁸.

Ta visoka pohvala bi se nam mogla zdeti skoraj pretirana, a ker izhaja iz kroga najboljših poznavalcev Vl. Solovjeva, nas opozarja k spoštljivemu proučevanju med nami malo znane in premalo cenjene knjige, tiskane v Zagrebu.

/ia V knjigi Cerkev /1943/ 36 sem opozoril, da svetopisemski hebrejski /malkut/ in grški /basile^{ia}/ izraz za kraljestvo pomeni v prvi vrsti kraljevanje, kraljevsko čast in oblast. Pogled v Pleteršnikov slovar uči, da je prvotno tudi slovenski izraz pomenil najprej kraljevsko čast in oblast, potem tudi kraljestvo v sedanjem pomenu. Pravi~~l~~na in do 18. stoletja splošno rabljena oblika je kraljestvo; v 19. stoletju se je udomačila sedanja oblika, ki jo Pleteršnik označuje kot nepravilno. S tem se je zabrisal ali zožil prvotni, bogoslovnozgodovinsko važni pomen.

V izrazu teokratija je obseženo posebno pojmovanje Solovjeva o krščanstvu in Cerkvi, nekoliko obremenjeno po vplivih slavjanofilstva in svojstvenih ruskih razmer. Ideal Solovjeva je bil svobodna teokratija. Človeštvo naj svobodno, radovoljno prizna Boga za svojega gospodarja /vladarja/ v zasebnem in javnem življenju. Krščanska vera naj bo ostvarjena, uresničena v zasebnem in javnem

življenju, v državi in v gospodarskem redu. V ta namen naj z versko družbo svobodno sodeluje država kot nekak organ Cerkve; tako bi se vsa človeška družba preobrazila v krščanskem duhu ter se nekako spremenila v Cerkev.

V svoji doktorski disertaciji /Kritika abstraktnih načel l. 1880/ je Solovjev razen obširnega dokazovanja za svobodno teokracijo naglašal tudi potrebo, da se vse znanje in vsa znanost prešine z versko idejo, bogoslovje naj se združi s filozofijo in z drugimi znanostmi - tako naj zavlada svobodna teozofija. Pravilno usmerjeni in z versko idejo prešinjeni človeški um naj služi slednjič sebi podredi tudi vse prirodne prvine, ostvari naj božje načelo v prirodi - to je cilj umetnosti ali svobodne teurgije. Nižjo pogansko stopnjo teokracije, teozofije in teurgije je Solovjev pojasnil v 2. poglavju razprave "Veliki spor"; idealnejšo teokracijo in teurgijo omenja v Treh govorih o Dostojevskem.

Solovjev je v ruski Cerkvi in zgodovini videl žive dokaze za pogubnost nasilja in omejevanja verske svobode. Zato je toliko odločneje poudarjal, da naj bo teokracija zgrajana na svobodi in ljubezni; duh krščanstva je ljubezen. Dokazoval je potrebo verske svobode in grešnost nasilja. V predgovoru knjige o teokraciji je ostro obsodil cerkveno politiko tistih ruskih škofov, ki so še v dobi Petra Velikega učili, da je za ruske staroverce edino zdravilo smrtna kazen; ruski škofje so po zadnjem ruskem patriarhu /Joakimu/ klicali starovercem: "Mi vas zato mučimo in sežigamo, ker nočete biti pokorni sveti Cerkvi". Proti takšnemu nasilnemu reševanju ruskega cerkvenega vprašanja je Solovjev poudarjal svobodno teokracijo. Za versko svobodo se je odločno boril še potem, ko je že prenehal javno širiti idejo cerkvenega zedinjenja. Šele pod boljševisko vlado je bilo objavljeno /1921/ njegovo pismo carju Nikolaju II. /ki je vladal l. 1894 - 1917/. V tem pismu zelo ostro in bistro dokazuje, da nasilna ruska cerkvena politika nasprotuje osnovnim krščanskim načelom in da je pogubna za rusko Cerkev in državo. Končuje s krepko mislijo: "Kristus je učencem večkrat govoril: Pregarjali vas bodo zaradi mojega imena, a nikoli jim ni rekel, naj oni preganjajo druge v imenu Kristusovem" /Putj 1926, 2, 107/. Versko svobodo je bistro-umno branil tudi v razpravi o Platonovi življenjski drami /1898/.

Svobodna teokratija je bila tudi njegova posebna srčna zadeva, kjer je na sebi in na svojem življenjskem delu bridko čutil vso težo nasilja in državnega pritiska v verskih vprašanjih. V predgovoru k Trem razgovorom je nekoliko mesecev pred smrtjo pisal: "Omejevanje verske svobode v Rusiji je za me ena največjih srčnih bolečin, ker vidim in čutim, kako je ves ta vnanji pritisk škodljiv in težak ne le za tiste, ki ga morajo prenašati, ampak poglavitno za krščansko stvar v Rusiji, torej tudi za ruski narod in za rusko državo" /Spisi VIII, 455/.

Po vsem tem je umevno, zakaj je svobodno teokratijo poudarjal s takšno skrajnostjo, da zaradi nje ni pravilno pojmoval niti cerkvene upravne/vodstvene/ oblasti niti razmerja med Cerkvijo in državo. To ga je motilo tudi pri ocenjevanju katoliške cerkvene zgodovine. Po razočaranju glede visokega verskega poslanstva Rusije je prejšnji pojem teokratije bistveno popravil; svobodo pa še poudarjal z nepopustljivo odločnostjo in vnemo.

Neprijetno leto v Rusiji

V Rusiji so se na Solovjeva zgrnile velike težave in bridkosti. Delo za zedinjenje Cerkve in za versko poglobitev ruskega naroda si je postavil za svojo življenjsko nalogo. V ta namen je z velikim trudom proučil ogromno bogoslovno in cerkvenozgodovinsko gradivo. Obenem so mu njegovi že priljubljeni spisi dajali edini dohodek, da se je mogel preživljati. Po vrnitvi v Moskvo pa je zvedel, da cenzura nikakor ne dovoli tiskanje njegovih spisov.

Solovjev se je hotel obrniti na moskovskega metropolita, da bi dosegel dovoljenje za objavljanje svojih spisov. V ta namen je na koncu l. 1886 šel v Sergijev Posad pri Moskvi, kjer je bil v samostanu Sergijeva Trojicka Lavra metropolitov sedež. Metropolit je bil med tem odpotoval v Petrograd. Menihi so Solovjeva prijazno sprejeli in ga vztrajno nagovarjali, naj vstopi v samostan, ker so videli, da je globoko veren.

V obrambo zoper pravoslavne klevete je pisal /29.11. 1886/ arhimandrita Antoniju, inspektorju Duhovne akademije

v Petrogradu: "Vrnil sem se iz inozemstva, ker sem se bliže in nazorneje seznanil tako z dobrimi kakor tudi s slabimi strani zahodne Cerkve in sem se še bolj utrdil v tem svojem stališču, da za cerkveno zedinjenje ne le ni potrebna, marveč da bi bila celo škodljiva vsaka vnanja unija in vsako posamezno spreobrnjenje. Na poskuse spreobrnjenja sem odgovoril s tem, da sem se ob nenavadnem času spovedal in prejel obhajilo v pravoslavni srbski cerkvi v Zagrebu ... Sploh sem se vrnil v Rusijo - če je mogoče tako reči bolj pravoslaven, kakor sem iz nje odšel. Toda tu so se ^{na} me usule nepričakovane bridkosti, morda v preizkušnjo moje trdnosti. Prvič je duhovna cenzura prepovedala vse, kar sem predložil za tisk, čeprav bi se nič ne dotikalo pohujšljivega vprašanja o cerkvenem zedinjenju. Drugič, obenem s tem srčiti napadi in klevete v različnih časopisih, večinoma cerkvenih, kin me naravnost predstavljajo kot odpadnika in nasprotnika pravoslavne Cerkve. Če te klevetniške obdolžitve ostanejo brez odgovora, mi bodo onemogočila vsako delovanje ne le v sedanjosti, ampak tudi v bodočnosti ... Potrditev povedanega najdete v priloženem pismu ~~z~~ uredništvu "Cerkovnega Vestnika".

Javno pismo Solovjeva objavljeno v tedniku Cerkonyj Vestnik /1886, številka 49/, odgovarja na klevete harkovskega časopisa "Blagovest". Enako tudi odprto pismo uredništvu dnevnika Novoe Vremja 30. novembra 1886. Med drugim se mu očita, da "se v inozemskem tisku bori proti pravoslavju". Solovjev odgovarja: 1. Ima sicer svoje posebno mnenje o spornih cerkvenih vprašanjih, a hoče vedno ostati član pravoslavne Cerkve, nič ne krši njene veroizpovedi in spolnjuje vse verske dolžnosti pravoslavne Cerkve. 2. Hoče zedinjenje v duhu in v resnici; odklanja vnanjo unijo in vsako posamezno spreobrnitev, dasi ne more metati kamna na tiste, ki se spreobračajo po svojem notranjem ali zmotnem prepričanju. 3. V inozemstvu je objavil edino- le članek v obrambo pravoslavja vzhodne Cerkve proti nasprotnemu mnenju frančiškana I. Markovića. Kirejevu pa piše, da imajo njegovi klevetniški nasprotniki zveze s srbskimi ateisti v Srbiji in Dalmaciji, ki svoje "grdo politikanstvo prikrivajo z laži-pravoslavno krinko".

V teh žalostnih razmerah je spisal še poslednji /peti/ del Teokratije, namreč o božjem kraljestvu v svetem pismu nove zaveze, o božjem kraljestvu in Cerkvi. Tu je namenoma izpustil vprašanje o prvenstvu sv. Petra, da bi ustregel

ruski cerkveni cenzuri. To posebno poudarja v pisnih tistim svojim prijateljem, ki bi ga mogli rešiti cenzurnega nasilja in "omehčati cenzurnega Cerbera". Njegovi prijatelji so celo osebno posredovali, da bi bilo vsaj dovoljeno prvi svezek Teokratije neovirano pošiljati iz Zagreba v Rusijo.⁸⁶ To so deloma dosegli. Pošiljatelj knjige je na večinom~~xxx~~ ruskih naslovov dospela neovirano. V začetku novembra l. 1887 pa je bil službeno⁸⁷ obveščen, da je njegova knjiga nepreklicno prepovedana. Prodajala se je le v inozemstvu. Knjigarna Brockhaus in zagrebška Dionička tiskara sta do jeseni l. 1888 prodali skupno do 200 izvodov; tako je Solovjev poročal svojemu bratu iz Zagreba l. 1888.

Vse leto 1887 ni mogel v Rusiji objaviti nobenega spisa razen dveh omenjenih odprtih pisem v "Cerkovnem Vestniku" in v "Novemu Vremenu". V prvi polovici aprila pa je imel v Moskvi javno predavanje o slavjanofizmu in ruski ideji v korist siromašnem visokošolcem. Glavna misel predavanja je bila, da ruska ideja zahteva zedinjenje Cerkev, to je priznanje "vesoljnega prvosvečenika". Račkemu, Pierlingu in Strahovu poroča, da je z uspehom predavanja zelo zadovoljen, ker je mogel v "srcu Rusije" javno povedati svojo idejo; to je velik zgodovinski dan za cerkveno zedinjenje. Zadovoljen je tudi s tem, da je s predavanjem dobil dva tisoč rubljev za dijake, za sebe pa onemoglo nevoljo številnega zbranega občinstva.⁸⁸

Ker so bili honorarji za objavljene spise edini dohodek Solovjeva, ga je cenzurno nasilje spravilo v skrajno gmotno bedo, o kateri bridko toži v pisnih skozi vse leto 1887.

V teh bridkosti ga je tolažilo, da se je v inozemstvu zbudilo resno zanimanje za njegovo delo. Obetala se mu je prilika, da svoje ideje predstavi inozemstvu v svetovnem francoskem jeziku in se izogne nasilju ruske cerkvene cenzure. O skrajšani izdaji svojih del v nemškem ali francoskem jeziku je govoril že s Strossmayerjem v Rogaški Slatini in z Račkim v Zagrebu, ¹kaor beremo v njihnih pisnih dne 24. in 27. julija 1886.

Zamisel francoske knjige

V Parizu sta v onih letih živela dva velika ruska katoliška učenjaka, jezuita I. Martinov in P. Pierling.

Oba sta si dopisovala z Račkim in Strossmayerjem, obenem pa pazljivo opazovala važnejše verske in bogoslovne pojave v Rusiji. Istočasno je Anatole Leroy Beaulieu, profesor pariške visoke šole za politične vede, proučeval Rusijo in objavljajal svoje globoke študije, zbrane v knjigi "L'empire des tsars et les Russes"; prvi zvezek je izšel leta 1881, tretji /o veri/ pa v začetku leta 1889. Na ideje Vladimira Solovjeva sta Francoze leta 1886 opozorila časopisa "Revue de l'église grecque unie" in "Annales Catholiques" /16. oktobra 1886/. Ob novem letu 1887 je Pierling pisal Strossmayerju, da želi Leroy-Beaulieu v tretjem zvezku svojega dela o Rusiji med drugim predstaviti tudi "verski in filozofski sestav Solovjeva". Škof je to sporočil Solovjevu, Ta je 31. januarja pisal Pierlingu:

P. Pierling je Solovjevu odpisal, da naj se ne zanaša na delo v inozemstvu. Solovjev mu je 29. februarja med drugim odgovoril: "Popolnoma razumen, da more biti moje delo katoliškemu svetu samo v toliko zanimivo, kolikor ima uspeh v Rusiji. Toda zaradi nezrelosti našega občinstva je odločilni uspeh pri nas zagotovljen tistemu delu, na katero je obrnjeno zanimanje v Evropi. Zato nameravam vseeno še nadaljevati svojo Filozofijo vesoljne Cerkve". Dne 26. julija je prosil Pierlinga, če bi mogel on sam ali s pomočjo drugih strokovnjakov ta spis primerno skrajšati; soglašaja, da o zedinjenju ni primerno objavljati kaj takega, češar predstavniki katoliške Cerkve ne bi odobraval. V jeseni je Pierlingu poslal ~~se~~ prvi del francoskega rokopisa v upanju, da se bo v Parizu našel založnik. Profesorju Leroy-Beaulieu je poslal pregled vsebine. Odločil se je za naslov: Rusija in vesoljna Cerkev.

Dne 26. februarja 1887 je Pierlingu pisal, da mu iz Petrograda poročajo o gibanju za cerkveno zedinjenje v najširših krogih. Zdi se, da mu je to sporočila kneginja Volkonska. Leto pozneje je zopet pisal, da piha v Petrogradu ugodnejši veter. V februarškem snopiču "Vestnika Evrope" je brez ovire izšel članek Solovjeva "Rusija in Evropa". Urednik je članek z veseljem pozdravil kot "dobro delo". Razen tega so tudi drugi znaki ugodnega preobrata. Dne 19. aprila piše o svojem bivanju v Petrogradu. "V visokih in proletarskih" izobraženih krogih je bil izredno toplo sprejet. Tako je vplival njegov članek. Cela dva meseca je njegov članek predmet živahnih razgovorov v družbi in v tisku. Odmevi v tisku so splošno ugodni. V aprilovi številki istega lista je izšlo obširnejše nadaljevanje istega članka. Obenem poroča Pierlingu, da že ima potni list in denar v francoskih bankovcih za pot v Pariz.

Prosi ga, naj mu nasvetuje ceneno in mirno gostilno, da tam dovrši in objavi svoje francosko delo.

Istočasno si je dopisoval z Ivanom Martinovom, Pierlingovim redovnim in stanovskim tovarišem v Parizu. Dne 30. julija 1887 mu je pisal; kako mu razni goreči Rusi vsiljujejo novo izdajo Samarinove sramotilne knjige o jezuitih. Dotlej je prejel že štiri izvode od raznih strani. Pri tej priložnosti izjavlja, da je prejšnjo izdajo te knjige bral že pred osmimi leti in da so ti grdi in brezvestni napadi precej sodelovali za oblikovanje simpatij do katoliške Cerkve.

V Parizu

Solovjev je prišel v Pariz v začetku maja 1888. Prijatelji Pierling, Martinov in Leroy-Beaulieu so mu preskrbeli kar najugodnejše bivanje in družbo. Dne 25. maja je v salonu kneginje Sayn-Wittgenstein, rojene kneginje Barjatinske, pred izbranim občinstvom imel predavanje *L'Idée Russe*. Občinstvu ga je predstavil Pierling; navzočih je bilo nekoliko članov akademije, več drugih odličnih mož, nekoliko duhovnikov in časnikarjev, skupno okoli 60 oseb. Govoril je v tako čistem in elegantnem jeziku, da so ga Francozi občudovali. Predavanje je v salonu iste kneginje še ponovil v manjši intimnejši družbi desetih oseb. Uspeh je bil še večji. Končal je tako navdušeno, v njegovem glasu je zvenela takšna vera, da so bili vsi ginjeni. Kneginja je vzkliknila: "Vi ste res cerkveni oče!" Predavanje je izšlo v posebni brošuri /pri založniku Perrin, 46 strani velike osminke/; francoski in belgijski časopisi so jo ugodno in toplo pozdravili.

V Parizu je nekoliko časa stanoval v hotelu. Mirnejše zavetje mu je ponudil gostoljubni Leroy-Beaulieu v svoji vili v Viroflay pri Versaillesu. V juliju je tam bival deset dni. Na koncu avgusta se je stalno preselil in ostal do začetka novembra.

One prijetne in zdrave domačnosti, kakor jo je imel v Zagrebu, v Parizu in okolici nikakor ni doživljal. Ni bil niti zdrav niti notranje zadovoljen.

V Parizu mu je bil posebno drag družabnik in zaupen prijatelj Evgen Tavernier. Pomagal mu je urejati praktične pisateljske zadeve, a tudi pri sestavljanju francoskega rokopisa. Skupaj sta brala posamezna poglavja rokopisa; brez dvoma je Solovjev poslušal njegove nasvete glede slova in jezika. Z njim se je zelo pristržno in zaupno dopisoval od julija leta 1888 do začetka leta 1898. V prvih pismih ga nagovarja kot predragega prijatelja; v pismih iz Zagreba, Dunaja in Krakova leta 1888 je nagovor "brat moje duše", v poznejših pismih "predragi brat", zadnja leta pa "polovica moje duše"⁹⁴.

V družbi odličnih francoskih katoliških politikov in socialnih delavcev je napisal več člankov za L'Univers, med temi vrsto člankov: Sv. Vladimir in krščanska država /4, 11, 19. avgusta; 22. septembra/. Rokopis knjige Rusija in vesoljna Cerkev je dovršil v oktobru. S pomočjo pariških prijateljev je dobil v Parizu založnika /Savine/ in mu izročil rokopis razen obširnega uvoda, ki ga je dovršil šele v Zagrebu.

Iz pisem sklepamo, da Solovjev v Parizu ni imel stika z odličnejšimi bogoslovnimi znanstveniki. S svojima učenima rojakoma, Martinovom in Pierlingom, katerima je iz Rusije tako prijateljsko in zaupno dopisoval, v Parizu po prvih tednih ni več posebno veliko občeval, ker je dobil dovolj drugih družabnikov. V bogoslovnih vprašanjih je hodil svoja pota. Nasvetov Martinova in Pierlinga ni posebno iskal in ne poslušal. Zdi se, da se je s Pierlingom celo nekoliko sprl ali se vsaj hladno razšel. O tem je takoj pri prihodu v Zagreb pisal nekemu prijatelju v Petrogard: "O. Pierling, ruski jezuit, mi je izjavil ustno in pismeno, da ne more imeti nobenega deleža pri izdanju moje knjige - zavoljo najinih različnih nazorov"⁹⁵. Solovjev torej ni strogo držal Pierlingu dane besede, da o zedinjenju ne bo objavljaj kaj takega, česar predstavniki katoliške Cerkve ne bi odobraval.

Pred odhodom v Zagreb je z župnikom iz Viroflay napravil izlet v Chartres; tam si je ogledal prekrasno gotško cerkev iz 13. stoletja in druge znamenitosti. Iz Pariza je odpotoval 17. novembra skozi Lyon in Švico. Rokopis je izročil založniku. Skrb za korekturo in druge praktične zadeve glede knjige so prevzeli njegovi pariški prijatelji, predvsem Tavernier.

Vznemirjenje v Rusiji

Preden se je poleglo vznemirjenje po prvem bivanju Solovjeva v Zagrebu in Djakovu, so njegovi nastopi v Parizu še bolj razburili rusko občinstvo. Temu se ne smemo preveč čuditi. Že samo priporočanje zedinjenja s katoliško Cerkvijo je bilo za tedanjo Rusijo neprijetno in razburljivo. A prav tako je resnično, da je Solovjev ~~ix~~ v svojih spisih Rusijo ostro sodil in pisal skoraj razdražljivo. To so čutili njegovi najboljši prijatelji, kakor odseva iz pisem Račkega, Strossmayerja, Pierlinga in kneginje Volkonske; vsi ti so skušali nanj pomirjevalno vplivati, da naj piše manj ostro. Rački je /kakor bomo videli/ obsojal "preveč razdraženi ton" pariškega predavanja o ruski ideji in članka o Sv. Vladimiru.

V ruskih časopisih se je začela velika gonja proti Solovjevu. V vladnih krogih se že mislili, da bo treba Solovjeva pregnati v kakšno oddaljeno samotno mesto.

Najtočnejše poročilo o nevarnosti, ki je grozila Solovjevu je ohranjena v pismu Račkega Strossmayerju dne 29. avgusta 1888. Rački poroča, da mu je Solovjev pisal; "da pregnanstvo v oddaljeno gubernijo ni službeno sklenjeno, ampak da je veliki knez Sergij Aleksandrovič to zagrozil nasproti Vladimirovemu sorodniku, senatorju Bezobrazovu. Solovjev misli, da bi takšna kazen ugodno vplivala /ker bi mu pridobila naklonjenost občinstva/". Ta ugledni senator Bezobrazov je bil član carske Akademije znanosti, kar je bilo v Rusiji veliko in dobro plačano dostojanstvo. Njegov sin se je v jeseni leta 1887 oženil s sestro Solovjeva Marijo. Marija je svojega brata zelo cenila in ljubila; brez dvoma se je s prijatelji trudila zanj.

Omenjeno pismo Račkega je odgovor na škofovo pismo z dne 24. avgusta. Strossmayer je po profesorju Vojnoviću ~~zve~~ zvedel, kakšen vihar se je v Rusiji dvignil proti Solovjevu. Vojnoviću, Račkemu in Solovjevu je pisal, da bo skušal ta vihar pomiriti. Ta obljuba ni bila lahkomišelná. Djakovski škof je namreč imel dobre zveze z ruskimi in francoskimi diplomatskimi krogi. Njegov ugled v Rusiji je prav sredi leta 1888 zelo narastel, ker je v juliju tega leta v brzojavu na rektorja kijevske univerze toplo

pozdravil tisočletni spomin krsta sv. Vladimira. S tem je silno razburil avstrijsko diplomacijo, a toliko bolj pridobil simpatije ruskih in francoskih diplomatov.

Kakor hrvatski tako⁹⁶ tudi pariški prijatelji Solovjeva vse storili, da odvrnejo nevarnost. M. Vogué pripoveduje, da so francoski prijatelji Solovjevu priporočali, naj odgodi vrnitev v domovino. Toda on je odgovarjal, da se ne boji žrtev v korist domovine. Bajé ga je vlada nameravala zapreti v neki samostan daleč na severu, namreč v Arhangelsku. Tako po M. Voguéu poroča M. d'Herbigny in vrh tega navaja izjavo uglednega Rusa, da je neustrašenost Solovjeva ugodno vplivala celé na ruske vladne kroge⁹⁶. Ruska vlada je bila po uradnikih svojega pariškega poslanštva dobro poučena, da ima Solovjev v Parizu ugledne prijatelje; med njimi se je zlasti odlikoval gostoljubni A. Leroy-Beaulieu.

Leroy-Beaulieu je imel velik ugled v Franciji in Rusiji, zveze s francosko diplomacijo in s prvaki ruskega razumništva. Takšen zaveznik je bil Solovjevu v močno oporo. Vrh tega pa še Strossmayer in ruski prijatelji. Iz pisem Solovjeva sklepamo, da je v Zagrebu že zvedel, da vrnitev v Rusijo ni nevarna in da mu ne grozi pregnanstvo. V pismu bratu Mihaelu /28. decembra 1888/ hvaležno pozdravlja prijatelje, ki so kakor "gora vstali zanj". Vedel je, da je za enkrat rešen.

Vdruگیچ v Zagrebu in Djakovu

Solovjev je po svojem prvem bivanju v Zagrebu stalno poročal Račkemu o svojih načrtih. Dne 15. februarja 1888 je Rački pisal v Djakovo, da bo Solovjev v marcu odšel v Pariz in tam izdal svojo francosko delo, odondod pa bo prišel v Zagreb, da tu izda drugi zvezek Teokratije. Strossmayer je o tem načrtu že 18. novembra 1887 pisal, da bo za Hrvate in za Akademijo posebna čast, če se to delo izda v Zagrebu. V Rimu je dne 9. aprila predložil papežu spomenico o hrvatskih zadevah. V začetku te spomenice, naslovljene na kardinala Rampolla, omenja, da bo prišel v Rim Vladimir Solovjev, učen in pobožen mož, ki si veliko prizadeva za cerkveno zedinjenje. Naj bi ga sveti oče sprejel v posebni avdienci in blagoslovil njegovo delovanje⁹⁷. Brošuro L'Idée Russe je Strossmayer poslal papežu. Papežev tajnik mu je 23. julija odgovoril, da papež

hvali in blagoslavlja to prizadevanje. Zasebno je papež dejal: Lepa ideja, a brez čudeža je nemogoča.

Tako je imel Solovjev dela skoraj en mesec, zraven pa še mnogo dopisovanja s francoskimi in ruskimi prijatelji. V Solovjevih pismih iz Zagreba odseva vsa drugačna vedrost nego iz Pariza, zlasti njegova hvala belega vina zagrebškega in njegova šegava veselost v pismih bratu Mihaelu, Tavernieru, Strahovu in Stasjuleviču. Vse to priča o izrednem zdravju in zadovoljstvu Solovjeva v družbi gostoljubnega hrvatskega učenjaka; tu je Solovjev res doživljal izredno domačnost in srečo. Rački ga je s svojimi taktnimi opomini načelno pomirjeval, zraven pa prijateljsko tolažil in zabaval.

Kakor leta 1886 takó je tudi med svojim drugim bivanjem v Zagrebu bil vsak dan pri maši v stolni cerkvi; Tavernieru piše, da se ga vsak dan spominja pri maši. Glavni zagrebški družabnik mu je bil poleg Račkega plemeniti in pobožni profesor Kosta Vojnović.

Dne 15. decembra je Rački pisal djakovskemu škofu, da mu bo pred Božičem brzojavno sporočil, kdaj pride Solovjev. Naj mu pošlje v Osijek voz in toplo suknjo. Solovjev je v Djakovo odpotoval 22. decembra in tam praznoval božične praznike; mudil se je štiri dni. ~~Škof je bil Solovjeva izredno vesel. Solovjev piše, da je škof bolehen, da se je telesno zelo postaral in da ga tarejo skrbi, a da je še vedno zelo "ekspanziven in zgovoren", do njega pa izredno ljubezniv. "Bog ve, če ga bom še kdaj videl". S temi čustvi se je poslovil od djakovskega škofa.~~ Škof je bil Solovjeva izredno vesel. Solovjev piše, da je škof bolehen, da se je telesno zelo postaral in da ga tarejo skrbi, a da je še vedno zelo "ekspanziven in zgovoren", do njega pa izredno ljubezniv. "Bog ve, če ga bom še kdaj videl". S temi čustvi se je poslovil od djakovskega škofa.

Poslej je Solovjev Strossmayerju še do leta 1896 redno brzojavno čestital za Božič in Veliko noč. Zadnje ohranjeno pismo Račkemu pa je z dne 21. decembra 1889. O sebi pravi kratko: "Prebivam v trudih in boleznih. Toda, dokler morem delati, se ne vdajam potrtosti". Na koncu omenja, da piše tudi Strossmayerju in Vojnoviću.

Iz Djakova je Solovjev odpotoval na Dunaj. Tja je dospel 28. decembra. Med potjo v Rusijo se je več dni mudil v Krakovu, zlasti v družbi jezuita M. Morawskega, duhovitega bogoslovnega znanstvenika. Rokopis uvoda za knjigo o Rusiji in vesoljni Cerkvi, dokončan v Zagrebu, pa je s seboj vzel v Djakovo, da je tam važnejša mesta prečital škofu; v Pariz ga je poslal iz Krakova. Uvod je

zelo obširen /okoli 50 tiskanih strani/, napisan s toplim zagrebškim zanosom duhovitega ruskega idealista.

Rački o Solovjevu

Nobeden zahodnoevropski znanstvenik ni Solovjeva tako od blizu in zares intimno poznal kakor Rački. Saj je bil Solovjev leta 1886 tri mesece njegov gost, po dve letni razdalji pa še en mesec na koncu leta 1888. Veliki Rus je svojega hrvatskega prijatelja srčno ljubil in globoko spoštoval. V posmrtnem životopisu je posebno naglasil njegov bister pogled v dušo in značaj odličnih ruskih mož, ki jih je leta 1884 le mimogrede videl v Rusiji. Toliko globlje je mogel pogledati v dušo in značaj Solovjeva.

Po prvem tednu skupnega bivanja ga je v pismu 15. julija označil kot "umnoga učenjaka, zanesenoga borca o s jedinjenju obiju Crkva ... Čovjek vanredno radin i pravi asketa". Natančneje ga je označil, ko je Strossmayerju 16. decembra 1886 pisal, kaj mu je Solovjev sporočil o prijaznem sprejemu v samostanu Sergijevska Trojicka Lavra /Sergijev Posad/ pri Moskvi, kako so mu menihi namignili, da bi jim bilo drago, če bi "med nje stopil. Oni bi ga menda napravili za profesorja v Duhovni akademiji. Pa to more biti tudi zanka, da bi bil vezan v svojem delovanju, čeprav nima volje in sam to vidi. Toda ker je asketično-mistične narave, nevarnost ni izključena. Seveda, mogel bi postati škof in metropolit po svoji učenosti in ugledu, a moglo bi se dogoditi tudi nasprotno. Jaz sem mu v tem smislu pisal". Solovjev je bil izredno samostojen človek in ni rad poslušal nasvetov. A pismeni in ustni nasveti Račkega so mu bili posebno dragi. Kolikor bolj ga je Rački ustno in pismeno opominjal, toliko bolj ga je cenil, kar pač dokazuje, da je Rački pogledal globoko v dušo genialnega in nekoliko čudaškega Rusa, pa ravnal v občevarstvu z njim res psihološko in taktno.

O francoski brošuri L'Idée Russe, ki jo je Solovjev izdal junija leta 1888 v Parizu, je Rački pisal škofu 22. julija: "V najnovejši Solovjevi brošuri so prelepe

misli in cilj mu je svet; a ne ugaja mi ton, ki je preveč razdražen. Očita Rusiji grehe, ki so jih drugi večji narodi storili v še večji meri..." V tem smislu je Solovjeva opominjal, ko je bil na koncu leta 1888 njegov gost v Zagrebu. O tem piše 15. decembra: "Solovjeva je treba miriti, da nasproti Rusiji ne bo preoster".

Rački je bistro opazil, da je Solovjev prevelik, skoraj sanjarjarski idealist. En dan po drugem prihodu Solovjeva v Zagreb je /24. decembra 1888/ škofu Strossmayerju pisal: "Bilo bi umestno premisliti /zamisliti se/, če naj še nadaljuje delo v dosedanji smeri. Tega velikega vprašanja ne razumejo niti v Rusiji niti na zahodu, posebej v Rimu. Stališča so takó različna, da se komaj morejo spojit. Vrh tega sedaj zanimajo evropsko javnost druga vprašanja, ki jih je treba prej rešiti, šele potem more vprašanje o zbližanju vzhoda in zahoda priti na dnevni red. Je li vredno pisati samó zato, da se piše? Premislite nekoliko, pa se pogovorite s Solovjevom, človekom izredno dostopnem za misticizem". Že 15. novembra prejšnjega leta je škofu pisal, da je delo Solovjeva pomenljivo samo toliko, da v Rusiji razbistri pojme; na zahodu nimajo smisla za to vprašanje. Dne 15. februarja 1888 pa, da sedanost tega vprašanja ne razume ne na levo ne na desno.

Dne 28. decembra istega leta je pisal o Solovjevu: "Plemenita duša, toda treba ga je brzdati. A bojim se, da ga bo način življenja prezgodaj ubil. Dela celo noč do štirih ali petih zjutraj, potem šele leže. To se je navadil v Petrogradu v dolgih nočeh in dolgih dnevih". Strossmayer mu je 1. januarja 1889 odgovoril: "Solovjev je odšel. Svet človek. Jaz sem ga miril".

Rački je 17. maja 1889 pisal škofu, da mu je Solovjev pisal iz Moskve. Ta dopis v izdaji pisem Solovjeva ni objavljen. V pismih Račkega je dopisovanje s Solovjevom zadnjikrat ~~omemeno~~ omenjeno dne 28. julija 1889, ko piše Strossmayerju o delu *La Russie et l'église universelle*: "Zelo duhovito je pisano, posebno uvod... Pisal sem Vladimiru te dni in mu čestital". Zadnji ohranjeni dopis Solovjeva Račkemu je izredno prisrčno pismo 21. decembra 1889, izraz prisrčne ljubezni in globokega spoštovanja do velikega hrvatskega učenjaka. Enako toplo prisrčen je posmrtni spomin Račkemu, objavljen leta 1894.

Vse to živo priča o močni duhovni in telesni opori, ki jo je veliki hrvaški učenjak dajal svojemu ruskemu prijatelju. Rački ima brez dvoma neprecenljivo zaslugo, da se je Solovjev v Zagrebu duševno in telesno okrepil, poživil svojo delavno moč in svoje prekratko življenje nekoliko podaljšal. Značilno je, da Solovjev v svojih pismih iz Zagreba izredno naglašča svoje zdravje; iz pisem Račkemu pa odseva hvaležnost za bodrilni zgled trezne in vzorno redne vztrajne delavnosti.

Rusija in vesoljna Cerkev

V predavanju o ruski ideji je Solovjev francoskemu občinstvu predstavil svoje misli o "vlogi Rusije v svetovni zgodovini": Katera misel se skriva v neizmerni carski Rusiji, katero novo besedo bo veliki ruski narod povedal človeštvu? A ideja velikega naroda ni ono, kar on misli o sebi v času, ampak kar Bog o njem misli v večnosti. Posamezni narodi so člani vesoljne človeške družine. In organska funkcija, ki jo mora narod vršiti kot član te vesoljne skupnosti - je prava njegova narodna ideja, pravi smisel njegovega bivanja. Krščanska Rusija ima po svoji zgodovini in po svojem položaju v vesoljnem organizmu narodov veliko poslanstvo, da posreduje med krščanskim vzhodom in zahodom ter ostvari vesoljno krščansko edinost. Tej nalogi nasprotuje poganski nacionalizem, kateremu se je treba odreči, kakor se je sv. Vladimir odrekel poganskim malikom. Predvsem pa je treba ruski verski misli in ruski Cerkvi dati svobodo ter jo rešiti policijskega posvetnega jarma. V zvezi s to zahtevo Solovjev ostro kritizira sedanje stanje ruske Cerkve in okorelost ruskega državnega varuštva.

S tem je Solovjev pripravljajl pot svoji francoski knjigi o Rusiji in vesoljni Cerkvi - La Russie et l'Eglise universelle.

Prva francoska izdaja ima 67 strani uvoda /z rimskimi številkami/ in potem še 336 strani v dvanajstinki. Razdeljena je v obširni uvod in tri dele /knjige/. Tretja francoska izdaja /Paris, Libraire Stock 1922/ ima isto obliko in isto število strani.

Uvod je duhovita filozofija cerkvene zgodovine. Ponavljajo, nadaljujejo in dopolnjujejo se glavne misli razprave "Veliki spor in krščanska politika" z nekoliko pretirano in prisiljeno shematizacijo razvoja vzhodnih krivoverstev in razkola. Proti koncu uvoda omenja, da je ta francoska knjiga posnetek obširnejšega ruskega dela, ki ga je pripravljaj sedem let, a da ni moglo iziti v domovini; prvi zvezek je izšel v Zagrebu. Zato se je odločil, da v tej francoski knjigi odkrito pove resnico. Iz istega razloga je izdal francosko brošuro o ruski ideji. Na koncu pa kot član pravoslavne vzhodne Cerkve slovesno izjavlja, da priznava papeževo prvenstvo in da v imenu sto milijonov ruskih kristjanov izreka amen k tistemu, kar sta o cerkvenem zedinjenju rekla velika Hrvata Križanić in Strossmayer kot predstavnika zahodnih Slovanov.

Prvi del /1. knjiga/ razpravlja o verskem položaju v Rusiji in na krščanskem vzhodu. Najprej z rusko legendo o sv. Nikolaju in Kasijanu pojasnjuje značaj krščanskega vzhoda in zahoda. Vzhod le moli, zahod pa tudi dela. Zato je zedinjenje s krščanskim zahodom nujni pogoj za krščanski napredek ruskega naroda. Potem razpravlja o smislu Rusije, o pravi pravovernosti ruskega ljudstva in o lažipravoslavlju ruskega protikatoliškega bogoslovja, o razkolu starovercev, o metropolitu Filaretu, o ruskih slavjanofilih, o suženjstvu ruske Cerkve, o ruskem cazaropapizmu, o carigrajskih težnjah po cerkvenem prvenstvu.

Drugi del zelo zgovorno in toplo dokazuje Petrovo in rimsko prvenstvo, prvo iz svetega pisma, drugo pa iz cerkvene zgodovine. Živahno razpravljanje priča, da je ta vprašanja proučil iz prvih virov; to daje razpravljanju trajno vrednost.

Tretji del naj bi bil filozofski in mistično bogoslovni dokaz za hierarhično in monarhično cerkveno ustrojstvo, obenem mistično umska razlaga svete Trojice, kar je povedano v naslovu: Trojično načelo in njega socialna uporaba /Le principe trinitaire et son application sociale/. Nujnost treh božjih oseb skuša izvajati iz pojma bitja, pojasnjuje sledove svete Trojice v svetovju in v zgodovini človeštva, tri stopnje v razvoju svetovja /kosmogonija/, svetovno dušo, trojno utelešenje božje Modrosti /Marija, Kristus, Cerkev/, notranjo nujnost vrhovnega cerkvenega načelstva z enim vidnim poglavarjem, krščansko cesarstvo i.dr.

Tu se razodeva pretirano razumarstvo /racionalizem/ Solovjevlje teologije in nekake gnostične mistike. Vmes je nekaj lepih in globokih misli, a celotni sestav ni srečen.

Prekрасne so izvorno duhovite misli o treh zakramentih človeških pravic: svobode, enakosti in bratstva. Cerkev daje krščanskim narodom skrivnosti /zakramente/ življenja in srečo. Krst je skrivnost ali zakrament svobode. Kristjan, odrešen po Kristusu, je predvsem svobodен človek. Krščanski narodi naj ne trpe suženjstva v nobeni obliki, kajti vse oblike suženjstva nasprotuje jo krstu in ovirajo vnanje ostvarjenje notranje milosti. Človek, osvobojen po živem Bogu, naj ne bo suženj mrtvih stvari, suženj strojev. - Birma je zakrament enakosti. Birma daje kristjanom sveto maziljenje mesijanskega in vladarskega dostojanstva. Ne podpirajte socialnih krivic. Če Gospodove maziljence s krivicami pretvarjate v uporne sužnje, omadežujete zakrament svete birme. Božja postava nikoli ni posvečevala neenakosti rodu ali imetja, in če v nepošteni konservativnosti postavljate za brezpogojno in večno pravilo to, kar je le prehodno dejstvo, tedaj sprejemate nase vse grehe ljudstva in vso kri revolucij. In ti krščansko ljudstvo vedi, da če je po mesijanskem dostojanstvu maziljenja svete birme vsak izmed vas postal enak škofom in cesarjem, vas je Cerkev s tem obdarila z dejavno in trajno milostjo, da morete postati orodje Sv. Duha v človeški družbi. - Krst svobode in birma enakosti pa sta ovenčana z velikim zakramentom bratske skupnosti v sv. obhajilu. Po skrivnostni skupnosti v udeležbi istega božjega Telesa postajamo vsi bratje brez razlike rodov in stanov; in če drug drugega ubijamo iz tako imenovanih narodnih interesov, tedaj smo ne le v prenesenem /metaforičnem/ pomenu, ampak popolnoma stvarno bratomorci.

V tretjem delu obsežena svojstvena teologija Solovjeva se odlikuje po globokih izvirnih mislih, a je še preveč obremenjena z njegovo mladostno miselnostjo pod vplivom gnosticizma, Schellinga, Böhmeja, Baaderja in drugih. Tu se pač razodeva tudi pristen Rus, ki se ne more držati v mejah modre umerjenosti ter s pretirano skrajnostjo ovira svoje idealne namene. Vrednost knjige bi bila trajnejša in nespornejša, če bi bila gnostična mistika izpuščena. Umevno je, da Pierling in njegovi redovni tovariši takšnih misli niso odobravali; upravičeno so jih obsojali kot sanjarsko mistične.

V uvodu opozarja Solovjev na tretji zvezek knjige Leroy-Beaulieu o carski Rusiji, ki podrobno razpravlja o ruskih verskih vprašanjih. V tem zvezku najboljše tedanje knjige o Rusiji je že uporabljen rokopis, ki ga je Solovjev poslal iz Rusije; med tiskom pa je pisec uporabljal tudi ustne podatke svojega ruskega gosta. Ob koncu knjige so v poglavju o katoličanih v Rusiji in o vprašanju cerkvenega zedinjenja trezno usmerjene povedane vodilne misli Vladimira Solovjeva:

"Je li mogoče, da se bo Rusija, ki je s svojimi zadnjimi vzhodnimi katoličani /uniati/ tako grdo ravnala, sama zedinila z Rimom? So katoličani in celó Rusi, ki se jim to ne zdi nemogoče. To ni le sen škofa Strossmayerja, ampak tudi Rus Vladimir Solovjev vidi v tem tako rekoč providencialno poslanstvo Rusije. Ni li poslanstvo carske države, da spoji vzhod in zahod ter osnuje krščansko, zares vesoljno kulturo? Rusija naj bi bila "tretji Rim", spojitvev obeh prejšnjih. Naj podere zid, ki je tako dolgo ločil obe Cerkvi. Le tako more spolniti svetovno poslanstvo, ki si ga tako rada pripisuje. S tem ne bo prelomila slovanske tradicije, ampak jo še obnovila; saj sta sv. brata Ciril in Metod, katerih tisočletnico so grški in latinski Slovani s tekmovanjem praznovali, bila v zvezi z Rimom.

Rusija bi od zedinjenja z Rimom imela politične in verske koristi. To bi bilo morebiti edino sredstvo, da ruska Cerkev doseže svojo svobodo in dostojanstvo... V očeh mislečega človeka je premoč katoliške Cerkve v tem, da stavlja meje državi, temu poglavitnemu trinogu moderne družbe ... A to je dovolj, da je osumljena tako pri samodržcih kakor tudi pri demokraciji. Carji potrebujejo Cerkev, katero morajo držati v roki kakor državno jabolko. Ruski samodržci se nočejo odpovedati oblasti nad Cerkvijo in nad njeno duhovščino ...

Lahko bi rekli, da je ~~z~~moč pravoslavne Cerkve v njeni slabosti. Narodi in vlade ji dajejo prednost, ker se je nič ne boje".

Na poslednjih straneh v duhu Solovjeva zelo krepko naglašaja potrebo verske svobode v Rusiji in veliko korist, ki bi jo od tega imela ruska država in Cerkev. Iz vsega se vidi, da je ugledni francoski učenjak visoko cenil Solovjeva in njegovo delo.

Najboljši tedanji francoski poznavalec Rusije je torej veliko storil za ideje Vladimira Solovjeva. Omogočil mu je, da jih je mogel predstaviti Parizu in vsemu svetu; vrh tega jih je priporočil v svojem znamenitem delu o Rusiji. S tem je v zvezi z drugimi prijatelji dal Solovjevu toliko moralne opore, da si ruska vlada ni upala omejiti osebne svobode drznega misleca. Toliko odločneje pa je nastopila ruska cenzura.

Odpor v Rusiji

Solovjev se je v drugi polovici januarja leta 1889 vrnil v Rusijo, najprej v Petrograd, potem v Moskvo. Nadaljeval je boj proti izrodnom slavjanofilstvu. Obenem je hotel do konca zime 1889-90 dovršiti drugi zvezek Teokratije. Ta načrt je opustil šele potem, ko ga je usoda njegove francoske knjige dokončno poučila, da v Rusiji ne bo smel objaviti bogoslovnih spisov.

Francoska knjiga je izšla sredi leta 1889. Rački jo je 28. julija že deloma prebral in Solovjevu častital, kakor sem že omenil. A ruska cenzura je bila proti tej knjigi veliko strožja kakor proti Teokratiji. Vsi v Rusijo poslani izvodi so bili zaplenjeni. Solovjev je šele v jeseni prejel prve izvode po svojih prijateljih, ki so knjigo osebno prinesli iz Francije. Brez uspeha je prosil N. Strahova, da bi kaj posredoval; zdi se, da je Strahov celo sodeloval pri gonji. Solovjev ga na koncu pisma o tej zadevi imenuje "kovarni prijatelj, a po srcu mil".

Z ognjevito izjavo za zedinjenje s katoliško Cerkvijo v uvodu knjige La Russie et l'Eglise universelle in z odločilnimi dokazi za papeževo prvenstvo v njeznem drugem delu je Solovjev v Rusiji naletel na gluha ušesa in odločen odpor. Slavjanofilske in cerkvene kroge je dokončno odbil. Menih Antonij je kot inspektor in docent petrograjske akademije na tem bogoslovnem zavodu imel posebna predavanja: Vzvišenost pravoslavja nad učenjem papizma po razlaganju Vl. Solovjeva. Predavanja je potem izdal v brošuri /Petrograd 1890, 39 strani/. Proti tem predavanjem je Solovjev v dnevniku "Novoe Vremja" /25.februarja 1890/ objavil odprto pismo: "Ko sem z začudenjem zvedel iz dnevnih časo-

pisov, da docent tukajšnje duhovne akademije javno predava, o vzvišenosti pravoslavnega krščanstva nad papističnim učenjem Vl. Solovjeva', moram izjaviti sledeče: 1. Nikoli nisem menjal veroizpovedi in o. Antonij ima komaj pravico izobčevati iz Cerkve. - 2. Vedno sem pripravljen opravičiti svoje prepričanje in v javnem sporu pokazati, zakaj sem uverjen o svojem popolnem soglasju s pravoslavnim naukom, osnovanem na božji besedi, na odlökih sedmih vesoljnih zborov in na pričevanju svetih očetov in cerkvenih učiteljev. - 3. Odklanjam vsako odgovornost za misli in nazore, ki se mi pripisujejo na podlagi svojevoljnih izvajanj in navedb posameznih mest iz spisov, ki ruskemu občinstvu ne morejo biti znani". /Pisma III, 178/.

Ta menih je Antonij Hrapovickij, poznejši škof in metropolit, znan kot somišljenik najst^{arš}ejših napadov Dostojevskega proti katoliški Cerkvi; z ostro protikatoliško borbenostjo je kot emigrant v Sremskih Karlovcih /umrl 1936/ močno vplival na protikatoliško smer srbske Cerkve. V omenjenih predavanjih in v brošuri proti Solovjevu trdi, da je vodilna ideja Solovjeva in katoliške Cerkve duh posvetnosti in verskega materializma. Nauk o papeževem prvenstvu zavrača kot posveten in protisloven ter v nasprotju z "versko resnico", da je Kristus edina glava Cerkve. Nauk o papeževi nezmotnosti obstoja kot pregrešen. Nazadnje opominja Solovjeva, naj se drži svojega prijatelja in "knjižnega voditelja" Dostojevskega, zlasti naukov "Velikega inkvizitorja".

Iz Francije je Solovjev dobival ugodna poročila o uspehu knjige; pokazalo se je, da bo v kratkem potrebna druga izdaja. Bratu Mihaelu je 2. novembra 1889 pisal, da Francozi zelo hvalijo jezik njegove knjige; M. Vogüe je izjavil, da izmed sto francoskih pisateljev komaj eden zna tako lepo pisati.

Tudi cerkveni krogi v Franciji in drugod so knjigo zelo hvalili razen tistih, ki so strožje ocenjevali tretji /mistični/ del knjige. Glede tega oddelka sta bila zlasti nezadovoljna I. Martinov in Pierling. O tem je Solovjev pisal 21. decembra 1889 Račkemu: "Moje francoske knjige ne odobrujejo z dveh strani: liberalci zavoljo klerikalizma, klerikalci pa zaradi liberalizma. Očetje jezuiti so me odklonili in me skušajo zamolčevati. Zato pa sem po ovin-kih dobil poročilo o škofovem tiskovnem odobrenju, in to me je zelo potolažilo". Prijatelju A. Fetu je v jeseni istega

leta pisal: "Moji prijatelji jezuiti me silno zmerjajo, da sem svobodomiseln, sanjač in mistik". Djakovskemu škofu je bila Pierlingova neugodna sodba o knjigi Solovjeva znana bodisi iz dopisovanja z Račkim bodisi iz neposrednega dopisovanja s Pierlingom. Skušal ga je pridobiti za Solovjeva, da bi temu dal oporo pri težavnem delu.

Obračun s slavjanofilstvom

Z navdušenim delovanjem za vesoljno cerkveno edinstvo je Solovjev dokončno odbil svoje slavjanofilske prijatelje; s svojo versko idejo je ostal osamljen. Z borbo proti izročkom slavjanofilstva si je sicer pridobil novih prijateljev iz tabora zapadniške in liberalne ruske inteligence. A novi prijatelji ga niso mogli rešiti duhovne osamljenosti, ker niso imeli smisla za odločilni pomen verske ideje, ki ji je Solovjev še vedno ostal zvest, dasi je v vpisih ni smel tako naglašati kot prej.

S članki proti slavjanofilstvu v začetku leta 1888 in 1889 se je zapletel v tako zagrizen boj, da ni mogel več odnehati. Borba se je končala šele leta 1891 - s popolno zmago Solovjeva. Solovjev je dokazal, da so bili slavjanofili v načelnem boju za rusko duhovno samostojnost proti zahodu nedosledni in nesamostojni, odvisni ne le od nemške filozofije, ampak celo od znanega konservativnega katoličana J. de Maistrea, vnetega borca za papeštvo. Solovjev je v tem boju sicer nekoliko pretiraval, a vendar zmagal. Slavjanofilstvo je bilo razkrinkano, poraženo in razbito, da se kot posebna ruska miselnost ni moglo več sistematično pojavljati. Potem je bil Solovjev ne le po nasilju cerkvene cenzure, ampak tudi po živahni polemiki s slavjanofili prisiljen, da je z bogoslovja prešel na drugo polje. Vrh tega se mu je odprla možnost za objavljanje filozofskih spisov. Profesorji moskovske univerze so v zvezi z drugimi strokovnjaki leta 1889 začeli izdajati filozofski časopis "Voprosy filozofii i psihologii". K stalnemu sodelovanju so povabili tudi Solovjeva. To je bilo toliko ugodnejše, ker je časopis kot univerzitetno znanstveno glasilo smel izhajati brez cenzure. Pregarjani mislec je torej dobil novo zaposlitev.

Stalnejšo zaposlitev in stalnejše dohodke mu je zagotovil glavni urednik velike ruske enciklopedije

/Brockhaus i Efron/, K. Arsenjev, ko mu je leta 1891 pomudil uredništvo filozofskega oddelka.

Ves smisel svojega boja zoper slavjanofilstvo je Solovjev leta 1890 izrazil v pesmi Ex oriente lux - Z vzhoda luč. Luč z vzhoda je Kristus, ki je kot Bogčlovek vzhodno vodilno misel /Bog/ spojil z zahodno mislijo/človečanstva/, zasijal z Vzhoda in premostil prepad med Vzhodom in Zahodom: "O Rusija, kakšen hočeš biti Vzhod - Vzhod Kserksov ali Kristusov?"

V zadnjih letih svojega življenja je ognjevit zahteval, naj ruska država dovoli versko svobodo in spolnjuje krščanska načela v javnem življenju in v zakonodaji. To je edina rešitev za Rusijo /domnevni tretji Rim/, če se hoče izogniti usodi Bizanca - drugega Rima. Tako je napovedoval v člankih in pesmih leta 1894, deset let pred rusko-japonsko vojno je v pesmi Panmongolizem napovedoval ruski poraz v vzhodni Aziji in pogin carske Rusije.

V razgovorih s prijatelji pa je izrekel misel, da bo Rusijo zdrobila socialna revolucija. V krogu svojih katoliških prijateljev je izrekel misel: "Nekdaj sem mislil, da je možno cerkveno zedinjenje ruske države, a sedaj vidim, da občinstvo za to ni pripravljeno. Zdi se mi, da se Rusija kot celoten državno-narodni organizem ne bo zedinila z Rimom. To je sicer edino, kar bi jo moglo rešiti. Toda, ni li prepozno? ... Slišim odjeke groma. Rusijo čaka strašno gorje. Našim oblastem ne bo več mar verodostojno vprašanje."lo2

Tako je izzvenel prvotni slavjanofilski idealizem pre-roškega ruskega misleca in velikega domoljuba.

Dvomljiva mistika

Solovjev je bil globoko zakoreninjen v ruski zemlji. Kakor je bil še po ostrem obračunu s slavjanofilstvom trajno obremenjen z značilnimi slavjanofilskimi potezami, tako mu je neizbrisno vtisnjen pečat ruskega mysticizma in slavjanofilskega verskega subjektivizma. A njegova mistika je še posebej globoko ukoreninjena tudi v njegovem osebnem

značaju in v njegovi pesniški duši. To ni le ruska mistika, ampak tudi ukrajinska sanjavost in mistično gledanje velikega pesnika. Kakor njegov telesni obraz tako ima tudi njegovo duhovno obličje ukrajinske poteze materinih ukrajinskih pradedov ter preroški žar globoko vernega pesniškega genija.

Slavjanofili so verski misticizem in subjektivizem črpali ne le iz ruskih tal, ampak tudi iz nemške subjektivistične filozofije, zlasti iz Schellinga¹⁰³. Iz istih virov je zajemal tudi mnogo izvirnejši in globlji Solovjev. Vrh tega je strastno iskal še posebnih, vmes tudi nezdravih, poti v duhovni mistični svet. To so spiritizem, teozofija, judovska in krivoverska /gnostična/ mistika. V to smer ga je celó nagibal trezni in odločno pravoslavni profesor Jurkevič. V takšno mistiko se je Solovjev skušal poglobiti v Londonu in v Egiptu. Mistično iskanje je nadaljeval v Petrogradu, ko se je iz Moskve tja preselil, kakor je pisal svoji somišljenici grofinji S. Tolstoj /27. aprila 1877/:

"Pri mistikih je mnogo, kar potrjuje moje lastne ideje, a nobene nove luči; vrh tega imajo vsi nenavadno subjektiven in, rekel bi, slinast značaj. Našel sem tri specialiste v Sofiji: Georg Gichtel, Gottfried Arnold in John Pordage. Vsi trije so imeli osebno doživetje /izkustvo/, skoraj prav takšno kakor moje, a vsi trije so v teozofiji zelo slabi, sledé Böhmeju, a so nižji. Končno so pravi ljudje le Paracels, Böhme in Swedenborg; torej mi ostane še široko polje".

Izmed tu naštetih je najmočnejši protestantski mistik in teozof Jakob Böhme /1575-1624/, samouk, ki je v živahnih videnjih razmišljal o Bogu, človeku in svetu, zelo pod vplivom novoplatonske, judovske in gnostične mistike. Vplival je na Schellinga, na deloma katoliškega mistika F. Baaderja /1765-1841/ i.dr. Vse to je vplivalo na Solovjeva.

Žarišče njegove mistike je božja Sofija /Modrost/, ki jo opevajo svete knjige stare zaveze. Pesniški razodeti nauk skuša Solovjev dalje razviti s pomočjo Platonove ter pozneje gnostične in meglene mistične filozofije. Tu si je izposodil Platonov pojem svetovne duše in ga družil s Sofijo. Sofijo enači s Kristusom, z idealno človečnostjo, z Marijo, Cerkvijo. Z druge strani pa svetovno dušo enači

prasnovi vsega stvarstva /*materia prima*/. S tem je spojeno vseedinstvo: z ene strani vseedinstvo najvišjega Bitja, z druge strani vseedinstvo stvarstva. Solovjev skuša oboje vseedinstvo ločiti, da bi se rešil panteizma. V francoski knjigi o Rusiji in vesoljni Cerkvi svetovno dušo jasno loči od Sofije in naglaša, da je svetovna duša ustvarjena kot nekaka prasnov vsega stvarstva. Na drugih mestih pa teh pojmov še v poznejših spisih ne loči.

Središče svetovnega razvoja in svetovne zgodovine je bogočloveštvo, uresničeno v krščanstvu, v Kristusu in Cerkvi.

Idejo božječloveške Cerkve Kristusove je Solovjev spojil s Sofijo. Takó je Cerkev opredelil v predgovoru Zgodovine in bodočnosti teokratije: Cerkev je tovarišica /nevesta/ božja, zedinjena z Bogom in obsegajoča Boga, je Sofija, Modrost božja. To misel je najprej razvil v Predavanjih o bogočloveštvu. V krajšem posnetku in v zrelejši obliki jo je podal v tretjem delu Rusije in vesoljne Cerkve, z globljim modrovanjem o Sofiji, vrh tega pa še z drznim poskusom umske /racionalistične/ razlage nadnaravnih verskih skrivnosti, predvsem svete Trojice. Svoj značilni misticizem je spojil s prav tako značilnim bogoslovnim racionalizmom.

Takšno spojitve misticizma in bogoslovnega racionalizma imenuje teozofijo, ki mu je nujno umsko sredstvo, da se krščanstvo spravi v soglasje z moderno znanostjo in filozofijo.

Solovjevlji misticizem in bogoslovni racionalizem je soroden gnostičnemu poskusu spojitve krščanskih verskih resnic s pogansko filozofijo, še bolj pa mistiki Böhmeja in Baaderja, nekoliko tudi racionalističnemu bogoslovnemu poskusu nemških bogoznancev G. Hermesa in A. Güntherja sredi preteklega stoletja.

Takšni poskusi izvirajo iz nebrzdanega hrepenenja po popolnem razumevanju nedoumnih verskih skrivnosti. A mistika in racionalizem Solovjeva imata še posebne osebne /individualne/ in narodne razloge. Solovjev je bil v bogoslovju samouk, a genialno bistroumen in pesniško nadarjen. Globoke skrivnosti so bile njegovemu umu manj temne kakor navadnim ljudem. Kot pesnik in videc je globoke resnice zrl v nekakem pesniškem gledanju. Veliki poljski mislec M. Morawski D.J. pravi o Solovjevu, da se je dvignil do visoke in jasne

intuicije resnice".¹⁰⁵ Ruski narodni značaj pa ga je nagibal k oni skrajnosti, ki ne poštevaja mej človeškega uma in skuša doseči nedosežno. Prav zaradi prevelike držnosti Solovjev svoje mistike bogoslovno ni dosledno sestavno izgradil, ampak jo podal bolj v nekih vzletih in bliskih.

Nedosledno izvedena in nejasna ideja Sofije Solovjeva nikakor ne more navdihovati dela za cerkveno zedinjenje, temveč nasprotno more roditi spore, kakor je dejansko povzročila spor Solovjeva s Pierlingom in Martinovom ter razdor v ruskem pravoslavju. To ni prednost in višek Solovjeva, ampak slabost njegove teologije.

Saj je Solovjev v predgovoru "Zgodovine in bodočnosti teokratije" sam izrečno in pravilno povedal, da je ideja Cerkve kot skrivnostnega telesa Kristusa "načelo vesoljnega edinstva" in da je razpravljanje o tem pojmu Cerkve tako z vzhodne kakor tudi zahodne strani silno važno za uresničenje vesoljne edinosti.

Pesniška mistika

Svete knjige stare zaveze predstavljajo božjo Modrost /Sofijo/ v pesniških vzletih in s tem opozarjajo, da bi bila Sofija primeren predmet krščanskega pesništva. Solovjevu je res dala polet za prekrasne mistične pesmi. Bila mu je najsvetlejši predmet pesniškega doživljanja. Še več. Mistično pesniško gledanje nebeške Sofije ali njenega odsvita mu je bilo najznamenitejši in odločilni dogodek njegovega življenja, kakor sam opeva v pesnitvi Tri svidenja, s podnaslovom: Moskva - London - Egipt 1862-75-76. Trikrat se mu je prikazala, trikrat je nase priklenila njegovo dušo, jo vso osvojila in obvladala, da mu je varljivi svet postal tuj in da mu je bila duša slepa za vse posvetno. Sofija mu je postala življenjska družica, večna družica, kakor jo stalno imenuje v pesmih; označuje jo kot tajinstveno, neizrekljivo, brezimno.

Prvikrat se mu je prikazala devetletnemu dečku med mašo na praznik Kristusovega vnebohoda naš v Moskvi, ko so zadonele besede: "Skrbi življenja odložimo". Zvok je zamiral in zamrl. Okoli njega je vse izginilo, strasti so

usahnile. Sinji žar zasije vse okoli in v duši:

Lazur vse okoli, lazur v duši moji.
Odetá v sinjino pozlačeno,
v roki držeč cvet onstranskih dežel,
si stala ti z nasmehom žarnim,
mignila mi in se skrila v meglo.

In otroška ljub mi tuja je postala,
duša moja - slepa za posvetno.

Odslej je bila njegova "duša prikovana k drugim bre-
govom". Ljubezen do skrivnostne družice ga je vlekla v
London in mu tam "vso dušo obvladovala", Tam jo je videl
vdругič:

Hipno je vse polno zlate sinjine,
in pred menoj ona žari znova ...
In bil je tremutek dolge sreče.

Naročila mu je naj gre v Egipt. Šel je v Egipt in v
puščavo. Oropan in utrujen je ponoči zaspal v puščavi. Ko
se je prebudil, je po rožah dišala zemlja in nebesni svod.

In v škrlatu nebeškega bleščanja
z očmi polnimi lazurnega ognja
si gledala ti, kot prvo sijanje
vsemirnega in stvarilnega dne.

Kar je, kar je bilo, kar bo v veke -
vse je objel en sam nepremičen pogled ...
Sinje morje in reke pod menoj,
in daljni gozd, in višine snežnih gor.

Vse sem videl, in vse je bilo le eno -
le ena podoba ženske krasote ...
Neizmerno je bilo v nje razmerju objeto, -
pred menoj, v meni - edina le ti.

O, svetložarna, nisi me varala:
Vso, vso sem te videl v puštinji ...
Te rože v moji duši ne zvenejo,
kamor koli bi me vrgel življenja val.

Prikazen se je hipno skrila. Sonce je vzšlo. Duša je
tiho molila, sledove rožnega nasmeha ohranila, v njej ni
obmolknil blagovestni zvok.

Še sužnik ničemnemu svetu,
pod grobo skorjo stvarstva
skozi netrohlijivi škrlat sem dozrl
in občutil sijanje božanstva.

V opombi k tej pesnitvi pravi, da mu je jesenski večer in gluhi gozd /26.-29. septembra 1898/ dal navdih za to pesnitev; dva dneva so se mu spomini in zvoki neudržno dvigali v spominu, tretji dan pa je bila pesnitev gotova. Zatrjuje, da so to najznamenitejši doživljaji vsega njegovega življenja in da je ta pesnitev njegov lastni življenjepis /avtobiografija/.

Kdo je prav za prav ta skrivnostna, večna tovarišica? Po nekaterih označbah bi bila to svetovna duša, notranja lepota sveta, prva ustvarjena snov vsega prekrasnega stvarstva. Na to meri stih, da je v puščavi zrl "prvo sijanje vsemirnega in stvarilnega dne". A v pesniških slikah in likih se tu in v drugih pesmih preliva pojem večne božje Modrosti /Sofije/, svetovne duše, odsev božje lepote v božji Modrosti, v krasoti stvarstva, posebej tudi v človeški in ženski lepoti; včasih jo zre v Mariji, ki je v svoji nedolžni lepoti objela Boga.

Pesem "Kraljica moja ima visok dvorec
na sedmih stebrah vseh zlatih",

zložena neposredno pod vtisom videnja v puščavi /1875/ po vseh slikah sedmih stebrov in dragih kamnov spominja na svetopisemsko predstavljanje Modrosti /Preg 9,1; 8,19 i.dr./ Tako tudi nekateri podobni pesniški liki in stihi. Očitno je, da so se v njegovi duši in domišljiji prelivali razni liki in pojmi.

Razen onih treh odličnih prikazovanj je v sanjah in bdé gledal še mnoga druga videnja. A imel je večkrat tudi bolj ali manj jasne privide /halucinacije/ in sanje, ki jih je sam težko ločil od objektivne resničnosti; prerad jim je pripisoval objektivno stvarno vrednost in resničnost. V teh videnjih se mu je vzbujala zavest visokega poslanstva za prenovitev človeštva. S tem je rad vezal tudi svoje rahločutno dovzetnost za žensko lepoto; skušal jo je gledati v luči večnosti in pod ljubosumnim pokroviteljstvom svoje "večne družice". Tako je opeval tudi "Večno ženskost" kar pod nemškim naslovom "Das Ewig-weibliche" /na morju v 1898/. Nemški naslov opozarja, da je misel povzeta po

Goetheju. A poznal jo je že Dante; njega skuša posneti Solovjev.

V predgovoru k tretji izdaji svojih pesmi, napisanem tri mesece pred smrtjo/1900/ je z zelo ~~xxxxx~~ slovesno resnobo pojasnil, da takšne predstave in misli, kakor jih opeva zlasti v pesmih "Tri svidenja" in "Das Ewig-weibliche" nikakor ne mešajo zemeljskega poltene in nadzemeljske čiste ljubezni. Piše doslovno:

"Takšne pesmi bi mogle dati povod k obdolžitvi pogubnega krivoverstva, češ da se žensko načelo prenaša v samo Božanstvo ... Da čitatelj ne bi bil zapeljan v skušnjava, izjavljam: 1. Prenašanje poltenih živalsko-človeških razmerij v nadčloveško sfero je največja podlost in vzrok popolnega pogina. 2. Češčenje ženske prirode samo na sebi, t. j. načela dvoumnosti in ^{neodločnosti} dolžnosti, enako dovzetnega za laž in zlo kakor za resnico in dobroto - je največja brezumnost in glavni vzrok sedaj gospodujoče pomehkuženosti. 3. Nič skupnega s to neumnostjo in z ono podlostjo nima resnično spoštovanje večne ženskosti, kakor je dejansko od vekomaj sprejeta moč Božanstva, dejansko obsegla polnost dobrote in resnice, po njej pa netrpohljivi sij lepote.

Toda čim popolnejše in bliže je razodetje prave lepote, odsevajoče Božanstvo in z njegovo močjo nas vedočče k odrešenju od trpljenja in smrti, tem tanjša je črta, ki jo loči od lažnjive njene podobe - od tiste varljive in medle krasote, ki le ovekoveča kraljestvo trpljenja in smrti. Žena, oblečena v sonce, je že v porodnih mukah: ona mora razodeti resnico, roditi besedo, in stari zmaj že proti njej zbira svoje poslednje moči in jo hoče potopiti v strupenih potokih blagovidne laži in resnici podobnih prevar. Vse to je prerokovano in prerokovan je konec: ob koncu bo Večna krasota rodovitna, in iz nje izide rešenje sveta, ko izginejo njene varljive podobe, kakor ona morska pena, ki je rodila prostaško Afrodito /pogansko boginjo poltene ljubezni/. Tej/Afroditi/ ne služijo moji stihni niti z eno besedo, in to je edina vrednost, katero jim moram priznati".

To je slovesna izpoved velikega misleca in pesnika, a tudi нравstveno vzvišene osebnosti. Če je bil glede ženske lepote včasih premehkočuten, vendar si je vedno prizadeval, da bi jo dvigal nad vsako poltenost, nad podlost in grešnost - vedno si je prizadeval, da bi služil le čisti lepoti in jo dvigal v mistične višave. Dviganje ljubezni v brezstrastne nadzemeljske višave je predmet mnogih njegovih pesmi, n.pr. tridesete brez naslova :

Mila prijateljica, nič ne verjamem niti tvojim besedam, niti čustvom, niti očem; niti sebi ne verjamem, verjamem le v višavi sevajočim zvezdam. In zvezde mi po rimski cesti pošiljajo verne sanje

in rastejo v puštinji brezkončni
za me onostranski cvetovi.
In med onimi cveti, v večnem poletju,
s srebrom lazurnim oblita,
kako prekrasna si, in v zvezdnem sijju
ljubav tako svobodna in čista.

Pesniško mehkočutni Solovjev je pač čutil tudi omamljivost takšne lepote in ljubezni; Boril se je s skušnjavami podnevi in ponoči. Svoji materi je otroško odkrito tožil: "O ko bi vedeli, kako so me danes ponoči napadale najbolj nečiste misli! Strašno!" Njegova sestra Marija, ki je bila priča takšnih pogovorov je v svojih spominih o njem zapisala: "Ta človek, ki je neprestano služil nebeški ljubezni, ni bil tuj zemeljskim skušnjavam in včasih so se zgrinjale nanj kakor zlovešči oblaki, ga tlačile in gnetle, in boj z njimi ni bil lahek; vendar se je neprestano boril proti vsaki nečisti misli ... Ženska ljubezen mu je bila sveta..."

Človek je kot podoba božja najsvetlejši vidni odsev božje lepote, sij božanstva. A mistični mislec in pesnik je sij božanstva zrl tudi v prirodi, ne le zunaj, ampak tudi v čudovitem notranjem redu vesoljstva, v svetovni duši in posebej v zemlji.

V božanski luči večnosti skozi skorjo vidne narave proseva večna lepota. V tej luči žari kraljica zemlja /33. pesem, 1886/:

Zemlja kraljica! K tebi čelo sem sklonil,
in skozi vonjavni tvoj pokrov
rodnega srca sem plamen čutil,
zaslišal trepet svetovnega žitja.

V poldnevnih žarkih tako ljubo žgočih
se sklonila je milost sevajočih nebes,
in tihemu blesku so nesli pozdrav
valovi reke in mnogošumni gozd.

In v svetli skrivnosti spet vidim združitev
ženske duše z lučjo nezemsko
in od ognja ljubezni življenjsko trpljenje
odleti kot mimobežni dim.

Na "Istem mestu" v lepi prirodi je dvanajst let poz-
neje 1898/ pel:

Kraljica zemlja! z nekdanjim ginjenjem
in^z nežnostjo ljubavi se sklanjam nad teboj ...
In glej sonce je zažarelo izza oblakov.
Kraljica zemlja! tvoja krasota je nevenljiva,
in svetli vitez nesmrten in mogočen.

"Na Sajmi" /Finska 1894/ "z notranjim očesom" ~~z~~re sij
božanstva /svetovno dušo/:

Ne, zastonj te nisem iskal ...
bajna kraljica jelk in skal!

Ti brezmadežna kakor sneg za gorami,
ti misli polna kakor zimska noč,
vsa si v žarkih kakor polarni sij,
temnega kaosa svetla hči!

V zadnjih dveh letih življenja je njegovo notranje
občevanje z onostranstvom postajalo še pristrčneje. Skriv-
nostna tovarišica ga je z onostranstva klicala k sebi.
Povsod ga je obiskovala in spremljala; to je sij čiste
duše, glas vesti, klic z neba, odsev Boga. Ob koncu leta
1898 je /v 119. pesmi/ pel:

Če se zamisliš podnevi ali zbudiš se v polnoč,
že prihaja nekdo ...
Noter v dušo gledajo svetložarne oči
v temni noči in podnevi.
Taja se led, mrki oblaki se razhajajo,
cveti razcvetajo ...
In v prozorni tišini nepremičnih sozvočij
svetlo odsevaš ti.
Skozi zrcalno gladino ...

Izginja v duši stari greh prvoročni: kače ne vidiš
podvodne, niti skal.

Samo sij in voda. In v megli prosojni
blešče samo oči,
in zlili so se davno, kakor rosa v morju,
vsi dnevi življenja.

Bridka leta. - Razočaranje

Po drugi vrnitvi iz Zagreba in Djakova je Solovjev doživel najbridkejša leta. Siloviti odpor proti njegovi ideji cerkvenega zedinjenja, strastna razdraženost uničevalno zadetih slavjanofilov, vrh tega še mnoge osebne srčne, zdravstvene in gospodarske težave so bili prestrašni udarci za živčno slabotnega idealista in občutljivega pesnika. V pismih često toži o boleznih in briksotih, gmusnih obdolžitvah, klevetah in napadih. Bratu piše: "Zadnji čas /1891/ je znaten del mojega bivanja empirični komentar k stihu Lermontova: Maščevanje sovražnikov in kleveta prijateljev."¹¹⁶

V teh letih je telesno zelo opešal in se vidno postal. Mučila ga je tudi ljubezenska zgodba, kar pričajo pisma Sofiji M. Martinovi;¹¹⁸

Razočaranje po usodi knjige o Rusiji in vesoljni Cerкви ter druge težave in bridkosti so mračno vplivale na njegove misli o vzhodnem in zahodnem ~~pravoslavstvu~~ krščanstvu. Skoraj obupaval je nad krščanstvom in nad Rusijo.

Svoje mračne misli o krščanstvu je izrazil v predavanju: Propad srednjeveškega svetovnega naziranja /oktobra 1891/. Tu je srednjeveško in poznejše krščanstvo ostro obdolževal, da ni dosledno delalo za izvrševanje krščanskih načel v življenju ter za prerod ~~krščanstva~~ človeštva in sveta v Kristusovem duhu. Za novejši napredek so veliko storili neverni možje, pravzaprav v korist krščanstvu. "Zgradite živo, socialno, vesoljno krščanstvo. Če smo kristjani ne le po imenu, ampak tudi dejansko, tedaj je od nas odvisno, da bi Kristus vstal v svojem človeštvu. Tedaj se bo zgodovinski /neverni/ Tomaž dotaknil z roko tega resnično telesno vstalega krščanstva in radostno vzkliknil: Moj Gospod in moj Bog!"¹¹⁹ V predavanju so res netočne in dvoumne trditve. V javnosti se je oglasil viharen odpor. Pohujšanje je bilo veliko. Ni dvoma, ^{da} je šel Solovjev v svoji potrptosti predaleč.

Pravoslavni pisci se krčevito trudijo, da bi razočaranje Solovjeva v cerkvenem zedinjenju predstavili kot posledico njegovega poznejšega treznejšega spoznanja o nepravi-

vilnosti katoliške Cerkve. Toda resnično je nasprotno. Prvotno pojmovanje Solovjeva o katoliški Cerkvi in papeževem prvenstvu je bilo preveč zasenčeno in obremenjeno z njegovimi ruskimi slavjanofilskimi predsodki, kakor sem pokazal v poglavjih o slavjanofilskem bremenu in o teokraciji. Razočaranje Solovjeva in polom njegovih načrtov torej ni posledica katoliških, marveč slavjanofilskih ruskih zmot in pretiranih vnanjosti.

Pa tudi v letih duševne potrnosti in telesne bolehnosti je bil Solovjev ~~pisatelj~~ ^{rusa} pisateljско izredno živahno delaven. Njegov duh se je po tej duhovni krizi zopet dvignil, razmahnil in napredoval. A bogoslovne se ni več tako poglobljal kakor do leta 1889. Ker je videl, da bogoslovnih spisov v Rusiji ne bo mogel več objavljati, je opustil tudi samostojno proučevanje bogoslovne znanosti. To se njegovim spisom pozna. Bogoslovno je prej nazadoval nego napredoval. Preveč je zaupal svojim bolj ali manj subjektivnim bogoslovnim mislim in zgradbam. Nedvomno je nanj vplivala tudi družba prijateljev, večinoma bolj liberalno usmerjenih. To je bila najbolj mračna doba njegovega življenja. O tej mračni dobi Solovjeva zelo ostro in skoraj strupeno piše Florovskij, Puti rus. bogoslovija 316 in 462-464.

Največ je trpel približno do konca leta 1892. V drugi polovici naslednjega leta je mogel odpotovati na oddih v inozemstvo. To je bilo edino njegovo daljše potovanje, namenjeno razvedrilu in zdravju. Potoval je skozi Finsko in v Anglijo in Francijo. Gmotnih skrbi ga je rešila precejšna nagrada za novo izdajo očetovih spisov. Po telesnem okrevanju se je polagoma začel tudi duhovno in versko zopet dvigati k prejšnjemu idealizmu. V dobi navdušenega dela za cerkveno zedinjenje je imel notranjo oporo ne le v prvih virih bogoslovne znanosti in pobožnosti, ampak tudi v stikih z verskim življenjem svoje Cerkve in njenih zakramentov. Večkrat je tudi razen velikonočnega časa po pobožni pripravi prejel svete obhajilo, kakor sklepamo iz njegovih pisem; tako ~~ja~~ v Petrogradu o Božiču /1883/, na praznik Marijinega vnebozetja /v Zagrebu /1886/, v Sergijevem Posadu o Božiču 1886 in 1887. Menihi v Sergijevem Posadu so ga nagovarjali, da stopi v samostan, ker so poznali njegovo pobožnost. ~~Pa~~ ^{or} slovesnih izjavah za cerkveno zedinjenje in za papežev prvenstvo redno prejemanje zakramentov v pravoslavni Cerkvi ni bilo več mogoče; katoliški vzhodni obred pa v Rusiji ni bil dovoljen. Solovjev je bil

torej izključen od zakramentov prav v tistih letih, ko je bil najbolj potreben višje opore in tolažbe. Pravoslavni duhovniki so dobili celo tajen ukaz /1892/, da ga ne smejo pustiti k obhajilu. Ni čudno, da je bil v toliki notranji zapuščenosti nekoliko zbehan. Ni čudno, da se je odtujeval duhu liturgije in pravilnemu pojmu Cerkve, liturgičnega in zakramentalnega občestva.

Po prijetnem oddihu v zahodni Evropi se je telesno in duhovno okrepil. V domovini pa je v začetku naslednjega leta doživel tolažilne pojave, ki so dokazovali, da njegove žrtve in trudi za vesoljno cerkveno edinstvo niso bili zastonj.

Zopet kvišku

Vladimir Solovjev se v letih svoje največje potrnosti in zbehanosti nikakor ni izneveril krščanstvu in veliki ideji vesoljnega cerkvenega edinstva. Njegovo tedanje mišljenje o delu za zedinjenje je izraženo v pismu L.P. Nikiforovu /1893/: "O svojih francoskih knjigah vam ne morem ničesar sporočiti. Njih usoda me malo zanima. Čeprav ni v njih nič proti objektivni resnici, vendar se je ono subjektivno razpoloženje /nastrogenje/, so se oni občutki in upi s katerimi sem jih pisal, v meni že preživeli." Naslednjo pomlad pa so njegove že zamrle nade zopet oživele. Med ruskimi razkolnimi staroverci, trdovratno ločenimi od državne ruske pravoslavne Cerkve, se je začelo tajno gibanje za zedinjenje s katoliško Cerkvijo. Voditelji tajnega gibanja so stopili v stik s Solovjevom. O tem je spomladi leta 1894 pisal svojemu francoskemu prijatelju E. Tavernieru: "Med ruskimi razkolniki /staroverci/ se je začelo resno gibanje h katolištvu. Radi bi dobili zakonito hierarhijo, to je takšno, ki ima apostolsko nasledstvo. A te dejansko nikakor ne morejo dobiti, ⁱⁿ vzhodnega vira, torej se obračajo na zahod. Ta edini izhod bi bil tem bolj zaželen, kjer bi k veljavnosti pridružil še pravilnost. Morete si misliti kakšen osebni vtis napravljajo ta nova obzoraja, ki se tako nepričakovano odpirajo. Uvidel sem, da sem se v teh poslednjih

dvanajstih letih pripravil za praktično in neizogibno vlogo, da se nisem zmotil in da tudi s čisto praktičnega vidika nisem delal zastonj, Ne gre več zato, da bi sejal dobro seme, ampak da se pripravi in ostvari popolnoma določen zgodovinski čin nepreračunljive važnosti ... Upam, da vam bom mogel v jeseni ustno natančneje poročati".

Solovjev se je notranje prerajal in dvigal. V dobi njegovih korakov k vesoljni cerkveni edinosti je svoja globoka premišljevanja o krščanskem notranjem življenju zapisal v drobni knjigi "Duhovne osnove življenja". Leta 1894 pa je začel pisati svoje največje sestavno zaokroženo delo podobne vsebine, namreč npravstveno filozofijo "Upravičenost dobrega" /Opravdanje dobra/. Kakor prej tako tudi v tej knjigi npravstvena filozofija /etika/, pravo in politika prehaja večkrat v nauk o krščanski popolnosti, v asketiko. Umevno je, da so jo morali pravni filozofi /med njimi Boris Čičerin/ glede te skrajnosti odkloniti. Vsi pa so hvalili veliko izvirnost in globokost. Knjiga je dosegla izreden uspeh. V enem letu je bila razprodana. O njenem uspehu je pisal E. Tavernieru /1897/: "S to knjigo sem v ruskem tisku doživel največje zmerjanje in največje pohvale, kar sem jih kdaj slišal. Da bom pravičen, moram povedati, da so pohvalne izjave izhajale od filozofskih strokovnjakov, česar o nasprotnih ne moremo reči".

Valovanje v duši Solovjeva zvesto odseva zlasti v njegovih pesmih iz bridke prehodne dobe. Ob novem letu 1894 še žalostno poje, da novo leto pozdravljajo novi grobovi: novo leto, a stari bedni človek!

A že vstajajo svetlejšje misli:
Je li vredno živeti v tej temi zablod,
je li vredno živeti, če je resnica mrtva? ...
Višja sila ne pozna okovov.
Višje sile se v sebi zavedaj,
nikar ne toži o otroških sanjah.
Žitje je le podvig - in resnica živí,
sveti z nesmrtnostjo v strohnelih grobeh.

"Božična noč" leta 1894 ga je prepričevalno opomnila, da Bog ni zastonj prišel med ljudi, ni se zastonj nebo sklonilo k zemlji, ne se zastonj odprl šotor večnosti... Resnica je s svojo notranjo močjo premagala kneza tega sveta in njegova dela.

In Solovjev je z zanosom zapel eno najmočnejših božičnih pesmi: Emanuel - z nami Bog: Zlo brez moči; mi večni; z nami Bog.

V pesmih iz začetka naslednjega leta se nadaljujejo podobni odmevi novih nad in zaupanja v božjo moč. Pogled je obrnjen kvišku in v onostranstvo. Vmes se oglašča skrivnostno resnobna slutnja: Nepričakovano se bo kmalu zgodilo, konec je blizu /69. pesem, leta 1895/.

Ista slutnja skorajšnjega konca svetá diha tudi iz pisma predragemu prijatelju Tavernieru spomladi leta 1896. Kakor mu je pred dvema letoma z veseljem poročal o gibanju ruskih starovercev za zedinjenje s katoliško Cerkvijo, tako v tem pismu izraža veselje zaradi anglikanskega gibanja za zedinjenje z Rimom. Vsako ojačenje zahodnega /katoliškega/ krščanstva bo sreča za vesoljno krščanstvo. Nasprotno pa so vzhodni kristjani v takem stanju, da bi bil vsak njihov vnanji uspeh nesreča za vesoljno krščanstvo in za krščanske narode, posebej za Ruse in Francoze.

V borbi proti antikristu morajo s Kristusom sodelovati vsi pravi kristjani. "Ker pa so zvesti Kristusovi verniki v manjšini, zato se morajo tem bolj odlikovati po kakovosti in notranji moči. V ta namen pa je predvsem potrebna verska in nravsvena edinost. V krščanskem svetu pa je samó eno središče zakonitega in tradicionalnega edinstva /Rim/, torej se morejo vsi pravi kristjani zediniti okoli njega; kar je tem lažje, ker nima vnanje prisilne oblasti, in se mu more vsak pridružiti takó, kakor mu vелеva vest". /Pisma IV, 220-222/.

Po takšnih izjavah v dveh pismih francoskemu prijatelju je očitno, da je Solovjev še po takšnih preizkušnjah, dvomih in viharjih ostal neomajno zvest ideji zedinjenja s katoliško Cerkvijo. Vedno je bil pripravljen vse storiti, kar mu je o tem vелеvala vest.

Mračni stavek, da bi bil vsak vnanji uspeh pravoslavnih kristijanov nesreča za krščansko človeštvo, krepko razodeva, katera stran prejšnje zgradbe vesoljnega cerkvenega edinstva je v njegovi duši doživela polom in ga tirala v obupno razočaranje. To je boleštni krik ruske duše in ruskega domoljuba. Tragičen obup nad domovino.

Solovjev - katoličan?

Solovjev je načrt za cerkveno zedinjenje po dogovoru s škofom Strossmayerjem zasnoval na temelju, da je ločena vzhodna Cerkev načelno in pravno pravoverna, ker je za njo obvezen samó popolnoma pravoverni nauk vesoljnih cerkvenih zborov in cerkvenih očetov iz dobe pred razkolom. Ta načrt je Strossmayer predložil papežu Leonu XIII. V smislu tam izrečenih načel je Solovjev še po slovesni izjavi za zedinjenje in za papeževo prvenstvo - proti napadam ruskih nasprotnikov odločno odgovarjal, da je ostal zvest vzhodni pravoslavni Cerkvi. Trdno je bil uverjen, da je le (ne) nauk o papeževem prvenstvu, ampak tudi verska resnica o izhajanju Svetega Duha in o Brezmadežnem spočetju v popolnem soglasju z vzhodno pobožnostjo in z naukom cerkvenih očetov.

Po vsem tem je bil trdno uverjen, da zanj ni potreben sprejem v katoliško Cerkev. Mislil je, da sme zakramente prejemati v pravoslavni Cerkvi. Katoliških disciplinskih predpisov o tej zadevi ni natančno poznal. Želel je ostati v pravoslavni Cerkvi, da bi mogel tem uspešneje delati za zedinjenje in krščansko prenovo svojega naroda. V dobi potrnosti in zbežanosti se je res netočno izražal o katoliški Cerkvi. A po tolikšni zbežanosti je tem bolj čutil potrebo verske tolažbe v življenju s Cerkvijo in v zakramentih. Iz pravoslavne Cerkve in od udeležbe njenih zakramentov je bil tako rekoč izobčen. Z druge strani pa so ruski katoličani, med njimi tudi katoliški duhovniki vzhodnega obreda, iskali stikov s Solovjevom.

V žeji po svetem obhajilu je Solovjev prosil katoliškega duhovnika vzhodnega obreda, Nikolaja Aleksajeviča Tolstoja, da bi ga spovedal in obhajal. Ta duhovnik je imel v svojem stanovanju zasebnem v Moskvi kapelo Matere božje za tajne ruske katoličane vzhodnega obreda. Kot dober znanec Solovjeva mu je pojasnil, da mu sme zakramente deliti le, če se da formalno sprejeti v katoliško Cerkev. Solovjev je bil 18. februarja/po starem koledarju/ leta 1896 v oni kapeli v Moskvi sprejet v katoliško Cerkev. Najprej se je N. Tolstoju spovedal. Potem je molil tridentsko veroizpoved v cerkvenoslovanskem jeziku, zatem je med mašo po vzhodnem obredu sprejel sveto obhajilo. Priče so bile:

N. Tolstoj, knjeginja Helena Dolgorokova in Dimitrij Novskij. Ti so pozneje podpisali izjavo o dogodku. Fotografski posnetek izjave z izvirnimi podpisi je bil objavljen v časopisu Kitež /v Varšavi/ 1927. leta, stran 43-46. To dejstvo je tako potrjeno, da o njem ni mogoče dvomiti.

Resnično je, da je Solovjev ^{imel} o Cerkvⁱ svoje posebne misli; v zadnjem desetletju njegovega življenja je bilo njegovo pojmovanje Cerkev res zatemnjeno. Svoje formalno zedinjenje s katoliško Cerkvijo je skrbno skrival; ako bi stvar prišla v javnost, bi bili preganjani vsi, ki so pri prestopu sodelovali. Po svojem globokem prepričanju, da je pravoslavna Cerkev načelno pravoverna, je mogel še potlej izjaviti, da je pravoslaven. Vso zadevo o sprejemu Sšovjeva v katoliško Cerkev je ob desetletnici smrti velikega misleca pojasnil N. Tolstoj v ruskih in francoskih listih. Proti temu je v ~~Moskovskih~~ Moskovskih Vedomostih /16. novembra 1910/ pravoslavni duhovnik Kolosov objavil, da mu je pravoslavni duhovnik S. A. Beljajev pripovedoval, kako je Solovjeva spovedal in obhajal na smrtni postelji v dvorcu kneza P. Trubeckoga pri Moskvi. Iz tega pripovedovanja sklepajo Kolosov in mnogi drugi Rusi, da je bil Vladimir Solovjev do smrti zvest pravoslavni Cerkvⁱ in da je na smrtni postelji preklical in obžaloval, če se ji je prej kdaj izneveril. Toda spoved pred pravoslavnim duhovnikom na smrtni postelji nikakor ne priča proti katolištvu Solovjeva. Katoliškega duhovnika ni bilo v bližini. Solovjev je bil uverjen, da je spoved pred pravoslavnim duhovnikom dovoljena, vsaj v smrtni nevarnosti.

Pripovedovanje S. Beljajeva in N. Kolosova o spovedi Solovjeva priča samo to, da se je skesano in pobožno pripravil na smrt. Zelo neugodno luč pa meče na oba pripovedovalca, ko s kršenjem spovedne tajnosti nekaj namigujeta glede vere velikega pokojnika.

Na razburjeno pisanje ruskih cerkvenih listov o katoliški veroizpovedi Solovjeva je Percov v dnevniku Novoje Vremja /3. septembra 1910/ izjavil, da se ne moremo čuditi, če bi tako poštena duša spravila izvrševanje svojih verskih dolžnosti v soglasje s svojo vero. N. Engelhardt pa je v istem dnevniku zaklical /22. decembra 1910/: "Klevete žol-
tih listov in škofijskih Vestnikov ne morejo oblatiti njega, ki je Rusom več kakor škof; saj nam je on tako rekoč papež v vesoljnem kraljestvu uma in misli."

Pravilno versko mišljenje je odvisno od verskega življenja; krščansko versko življenje pa je v bistvu življenje s Cerkvijo, udeleževanje bogoslužja /liturgije/ in zakramentov. Veri in Cerkvi nasprotno življenje prej ali slej, bolj ali manj vpliva tudi na versko mišljenje in na pojmovanje Cerkve. Solovjev pa življenja s Cerkvijo, z njeno liturgijo in z zakramenti tja do smrti ni mogel dosledno urediti. Bil je odločen privrženec vzhodnega krščanstva, ki je bilo v Rusiji dovoljeno le v obliki pravoslavja. A z upravo in hierarhijo ruske pravoslavne Cerkve je bil v trajnem načelnem in dejanskem boju. Z ene strani je bil uverjen, da je neopokvarjeno ohranila verske in nraštvene resnice, z druge strani pa je obsojal njeno cerkveno upravo /sinodo/ z laiškim uradnikom /oberprokurator/ na čelu. Vendar je bil uverjen, da mora ostati član pravoslavne Cerkve še po zedinjenju s katoliško Cerkvijo, ki se sklada s pravoslavno Cerkvijo velikih vzhodnih cerkvenih očetov in cerkvenih zborov. Upal je, da mu bo v tem sledila Rusija s carjem na čelu. Ko pa je bilo to upanje podrt, se je mučno pokazala tragična nedoslednost in nemožnost njegovega stanja, podobna nedoslednosti, v kakršne se zapletajo protikatoliški pravoslavni teologi. Poslej je moral svoje misli o Cerkvi skrivati ali jih zagonetno izjavljati. A s tem se je njegov položaj še bolj zapletal v nedoslednost in nejasnost; nasprotje s pravoslavjem pa se ni dalo prekriti ali zmanjšati, marveč je postalo očitnejše in večje. Vse to je usodno vplivalo na njegovo versko življenje in mišljenje; njegovo pojmovanje Cerkve je bilo zbegano. Zato je vprašanje njegovega katolištva v zadnjem desetletju njegovega življenja res nekoliko nejasno. Vendar v novjšem času katoliški strokovnjaki priznavajo splošno, da je Solovjev bil katoličan.

Protestant Ludolf Müller skuša razne stopnje v verskem prepričanju Vl. Solovjeva razlagati v nekatoliškem duhu. Szykarski pa v dodatku k tej protestantski knjigi pravilno in natančno razlaga razne stopnje verske poti genialnega Rusa ter naglašja, da je bil Solovjev po premagani duševni krizi /1890-1894/ res katoličan, da pa je moral svoje katoliško prepričanje skrivati. Še natančneje je to dokazal P. J. Mastýlak.

Na pragu večnosti

V apostolski dobi so kristjani vedno pripravljeno na mučeništvo in smrt združevali s pričakovanjem drugega Kristusovega prihoda na sodni dan in željno klicali: Pri-di, Gospod Jezus! Tako je v poslednjih dveh letih zemeljske poti tudi Solovjev svojo zatopljenost v onstranost in pričakovanje skorajšnje smrti družil z apokaliptičnimi sluhnjami, da se bližajo poslednji časi človeštva.

Njegova najdražja ideja vesoljne cerkvene edinosti se je otresla slavjanofilskega bremena v visokem poslanstvu ruskega naroda in se pomaknila v skrivnostno apokaliptično zarjo odločilnega boja med Kristusom in antikristusom. A apokaliptična mistika ga ni uspavala v brezdelje, namreč ga je vnela k poživljeni delavnosti za zmago Kristusovih načel. Marljivo je nadaljeval filozofske članke v veliki ruski enciklopediji, pisal celoten sestavek filozofije, zgodovino filozofije, prevajal Platonove spise /kot uvod je leta 1898 napisal globoko razpravo "Življenska drama Platonova"/. Predvsem pa je želel še prevesti vse sveto pismo stare in nove zaveze z obširno razlago. Uverjen je bil, da bo njegovo veliko svetopisemsko delo pospešilo cerkveno zedinjenje in spreobrnjenje Judov, preden pride antikrist. Tako je pisal v začetku leta 1898 svojemu francoskemu prijatelju /Tavernieru/ in dodal, da je kljub težavam in bolehnosti duševno popolnoma miren, ker ve, da je na pravi poti; zmeta je mogoča le glede lastne osebne vloge /Pisma IV, 204/.

Vmes je leta 1897 in 1898 napisal "Nedeljska pisma", /posebno lepa so "Velikonočna pisma", sam jih je zelo cenil. V tej dobi je objavil tudi nekaj pesniških biserov.

Njegova duhovna zasidranost v Bogu je izražena v pesmi /1897/ "Oko večnosti":

Ena, ena nad belo zemljo
zvezda gori.

In me priteza po eterni stezici
tjakaj - k sebi.

O ne! V enem nepremičnem pogledu
so vsa čudesa,
in vsega življenja skrivnostno morje,
in še nebesa.

In ta pogled je tak blizu in tak jasen -
poglej v njega,
in sam postaneš - brezbrežen in prekrasen -
in kralj vsega.

Pričakovanje skorajšnjega konca sveta v duhu skrivnega Razodetja sv. Janeza je najznačilneje predstavljeno v pesmi Znamenje /marca 1898/; iste značilne poteze so ponovljene v Povesti o antikristu /poslednje poglavje Treh razgovorov/, ki je nekaka duhovna oporoka Solovjeva. Kot geslo pesmi Znamenje so navedene svetopisemske izjave o Mariji, namreč o ženi, ki bo kači glavo strla; potem pa Marijine besede: "Velike stvari mi je storil On, ki je mogočen" /Lk 1, 49/. Odločilne so besede Razodetja sv. Janeza /12, 1/: "In prikazalo se je veliko znamenje na nebu: žena obdana s soncem, in pod njenimi nogami mesec in na njeni glavi venec dvanajst zvezd." Po teh apokaliptičnih besedah je povzet naslov pesmi /Znamenje/. Vzporedno z apokaliptičnimi mislimi mu je v duši vstajala slutnja bližnje smrti.

Takšne misli so mu zbujevali grobovi drugih prijateljev. Isto so mu klicali svetli spomini iz mladosti. V Treh svidenjih /29. septembra 1898/ poje, da "s prečutjem premaguje smrt". V prirodi mu pa "Beli zvončki" /15. avgusta 1899/ vabljivo pozvanjajo:

Ob ^{tajinskih} svetih stezicah duše
Živimo mi, tvoje bele misli ...
In nepremično sijemo v tišini ...
Naše srce cvete in vzdihuje ...
Pridi in zveš, po čem.

V drugi predsmrtni pesmi o istem predmetu /leta 1900/ mu beli zvončki kakor beli angeli milo šepčejo: Pridi! Klic z onostranstva mu je v poslednjih letih odseval celo s čudovito poduhovljenega obličja.

Vsa ta onostranost, slutnja bližnje smrti, obenem z apokaliptično grozo skorajšnjega antikristusovega gospodovanja ter s tolažilno nado končne Kristusove zmage je genialno naslikana v poslednjem spisu Solovjeva, v Treh razgovorih, napisanih leta 1899, objavljenih v časopisu

"Nedelja" 1899-1900, potem pa v posebni knjigi maja 1900. Predgovor k posebni ~~knjigi~~-izdaji je napisal o Veliki noči 1900. Tu beremo med drugim: "Približno pred dvema letoma je nastala v moji duševni razpoloženosti posebna sprememba ... Čutim razne nedostatke spisa, toda čutim tudi ne več daljni obraz blede smrti, ki mi tiho svetuje, naj ne odlašam tiskanja te knjige".¹³⁷

V teh razgovorih ostro zavrača preavsem novo krščanstvo velikega Leva N. Tolstoja. Očita mu celo / nedvomno krivično/, da zavečno in zlonamerno kot lažikrščanski samozvanec potvarja Kristusovo krščanstvo. Tolstoj mu je eden izmed glavnih predhodnikov satanskega samozvanca - antikrista. Njegovo rušenje države z načelom neprotivljenja zlu usodno pripravlja pot svetovni antikristovi državi; Tolstojevo geslo neprotivljenja pod videzom globoke krščanske ljubezni služi antikristu. Glede na usodo Rusije podrobneje razvija misli, izražene pred šestimi leti v pesmi "Paumongolizem". Polom ruske in evropske moči v vzhodni Aziji je neizbežen; potem pa je na vrsti Evropa. Konec svetovne in človeške zgodovine je blizu. Antikrist že prihaja. Končni obračun med dobrim in zlom, med Kristusom in antikristom se bliža.

Antikrist ne nastopa kot sovražnik človeštva, ampak kot velik človekoljub, z bleščečim videzom vseh človeških kreposti, da more kot nadčlovek in demagog preslepiti človeštvo. Tako postane antikrist vladar, cesar svetovne države.

Vse prejšnje sanje Solovjeva o svobodni teokraciji, pri kateri sodeluje krščanska ~~ixxxxxx~~ država kot del Cerkve, da se vsa človeška družba preobrazi v Cerkev, v božje kraljestvo; prejšnje sanje o visokem poslanstvu Rusije in ruskega naroda - vse to se je umaknilo apokaliptični grozi poslednjih dni. Vesoljno cerkveno zedinjenje skrčenega števila kristijanov se bo izvršilo, ko ne bo več niti Rusije niti nobene krščanske države. Zedinili se bodo ostanki Petrove /katoliške/ Cerkve, z ostanki Pavlove /protestantske/ in Janezove /pravoslavne/ Cerkve¹³⁸.

Posebna ljubezen do domačega vzhodnega krščanstva se še razodeva v simpatični osebnosti starca /škofa/ Janeza, predstavnika vzhodnega pravoslavja, ki je prvi razpoznal antikrista in zaklical: "Otročiči - antikrist!" A vrhovno

Petrovo poglavarstvo s tem ni zasenčeno. Isti starec - škof Janez izjavi: "Čas je, da spolnimo poslednjo Kristusovo molitev, da bi bili vsi eno, in počastimo našega ljubljenega brata Petra. Naj poslej pase Kristusove ovce". In objel je Petra. Potem je prišel še profesor Pauli, predstavnik protestantov, in podal roko papežu Petru.

Tako se je izvršilo cerkveno zedinjenje sredi temne noči. A nočno temo je naenkrat ožaril svetel blesk, in na nebu se je prikazalo veliko znamenje: Zena, oblečena v sonce, pod njenimi nogami luna, na njeni glavi venec dvanajstih zvezd. Prikazen je nekoliko časa stala nepremično, potem pa se je začela pomikati na jug. Papež Peter je zaklical: "Glejte, naša zastava! Pojdimo za njo!" In šli so za njo, k božji gori Sinaju ...

Vladimir Solovjev je bil trdno uverjen o pravilnosti svojih napovedi. Zelo ga je bolelo, ko so njegovo povest o antikristu mnogi smešili in odklanjali. V moskovskem filozofskem časopisu "Vprašanja filozofije in psihologije" je profesor knez S. Trubeckoj ocenjal "Tri razgovore; ~~Križ~~-povest o antikristu je označil kot fantastično. Solovjev je časopisu poslal odprto daljše pismo, v katerem vztraja pri svojih trditvah in ponavlja, da je konec človeške zgodovine res blizu. O svojem opisu konca človeške zgodovine pravi, da ni fantastičen, marveč "v soglasju s krščanskimi načeli". V osebnem razgovoru je istemu prijatelju o tem svojem članku zatrjeval: "To je krik mojega srca".

Nekoliko tednov potem je umrl.

Smrt

Ko je Vladimir Solovjev poslednjikrat obhajal svoj rojstni dan /16. januarja 1900/, je bil ves zatopljen v onostranstvo in v pričakovanju bližnje smrti. Zapel je pesem / s francoskim naslovom: Les revenants /:

^{nost}
Po tajni stezici, otožni in mili,
ste k duši prispeli, ~~VA~~ - hvala vam!
Sladko mi je, približati se z žalnimi spominom
k s smrtjo zagrnjenim, tihim bregovom ...

Bivša trenutja so z brezzvočnimi koraki pristopila in snela zaveso z oči. Vidijo nekaj večnega, nekaj neločljivega, in leta minula, kakor en hip.

Pred očmi mu je bil obraz blede smrti. In sredi leta je njena koščena roka potrkala na vrata.

Dne 15. julija¹³⁹ je Vladimir Solovjev obhajal svoj god v krogu svojih moskovskih prijateljev. Opoldne je bil še dobre volje. Sergej Trubeckoj ga je povabil v dvorec svojega brata Petra v vasi Uzkoje, približno 16 km od Moskve. Povabilo je sprejel. Pred odhodom so prijatelji že opazili znake bolezni. V dvorcu kneza Trubeckega so ga nesli z voza in položili na divan, s katerega ni več vstal. Zdravniki se niso čudili, da so vsa zdravila brezuspešne; bolj so se čudili, kako je mogel telesno tako onemogel in izčrpan človek tako dolgo živeti. S prijateljem Sergejem Trubeckim se je še pogovarjal o tekočih dogodkih in ponavljal svojo misel, da se bliža konec evropske in človeške zgodovine.

Dne 17. julija se je s popolno zavestjo pripravljaj na smrt in prosil, naj pokličejo duhovnika. Dolgo je molil in spraševal, če se bo že kmalu zdanilo in kdaj pride duhovnik. Zjutraj 18. julija je prišel S. Beljajev, pravoslavni duhovnik vasi Uskoje, izpovedal Solovjeva, potem pa maševal v dvorcu, po maši pa obhajal bolnika. S. Beljajev je pozneje javno povedal, da se je Solovjev natančno spovedal z resnično krščansko ponižnostjo. Spoved je trajala pol ure. Potem je bolnik goreče molil in pobožno prejel sveto popotnico. Še isti dan je padel v nezavest¹⁴⁰. Sicer se je še večkrat predramil, a govoril je le s težavo. Prosil je, naj ga ne puste predolgo v spanju, marveč naj ga bude, da bo mogel moliti. Skoraj neprestano je molil, tudi v polzavesti. Včasih je polglasno molil psalme in druge cerkvene molitve; ali pa je molil tiho in se večkrat prekrižal. Smrti se ni bal; prosil je Boga, da bi ga poklical k sebi, da v svoji onemoglosti ne bi bil drugim v nadlego.

Kakor je bil velik v življenju, tako je bil velik tudi na smrtni postelji. Bog mu je dal milost, da je umrl kot pravi služabnik božji. Vse življenje je delal in trpel za krščanstvo in Boga, kakor je na smrti postelji zatrjeval

svojemu prijatelju Trubeckemu z vzdihom: Teško je delo za Gospoda. Dne 24. julija so ga obiskale mati in sestre; poznal jih je, bilo mu je v veliko tolažbo, a govoriti ni več mogel. Dne 31. julija /13. avgusta 1900/ ob pol desetih zvečer mirno zaspal v Gospodu. Vsi, ki so bili priče njegove poti v večnost, pričajo o pretresljivi in spodbudni krščanski veličini Solovjeva v boleznih in smrti.

Dne 3. /16./ avgusta je bil pogreb. Služba božja je bila v moskovski univerzitetni cerkvi; sredi cerkve je bila odprta krsta s truplom pokojnika. Profesor Valentin Speranski j pripoveduje:

"Teško si morete predstaviti mrliča, ki bi na vas napravil veličastnejši vtis mistične sprave s smrtjo. Kakor da bi bil nadzemski kipar iz bledega marmorja izklesal ta čudoviti tenki profil. Nepremično so se okrog krasnega čela vlegli srebrni lasje. Dolge obrvi nad napol zaprtimi očmi so tako rekoč zakrivale predsmrtno tajno ugaslega pogleda. Okorno so se prekrizale utrujene žensko nežne roke. Na pokojno zaprtih ustnih je bil še viden pomirljivi smehljaj. Prekrasen obraz! Ko sem ga poljubil na čelu, nisem čutil ledenega dotika smrti, ampak blagodatno bližino onega nepremagljivega in nesmrtnega načela, ki nad smrtjo večno zmaga, kakor je pel Solovjev. Ob slovesu se je po cerkvi razlegel glasen jok resnih mož. Prijatelji so dvignili krsto in jo nesli iz cerkve. Bil je sončen soparen dan. Ko je sprevod šel mimo cerkve Kristusa Špasitelja, je pri polnem sončnem sijju začel padati poživljajoč dež. In za Moskvo se je pokazala nenavadno krasna mavrica, nebesni pojav, ki ga je pokojnik tako ljubil in opeval. Truplo so pokopali na pokopališču Novodevičjega /ženskega/ samostana tik ob grobu njegovega očeta, velikega zgodovinarja. Začeli so se govoriti. Posebno ganljivo je govoril stari profesor V. Gerje¹⁴¹ Resni profesor ni mogel zadrževati solz. Vsi so bili do solz ginjeni".

Zavedali so se, da so pokopali nenadomestljivega, nedosežno velikega moža, katerega spomin bo ostal nesmrten.

Pozneje je neznana roka na njegov grob postavila dve sveti podobi; sliko Vstajenja /iz Jeruzalema/ z grškim napisom "Kristus je vstal od mrtvih" in sliko Ostrobramske Matere božje /iz Vilne/ z latinskim napisom: In memoria acterna erit iustus - spomin pravičnega bo večn.

Osebnost Vladimira Solovjeva

Z obraza in iz govora Vl. Solovjeva je odsevala visoka nadpovprečna veličina njegove osebnosti. Zato je že s prvimi akademskimi predavanji v Moskvi in Petrogradu očaral ne le visokošolsko mladino, ampak tudi zrele može. Enako so ga občudovali bistroidni učenjaki in umetniki v Londonu, Parizu in v Egiptu.

"Kdor je vsaj enkrat v življenju gledal Vladimira Sergejeviča Solovjeva, ta je o njem za zmeraj ohranil vtis človeka popolnoma različnega od naravnih smrtnikov. Že iz njegove zunanosti, posebno iz izraza njegovih prekrasnih velikih oči je presunljivo odsevala združitev slabotnosti in moči, življenske brezmočnosti in duhovne globine.

Teško si je predstaviti obličje, ki bi prozorneje, iskreneje in skladneje izražalo duhovni osebni lik. Vsak duševni gib je popolnoma in izjemno jasno odseval v njegovem licu ... Po vsej svoji miselnosti in vnanosti je bil človek z drugega sveta. Vedno je živel v stiku z drugim svetom ... V vseh teh pojavih so nekateri videli čudastvo in pretiranost samo zato, ker se je v njih razodevala veličina, daleč presegajoča navadno raven." Tako veliki filozof E. Trubeckoj /Mirosozercanije S. I, 3-5/.

Če pogledamo nazaj na poglavje o Vladimirovi zunanosti, tedaj vidimo, da v skladnosti s pričakovanjem njegovih pisem in spisov tudi njegov tedanji telesni obraz potrjuje dve važni ugotovitvi. Prvič, da je v dobi mladostnih verskih dvomov neomadeževano ohranil svojo nedolžnost, ki posebno jasno si je iz njegovih mladostnih slik in izjav najbistroidnejših njegovih znancev. Še važnejša je druga ugotovitev, da je namreč bil najbolj poduhovljen v dobi ko je napisal Duhovne osnove življenja, Teokratijo in francosko knjigo o vesoljni Cerkvi, torej v svoji najbolj katoliški dobi; takrat je imel njegov obraz meniški, duhovniški, svetniški izraz. S tem je ohranjen očiten in trden dokaz, proti mnogim pravoslavnim piscem, ki zaradi svojih predsodkov, češ da je katolištvo pozunanjeno krščanstvo, ponavljajo neosnovano trditev, da je Solovjeva h katolištvu pritegovalo njegovo tedanje nagnjenje k zunanosti, čutnosti, telesnosti. V zadnjih dveh letih je obličje

Solovjeva le v tem pomenu bolj poduhovljeno, da je z njega odsevala onostranost in slutnja bližnje smrti.

Kakor je Solovjev v mladeniških letih neomadeževano ohranil otroško nedolžnost, ki mu je značilno sijala s svetniškega obličja, tako je vse svoje življenje ohranil otroško dobrotljivo in vseodpuščajoče srce. Glede ljubezni do bližnjega ne le v čustvih, ampak tudi v brezmejni radodarnosti, je do svoje smrti ostal nepokvarjen, preprosto nedolžen in naiven otrok. Osebne mržnje ni poznal. Ustno in pismeno je prijateljsko občeval z načelnimi nasprotniki. Med njimi je imel celo prisrčne prijatelje.

Še očitneje in obilneje se je razodevala njegova otroška in večkrat celo preotročja radodarnost. V radodarni dobrotljivosti je ostal nedolžen otrok do smrti. Nobena bridka skušnja ga ni izmodrila. Vsak ga je lahko ogoljufal in sleparsko izkoriščal, kolikor je hotel. Pred brezmejno radodarnostjo so obmolknili celo najosnovnejši življenski nagoni. Velikokrat je prav dobesečno stradal in prezebal, ker je pravim in navideznim siromakom izdal vse, kar je imel. S tem si je zelo skrajšal življenje že po naravi slabotnega telesa. V detinski dobroti sploh ni znal ceniti denarja in posvetnega blaga. Kadar je delil miloščino, sploh ni štel denarja, ampak razdajal, kolikor je zgrabila roka. Prijatelji, ki so ga spremljali na sprehodih so bili priče, ko je razdal ves denar, potem pa še denarnico, listnico, žepni robec in stare čevlje. Njegov prijatelj, zdravnik dr. Petrovskij priča, da je Solovjev delil miloščino in napitnine /"na čaj"/, kakor bi bil največji bogataš, a si je denar zaslužil s težkim pisateljskim delom. Dr. Petrovskemu je zatrjeval, da je vsakdanji obed le slaba navada; dovolj je obedovati vsak drug dan, da moreš pomagati stradajočim ubožcem. A ni mu prišlo na misel, da bi to sredstvo ~~varčnosti~~ varčnosti priporočil ubožcem. Bogate miloščine in napitnine je smatral za neposredno izravnavanje gospodarske pravičnosti. Prijatelji so ga večkrat v pozni jeseni ali zimi zalotili, kako je prezebal v letni obleki, ker je plašč in vso sukmeno obleko razdal. Potem pa je v mrazu in stradanju naporno pisal, da bi si zaslužil denar za obleko. Zato je imel tako asketsko obličje, čeprav ni bil asket. Ob smrtni postelji so zdravniki ugotovili, da je njegovo telo izčrpano tudi zaradi kroničnega stradanja.

Po vseodpuščajoči in račodarni otroški dobrotljivosti je bil nedolžen otrok, kakršnemu je Kristus obljubil nebeško kraljestvo. V tem je bil najdoslednejši kristjan. Tu je tudi najgloblja korenina njegove zanosne ideje vesoljne edinosti, ki ne pozna niti osebne niti narodne ali zgodovinske mržnje, marveč le vseobjemajočo ljubezen Kristusovo. Zgodovinski in narodni predsodki so ga le še bolj opominjali k ljubezni in pravičnosti do zahodnega krščanstva. Dosledno je spolnjeval Kristusov opomin: Če ne boste kakor otroci, ne pojdete v nebeško kraljestvo.

V nedolžni otroški dobrotljivosti je bil tudi otroško družaben: duhovit, ljubezniv, vljuden, zaupljiv, šaljav družabnik. Imel je velik krog srčno vdanih prijateljev, ki so imeli v njegovi družbi ne le občutek otroške vesele družabnosti, ampak tudi užitek genialne duhovitosti, ki je v družbi izobraženih prijateljev kresala svetle iskre bistrih domislic, globokih misli in pesniških ~~xxkxkx~~ vzletov; povrh tega pa še njegov otroško nežni hihetajoči smeh. Razen pristranih bližnjih prijateljev so ga zelo cenili tudi mnogi visoki krogi; bil je dobrodošel gost in družabnik v moskovskih in petrograjskih salonih, posebej tudi v angleškem in avstrijskem poslaništvu.

V ožjem prijateljskem krogu je včasih na nenavaden način pokazal, da ni od tega sveta. Nenaadno se je zamislil, obšle so ga otožne misli, po licih so se ulile solze. Ni mogel govoriti. Prijatelji so čutili, da v takih trenutkih občuje z duhovnim svetom drugačnih misli in čustev. Niti v spanju ni imel počitka; v spanju in sanjah je snoval bistre misli in pesniške bisere. Ustvarjal je v nočeh brez spanja ali v spanju in v sanjah, pa tudi v prijateljskem razgovoru in na sprehodu. Bil je v stalnem stiku z višjim svetom duhovnega življenja in mišljenja, z enostranstvom. Večkrat je imel videnja in previde. Po vsem tem mu ni bilo vselej lahko ločiti kaj je dejanska resničnost, kaj pa le umisel, zamisel ali privid.

Široko in globoko je bilo človekoljubno srce Vladimira Solovjeva. Še širši in globlji je bil njegov um. O njem velja označba Dostojevskega, da je vesoljna širina značilna za rusko miselnost. V imenu te širine je bil Solovjev tako odločen nasprotnik enostranosti, ozkosrčnosti in pristranosti. V tej širini je umsko zakoreninjena njegova ideja vesoljne edinosti, ki je bila obenem čustveno utemeljena v njegovi otroško nedolžni vseobjemajoči krščanski

ljubezni, kakor sem že omenil. A v priznavanju za vseobsežno vesoljnost je večkrat zašel v pretirano rusko stremljenje po nedošežnem in nedoumnem, ko je n.pr. s pomočjo spiritalizma silil v svet duhov, s pomočjo racionalizma v globino nedoumnih skrivnosti. Zaradi te vesoljnosti in mnogostranosti so si ga prisvajale razne struje in stranke. Sam pa je prav zato čutil, da je v svoji domovini duhovno osamljen, kakor je v sebi pel:

Bedno dete, sredi sovražnih taborov
tebi zavetja ni!

Osnovna poteza Solovjeva pa je globoka vernost, religioznost, ki njegovi mnogostranski osebnosti daje enotnost. Že v mladosti je v sebi začutil versko, preroško poslanstvo, da krščanstvu pridobi vpliv na vse zasebno in javno življenje. V tem smislu je /v uvodu knjige Rusija in vesoljna Cerkev/ poudaril, da mora človeštvo priznati Kristusa za kralja. Vsa njegova filozofija je prežeta z versko idejo in se vedno vrača k verskim mislim. Vse svoje življensko delo je smatral za službo Bogu, izvrševanje krščanskega svečeništva v duhu besed apostola Petra, da so kristjani kraljevsko svečeništvo /1, 2, 9/. Celo neprijetni boj proti izrodkom slavjanofilstva je pojmoval v verskem duhu; primerjal se je samostanskemu bratu, ki v svojem Bogu posvečenem poklicu pometa smeti. V zavesti svečeniškega rodu in poklica je svoje največje filozofsko delo "Opravdanie dobra" /1897/ posvetil spominu svojega deda, svečenika Mihaela Solovjeva. Na smrtni postelji pa je izjavil, da je vse življenje delal za Gospođa. S svojim delom je renično pridobil veri ugled in vpliv v javnosti, filozofiji in književnosti.

Nezdrave okolnosti, v katerih je rasel in delal, so krive, da verska ožarjenost njegove osebnosti in dejavnosti ni še svetlejša in doslednejša.

Nekaj zanimivih potez v značaju Solovjeva je začrtanih v "albumu priznanj", to je v odgovorih na vprašanja, ki jih je T. Suhotina predložila velikim ruskim pisateljem. Poglejmo nekoliko njegovih odgovorov /leta 1890/:

Glavna poteza našega značaja? Trma in popustljivost. - Kakšen je cilj vašega življenja? Ne povem /morebiti je imel za svoj cilj vesoljno cerkveno edinstvo, a tega v takšen album ni mogel zapisati/. - Kaj bi želeli biti?

Jaz /sam/, obrnjen na lice. - Kaj je vaš najljubši opravek? Pisati, kadar se piše, in poslušati mile ljudi. - /hudomušen odgovor na plenkno vprašanje/. - Kakšne smrti bi želeli umreti? Krščanske. - Kaj najbolj cenite v možu? Odločno doslednost. - Kaj najbolj cenite v ženski? Pri srčnost. - Vaše mnenje o sodobnih mladih ljudeh? Bolehajo za pasjo starostjo. - Na nekaj plitvih vprašanj je odgovoril: Nisem služil v lahki Kavaleriji. - Vaš najljubši pesnik? Puškin in Mickiewicz. - Vaš najljubši slikar? Murillo. - Vaša najljubša slika? Brezmadežno spočetje. - Vaš najljubši skladatelj? Mozart in Glinka. - Najznamenitejši dogodek vašega življenja? Ga pričakujem v bodočnosti.

Pomembnost Vladimira Solovjeva

Slišali smo besede, da je Vladimir Solovjev najčistejši cvet vzhodne Cerkve. Resničnejša je misel, da je Solovjev najčistejši cvet ruskega naroda, kakor je slutil F. Dostojevskij in ga skušal upodobiti v Bratih Karamazovih. Pa ne le za Ruse, ampak za vse krščanske narode je pomenljiv.

Ko je slabotno telo Solovjeva trohnelo v grobu, je njegov veliki duh začel zmagoslavno pot po Rusiji. Vsi važnejši časopisi raznih smeri so mu posvetili tople spominske članke. "Voprosy filosofii i psihologii" /glasilo ruskih filozofov/ so mu ob prvi obletnici smrti posvetili zelo obširen spominski snopič s članki prvih ruskih mislecev. Isto strokovno filozofsko glasilo se ga je še pozneje često in častno spominjalo, zlasti ob desetletnici smrti.

Ob desetletnici smrti Solovjeva mu je omenjeno glasilo ruskih filozofov posvetilo poseben snopič s članki I. Lopatina, E. Trubeckega in S. Bulgakova. Tu nas posebno zanima članek Lopatina o pomenu Solovjeva za rusko misel. Predvsem je Solovjev ustvaril vzoren ruski

filozofski jezik; odlikuje se po jasnosti, točnosti, lepoti in preprostosti. Po njem se more meriti z najboljšimi filozofi vseh časov. Obenem je bil neprekosljiv publicist in zelo nadarjen pesnik romantične smeri. Vl. Solovjev je prvi izvorni ruski filozof, ki je zgradil svoj izvorni filozofski sestav, drzen po zamisli in natančno premišljen v vseh podrobnostih, ki je toliko dragocenejši, ker si je moral utreti pot proti tedaj vladajočim smerem. Tudi največji kulturni narodi bi bili nanj ponosni. Njegovi filozofski spisi imajo neminljivo vrednost. Takó filozof Lopatin.

Po ruski revoluciji /1905-1907/ so se najizobraženejši socialisti pod vplivom Solovjeva spreobrnil h krščanstvu. To je razvidno iz zbornika Vehi /1909/ kjer bivši ruski socialisti obtožujejo rusko inteligenco, da je v veliko škodo Rusije zanemarjala globoko filozofijo Vl. Solovjeva. Med temi je na prvem mestu profesor S. Bulgakov. Ta je svojo hvaležnost Vl. Solovjevu izrekel ob 25-letnici njegove smrti:

"Vladimiru Solovjevu smo dolžni hvaležen spomin za dobro delo njegovega življenja. Mnogo je ljudi katerim je pomagal priti k veri Kristusovi in prehoditi, opiraje se na njegovo roko, ta ali drugi del svoje poti k Bogu, in jaz sem mu prvi za to dolžan zahvalo in imam v njem enega izmed kažipotov h Kristusu. Služabniku božjemu Vladimiru je bila zaupana služba besede, podobna službi zgožnjih krščanskih apologetov, ki so pomagali prebiti se k veri skozi temó nevere in poganstva, in v to mu je Bog podelil mnogo darov. On je bil propovednik vere v Boga in Cerkev, in je vse svoje življenje nosil podvig tega izpovedništva. Dani so mu bili mnogi darovi: dar verskega navdiha in žive poglobitve v verske resnice, duh duhovne svobode, dar iskanja in najdenja božjega kraljestva v zgodovinskih potih človeštva, dar zdravilnega obžalovanja cerkvenih razkolov".¹⁴⁸

Ob desetletnici smrti Solovjeva je v Moskvi že z velikim razmahom poslovala založba Putj s sodelovanjem glavnih somišljenikov in prijateljev Solovjeva ter v njegovem duhu. Za desetletnico smrti je izdala Sbornik o Vl. Solovjevě z razpravami S. Bulgakova, E. Trubeckega, N. Berdajajeva i. dr. ter s seznamom vsega, kar je bilo dotlej /1911/ napisanega o Solovjevu. V isti založbi je izšel ruski prevod francoske knjige Rusija in vesoljna Cerkev /1911/. Ruski misleci in bogoznanci so v izgnanstvu začeli pod istim naslovom Putj

izdajati svoje bogoslovno in filozofsko glasilo /Pariz 1925-1939/, a v strahu za pravoslavje so se precej oddaljili od svojega prvotnega voditelja. Častno so proslavili 25-letnico njegove smrti z globokimi govori.

Odlični bivši pristaši revolucije so v Solovjevu našli pot nazaj h krščanstvu. Nasprotno pa so drugi revolucionarji Solovjeva obtoževali, ker svojih velikih zmognosti ni uporabljal za revolucijo, kakor je zapisal nestalno vihra vi D. Merežkovskij.

Okoli Solovjeva so se tajno zbirali ruski katoličani vzhodnega obreda. Ko je bila pet let po njegovi smrti razglašena verska svoboda, se je v Petrogradu /okoli leta 1910/ organizirala skupina ruskih "pravoslavnih katoličanov" v duhu Vladimira Solovjeva, pod pokroviteljstvom lvovskega vzhodnokatoliškega metropolita Andreja Šepčickega. Izdajali so časopis "Slovo istiny", ki je imel namen v dejanju izvajati vzvišene ideje velikega preroka vesoljne cerkvene edinosti.

A ne le Rusi, marveč tudi drugi narodi slavé spomin velikega ruskega misleca, proučujejo in prevajajo njegove spise, zlasti Nemci /katoličani in protestanti/ in Francozi. Znaní slavist A. Brückner ga je v nemški zgodovini ruske književnosti izredno pohvalno ocenil: "Neustrašen, ognjevit oznanjevalec resnice, nesebičen; služil je le ideji. Njegova velika zasluga je, da je v časih skrajnega tostranskega pozitivizma obrnil pozornost na večna vprašanja ... Obramba velikih нравstvenih načel v vznesenem pesniškem jeziku, z žarom notranjega prepričanja, s sijajno dialektiko in z bogatim znanjem, je njegova največja zasluga, posebno še v deželi, ki ima le borno domačo filozofsko književnost in ki se v duhovni lenobi prerada sprijateljuje z najplitvejšimi modernimi gesli".¹⁵⁰

Za spise Vl. Solovjeva se posebno zanimajo tudi na cerkvenih visokih šolah v Rimu. Na papeškem Vzhodnem inštitutu in na Gregorijanski univerzi so mu posvetili mnogo razprav, predavanj in doktorskih disertacij.

Vladimir Solovjev je bil neustrašeno odločen borec za dosledno izvajanje krščanskih načel v vseh področjih zasebnega in javnega življenja.

Posebno bistro in dosledno je teoretično in praktično dokazoval, da je treba krščanska načela uveljavljati v

socialnem in gospodarskem življenju. Sijajno je dokazoval, da so krst, birma in sveto obhajilo zakramenti svobode, enakosti in bratstva. Pretresljivo je klical, da so kristjani odgovorni za kri revolucij, če ne poskrbe za pravičnost v socialnem in gospodarskem redu. Z brezmejno dobrotljivostjo je dajal spodbuden zgled za praktično reševanje socialnega vprašanja.

V gorečem teoretičnem in dejanskem krepostnem prizadevanju Vl. Solovjeva za dosledno izvajanje krščanskih načel v zasebnem in javnem življenju je zakoreninjeno njegovo navdušeno idealno delo za vesoljno cerkveno edinstvo. Z zgledom svojega življenja in s svojimi spisi je pokazal, da je vprašanje cerkvenega zedinjenja globoko notranje spojeno s poglobitvijo krščanskega življenja in neločljivo združeno s prizadevanjem za krščansko prenovo sedanjega človeštva.

Vsa njegova duševnost je globoko prešinjena z verskim žarom; v vsej njegovi miselnosti zmagovito kraljuje verska misel. Obenem pa je bil velik pesnik in mojster lepe besede. Rusi ga prištevajo h klasičnim ruskim umetnikom lepe besede in trdijo, da se po mojstrsko spretnem izražanju more meriti z največjimi pisatelji drugih narodov. Carska Akademija znanosti in umetnosti ga je pol leta pred njegovo smrtjo zato izvolila za svojega častnega člana.

Že omenjeni profesor Valentin Speranskij je svoj spominski članek ob 25-letnici smrti Solovjeva končal s temile mislimi: "V skrivnostnem duhovnem liku velikega ruskega filozofa je mnogo čudaškega in protislovnega, a njegovi sijajni spisi imajo kljub temu nesmrtno socialno-vzgojno vrednost. V resnih trenutkih je o resnih stvareh govoril vselej resno in z resničnim navdušenjem živega, s trpljenjem priborjenega prepričanja. Vladimir Solovjev je vedno dosledno učil, da sedanji svet spačenega modrovanja in duhovne sužnosti more in mora biti preobražen in poduhovljen s složnim prizadevanjem svobodnega človeštva. Socializem zavida bogatine - krščanstvo jih pomiluje. Te bistrovidne modre besede so z ognjenimi črkami zapisane na duhovnem obzorju sodobne Rusije ... Na svetu ne stalen prebivalec, ampak v daljo stremeč popoten tujec - brezdomni siromašni ubožec Vladimir Solovjev je domovini in človeštvu zapustil dediščino neizmerne in netrohljivega idejnega bogastva. In skoraj vsi ruski verski misleci

so vsaj deloma njegovi nasledniki, ker v njihovih delih hoté ali nehoté, naravnost ali posredno odseva njegov mogočni kraljevski vpliv." /Putj 1926, 2, 108/.

Skrajno pravoslavni Rusi se v skrbi za ozkosrčno smer pravoslavja veliko trudijo, da bi zatemnili veličastni duhovni lik velikega svojega rojaka. Tudi katoliški mislec in bogoslovec bo v njegovem mišljenju in življenju opazil marsikatero pego in slabost. Toda to so predvsem značilne slabosti ruskega narodnega značaja in posledice nezdravega ozračja, v katerem je nastal ta prekrasni cvet ruskega naroda in veliki predstavnik vzhodnega krščanstva. A kljub vsem slabostim spada Vladimir Sergejevič Solovjev med največje duhove vseh narodov in časov. Njegov duhovni lik in spomin, njegove ideje in njegovi spisi so nesmrtni.

O številkah opomb glej zgoraj str. 8.

O P O M B E

- 9./ Spisi Vl. Solovjeva I, 162-186; VIII, 428.
- 45./ Pisma III, 80. - Gl. moje razpravo: Fjodor Dostojevskij in Vladimir Solovjev /BV 1931, 107-139/. - Vl. Szykarski, Solowjew und Dostojewskij. Bonn 1948. Štirokovna ocena B.Schultze v Orientalia Christ. Periodica 1949, 202-207 upravičeno opozarja na netočnosti; a tudi Schultze ne pozna vseh podatkov, ki sem jih objavil o tem vprašanju v BV 1931.
- 46./ Lukjanov III, 154
- 47./ Spisi Vl. Solovjeva III, 181
- 48./ Pisma III, 89. -
- 49./ Ta pretirana "politična mistika" je izražena tudi v usodnem javnem predlogu za pomilostitev morilcev carja Aleksandra II.
- 50./ A. Preuss, Vorstellungen vom Antichrist /Leipzig 1906/ 158 - 160.
- 51./ Spisi Vl. Solovjeva V, 451.
- 52./ Pisma III, 25. - Gl. niže op. 93 /v poglavju: Zamisel francoske knjige.

- 53./ Spisi Vl. Solovjeva IV, 223-231. Posebej na str. 218 trdi, da je "samostojni in vrhovni" pomen" duhovne oblasti osnovan na njeni notranji versko-aravni solidarnosti s celim narodom, z državo, ki razpolaga z vnanjimi sredstvi za uspešno izvrševanje oblasti; z drugimi besedami, Cerkev izvršuje del vladne oblasti po posredovanju države.
- 55./ Le Russie et l'égl. XVI-XXIII in 297-313. Glej slovenski prevod razprave "Veliki spor in krščanska politika" /opombe na koncu 6. in 7. poglavja in prevod razprave "Slovansko vprašanje" /1. in 2. opomba/.
- 57./ Pisma Solovjeva I, 180.
- 63./ Pisma Solovjeva I, 165. - O prijaznem razgovoru priča tudi pismo Solovjeva arhimandritu Antoniju 8. aprila 1886 /III, 187/. Solovjev piše: "Dovolite mi, da izrazim srčno radost in globoko priznanje za bratsko prijaznost do mene in za zanimanje za moje misli in dela. Včeraj sem se čutil sredi resnično krščanske družbe, predane božji stvari. To me spodbuja in potrjuje v upanju; jaz pa s svoje strani Vam zatrjujem, da nikoli ne bom prestopil v latinstvo. Če bodo kdaj kakšne skušnjave, jih upam z božjo pomočjo in z Vašimi molitvami premagati."
- 64./ Pisma Solovjeva IV, 99.
- 71./ Uspenski post je 1. do 14. avgusta kot priprava na praznik Marijine smrti /uspenije/; Srbi ga imenujejo gospojinski post.
Pisma Solovjeva II, 43 in 128; III, 189. Srbi hodijo k obhajilu le o veliki noči, a še takrat večinoma brez spovedi.
- 73./ Spomenica je ponatisnjena v 1. zvezku Pisem Solovjeva, str. 183-190.
- 75./ Pisma Solovjeva I, 171. - O tej polemiki je Solovjev natančneje pisal v odprtem pismu, objavljenem v ruskem Cerkovnem Vestniku 1886, šte. 49. Tu posebno naglašča, da je branil pravovernost pravoslavne Cerkve proti nasprotnemu mnenju rimsko-katoliškega bogoslovnega znanstvenika L. Markovića. Pisma Solovjeva III, 194.-
Podobno v odprtem pismu dnevnika Novoe Vremja 30. novembra 1886. O.c. VII, 173.

/Z
/I

- 76./ Pisma Solovjeva I, 168. - V pismu dne 14. aprila 1887 je dodal v hrvaškem jeziku: Kako ste Vi, dragi moj gospodine Kanoniku? Je li zdrava majka Vaša? Molim, da pozdravite od mene svih /prav: sve/.
- 78./ Bogoslovskij Věstnik 1915, januar, str. 85.
- 86./ Pisma I, 35-41; II, 127-131; III, 144 i.dr.
- 87./ Pisma III, 160. Obrnil se je na carja Aleksandra III.
- 88./ Pisma I, 34; 177; III, 23.
- 94./ Amice carissime, dimidium animae. - Pisma IV, 183-205. - Tavernier je leta 1916 v Parizu izdal francoski prevod "Treh razgovorov" Solovjeva z obširnimi uvodom o njegovi osebnosti. Leta 1900 je časopisu La Quinzaine 16. novembra in v posebnem odtisu napisal članek /16. strani/ o Solovjevu.
- 95./ M. Stasjuleviču, 24. novembra 1888. - Pisma IV, 38. Škof Strossmayer je Pierlinga skušal potolažiti in ga spraviti s Solovjevom. ~~1. niže op. loc.~~
- 96./ M. d'Herbigny 308-312. - O grozečem pregnanstvu je Solovjev na podlagi poročil iz Rusije pisal svojim ruskim prijateljem. Pisma I, 52 s; III, 118 i.dr.
- 97./ Pisma I, 192; IV, 119.
- 102./ Slovo istiny 1914 /glasilo ruskih katoličanov vzhodnega obreda v Petrogradu/, str. 89. -
- 103./ O verskem subjektivizmu slavjanofilskega laiškega teologa Homjakova gl. moja Cerkev /1943/ 269 in BV, 1934, 17-24.
- 105./ Przegląd Powszechny 1890, zv. 25, str. 245.
- 116./ Pisma IV, 122; II, 258; 64 i.dr.
- 118./ Pisma IV, 150-160.
- 119./ Spisi VI, 347-358. - Polemika o tem predavanju je v Pismih III, 196-208.
- 137./ Spisi VI. Solovjeva VIII, 453 in 461. Ves spis obsega v zbranih spisih 130 strani /452-582/.
- 138./ To označevanje krščanskih Cerkva je namignjeno le v imenih predstavnikov: Peter, profesor Pauli, starec-škof Janez.

- 139./ Po starem koledarju; po novem 28. julija.
- 141./ Novodevičji /ženski/ samostan spada med največje zgodovinske in stavbarske moskovske znamenitosti z velikimi samostanskimi stavbami, dvorci in cerkvami. Ob glavni samostanski cerkvi so pokopani veliki ruski učenjaki in pisatelji: M. Pogodin, Bođjanski, Uvarov, S. Solovjev, A. Čehov /1904/ i.dr.
- 148./ Putj 1926, 2, 101. - Ta S. Bulgakov je po znani boljše vizma postal duhovnik in najvplivnejši profesor ruskega bogoslovnega inštituta v Parizu. /Znan je po svojem nauku v Sofiji. Umrl je l. 1944/. V nadaljnjem govoru ob 25-letnici je z obžalovanjem omenil nekatere "slabosti Solovjeva, zlasti njegov tajni prestop v katoliško Cerkev, kar je še sedaj nerazrešena uganka". Je pač nekoliko pozabil, kaj ga je Solovjev učil.
- 150./ A. Brückner, Geschichte der russischen Literatur / Leipzig 1905/, str. 309-311.

Dr. Josip Jeraj

Avguštinova kritika nazorov antične etične filozofije o človekovem cilju ter blaženosti

/Predavanje na akademiji sv. Tomaža 7.III.1959/

Predno bomo razpravljali o Avguštinovi kritiki nazorov antične etične filozofije, kratko orišimo njegov življenjepis.

Avguštin /354-430/ je največji med latinskimi cerkvenimi očeti. Drugi latinski cerkveni očetje se naslanjajo na grške, Avguštin pa genialno koraka samostojno pot. Po svojem duhu daleko nadkriljuje vse sodobnike. ~~Res~~ duhovni in družbeni razvoj srednjega veka je odločilno vplival, poznava pa je tudi antični svet ter antično filozofijo bolj ko kdorkoli njegove dobe.

Aurelius Augustinus se je rodil 354 v severni Afriki v mestu Tagaste kot sin pogana Patricija ter pobožne kristjanke Monike. Študiral je v Tagasti, Medauri in Kartagini, 375 je postal profesor svobodnih umetnosti v Tagasti, nato v Kartagini, 383 je bil profesor retorike v Milanu. Ta leta so vnanji okvir dobe, v kateri se je vztrajno boril za pridobitev resnice in zmago nad hudimi нравnimi slabostmi, v katere se je zapletel. Zdvomil je nad vero svoje matere. Čitanje Ciceronovega Hortenzija je vzbudilo v doraščajočem mladeniču silno hrepenje po znanosti. Študij sv. pisma ga zaradi svoje preprostosti ni pridobil, pridružil se je menihezmu /374-383/. Nezadovoljen z manihejskim dualizmom in brez pravega zaupanja v krščanstvo je zapadel skepticizmu novejšje Akademije. V Milanu je iz radovednosti hodil poslušat govore Ambrozijeve, ki so globoko nanj vplivali ter mu razpršili predsodke proti krščanstvu. Mogočen je bil tudi vzgled verne matere Monike na sina. Čitanje novoplatonskih spisov Plotina v prevodu Marija Viktorina mu je odprlo velike vidike za spekulativno vglobitev v krščanske nauke. Netročno pa trdijo nekateri znanstveniki /n.pr. Thimme, f.Loofs, A.Harnack, G.Boissier in P.Alfaric/, da se je Avguštin najprej spreobrnil v novoplatonizem in šele pozneje v krščanstvo /okoli 400/. Katoliški učenjaki

/J. Mausbach, G.Hertling, Ch.Boyer, E.Portalie/ pa se držijo Avguštinove ^{av}Avtobiografije Confessiones, da je krščanski nauk kot tak bil primarni vzrok njegove spreobrnitve. Novoplatonizem je bil le postranski vzrok spreobrnitve. Glavni vzroki so bili čitanje Pavlovih listov /Rim 13,13 in 14/ in psalmov, vpliv krepostne veličine sv. Antona v Ambrozijevih pridigah ter čudežni prodor milosti na vrtu v Milanu.

Avguštin je odložil svojo službo, se umaknil na svoje podeželsko posestvo Cassiacum, da se pripravi na krst, ki ga je prejel o Veliki noči 387 hkrati s svojim 16 letnim sinom Adeodatom iz rok Ambrozijevih. Nato je zapustil Milan ter se vrnil v Afriko. V Ostiji mu je umrla mati Monika. Jeseni 387 je prispel v Tagaste. 391 je sprejel v mestu Hippo duhovniško posvečenje in leta 394 postal škof in koadjutor starega Valerija. Od 396^{naprej} je samostojno vodil škofijo v tem mestu. 34 let je deloval kot pridigar, dušni pastir, borec za čistost vere proti ariancem, manihejcem, donatistom ter pelagiancem v besedah in spisih. Razvil je nedosegljivo plodno književno in teološko pisateljevanje, ter s svojim nadpastirskim delovanjem v praktičnih pastoralnih spisih vplival na ves zapadni katoliški svet. Umrl je leta 430., ko je vandalski kralj Geiserich oblegal Hippo.

Avguštin je vekovita osebnost v mnogih ozirih. Nad svojo dobo se dviga kot heroičen borec za resnico, kot velik verski genij se bori, kakor Jakob z angelom, z Bogom za njegovo prijateljstvo. Kot ascet izbojuje v dolgotrajnih skoro obupnih bojih zmago nad mesom, kot cerkveni knez objema s širokogrudno ljubeznijo vse kristjane v svojem srcu. Neupogljivo, a z ljubeznijo se bori s krivoverci za čistost vere in nauka, ker ve, kaj je njega stala resnica. Kot teolog vrta do zadnjih globin temeljne resnice krščanstva, greha in milosti, kot filozof ter prosvetni delavec pa še enkrat, kot poslednji zastopnik zahajajoče rimske prosvete, zajame vso antično grško-rimsko omiko v svojem ogromnem duhu, jo poplemeniti in prekvasi s krščanskimi vrednotami, in prenese v srednji vek, ki se prav v njegovi dobi poraja.

Avguštin stoji po času in duhu na mejniku dveh dob. Staremu veku pomeni višek razvoja, porajajočemu se srednjemu veku pa oblikuje glavne smernice bodočega razvoja.

Nevenljiva je njegova slava: večni spomenik je milosti božje, dika katoliške Cerkve.

Njegovi spisi zajemajo vsa področja tedanje znanosti: modroslovje, dogmatiko, katehezo, pastirno in sveto pismo.

Najvažnejše je njegovo delo De civitate Dei, O božji državi. V velikih obrisih slika zgodovino človeštva od začetka sveta. Genialno izpričuje v tej prvi in največji filozofiji zgodovine, kako se v usodi narodov v njihovih uspehih in neuspehih razodevlje skrivnostni prst božje Previdnosti. Božja država znači duhovno poslanstvo /oblast/ Cerkve. Poklicana je, da vodi vse svetne oblasti. Nazori te knjige so soustvarjali duševne in družbene temelje srednjega veka.

Veliko dogmatično delo De Trinitate, O Trojici, genialno posname nauk grških cerkvenih očetov o sveti Trojici ter ga poglobi do zadnjih, umrljivemu duhu dostopnih globin.

Svetovno slavo si je zaslužil s svojim ^{episom} Confessiones /Izpovedi/. V Confessiones, ki so najbolj vplivna avtobiografija svetovne literature, po vsebini in umetniški višini še danes biser lepe književnosti, riše z odkritosrčnostjo, ki je lastna le izredno ponižnemu in velikemu duhu svoje življenje, napake ter kreposti. Spis je molitev, roman in slavospev na Boga obenem.

Važni spis ~~je~~ tudi Enchiridion de fide spe et charitate. Priročnik o veri, upanju in ljubezni ~~je~~ je globok dogmatičen spis o veri, upanju in ljubezni, še danes so njegova dognanja v tem spisu odločilna v dogmatiki in moralki.

V spisu De vita beata ter še drugod zavrača nauke grških filozofskih šol.

V spisu Contra academicos, Proti akademikom, polemizira Avguštin proti grškim skeptikom na globok in duhovit način. Solilo^{quia} Samogovori, obravnavajo subtilne verske resnice ter njih vpliv na človeško osebnost.

Viri: Avguštin je sam spisal kronološko-kritični oris svojih del v Retractationes /glej izčrpne sezname: Bardenhewer, Portalie in Schanz/. Obširnejši seznam glavnih Avguštinovih del podaja tudi Martin Grabmann v Lexikon

f. Theologie u. Kirche², I. zv., Freiburg i.Br. 1930, 828-33.

Celotna kritična izdaja Maurincev je natisnjena po Migne PL, 32/47 v novi izdaji Dunajske akademije Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; G.Morin, S.Aurelii A. tractatus s. sermones inediti 1917; Isti, Sermones s. A. ex editis post Maurinos, qui authentici reperti sunt, 1930.

Razprave: Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus², I in II, Freiburg in Br. 1929; Ch.Boyer, L'idee de verite dans la philosophie de S.A., Paris 1921; M.Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele u. Gott², 1929; O.Schilling, Die Staats u. Soziallehre des hl. Augustinus, 1910; P.Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin. I Du Manichéisme au Platonisme, Paris 1918; Harnack, Reflexionen u. Maximen 1922; Portalie /5. Augustin: Dict. de theol. cath. par Vacant I Paris 1901, 2270 i sl./; S.A. Augustini, H.E. opera omnia, opera monach. ord. s. Mauri, T. I Parisiis 1841: Confessiones ll XIII 659-869; Soliloquiorum ll II 869-905; Contra academicos ll III 905-59; De beata vita l. unus 959-77; De libero arbitrio ll III 1221-1300; De moribus eccl. cath. et de mor. manich. ll II 1309-77.

Etična problematika grških filozofskih šol ter Avguštin

Glavna problematika vseh grških filozofskih šol: platonikov, peripatetikov, kynikov, stoikov in epikurejcev se je nanašala na vprašanje, v čem je človekov glavni cilj in življenjska blaženost. Ko je nastopilo krščanstvo, so krščanski pisatelji, vsem na čelu Avguštin, tudi pritegnili to grško filozofsko problematiko, ki je v tej dobi predstavljala v obliki peripatetske in platonske filozofije višek takratne izobrazbe, v svoje razmatranje ter jo ocenjevali s stališča novih krščanskih nauk.

Po zgledu grških filozofov se Avguštin vprašuje, v čem je blaženost /Eudaimonia/? Eudaimonia že grškim filozofskim šolam, če izvzamemo epikurejce, ni značila preprostega subjektivnega čutnega uživanja. Aristotelu je bila blaženost isto kot osebna popolnost, harmonična izpolnitev vseh bistvenih človekovih sposobnosti, stoikom je izviralala blaženost iz kreposti, slično so mislili tudi kyniki in platoniki. Tudi Avguštin izhaja iz stališča teh filozofskih dognanj, a jih mnogo prekaša prav na osnovi vzvišenosti krščanskih nazorov o Bogu, odrešenju ter milosti, ki človeku nalagajo poleg naravnih nalog neprimerno bolj vzvišene nadnaravne cilje.

Že v svojih prvih spisih *Contra academicos* in *De beata vita* nakazuje Avguštin te mnogo višje cilje. Človek ima duhovno in telesno življenje, kakor telo potrebuje hrano tako tudi duša, da postane popolnejša in večja. To teženje za popolnostjo in izpopolnitvijo je istovetno teženju za blaženostjo¹. V spisu *De moribus ecclesiae catholicae* natančneje pové, da temu teženju zadostimo le takrat, če posedujemo to, kar ljubimo in če je predmet naše posesti to, kar je v resnici najboljše². Najvišje dobro pa ne more biti v vnanjih dobrinah. Prava osrečujoča dobrina mora biti tudi stalna, od vnanjih slučajev neodvisna. Vse pozemeljsko pa ni na razpologo našemu uživanju, kadar in kolikor mi hočemo. K popolni sreči spada tudi, da je ne izgubimo brez naše volje³. Cilj človekov tudi ne more biti pod njegovim bistvom, t. j. v njegovi telesnosti. Saj dobi telo življenje, moč ter lepoto od duše. Duša sama tudi v sami sebi ne more najti najvišje dobro. Znanost je, da to dobro šele išče. Morda pa je krepost tista dobrina? Potem bi morala krepost biti nekaj nad človekom vzvišenega. V resnici pa je le lastnost človeške duše, nekaj pozemeljskega. Tudi s tem, da se pridružimo pametnemu in ljubeznivemu človeku ne moremo postati srečni. Že zato ne, ker vedno lahko trepetamo pred ločitvijo. Potemtakem ostane le Bog; če za njim težimo, živimo dobro, če ga dosežemo živimo ne le dobro, marveč tudi blaženo. Ko Boga pridobimo v zveličanju, se na čudovit duhovni način dotaknemo Boga, ki nas razsvetli z nadzemskim sijem svoje resnice ter svetosti ter nas z njima čudovito prešinja⁴.

V lepem spisu *De div. quaestionibus*, O božjih vpra-

šanjih, iste misli psihološko utemeljuje. Glavni efekt duše je ljubezen. Važna je pri človeku predvsem ljubezen našega duha, čeprav se lahko tudi nižje človeške sposobnosti navdušijo za velike cilje, ki jih duh zasleduje. Tudi duhu ni vsaka ljubezen plemenita in dobra. To kar človek ljubi, poklanja človeku značajno svojskost. Nečastna je ljubezen, če se človek vdaja stvarjem, ki so pod duhom /*quo animus seipso minora sectatur*/. Take stvari ne morejo človeka osrečiti, tudi zato ne, ker niso vedno človeku prisotne. Osrečiti morejo le stvari, katerih posest je v spoznavanju /*quod nihil aliud est habere quam nosse*/. Dostojna dobrina trajnega spoznavanja ter ljubezni je le to, kar je po vsebini notranje in stvarno večno ter med vsemi stvarmi najvišje: *cuid est aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere*. Če kdo to, kar je večno, ljubi, dobi njegova duša večno vsebino. Ta dobrina pa je le Bog. Prava ljubezen je zato *amor et caritas Dei*, da Tebe spozna edino pravega Boga ter Njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa.

V Epišt. 118,13 pravi: Bog je človekov končni cilj, konec izpolnitev iskajočega koprnenja.

Dobrina blaženega življenja ne more biti v materiji, ker duh je boljši nego snov. Tudi duša ne postane po svoji dobrini blažena, če je blažena, sicer bi ne bila nikoli neblažena. Če ima nad samim seboj ugodje, je domišljiva in ošabna. Če pa prizna, da je spremenljiva vsaj v tem, da iz nespametne pametna postane, mora priznati, da je prava modrost nekaj takšnega, kar je nad njo in da more le po njenem razsvetljenju in njeni udeležitvi modra ter srečna postati. Zato se strezni, se ne ponaša več, marveč se Boga oklene ter išče pomoči ter okrepitev v tem, kar je nespremenljivo. Tako občuti, da ima tem manj obstojnosti, čim manj se oklepa Boga, ki ima bitje v najvišjem smislu /*tantum se esse stabilem sentit, quanto minus haeret Deo, qui summe est*/.

Pri Bogu ni možnosti napredka ne napredovanja, tudi ni sprememba mogoča. Spremenljivost, možnost povračanja v nič in zato potrebnost po višjem viru blaženosti pritiče le bitju, ki je iz nič ustvarjeno /*Ep. 118,6*/.

Viri: *De vita beata* 6-35; *De mor. eccl.* 6-18;

OCENA ANTIČNEGA POJMOVANJA KREPOSTI.

Ponos ter aristokratskičnost antike

Ko je Avguštin splošno prikazal veliko razliko med krščanskim in antičnim pojmovanjem etičnega življenja, kritizira epikurejski, stoični ter novoplatonski pojem kreposti in blaženosti. V Sermo 150 razlaga: "Epikurejec pravi: Meni je dobro, da se v nasladnosti radujem, stoik pa: Meni pa, da se v duhu, t. j. kreposti radujem. Apostol Pavel nasprotno meni: Meni je dobro, da se Boga oklepam." Prvi živi po mesu, drugi po duhu, tretji pa po Bogu. Ko primerja grške etične pojme s pavlinsko teologijo, ugotavlja, da odloča pri epikurejcih slast telesa, pri stoiku naravna krepost duha, pri kristjanu pa božji dar.

Po Avguštinovem mnenju je glavna napaka vseh grških filozofskih sistemov, da iščejo najvišjo popolnost in blaženost človekovo v dobrinah tostranskega sveta ter da hočejo ta smoter z lastnimi naravnimi močmi doseči /De civ. Dei 19. c.4,1: Hic beati esse et a seipéis beati fieri mira vanitate voluerunt/. Posebno grešijo v tem pogledu epikurejci. Sploh ne priznavajo samostojne veljave nravnosti, ko jo iščejo v telesnem ugodju. Boljši so stoiki. Stoiki priznavajo samostojno veljavo kreposti, da, celo pretiravajo jo. Pa sama krepost kot sposobnost duše ne more osrečiti. "Le hvali, stoik, kolikor moreš krepost, pa povej mi, odkod jo imaš? krepost tvojega duha te ne more osrečiti, marveč le tisti, ki ti je krepost poklonil, ki ti je hotenje navdihnil ter možnost izvršitve podaril" /Sermo 150,9/. Stoikova napaka je, da v avtonomnosti⁷⁰ in domišljavosti plodovitost kreposti izničuje. ko to, kar je božje, sebi pripisuje, namesto da bi vso lepoto nravnosti izvajal iz tistega⁷¹ središča, odkoder edino vse dobro izvira.

V slovitem protistoičnem govoru 155.2 pravi Avguštin z velikim poudarkom: Beatam vitam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt potiusque patrandam quam impetrandam ~~quam impetrandam~~ voluerunt, cum eius dator non est nisi Deus /Epist. 155,2/. Nočejo si stoiki kreposti

izprositi /impetrare/, marveč jo hočejo sami stvoriti /fabricare/. Stoiki upajo samo v sebe, nič v Boga.

Čisto drugače učijo novoplatoniki! Ne pravijo domišljavo, da je blaženost kreposti imanentna ter izključno človekovo delo. Novoplatoniki upajo, da bodo blaženi po udeležitvi na Bogu /De civ.Dei 8, c.1/. Vendar tudi njim odreka Avguštin, da bi jih navdajala prava pobožnost. Novoplatoniki priznajo le, da je najvišja blaženost mistična združitev z Bogom dar božji, npravno pripravo na združitev z Bogom pa smatrajo za lastno zaslug. Blaženost jim je milost, a pot k blaženosti pa smatrajo za lastno človekovo delo /De civ.Dei 8, c.1/. S tem precenjevanjem samega sebe so toliko pokvarili svojo vest in oslabili svojo npravno odpornost, da so zapadli malikovanju takrat vladajočega poganstva. Čeprav so priznavali težkoče naravnega spoznavanja Boga, niso bili sposobni, da bi se povzpeli do prave nadnaravne vere, ki edina more človeku razbistriti pravo spoznanje. Tudi v tem novoplatonskem ravnanju se razodeva ponos in aristokratskičnost antičnega človeka.

Navzlic tej pomanjkljivosti novoplatonskega nazora pa moramo priznati, da se zelo razlikuje od stoiškega nazora v tem, da so novoplatonci blaženost in izpopolnitev človekovo ne samo vsebinsko, ampak tudi vzročno versko ter transcendentno pojmovali. Seveda Avguštin ni zadovoljen z novoplatonci, ker bi po pavlinskem nauku morali se zavedati: ut qui videt, non sic gloriatur, quasi non acceperit, non solum id, quod videt, sed etiam, ut videat.

Najbolj izrazito pa predstavlja ponosno avtonomnost antičnega etičnega pojmovanja, kakor smo že videli, stoični nazor o kreposti. V njej je zrl Avguštin utelešeno antično samozavest. Stoika je absolutnost etičnega imperativa, ki je v kreposti zavela, da je človekovo npravno izpolnjevanje samo proglasil za božansko. Ker je krepost modrečevo smatral za popolnoma avtonomno in samozadostujočo, jo je oropal tistega višjega nadčloveškega odnosa do Boga, iz katerega edino izvira ukazujoča ter posvečujoča moč npravnosti. V kreposti sami brez ozira do Boga pa ne more biti absolutnosti. Čisto na enaki način je ponižal stoik blaženost človekovo ter jo razvrednotil s tem, da jo je izenačil s človekovo mirno vestjo ter varno samozavestjo

krepostnega junaka, modreca. Ko je stoik zanikal božjo osnovo kreposti, je s tem potvoril bistveno potezo nra-
vnosti, ki more le po Bogu dobiti pravo moč ter vztrajnos^{4a}t.

BOG BISTVO BLAŽENOSTI

Kritika epikurejskega in stoičnega naturalizma
ter novoplatonskega k^rietizma

Ko je Avguštin nasproti grškim filozofskim šolam opredelil, kaj je bistvo kreposti po krščanskih naukih, dokazuje, da je le Bog bistvo človekove blaženosti.

Tako-le dokazuje epikurejcem in stoikom to resnico: Kakor je celotno življenje telesa od duše, tako je blaženostno življenje duše Bog /De libero arbitrio 2,41/. Čustva slasti ne morejo biti bistvo blaženosti, ker se vzbujajo kot učinek potrebe in uživanja, zato so bolj znak slabosti nego zdravja /Epist. 118,14/. Nebeške blaženosti si ne smemo predstavljati kakor pozemeljski obed. Pozemeljske jedi so le dnevno zdravilo proti vsakdanjemu umiranju. Kaj je nebeška blaženost, predočuje Marija v Betaniji, ki kleči pri nogah Gospodovih. To je veselje človeškega srca ob prelestnih slapovih luči resnice, prekipevajoče veselje ob navzočnosti božje modrosti, radost vernega in svetega srca. Nobeno svetno pozemeljsko veselje, čeprav bi ga še tako povečali, ne more biti podoba ali nadomestilo za to duhovno blaženost. Ta je vzvišena nad vsem pozemeljskim. Pravi ljubitelj reče: Nič ne cenim, razen to, kar me le k Bogu vodi. Vse, kar mi hoče Bog pokloniti, naj mi vzame, samo sebe naj mi dá. Vsaka osrečenost mi je zoprna, če ne vidim božjega obraza. /En in ps. 85,11/. Bog je čisti duh, večna resnica, zato moramo, če hočemo srečo blaženih ponazoriti, vsakršnega malika človeške oblike razbiti /formae humanae simulacrum, Sermo 53,7/ t. j. nobena človeška prispodoba ne more sreče nebeščana prikazati.

Telesna slast in čutno veselje je vedno sebično, ker je le subjektivni telesni užitek in individualna vrednota. Duhovno veselje pa ne more biti v tem smislu sebično in samosvoje, ker je osvojitel objektivne duhovne vrednote in je neločljivo povezano s svojim temeljem. Kdor misli na bodočo duhovno radost, misli manj na sebe nego na duhovno odličnost predmeta.

Čutni užitek je tudi zato sebičen, ker svoj predmet uporabi in si ga prisvoji. Veselje na resnici ter duhovni lepoti pa je nesebično, ker se duhovni predmet duši prilagoduje ne po delitvi in spremenitvi, marveč po idealni predelavi /De lib. arb. 2,17/. "Resnica je kruh, ki duhove hrani, ne da bi se použila." Ko duha s svojimi zakoni ovlađuje, se s tem prikazuje kot nekaj višjega, kar vzgaja za nesebičnost, t. j. tisti kruh, ki uživalca preobraža, a ne preobraža sebe v tega, ki uživa. Kakor epikurejski vzor tako tudi ideal blaženosti stoičnega modreca ne drži. Njegova dozdevna blaženost je pozemeljska. Kot taka je izpostavljena vsem opotečnostim človeške usode, nestanovitnosti ter trpljenju, ki je nujno povezano s pozemeljskim žitjem. Temelji v bistvu na samoprevari in intelektualni neresničnosti. Saj se to najjasneje očituje že v stoičnem nasvetu samomora v mučnih stiskah življenja. To je bankrotna etika. V pojmovanju stoične blaženosti zija huda vrzel. Če ni predmet blaženosti Bog, je blaženost prazna beseda. Ustvarjeni cilji ne morejo sami zadostno utešiti našega hotenja. Potreba duše po nadčloveški dobrini izvira po Avguštinovem nauku iz bistva duše. Duša je v bistvenostnem jedru sprejemljiva za Boga, nepopolno bitje je, ki potrebuje izpopolnitve. Capacitas, sprejemljivost duše, najde svojo izpopolnitev šele v božji Resnici in Dobroti. Stoična etika se ustavlja pri formalni samozadovoljni kreposti, ker je njena metafizika materialistična. Materialni bog stoikov ne more ljubezen duše osvojiti, ker ne stoji kot duh, duhu nasproti, sicer bistvenostno nasproti^{en} pa vendar bistvenostno soroden⁵.

Stoiki sicer imajo zaslugo, da so dokazovali samostojno veljavo nravnosti, ko so učili, da ni sredstvo za človeško blaženost, marveč istovetna blaženosti. To jim priznava tudi Avguštin, ko sam isto misel še boljše s stališča krščanstva dokazuje. Res, krepost zasluži blaženost. Blaženost je spremljevalka ali posledica

kreposti, vendar ne prirodna. Vest nam samo pravi, da dobri človek zasluži plačilo. Napačno pa je, če kdo sladkost krepostnosti in njeno notranje veselje smatra kot edino ter najvišjo utemeljitev nravnosti ter kreposti, če to, kar je končno in pozemeljsko. napravlja za absolutno in končni cilj.

Avguštin posebno naglašča, da ni nebeška blaženost sebično uživanje, marveč radost nad tem, kar je na znotraj vrednotno. Tudi ni isto, ko cenitev kake stvari n.pr. umetnosti ali kulturnih vrednot. Te vrednote ne morejo duše na znotraj ganiti, nraavno poživiti in osrečiti. Blaženost je veselje nad osebnostno neskončno božjo popolnostjo. Ljubezen je oblika, v kateri se svetišče človeške duše Bogu odpira /De mor.ecol. 24/. Bogu se vda za zaradi njega samega in tudi vsa druga bitja ljubi zaradi Njega /propter Deum/. Ljubezen do Boga, je kakor sploh možno, osrečujoča. Blaženost, ki se iz ljubezni do Boga poraja, z ene strani posebno ceni osebnost v najvišji božji dobrini, z druge strani pa onemogoča vsako sebično samohvalo v korenini. Izpopolnitev in blaženost človekova namreč ni razpletanje naravnih moči in človekovo delo, marveč milost Boga. Neskončni se daruje človeku v prosti dobrohotnosti⁶. Veličina in nezaslužena te božje dobrotnosti vzbuja v osrečenem bitju najvišjo iskrenost ljubezni, hvaležnosti ter ponižnosti. Avguštin zelo graja domišljavo miselnost stoičnega modreca, ki v zaupanju v lastne sposobnosti le sebi pripisuje pridobitev blaženosti in tudi krepost smatra za popolnoma avtonomno ter samozadostno /Ep. 155.2/.

Mi pa hočemo, pravi Avguštin, od našega Gospoda Boga, ki nas je ustvaril, izprositi krepost in blaženo življenje, ki ga pričakujemo v večnosti, da se prav tako v kreposti kakor v plačilu kreposti vsak, ki se hvali v Gospodu hvali, kakor pravi Apostol /Ep. 155,9/. Pri apostolu Pavlu je Avguštin milostni značaj blaženosti najprvo doznal. Pri njem se je naučil, da se mora vsak, kdor Boga spozna in gleda, Bogu zahvaliti ne samo za to, kar gleda, marveč tudi za to, da gleda /Con 7, 27/. Naj bo zato vsakega kristjana najljubši rek: "Kaj imaš, cesar ne bi prejel od Boga? Najvišje poveličanje človeka naj je hkrati najgloblje počeščenje ter hvaležnost do Boga. Ti se drzneš nadejati, ubožec, večnega zveličanja?" Tvegam to, pa ne v misli na sebe, marveč v misli na Njegovo osrečitev, zaupajoč ne v sebe, marveč v Njegovo darilo

/En. in ps. 26,10/.

Nekateri očitajo Avguštinu, da je blaženostno pojmovanje orisal zelo kvietistično pod vplivom novoplatonizma⁷. Onostransko življenje, da mu je neki pasivni mir, ki mu manjka sleherno delovanje. Ni mu vzor delavna Marta, marveč pasivna Marija, ki zamaknjena v mistično gledanje nedelavno motri le božje resnice. Tako si po tej trditvi tudi Avguštin predstavlja nebeško veselje.

Odnos med Marijo in Marto je že v evangeliju na poseben način označen. Kristus pravi: "Marija si je najboljši del izvolila. ki ji ne bo vzeta" /Lk 10,42/. Marija predstavlja tisto vdanost najbolj potrebnemu, ki bo naprej trajala tudi na drugem svetu. Po sebi je tudi jasno, da bo delovanje duha, ko zapusti telo gotovo bolj podobno Marijini meditaciji, nego gospodinjskemu delu Marte.

Avguštin navaja ta svetopisemski primer za ponazoritev bistva nebeške blaženosti in mu dodaja: *quieta ab omni actione et intenta in veritate secundum quemdam modum, cuius capax est ista vita*. Ker je prosta od vnanjega dela, ima mir, zato lahko napeto duhovno premišljuje. Izrecno označuje Avguštin vnanje delovanje, ki se mu Marija odteguje, kot *actio necessitatis* in pojasni, da se bo tisto delo, ki služi utežitvi materialne stiske v nebesih nehalo, ker stiske tam več ne bo /De Trin. 1,20: *illa enim, quae in ministerio indigentiae est, cum indigentia ipsa transierit, auferetur*/. Delo, ki služi človeški potrebi, dosledno smatra kot nasprotje nebeškega miru. Vse zaposlevanje za vsakdanje življenje izvira iz stiske človeških potreb, n.pr. oranje, setev. Če ni več žeje ne lakote, komu naj še taka dela služijo? In tudi dobrih del ne bo več. Katerega tujca boš sprejemal, ko bodo vsi v pravi domovini, katerega bolnika obiskoval, ko bodo vsi zdravi. Avguštin se v En. in ps. 83,8 vprašuje, kaj bodo torej tam delali? Tebe bodo hvalili iz večnosti v večnost! V razlagi cerkvenega govora /En. in ps. 85,24/ pravi: "Le če bo naša ljubezen zamrla, bo tudi naše delovanje zamrlo ... Ti tam ljubiš in hvališ. Nehal boš šele hvaliti, ko boš nehali ljubiti. Pa ti ne boš nehali ljubiti, ker je tisti, ki ga gledaš, tak, da nikdar ne poraja prenasičenosti: nasiti te in te ne nasiti. Čudno se to glasi, kar pravim. Če bi rekel, da te

nasiti, se bojim, da bi se hotel ti kot nasičenec umakniti ... Če bi trdil, da te ne nasiti, se bojim, da bi se ti zdel ubožec, ki trpi pomanjkanje in nekaj pogreša." /En. in ps. 85,24/. Tam tudi ne bo nedelavno počivanje, marveč nepojmljivi 'mir delovanja',.

,Mir delovanja' v Božji državi

Mir, ki ga meni Avguštin, je nasprotje nemira, ne pa delovanja. V nebeški blaženosti ni več menjave med mučnim delom in samo mirom. Mi se odpočivamo od težav časovnosti, ne pa od novih duhovnih naporov, ki nam jih nalaga večnost. Nič več nas ne mori skrb, da bi nam bilo dobro, ki nas osrečava, odvzeto. Tudi nič ne koprnimo po kakem drugem dobrem, kakor da nismo popolnoma utešeni. Najvišje dobro daje vsemu našemu teženju večno oporo in mir. Ker pa je to dobro neskončno, nam poklanja zaradi te povezanosti hkrati neizčrpljivo spodbudo k živahnemu samodelovanju. Avguštin lepo pravi, da obstoja tudi mir zelo napetega delovanja v nasprotju z nestalnim in vihnavim hitenjem. Razodeva se v preprosti trajnosti, trdnosti ter enotnosti vrhunskega duhovnega poleta /Epist. 55,17/, ki ga je duh dosegel.

Mir bomo uživali v nebeški blaženosti, ker bomo pri Bogu, absolutni polnosti vsega dobrega, našli neizgubljivo domovino. Bog je najvišji in absolutni mir, ker je nespremenljivo bistvo. Ta nespremenljivost ni smrt, marveč budno ter delovno življenje. Ne spreminja se le zato ne, ker je najvišja polnost, ki ni več sposobna pomnožitve. Slično je tudi blaženost zveličanih mir ne smrti, marveč življenja, ne snivanja, marveč beđenja /En. in ps. 114,6/.

Če je nebeški mir naše najvišje dobro, je tudi nujno povišanje in stopnjevanje našega bitja, ker po Avguštinu je dobro tudi bitnost? Če pa je to, mora povišati ter izpopolniti delovanje, ker v redu bitnosti je *capacitas* nekaj manjšega nego *impletio*, delovanje /*actus*/ je boljše

nego razpoložljivost in možnost /potentia/, sicer bi večno onostransko bivanje ne bilo večno življenje, ampak umiranje duha in polzenje ter ugrezanje v nič /De civ. Dei 12, c. 9,1/.

Vsebina blaženosti je resnica in lepota božja. Avguštín pa lepo označuje resnico in lepoto božjo za kruh, ki nas hrani, ne da bi bil použit, ki uživalca po svojem bistvu spreminja, pa se sam ne preobraža v uživalca /Conf. 7,16; Sermo 179,5 i. sl.: veritas est panis ... mutatur vescentem, non ipsa in vescentem mutatur/. To upodobljevanje zato ni potonjenje in propad v božjem bistvu, marveč razvija človekovo duhovno moč, da more Boga spoznati in tudi delovanju posnemati /de mor. Eccl. 18/. Blaženikov duh živi, gleda in ljubi; živi v božji večnosti, sveti se v božji resnici in raduje se v božji dobroti /De civ. Dei 11, c.24/. Bog je cilj, ni pa konec vseh naših želja, brez konca ga bomo zrlí, brez nasičenosti ljubili ter brez utrujenosti hvalili Conf. 9,25/.

Mausbach pravi: "Avguštín izhaja iz najvišjega duhovnega podviga, ki ga pozemeljski človek v dejanjih spoznavenja Boga doživlja; nato si predočuje ta trenutek najvišje napetosti duha kot očiščen in trajen, da bi dobil predstavo nebeške blaženosti,"⁹. Kako nespametno je torej trditi, da si Avguštín nebeško blaženost predstavlja na kvietističen način¹⁰ kot neko brezdelavno snivanje brez relativne samodelavnosti. Tako tolmačenje Avguštína je možno le na tej osnovi, da smatra kdo le telesno delovanje za edino dragoceno, notranje duševno kulturo pa za mrtvi kvietizem ter prazno duhovičenje!

Kvietistično in intelektualistično pa je novoplatonsko ekstatično doživetje Boga.

Ustanovitelj novoplatonizma Plotín /203-269 po Kr./ trdi, da more duša le v stanju pasivnega miru prabitje spoznati ter se ga dotakniti¹¹. Ekstatična blaženost mu je brez individualne zavesti, je panteistično poenotenje z bogom in pozabljenje vsega pozemeljskega. Po Plotínu je intelektualno gledanje edina popolnost, delovanje pa najnižji in najslabotnejši način gledanja /Enn.4, 3, 32; 5, 8, 7; 3, 8, 4/.

Vzrok različnega pojmovanja ideje blaženosti med Avguštínom in Plotínom je v različnem pojmu Boga. Po Avguštínovem pojmovanju pripada Bogu lastnost bitja v

najvišjem smislu, zato mu tudi pripisuje mišljenje ter hotenje, brez vseh stvarstvenih pomanjkljivosti v najvišji stopnji. Po Plotinu pa je njegov bog od duha človekovega tako različen, da mu ne moremo niti spoznavanje niti hotenje, da, niti bitje pripisovati /Enn. 5, 3, 12/. Ker je po obeh nazorih izpolnitev človekova v upodobljenju po Bogu, sledi iz te okoliščine tudi bistveno različno pojmovanje blaženosti.

Iz povezave z Bogom v blaženostni združitvi po novoplatoniku Plotinu po sebi človeško delovanje izgineva v božji enotnosti in nespremenljivosti. Po Avguštinovem nauku o nebeški blaženosti pa ohranijo ustvarjena bitja tudi v združitvi z Bogom samoniklo delavnost in raznovrstnost. To sledi že iz okolnosti, da so ljudje ustvarjena bitja in kot taka pod vplivom časovnosti. Pri gibanju Boga ni nič bilo, kar nič več ni, nič ni bodoče, kar še ne bi bilo /De civ. Dei 12, c. 15/. Človeške duše pa so zaradi svoje povezanosti s telesom, bolj času in spremembam podvržene. Zato je jasno, da pri človeških dušah navzlic koncentraciji blaženostne združitve še naprej ostane različna vsebina duhovnega življenja, psihološkega delovanja ter časovnega potekanja.

V nebesih bo Bog tudi najbolj skrito temo razsvetlil in misli srca razodel /1 Kor 4,5/. V nebesih ne bo zamrl duhovni odnos med soprogi, iskrenost med prijatelji ter znanci ne bo otopela, marveč se okrepla. Po vstajenju bo telo poveličano in osvobojeno od pritiska telesnosti, poveličanje bo prekipevanje duševne polnosti in blaženosti tudi na telo /Epist. 118,14/. Veličastnosti od mrtvih vstalih teles bo ustrezala tudi nova oblika zemlje. Ne bo več elementarna potreba gonilna sila delovanja, marveč estetske in duhovne vrednote. Tako ne bo hvala Bogu samo neposredna ljubezen ter češčenje Boga, ampak se bo tudi odsvitala v delovanju stvari. Potemtakem klije v blaženostnem gledanju Boga, živo in pestro gibanje blaženikov, ni v njem kvietistično mirovanje in mrtvilo, ni tudi panteistično zginevanje posameznikov v božji neskončnosti, marveč poglobljeno poveličano delovanje vseh človeških sposobnosti uma in hotenja.

Blaženostno gledanje Boga ima tudi socialni značaj. "Bog bo nam ljubeč in viden, ker ga bo vsak v nebesih v samem sebi ter v bližnjem ... ter v vsaki stvari motril"

/De civ. Dei 22, c. 29,6/. V gledanju Boga bo v ljubezni do Boga enotno žarela in kipela tudi ljubezen do sebe in bližnjega. Kristus naroča, da ljubiš bližnjega ko samega sebe. Ti pa ljubiš sebe na zveličaven način, če bolj nego sebe ljubiš Boga. Kar delaš torej na sebi, isto moraš želesti tudi bližnjemu, t. j. da tudi on s popolno ljubeznijo ljubi Boga. To je namreč edino dobro, ki ne boče, čeprav bi vsi k njemu stremeli, postalo preozko. Iz te zapovedi izvirajo dolžnosti nasproti človeški družbi /De mor. eccl. 49/. Vzhičeno pod vplivom teh misli vzklika Avguštín: Quid enim homini homine propinquius? Kaj naj je človeku bližje nego sočlovek?

Materialne stvari namreč morejo zaradi svoje deljivosti ter omejenosti prej porajati nemir in rezdor med ljudmi nego spravo in slogo. Drugačno pa je duhovno bistvo božje resnice, ki se v brezmejnem obsegu duhovom posreduje, ne da bi se zato posameznikom okrnila. Avguštín prelepo slavi božjo resnico in modrost. V njej imamo dobrino, ki jo moremo vsi na enak način in skupno uživati. Tu ni nobene ozkosti in nobenega pomanjkanja. Božja resnica vse svoje ljubitelje objema, ne da bi jih razdružila, vsem pripada in je vendar za vsakega nedotakljiva. Ta hrana se ne bo nikdar izčrpala. Ti ničesar ne piješ od nje, kar bi tudi jaz piti ne mogel ... Nič od nje ne postane posameznikova lastnina, marveč vsa hkrati vsem pripada. Zato je to, kar čutimo ali okušamo ali duhamo manj podobno tej resnici, ampak bolj tisto, kar čujemo in zremo ... Pa tudi ta podobnost je le daljna. Kajti beseda ne zadoni vsa naenkrat, marveč se razteza v časovnem poteku in en del zadoni prej, drugi pozneje; in vsaka vidna slika nekako narašča po spremembi položaja in ni povsod popolna. Razen tega nam bodo vse te svetne stvari tudi proti naši volji odvzete, neštete so tudi ovire ter povodi, ki nam kratijo njih užitek ... Tista lepota resnice in modrosti pa, če imamo le resnično voljo si jo osvojiti, nikogar ne izključuje, čeprav bi tudi mnogi slušatelji na njo navalili, tudi se ne razteka po času, ne potuje po kraju, se ne umika po noči, sence je ne zastirajo ter ni od telesnega čuta odvisna. Učencem, ki se iz vsega sveta k njej zgrinjajo, je vsem blizu, vsem neminljiva. Na nobenem kraju ni, na nobenem je ne manjka, zunaj opominja, znotraj uči, vse, ki jo zrejo, preobraža na boljše, nihče je ne more preleviti v slabšo.

Nihče ne sodi nad njo, nihče brez nje pravilno ne presoja. Zato vzvišeno nadkriljuje naše duhove, ki le iz nje modrost črpajo, ki bodo po njej - a ne nad njo sodniki postali". /De lib. arb. 2,37 i.sl./. Ta Avguštinova Himen na resnico ter modrost božjo zelo sliči Platonovemu orisu ideje dobrega v Politei.

Skupno poglobljanje v svetne znanosti in posedovanje ne ovira niti na zemlji popolnega uživanja. Še manj bo obledela moč in žar ljubezni tam zgoraj, kjer bo prešla vera v gledanje, upanje pa v posedovanje. Če že zdaj Boga tako ljubimo, ko še verujemo in ne gledamo, kako šele bomo ljubili, ko bomo gledali posedovali" /Sermo 158,9/. Vsa ta ljubezen do Boga je hkrati ljubezen do bližnjega zaradi Boga.

V nebesih je ljubezen med zveličanimi tako vodilna, da se nebo naziva Civitas Dei. Država božja. Avguštin se s poudarkom vprašuje, kakšen smisel naj bi to ime imelo, če ne bi bilo življenje svetnikov socialno? /De civit. Dei, c.17/. To skupno življenje oživlja in prepaja urejeno ter enodušno občestvo veselja na Bogu ter občestvo veselja zveličanih v Bogu /rt c.17/.

Iz teh Avguštinovih besed torej jasno spoznamo, da si ni Avguštin nikakor predstavljal blaženostnega gledanja Boga individualistično, t.j. da bi bilo na lastno osebnost omejeno. Če bi bilo to res, bi stal v resnici na novoplatonskem stališču, ki je pri ekstatičnem gledanju Boga živo socialno čutenje to delovanje blaženikov izključevalo. Če blaženost po nauku Plotinovem nič ne izpopolnjuje bitja, t.j. človekovih osebnih sposobnosti, namreč še oslabljuje njegov duhovni jaz v brezmejni enotnosti z Enim, v potonitvi v božji neskončnosti, uničuje vso lepoto individualnih razlik med osebnostmi ter privlačnost ljubezenskega občevanja med njimi. Vsaka osebnost predstavlja posebno Stvarnikovo idejo. Če pa Bog ob blaženostnem gledanju izpopolnjuje posamezno osebnost, če ostri in povišuje njene sposobnosti ter njeno delovanje izboljšuje, kakor meni Avguštin, potem intenzivno osebnostno življenje najbolj povezuje njihovo občestveno skupnost v ljubezenskem objemu skupnega Očeta, ki jo Avguštin tako lepo naziva z imenom Božja država, Civitas Dei.

Kristus je tudi kralj te Božje države. On je vse ponižane ter obtežene v to kraljestvo poklical. S svojo lastno krvjo, ki jo je prelil na križu, je meje svoje države očrtal in vse državljane te nebeške skupnosti odkupil. Njegova je. Kot tak je veliki duhovnik človeštva, On je doprinesel odkupno žrtev nebeškemu Očetu za vso veliko občestvo svetnikov v Božji državi. Avguštín vsakemu državljanu nujno svetuje: Če torej hočeš Boga ljubiti? Imaš ga v Kristusu: V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Bog je bila Beseda. Če hočeš bližnjega ljubiti? Imaš ga v Kristusu: Beseda je meso postala /Sermo 261,8/. Ljubi bližnjega, ki je Kristusov brat. To je drugi najvišji zakon v ustavi Božje države. Kristus je osrečujoča posest, okrepčilo ter kruh življenja državljanov te večne in končne domovine Kristusovih učencev ter bratov.

Človek tujec in romar na svetu.

Njegovo iskanje neskončne blaženosti v Bogu.

Za konec dodajmo še to. Avguštín je bolj nego katerikoli drugi teolog dokazoval, kako vse človeško hotenje teži za dobrim v splošnem smislu /bonum universale/ ter v njem išče osrečitve. Sprejemljiv in dovzeten je človek za vse velike in ljubeznive stvari. Izkušnja pa človeka uči, da čutne stvari ne morejo človeka trajno osrečiti, marveč ga vedno razočarajo, če se jim vdaja.

Pravo srečo naj zato človek išče v duhovnem spoznanju in pridobivanju duhovne resnice ter lepote. Naše duhovno razumsko spoznanje pa stremi preko ustvarjenega množstva k višji, živi, nujni ter vseobsegajoči Resnici. Le osebni Bog, neskončna Resnica ter Dobrota je življenjski cilj duha, Bog je večna, neizčrpljiva dobrina, šele v njenem motrenju se morejo vse sposobnosti človeškega duha popolnoma razcveteti: *facisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te* /Conf. I. n.1/.

Vsako etično teženje je bitnostno razvijanje človeške osebnosti, zato raste tudi božjepodobna človekova bit le

po bitnostnem delovanju v višine tega cilja, po nebitnostnem t. j. nemoralnem pa se od njega oddaljuje. Odmev tega bitnostnega življenjskega razvoja doživlja človek v razumu, v najvišji sposobnosti duše, kot radost in življenjsko zdravje, nasprotje pa često kot bolečino, duševno bolezen ter nemir vesti.

Razvija pa se duh na tem svetu po zaročitvi našega duhovnega bogupodobnega bitja z božjimi mislimi. Ker sama ustvarjena misel o Bogu ne more izpolniti potencialiteto ter življenjski glad človeške duše, zato išče naše srce nemirno Tistega, ki nas je ustvaril za sebe, pri katerem edino najde v visio beata mir ter neskončno blaženost. Do tega trenutka pa je človek le še vedno na poti tujec in romar na svetu /1 Petr 2,11/.

To nepremagljivo bleženostno teženje je v etičnem ter psihološkem pogledu izredno važno za posameznike ter človeštvo. Povod, je, če se napačno uteši, za premnoge grehe, duševne tegobe, zablode ter bolezni! To dokazujejo tudi moderne medicinske in socialne vede, ter psihologija in pedagogika.

Velja, kar je Avguštín ugotovil: Sreča ter veselje je končno odmev duše, ki je našla, kar ljubi. Ker je Bog ljubezen /1 Jan 4,8/, zato je tudi človek, ki je njegov lik, podoba večne ljubezni. Ljubezen je zato v človekovem božjepodobnem bistvu najgloblje vsajena življenjska moč, ki ~~je~~ v ljubljenem bitju išče izpopolnitve. Po pravici zato pravi tudi Ermecke v novi izdaji Mausbachove moralke, Münster 1954, str. 84: "Kdor zna prav nagovoriti človekovo ljubezen, vzbudi v njem najvišje stvariteljne življenjske moči."

Avguštínovega človeka - romarja, ki z vsem svojim srcem hrepeni po Bogu, slavita dve veliki književni deli: Dantejeva Divina Commedia ter Schelerjev veliki filozofski spis Vom Ewigem im Menschen, Leipzig 1921.

Dante Alighieri /1265-1321/ potuje pod vodstvom rimskega pesnika Virgilija, predstavnika naravne človeške pameti ter naravne človeške kulture, skozi kraljestvo pekla /Inferno/ t. j. skozi sence grozot treh zverin: concupiscentia carnis, oculorum et superbia vitae, nadaljuje pot skozi vice /Purgatorio/ ter dospe do meje

tretjega kraljestva nebes /Paradiso/. Na meji vic in nebes se dviga visoka stožičasta gora. Na sedmih terasah njenih strmin se pokorijo največji grešniki sveta. Dante se mora ob najhujših naporih na goro vzpeti, Virgilij ga tu zapusti, na drugi strani gore ga sprejmeta v nebesih njegova mladostna prijateljica Beatrika ter pozneje še sveti Bernard, oba kot zastopnika zveličanih duhov. Beatrika mu ob vstopu v nebeško kraljestvo pripoveduje o vzvišenosti nebes, o rajski deželi teoloških kreposti vere, upanja ter ljubezni, o skrivnostni vladavini mističnega kraljestva Kristusovega, o ljubezni sv. Duha, ki kliče v srcih nebeščanov: Aba, Oče, o novem rojstvu v nebesih, ki ga je tako čudovito lepo na zemlji orisal Pavel v svojih listih. Pozove ga, da se kesa svojih grehov, nič nečistega namreč ne more v kraljestvo sv. Trojice ter Rože nebeške /Marije/. Dante omaguje od naporov, Beatrika pa ga bodri: "Vztrajaj, ne kloni", in mu z roko pokazuje nadaljno smer romanja: "Glej, tam gori je sveta Trojica. V njenem okrilju bo zaključek romanja."

Divina Commedia je pesniška suma poleg filozofskih srednjeveških sum, po svoji vsebini apoteoza univerzalističnega katoliškega nazora srednjega veka, epopeja idealov, duhovnih naporov ter borb katoliškega človeka srednjega veka in eno največjih literarnih del sveta. Tercine, verzi pesnitve, zvenijo ko muzika nebeških sfer.

Drugo veliko delo, ki tudi slavi Avguštinove verske ideale je Maksa Schelerja /1874-1928/ veliki filozofski spis /700 strani/ Vom Ewigem Menschen, o Večnem v človeku. Scheler je eden največjih modernih filozofov fenomenološke šole ter oboževalec Avguštinove filozofije. Osnovna misel njegovega spisa je, da človek kot večni romar na svetu najde končni mir šele pri Bogu.

Izhaja iz socialnega vidika naše dobe.

Nobeno občestvo na zemlji človeka ne zadovolji. Človeško srce stremi preko vseh zgodovinskih občestev družine, stanu, naroda, države ter človeštva. Družinska sreča, stanovska solidarnost, narodni zanos, državni procvit ter končno mednarodna vseobčestvenost človečanstva so ~~le~~ relativne vrednote, le Bog je absoluten. Človeška duša se v njih ne uteši. Le ljubezenska ter

duhovna skupnost z neskončno duševno osebnostjo Boga, ki je izvor in gospodar vseh družb na svetu, umiri človeško hrepenje /Vom Ewigem im Menschen, o.c. 121/.

Avguštin poudarja, da npravni ~~bed~~ terja pravično plačilo, človekova usoda se mora ravnati tudi po človekovi npravni kvaliteti in npravni prizadevnosti. Avguštin /Epist. 130, n.3/ jasno pove:Inde necesse est, ut fiat homo beatus, unde fit bonus. Notranje bistvo npravnosti terja, da se npravnost pri dobrem človeku razcveta v plačilo blaženstva, pri zlim človeku pa spreminja v kazen neblaženstva. Na tem svetu se ta logika vedno ne uresničuje. Zato se bo uresničila enkrat dokončno na drugem svetu.

Tudi Kant, patriarh moderne laične moralke, ki je zgradil svoj etični sistem na čisto naravnih etičnih osnovah brez podstavke Boga, je zaradi potrebe skladnosti med moralo in blaženstvom moral na koncu etike svoja izvajanja korigirati in priznati, da je njegov sistem brez podstavke Boga le nepopoln in da zeva v njem velika vrzel. Zato je na koncu svojega sistema zaradi skladnosti med moralnim življenjem in plačilom /blaženstvom/ postavil slavne tri postulate: svobodnost človeške volje, nesmrtnost duše ter bivanje Boga. Bog naj izravna v večnem življenju duše na drugem svetu to, kar je tu neizravnano, ter tam poplača krepost s plačilom blaženstva, nekrepost pa s trpljenjem neblaženstva.

Krščanskim piscem moralk pa ni treba postavljati takih postulatov na koncu moralk. Po zgledu Avguština in njegovega nasledovalca Tomaža Akvinskega imajo moralke na prvem mestu poglavje de fine hominis ultimo t.j. dogmo, da biva Bog, ne kot postulat, da vrzeli maši pri razvijanju moralnih tez, marveč kot temelj morale ⁱⁿ vsega moralnega reda.

Prav Tomaž Akvinski, čigar god danes slavimo, ima nevenljivo zaslugo, da je kot drugi največji teolog katoliške Cerkve, vse veliko bogastvo Avguštinovih moralnih dognanj, ki so pravi dragoceni biseri moralno teološke vede, spravil v spisu Summa theologica v enoten sistem. Z vso neizprosno logiko in doslednostjo hladnega misleca razčlenja, ocenjuje in ureja posamezne Avguštinove teološke analize v velik teološki sestav v nepopisno

genialni sintezi in ustvarja znanstven moralno-teološki sistem, ki je še danes v polni meri odločilen za vsak moralni učbenik. Kakor ima Avguštín nevenljive zasluge, da je kot prvi iz Pavlovih listov ter iz sv. pisma posnel glavne moralno-teološke osnove v genialni intuiciji pobožnega srca in milostne spodbude, tako je imel srečo, da je iz vseh njegovih izsledkov Tomaž Akvinski v visokem srednjem veku zgradil divno teološko arhitekturo univerzalističnega moralnega sistema, čigar notranjo zgrajenost in lepoto moramo postaviti v isto vrsto z arhitektonsko dovršenostjo in lepoto najlepših gotskih katedral visokega srednjega veka. Pred nami stoji Tomaž kot knez sholastike, ki je bil kongenialen Avguštínu. Oba sta naj-večja teologa kat. Cerkve, in vsak od obeh, je na svojem področju edinstven. Avguštín v intuitivni podrobni analizi, Tomaž v arhitektonski sintezi. Tomaž ne bi bil tako velik, če ne bi Avguštín pred njim na teološkem področju ledine oral, pa tudi Avguštín ne bi bil tako veličasten, če ne bi za njim prišel Tomaž in to, kar je Avguštín ustvaril, uredil ter izpopolnil. Avguštín je pod silnim nadnaravnim zaletom skoro zabrisal naravni red in ga utopil v nadnaravnem. Naravne kreposti je skoro prezrl in motril samo nadnaravne. Tomaž pa je Avguštínov polet v višine omilil in dal prav v Summi naravnemu redu poleg nadnaravnega reda tudi svoje mesto, in s tem omogočil še stvarnejšo oceno grške filozofije, ki ima sigurne znatne zasluge pri graditvi naravne etike.

Glavna lastnost Tomaževe znanstvene metode je logična natančnost in totalitetna razgledanost. Pred nami stoji s svojimi deli kot silen gorski masiv, na katerem veje duh hladnega razuma in višinskega milostnega poleta, nedosegljiv in titanski.

Navzlic svoji razumski usmerjenosti in sintetični velikopoteznosti je Tomaž kot osebnost vedno ohranil tudi toplo srce. Tomaž, nečustven sholastik v svojih spisih, je bil v življenju čustven mistik in otroško pobožen do Boga. Še na smrtni postelji v samostanu Fossanova tolmači menihom odlomek Visoke pesmi, v kateri se slika mistična zaročitev neveste človeške duše z nebeškim ženinom - Bogom. V pobožne pesmice in globoke slavospeve preliva žar svojih otroško navdušenih čustev do Boga. Po pravici je dobil naslov : Doctor angelicus.

Idealni lik je filozofa - svetnika v katoliški Cerkvi.

O P O M B E

1. De vita beata 8, 10, 14
2. De mor. eccl. 4
3. De mor. eccl. 5, 9
4. rt 18, 49
- 4a. Viri: Sermo 150, 8, 9 i.sl.; Epist 155, 2, 6, i.sl.
/polemika proti stoičnemu mladinskemu vzoru/
slično vsebino vsebuje Sermo 150; Sermo 141;
De vera relig. 7. i.sl.
- Epikureizem: Glavni vir Diog. Laert. 10. knjiga, zbirka
materiala v Usener, Epicure^{ta}, Leipzig,
1887.
- Stoicizem: Stoicorum veterum fragmenta coll. Joan.
Arnim, Lips. 1903 i.sl.
- Novoplatonizem: Plotini opera omnia ed, G. Moser in
Creuzer, Osconii 1835.
5. J. Mausbach, Die Ethik d. hl. Augustinus², l.c. I, 62, 68
6. Portalie /S. Agustin: Dict. de theol. cath. par Vacant I
Paris 1901, 2432 i.sl.
7. Scheel, Die Anschauung Agustins über Christi Person
und Werk, 444 citira Mausbach, Die Ethik d. hl.
Augustins, l.c. str. 69
8. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus², II. 72, 73, 74. Da
je "dobro" pri Avguštinu bistvenega značaja poudarja
tudi M. Grabmann /Agustinus: Lexikon f. Theol. u. Kirche,
Freiburg 1930, I 1830 in 1832/.

Dr. Vinko Košar

9. J. Mausbach, Die Ethik d. hl. Augustin, II, l.c. 75 i. sl.
10. Posebno lepo dokazuje odlični francoski teolog E. Portalie, da ni Avguštinov nauk kvietističen /S. Augustin: Dict. de theol. cath. I. Paris 1901, 2436 in 2437/.
11. K. Praechter, Die Philosophie d. Altertums, Graz 1953, 596 i. sl.

Dr. Vinko Močnik

Polsvaštvo in nekristjani

Mnogi kanonisti, starejši in novejši, razpravljajo o javni spodobnosti in jo tudi opredeljujejo, a Schönsteiner je po pravici opozoril na to, da je bolje govoriti o polsvaštvu nego o javni spodobnosti¹; kajti javna spodobnost, t. j. neka naravna dostojnost, ki nasprotuje sklenitvi zakona med pazakoncem in sokrivicami pazakonice in obratno, je r a z l o g zadržka, ne pa njegov temelj, ki je neki odnos, neka zveza, neka sorodnost vsaj v širšem smislu², torej neka vez, ki jo dobro označuje beseda polsvaštvo, nikakor pa ne rečenica "javna spodobnost". Zbornik cerkvenega prava govori samo o zadržku javne spodobnosti, "ki ga nekako zahteva javna dostojnost"³, ne pa o javni spodobnosti kot taki. Izražanja Zbornika se oklepa kardinal Gasparri, ki stalno govori le o zadržku javne spodobnosti in ne o javni spodobnosti zase; enako se izražajo apostolske listine, ki jih kardinal Gasparri navaja v svojem delu. In tako je popolnoma prav; kajti reči se more, da med ženinom in nevesto obstoji zadržek javne spodobnosti, da je med njima polsvaštvo, ki nasprotuje njuni sklenitvi zakona, ne more pa se reči, da je med njima javna spodobnost, marveč kvečjemu, da sta v stiku, v zvezi, v odnosu do javne spodobnosti. Javna spodobnost pomenja namreč odnos ženina in neveste do družbe, v kateri vladajo dobre nravi, ali odnos družbe do ženina in neveste, polsvaštvo pa odnos med ženinom in nevesto. Zato pač ni pravilna opredelitev javne spodobnosti, ki jo podajajo nekateri pisatelji, namreč da je blizkost /propinquitas/ oseb, nastala iz neveljavnega zakona ter javnega ali očitnega priležništva med moškim in sokrivicami ženske in obratno⁴. To je polsvaštvo, ne javna spodobnost.

Teško je to vprašanje o polsvaštvu med nekristjani in ni bilo popolnoma rešeno niti za veljave starega prava, ko sta bila druga vzroka te vezi, namreč zaroka⁵ in zakon, veljaven ali neveljaven, ako le ni bil izvršen. Splošno so učili, da morejo nekristjani kot taki zaradi javne spodobnosti veljavno skleniti zakon, razen če mu nasprotuje podoben zadržek državnega prava. To učenje je bilo pravilno, kajti zadržek javne spodobnosti je zaprečeval zakon samo po cerkvenem, t. j. po pozitivnem pravu in torej nekristjanov ni vezal. To je povsem jasno in zato ni delalo nikakih težav; toda drugo je bilo vprašanje, ki je vznemirjalo duhove: kaj potem, če se eden ali celo oba spreobrneta h katoliški veri? Trije so bili nazori:

1. prvi je zanikal, da bi iz zaroke ali iz neizvršenega zakona nekristjanov po njihovem spreobrnjenju izhajal zadržek javne spodobnosti; skliceval se je na izjavo Združnice sv. službe z dne 19. aprila 1837, ki je odločila: zadržka ni⁶.

2. drugi je trdil ravno nasprotno, da nastane zadržek javne spodobnosti tako iz neizvršenega zakona kakor iz zaroke, sklenjenima v nekrščanstvu, potem ko se eden ali oba spreobrneta⁷.

3. tretji je menil, da nekristjana po spreobrnjenju veže zadržek javne spodobnosti iz neizvršenega, poprej v nekrščanstvu sklenjenega zakona, ne pa zadržek, ki izhaja sicer iz zaroke⁸. Tem trem še moremo dodati četrti nazor, po katerem ni mogla stranka, ki je že bila krščena za časa zaroke ali neizvršenega zakona, veljavno skleniti zakon z nekrščeno ne samo zaradi zapreke različnosti vere, ampak tudi zaradi zapreke javne spodobnosti⁹.

Tako je bilo za veljave starega prava, a nič manj pisana različnost mnenj ni za veljave novega, katerega razlagalci gredo vsaksebi. Zdi se, da so nekateri njih vse preveč pod vplivom, vtiskom, silo starega prava, drugi pa da ne razlikujejo dovolj med javno spodobnostjo ali boljše polsvaštvom kot takim in samim zadržkom javne spodobnosti; zadržek namreč predpostavlja polsvaštvo, a ne obratno; Ako torej polsvaštvo vobče ne nastane, je odveč in čisto prazno vpraševati po zadržku.

1. Mnenja kanonistov

Kanonisti soglasno uče, da je ves zadržek javne spodobnosti čisto cerkvenopravnega značaja; od tod izvajajo načelo, da ta zadržek veže samo, a tudi vse kristjane¹⁰, in dosledno trde, da je temelj ali vzrok zadržka neveljaven zakon in javno ali očitno priležništvo tako med kristjani kakor med kristjanom in nekrstjanom¹¹. To je razumljivo, ako hoče skleniti zakon krščena in v nepostavni zvezi živeča stranka s krščeno sokravnico druge stranke; kaj pa tedaj, če je te druge stranke sokravnica bila krščena šele po prestanku neveljavnega zakona oziroma po prestanku priležništva ali če je in ostane nekrščena? V tej zadnji podmeni je Schönsteiner mnenja, da je treba obstoj zadržka zatrditi¹²; to pa uči Schönsteiner razložno za primer, da sta obe stranki, živeči v nepostavni zvezi, krščeni, a s tem vložno tudi za primer, da je samo ena stranka krščena. Iz tega moramo sklepati, da more krščena in v nepostavni zvezi živeča stranka toliko manj skleniti zakon s sokravnico druge, ki je bila krščena šele po prestanku neveljavnega zakona oziroma javnega ali očitnega priležništva.

Isto kar Schönsteiner sta učila za veljave starega prava Wernz-Laurentius brez kakega dvomljenja ali omahovanja¹³, toda odkar je Zbornik v veljavi, mnogo bolj razložno in odkrito piše o tem vprašanju Vromant, da zapreka javne spodobnosti onemogoča sklenitev veljavnega zakona le tedaj, kadar je že bil vsaj eden namenjenecv krščen v nem priležništvu živečo stranko zadržek javne spodob¹⁴, da veže naravnost, nekrščeno pa samo nenaravnost¹⁴. Iz očitnem priležništvu živečo stranko zadržek javne spodobnosti veže naravnost, nekrščeno pa samo nenaravnost¹⁴. Iz tega izhajajo, da krščen pazakonec oziroma priležnik ne more skleniti veljavnega zakona s sokravnico pazakonice odnosno sopriležnice, tudi če ni krščena, toliko manj potem, če se je dala krstiti po prestanku nepostavne zveze. Isto učita De Smet¹⁵ in Hanstein¹⁶, ki takisto menita, da veže zadržek javne spodobnosti naravnost le krščene, nekrščene pa le nenaravnost, namreč preko krščene osebe, s katero se nameravajo poročiti. Zato krščen možki ne more

veljavno vzeti za ženo nekrščeno hčer svoje priležnice, pa takisto ne nekrščen moški krščeno hčer svoje krščene priležnice¹⁷. Vse to se zdi nekam čudno in malo skladno, zlasti zato, ker sam Vromant izrečno poudarja, da temelj in razlog zadržka javne spodobnosti ni naravna vez spoja, marveč le postavna blizkost /propinquitas/¹⁸.

Toda drugo in še bolj sporno je vprašanje, ali neveljaven zakon, sklenjen med nekrstjani, oziroma javno in očitno priležništvo ustanovljeno takisto med nekrstjani, tvori podlago in vzrok zadržka javne spodobnosti po spreobrnjenju obeh ali vsaj enega pazakoncev oziroma priležnikov ali ne; da bi pred krstom vsaj enega nastal zadržek javne spodobnosti, kanonisti splošno zanikajo, ker neveljaven zakon in priležništvo med nekrstjani nista pod vodstveno oblastjo Cerkve. So pa tudi taki, ki to zatrjujejo, ako sta sokrvník ali sokrvníca druge stranke krščena že v času neveljavnega zakona odnosno priležništva¹⁹; sicer po njihovem nazoru ne nastane zadržek.

Kanonisti razlikujejo tri primere:

1. oba pazakonca ali oba priležnika se data krstiti in po krstu še živita v neveljavnem zakonu odnosno v javnem ali očitnem priležništvu; v tem primeru menijo: gotovo biva²¹ cerkvenopravni zadržek²⁰; gotovo se nakoplje zadržek²¹; gotovo nastane zadržek²²; nič več ne manjka, da ne bi nastal zadržek²³; gotovo veže zadržek, ker sta korenina in vzrok uresničena v primeru pri spreobrnjenjih, ki so podložni postavam Cerkve²⁴; tista nepostavna zveza gotovo tvori vzrok za vznik cerkvenopravnega zadržka javne spodobnosti²⁵. In to je, kakor trdi Conte a Coronata, splošen nauk²⁶. Kakor je razvidno iz navedenih besed, kanonisti govore samo o spreobrnjenju obeh pazakoncev oziroma priležnikov, ne da bi se pri tem količkaj ozirali na sokrvníco pazakonice oziroma sopriležnice in obratno, na sokrvníka pazakonca oziroma sopriležnika. Tudi Vromant v 3. dostavku, v katerem govori o spreobrnjenju obeh nekrstjanov, nima nič o tej sokrvní osebi druge stranke; toda iz načela, ki ga je poudaril na začetku, in iz 1. odstavka izhaja tole: ni potrebno, da bi bila ta oseba, sokrvnína drugega pazakonca odnosno sopriležnika, takisto krščena²⁷. Potemtakem nastane po njegovem mnenju zadržek javne spodobnosti, četudi ta sokrvní oseba ni krščena.

2. samo eden pazakoncev ali priležnikov se da krstiti in po krstu še traja neveljaven zakon oziroma javno ali očitno priležništvo. V tem primeru pa kanonisti niso istega mnenja.

Eni menijo, da je stvar dvomna, to se pravi, da je negotovo, ali nastane v tem primeru zadržek²⁸; drugi trdijo, da nastane, a se ne dotaknejo vprašanja o drugem nekrščenem pazakoncu in sopriležniku pa tudi ne vprašanja o sokravnici pazakonice ali sopriležnice oziroma o sokravniku pazakonca in sopriležnika²⁹; tretji mislijo, da nastane zadržek, in sicer tako, ta veže naravnost krščeno stranko nenaravnost pa tudi drugo nekrščeno, ki se namerava poročiti, t. j. sokravnico pazakonice ali sopriležnice in sokravnika pazakonca ali sopriležnika²⁰; četrta izrečno zanikajo, da bi v primeru nastal zadržek javne spodobnosti, ki bi vezal nekrščenega pazakonca ali nekrščenega priležnika³¹; peti uče, da nekrščeno stranko veže zadržek nenaravnost, ako je le druga stranka, namreč sokravnik moškega ali sokravnica ženske, bila krščena v času neveljavnega zakona oziroma javnega ali očitnega priležništva³²; šesti trdijo, da nastane zadržek iz neveljavnega v nekrščanstvu izvršenega zakona in iz javnega, v nekrščanstvu ustanovljenega priležništva, in sicer zaradi spolnega spoja, ki po njihovem mnenju povzroča naravno vez³³; sedmi se oklepajo istega mnenja, toda z omejitvijo; kolikor te okoliščine še trajajo³⁴ ali: vsaj kolikor te okoliščine še trajajo³⁵.

3. eden ali oba pazakonca odtosno priležnika se spreobrneta in se data krstiti po prestanku neveljavnega zakona oziroma javnega ali očitnega priležništva. Tudi tukaj se kanonisti razhajajo.

Eni kratko in malo zanikajo ali vsaj dvomijo, da bi v primeru nastal zadržek javne spodobnosti, ne da bi se pri tem ozirali na drugo stranko, ki se namerava poročiti, t. j. na sokravnika pazakonca ali priležnika in na sokravnico pazakonice ali sopriležnice³⁶; drugi izrečno govore o ženinu in nevesti, ki sta ostala nekristjana, in uče, da zakon, ki ga skleneta kot nekristjana, ostane glede na zadržek javne spodobnosti veljaven po spreobrnjenju tudi samo enega ali celo obeh³⁷; tretji brezpogojno trdijo, da nastane zadržek, to pa zato, ker besedilo can 1078 nima nikake omejitve in ne dela nikake razlike, torej tudi mi ne smemo delati razlike³⁸; četrta menijo, da je nastal zadržek, ako sta sokravnik pazakonca ali priležnika oziroma

sokrvnica pazakonice ali sopriležnice bila krščena že za obstoja neveljavnega zakona odnosno javnega ali očitnega priležništva³⁹; peti pa uče, da biva zadržek, ako je neveljavni zakon bil v nekrščanstvu izvršen oziroma je bilo v nekrščanstvu ustanovljeno priležništvo javno ali očitno, ker telesni spoj, kakor pravi⁴⁰ jo, ustvarja naravno vez, ki s sprejemom krsta ne preneha.

Iz vsega tega je razvidno, da je vprašanje o polsvažtvu med nekristjani zelo zamrščeno in kar najbolj sporno; takisto je razvidno, da se kanonisti bolj ozirajo na zadržek javne spodobnosti kakor na njegov temelj in da govore bolj o nekristjanih, ki žive v nepostavni zvezi, malo ali nič pa o sokravnih in sokravnica druge stranke.

2. Pomen telesnega spoja

Za veljave starega prava so mnogo in menda celo več, kot je pa bilo prav, dajali na telesni spoj, kajti bil je, dopusten ali nedopusten, t. j. zakonski ali izvenzakonski, tvorni vzrok svažtva med kristjani in nekristjani; podobno moč in učinkovitost mu nekateri pripisujejo za veljave novega prava glede na polsvažtvo ali zadržek javne spodobnosti, ne sicer med kristjani, temveč med nekristjani. Njihov nazor je tale: ako dva nekristjana kot taka nista izvršila neveljavnega zakona in sta se razšla, preden sta se oba ali vsaj eden njih dal krstiti, zadržek po krstu ne nastane, pač pa nastane, ako je bil v nekrščanstvu izvršen odnosno je bilo priležništvo v nekrščanstvu javno ali očitno; kajti neveljaven in neizvršen zakon nekristjanov povzroča samo postavno ali pravno vez, izvršen pa, kakor tudi javno ali očitno priležništvo, naravno vez, ki ostane tudi po krstu in dosledno tvori zadržek. Vse te trditve se ne zde pravilne iz naslednjih razlogov:

1. novo pravo Zbornika izrečno določa, da nastane zadržek javne spodobnosti iz neveljavnega zakona, pa naj je izvršen ali neizvršen; torej spoj nima več nikakega pomena, pravo ga ne upošteva več in ni tvorni vzrok zadržka javne spodobnosti, temveč izključno neveljavni zakon

kot tak, ne glede na spoj in neodvisno od njega. Dosledno velja isto za priležništvo, ki kot tako tvori ali proizvaja zadržek javne spodobnosti, takisto neodvisno od spoja in ne glede nanj⁴¹. Zato je takisto razlikovanje med izvršenim in neizvršenim zakonom brez pomena in ni niti najmanj utemeljeno v besedilu Zbornika cerkvenega prava, kajti po njegovih besedah je zadržek javne spodobnosti že nastal, preden je sploh prišlo do spoja.

2. ako bi bil telesni spoj formalno tvorni vzrok zadržaka javne spodobnosti, bi moral ta zadržek nastati iz kateregakoli spoja: nečistovalnega, prešustnega, krvoskrunskega, bogopraznega, svetoskrunskega, posilnega⁴², a je nadvse gotovo, da zadržek ne izhaja ne iz nečistovanja, ne iz prešustva, ne iz krvoskrunstva, ne iz posilstva, ne iz svetoskrunstva, ne iz tajnega priležništva, ampak edino iz neveljavnega zakona in iz javnega ali očitnega priležništva.

3. razlikovanje med izvršenim in ne izvršenim neveljavnim zakonom uvaja neko dvojnost in neenakost vernikov pred cerkveno postavo; enega bi namreč po njegovem spreobrnjenju vezal zadržek javne spodobnosti, ker je v nekrščanstvu izvršil neveljavni zakon oziroma je živel v javnem ali očitnem priležništvu, drugega pa ne bi vezal, ker zakona ni izvršil ali je živel v tajnem priležništvu. Te dvojnosti in neenakosti ni najti utemeljene v besedilu pravca.

4. iz odgovora Združnice sv. službe z dne 31. jan. 1957 je jasno, da nastane svaštvo iz veljavnega zakona, ki so ga sklenili nekrščeni, in sicer tudi iz neizvršenega, ker odgovor ne dela nikake razlike med izvršenim in neizvršenim⁴³. Iz tega izvajamo, da iz neveljavnega in neizvršenega zakona nekrstjanov prav tako izhaja javna spodobnost ali bolje polsvaštvo kakor iz neveljavnega izvršenega zakona in iz javnega ali očitnega priležništva ali pa ne izhaja iz nobenega teh virov, ako tako zahtevajo pravni razlogi. Dodajamo

5. da can 1078 nima navedenega nobenega vira; zato vsebuje ta pravec novo pravo in sklicevanje na staro pravo posebej na odgovor Združnice sv. službe z dne 26. avg. 1891⁴⁴ že zaradi tega ni pravilno in dopustno; povrh poudarja ta odgovor obstoj svaštva in ne javne spodobnosti ali bolje

polsvaštva⁴⁵. Zbornik pa ni objavil svojih postav tako, da bi stare predpise prenesel z enega mesta na drugo, marveč je objavil nove postave, ki jih je treba razlagati po njihovem smislu in besedilu⁴⁶. Torej sklicevanje na staro pravo ni pravilno.

Toda jedro vprašanja je pravzaprav tole: ali nastane iz telesnega spoja, predvsem nečistovalnega ali sploh izvenzakonskega, neodvisno od pozitivne postave, t.j. od volje Cerkve, kaka zveza, kak odnos, kaka blizkost /pro-pinquitas/ ali ne? Če kdaj je gotovo v starem pravu moral spoj ostvarjati neko naravno vez, ko so ga toliko cenili in povzdigovali in ga imeli za izključnega tvorca svaštva. Vendar kanonisti niso bili ene misli.

Vsi so priznavali, da je bilo svaštvo, ki je izhajalo iz veljavnega in izvršenega zakona, naravna vez, nekateri tudi, da je bilo svaštvo, izhajajoče iz veljavnega in neizvršenega zakona, takisto naravna vez⁴⁷, svaštvo pa, ki je izhajalo iz nečistovalnega in sploh izvenzakonskega spoja, so eni imeli za čisto cerkvenopravno⁴⁸, drugi za naravno⁴⁹. AS se je oklenila tega poslednjega nazora in je zato dosledno izjavljala, da se ne morejo po krstu poročiti tisti, ki so si pred krstom nakopali svaštvo. Navajali sta se dve navodili Združnice sv. službe z dne 16.sept.1824 in z dne 26.avg.1891 pa njen odgovor z dne 14.dec.1898 ter odgovor Združnice za širjenje vere z dne 23.avg.1853 na 3⁵⁰.

Toda navedeni navodili Združnice sv. službe sta bili območni ali partikularni, takisto oba odgovora. AS ni nikdar izdala o b e č n e g a odloka o svaštvu iz nedopustnega ali izvenzakonskega spoja; zato je bilo svaštvo iz takega spoja za veljave starega prava p r a k t i č n o sicer gotovo naravna vez, toda spekulativnega vprašanja AS z navodiloma in odgovoroma avtoritativno ni rešila. To je razlog, zaradi katerega je Lehmkühl sodil, da spor med bogoslovci ni bil popolnoma rešen⁵¹ odnosno zadeve ni imel za tako jasno, da bi nasprotni nazor De Lugona bil povsem neverjeten⁵². Iz tega razloga sta Ballerini-Palmieri zapisala: Toda ker to svaštvo iz nedopustnega spoja zanikajo Sanchez, knj.7. razpr.65 št.9 in z njim Gonzalez, Navarrus in drugi, bi bil ta zdržek d v o - m e n⁵³.

En edin dokaz za to, da je svaštvo, izhajajoče iz nedopustnega ali izvenzakonskega spoja, naravna vez, je bil ta, da moški in ženska s spojem postaneta eno meso, eno telo in ena kri⁵⁴; toda te svetopisemske besede so bogoslovci po trditvi Oietti jevi bolj iz asketičnih in mističnih kakor pa pravnih razlogov tolmačili v nekem pretiranem ali boljše preveč tvarnem smislu⁵⁵, ki se Oietti ju ne zdi utemeljen v Pavlovih besedah⁵⁶; potemtakem se mora zrušiti vsa stavba o neki naravni vezi nespodobnega svaštva. In zares je po sedaj veljavnem pravu edini tvorni vzrok svaštva veljaven zakon kot tak bodisi kristjanov bodisi nekrstjanov; iz njega nastane, ne glede na izvršitev in neodvisno od nje, naravna vez svaštva⁵⁷ pa je zato odveč vpraševati vdovce in vdove, ki se hočejo poročiti, ali so zakon izvršili ali ne, ali je spoj bil popoln ali ne itd. Smatramo celo, da je tako vprašanje prepovedano v smislu odloka Združnice sv. službe z dne 12. jun. 1942⁵⁸. Potemtakem ne odobravamo, kar piše Vlamming, ki za potrditev ali dokaz svojega mnenja navaja odlok Združnice sv. službe z dne 26. avg. 1891 in potem nadaljuje: čeprav je ta odlok sedaj zgubil veljavo glede svaštva iz nedopustnega spoja - kajti can 97 § 1 je cerkvenopravni zadržek, ki je temeljil v naravni zvezi, ostvarjeni z nedopustnim spojem, popolnoma odpravljen - veljaven pa še ostane glede svaštva, izhajajočega iz zakonskega spoja. Prvič namreč zato, ker se can 97 § 1, kolikor odreja, da nastane svaštvo iz izvršenega zakona, ujema s starim pravom in ga je zato, kolikor se ujema, presojati še po starem pravu, can 6 t. 3⁵⁹. To se pa pravi, obnavljati in oživljati ves nauk kanonistov in bogoslovcev o telesnem spoju in njegovih lastnostih za nastanek svaštva brez najmanjše potrebe.

Po veljavnem pravu nastane torej iz vsakega veljavnega zakona tako kristjanov kakor nekrstjanov svaštvo, ki je naravna vez, ne samo čisto cerkvena ali pravna. O tem danes ne more več biti dvoma. Potemtakem se Zbornik cerkvenega prava ni samo povrnil k rimskemu pravu, kar vsi priznavajo, marveč se je tudi oklenil nazora Tomaža Sancheza, ki je izrečno učil, da iz neizvršenega zakona nekrstjanov nastane neka naravna vez prijateljstva⁶⁰; toliko bolj bo isto veljalo in sedaj tudi dejanski velja o neizvršenem zakonu kristjanov.

Kakor svaštva ^{parav} prav tako tudi polsvaštva tvorni vzrok ni formalno telesni spoj, ampak neveljaven zakon kot tak, ne glede na izščenost in neodvisno od nje, in javno ali očitno priležništvo kot tako, torej neka zveza, ki sliči zakonski zvezi ali zakonu⁶¹. Tako se je, mislimo, Zbornik cerkvenega prava oklenil tudi v tem nauka Tomaža Sancheza in drugih, ki so učili, da ne nastane nikaka naravna vez /svaštva/ iz nečistovalnega in sploh izvenzakonskega spoja, pa tudi ne iz neveljavnega izvršenega zakona⁶². Med njimi je tudi kardinal De Lugo⁶³. Ker je torej tako, ni opravičeno se sedaj za veljave novega prava sklicevati na staro in njegovo naravno vez svaštva; iz spoja namreč ne nastane več nikaka naravna vez, to se pravi, da spoj ni več tvorni vzrok bodisi svaštva bodisi polsvaštva, je torej brez najmanjšega pomena za nastanek in bitek obojne vezi.

3. Narava polsvaštva

Zadržek javne spodobnosti podstavlja neko blizkost /propinquititas/ ali zvezo, neki odnos med določenimi osebami; primerno se imenuje ta zveza, kakor že za veljave starega prava, polsvaštvo in o tem polsvaštvu je vprašanje, kakšna vez je, ali naravna ali samo postavna.

Za veljave starega prava je bila vez polsvaštva, ako odmislimo veljaven in neizvršen zakon, splošno postavna ali pravna⁶⁴; Zato je, mislimo, vsaj verjetno, da je vez polsvaštva v novem pravu takisto postavna ali pravna in ne naravna. Oiettiju se celo zdi, da je treba reči, da se svaštvo ne smatra kot neka naravna vez, ampak kot čisto cerkvenopravna in zakonita⁶⁵; toliko manj bo potem vez novega polsvaštva naravna.

Eni razlagalci Zbornika razpravljajo samo o naravi zadržka javne spodobnosti, drugi tudi razložno o naravi temelja in razloga samega zadržka, t. j. o naravi polsvaštva; vsi priznavajo, da je zadržek javne spodobnosti čisto cerkvenopravnega značaja in da zato ne veže nekristjanov, dokler ostanejo taki. Kar se pa tiče narave samega polsvaštva, niso vsi ene misli; eni menijo, da je

vez polsvaštva v vsakem primeru čisto postavna ali pravna, drugi razlikuje jo: iz neveljavnega in neizvršenega zakona izhaja čisto postavna ali pravna vez, iz izvršenega zakona in iz javnega ali očitnega priležništva pa nastane naravna vez; zato v prvem primeru po spreobrnjenju nekrstjanov ni zadržka javne spodobnosti, v drugem pa takoj s prejemom krsta nastane, ker naravne vezi krst ne uniči, marveč naravna vez ostane nedotaknjena in dobi s krstom svoje učinke.

Svojevrsten je nazor Triebsa, ki meni, da iz neveljavnega zakona in iz javnega ali očitnega priležništva nastane v nekrščanstvu javna spodobnost, t.j. polsvaštvo, toda ali to v nekrščanstvu nastalo javno spodobnost Cerkev priznava ali ne, je vprašanje, od katerega rešitve je odvisen bitek zadržka javne spodobnosti. Triebs z neko negotovostjo meni, da Cerkev po spreobrnjenju enega ali tudi obeh nekrstjanov v nekrščanstvu nastalo spodobnost ignorira, t.j. se ne briga zanjo, se ne ozira nanjo, je ne upošteva⁶⁶. Sklicuje se na odločbo Združnice sv. službe z dne 19. aprila 1837, v kateri je Združnica odgovorila: zadržka ni, "pa čeprav je, pristavlja Triebs, javna spodobnost v nekrščanstvu nastala"⁶⁷.

Potemtakem mora biti polsvaštvo po Triebsovem naziranju neka naravna vez, ker bi sicer ne mogla nastati med nekrstjani; a niti v starem pravu ni bila naravna vez. Neopravičeno, mislimo, se pisatelj sklicuje za potrditev svojega nazora na odlok ali odgovor Združnice sv. službe; v njem se samo zanika bitek zadržka; in po pravici, kajti javne spodobnosti, t.j. polsvaštva sploh ni bilo. V tem smislu so odlok ali odgovor Sv. Združnice razumeli Lehmkuhl⁶⁸, Wernz-Laurentius⁶⁹, v tem smislu ga razumeva Vromant⁷⁰.

Trije so torej nazori o naravi polsvaštva: ali je v vsakem primeru čisto postavna vez, ali je deloma postavna deloma naravna, ali pa je v vsakem primeru in vedno naravna.

Trdno se oklepamo prvega nazora, kajti:

1. tvorni vzrok polsvaštva je neveljaven zakon kot tak in javno ali očitno priležništvo kot tako, torej zveza, ki je podobna zakonski; taka zveza pa iz sebe, po sebi, po svoji naravi, ki z razumno naravo prav nič ni v skladu, ne more proizvesti take vezi. Ako jo torej vkljub temu proizvede, je to edino po odredbi pozitivnega prava.

Dokazujemo

2. s primerjavo can 97 § 1 s can 1078. Can 97 § 1 določa: Svaštvo nastane ... can 1078 pa: zadržek javne spodobnosti nastane ... Iz načina izražanja izhaja, da svaštvo nastane, četudi ni zadržek, a s polsvaštvom vedno nastane zadržek. To pa je mogoče samo tedaj, če je vez svaštva naravna, polsvaštva pa postavna. In mislimo, da je zakonodavec s svojim načinom izražanja dovolj jasno izpovedal, da je vez v enem primeru naravna, v drugem postavna. Dokazujemo

3. z dejstvom, da sta javna spodobnost ali boljše polsvaštvo in zadržek javne spodobnosti popolnoma enaka glede na nastanek, obseg, trajanje⁷¹; kjer je torej polsvaštvo, je tudi zadržek javne spodobnosti in obratno. Iz tega sklepamo, da more biti vez polsvaštva le postavna, pravna, čisto cerkvena. Dokazujemo

4. da so si v svaštvu ne samo moški in ženske, ampak tudi moški med seboj in ženske med seboj, v polsvaštvu pa so si samo moški s sokrivicami pazakonice ali sopriležnice in obratno ženska s sokravniki pazakonca ali sopriležnika. Dokazujemo:

5. s pisatelji, ki imajo čisto jasno vez polsvaštva za povsem postavno ali pravno.

S tem, mislimo, je dovolj dokazana narava polsvaštva.

Tistim, ki mislijo, da iz spoja nastane naravna vez, odgovarjamo s Sanchezom, De Lugonom in drugimi: iz nečistovalnega in sploh izvenzakonskega spoja ne nastane nika-ka naravna vez. To dovolj potrjuje dejstvo, da polsvaki nimajo nikjer posebnih imen ali nazivov kakor svaki.

Tako so ustvarjeni vsi pogoji, da moremo izvesti naše zaključke, ki so naslednji:

1. da nastane polsvaštvo in dosledno zadržek javne spodobnosti, mora biti neveljaven zakon in javno ali očitno priležništvo pod vodstveno oblastjo Cerkve; za to pa je potrebno, da sta oba ali vsaj eden pazakoncev oziroma priležnikov krščena. V nasprotnem primeru ne more nastati polsvaštvo, ker ni pravnega temelja, samo tvarni pa ne zadostuje.

2. oba polsvaka, t.j. pazakonec ali priležnik in sokravnica pazakonice ali sopriležnice in obratno, pazakonica ali sopriležnica in sokravnik pazakonca oziroma sopriležnika, morata biti krščena; polsvaštvo je namreč neki odnos, neka zveza, neka blizkost /propinquitas/, a odnosa, zveze, blizkosti brez dveh ni in ne more biti. Nihče ni sam sebi sokravnik ali svak ali polsvak in polsvaštvo je čisto postavna ali pravna in ne naravna vez.

3. oba polsvaka morata biti krščena že za obstoja neveljavnega zakona oziroma javnega ali očitnega priležništva, kajti sicer tvorni vzrok ne more proizvesti ne vezi polsvaštva ne zadržka javne spodobnosti. Krst, sprejet po prestanku neveljavnega zakona ali priležništva, ne more nič proizvesti, razen da je vez polsvaštva naravna; taka pa ni, kakor smo zgoraj dokazali.

S temi tremi načeli se morejo lahko rešiti vsi primeri, ki jih kanonisti navajajo in smo jih zgoraj našteali; zato ni potrebno, da bi jih tu posebej reševali.

O P O M B E

1. Grundriss des kirchlichen Eherechts, Wien 1937, str. 451. Primerjaj tudi Triebs, Handbuch des kanonischen Eherechts, II.del, Breslau 1927, str.414.
2. Gasparri, Tractatus canonicus de matrimonio I /1932/ str.446 zanika, da bi bilo polsvaštvo sorodstvo: licet vir non fiat propinquus consanguineis mulieris...
3. Gasparri, n.d. str.447: veluti ab honestate publica requisitum, scil. impedimentum.
4. Chelodi-Ciprotti, Ius canonicum de matrimonio, Vicenza 1947, str.122; Conte a Coronata, Institutiones iuris canonici, vol.III /1948/, str. 545; Cappello, De matrimonio /1950/ str. 514. Tako opredeljujejo javno spodobnost tudi pisci pred novim Zbornikom, kot Schnitzer, Feije, Freisen.
5. O enostranski obljudi zakona staro pravo ni govorilo.

6. Fontes IV str. 160: Impedimentum non subsistere.
Primerjaj: Wernz-Laurentius, Ius Decretalium, IV/2 /1912/, str. 308 sl.
7. Scherer von, Handbuch des Kirchenrechtes, II /1898/, str. 347. Glej tudi Wernz-Laurentius, n.d., str.308, kjer navaja še druge avtorje.
8. Tako Sanchez, Disputationes de sancto matrimonii sacramento, knjiga 7. razprava 65 t. 6 in 7.
9. Feije, De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus, Lovanii 1893, str. 298: affirmandum esse censemus; Wernz-Laurentius, n.d. str. 309, zadnji odstavek opombe 24.
10. Schönsteiner, n.d., str. 461; Triebs, n.d., str.420; Gasparri, n.d., I str. 452; Cappello, n.d. str. 519.
11. Tako izrečno Triebs n.m.
12. N.d., str. 461:... dürfte die Geltung des kanonischen Hindernisses zu bejahen sein.
13. N.d., str. 309 zadnji odstavek opombe 24: Quodsi una pars iam s i t f i d e l i s , altera infidelis, certe pars fidelis non solum impedimento disparitatis cultus, sed etiam publicae honestatis prohibetur a validis nuptiis cum parte infideli celebrandis.
14. De matrimonio, 3. izdaja, Pariz 1952, str. 64.
15. De sponsalibus et matrimonio, 4.izdaja po novem Zborniku, Brugis 1927, str. 549.
16. Kanonisches Eherecht, 3.izdaja, Paßerborn 1953, str.139.
17. De Smet, n.m.; Hanstein, n.m.
18. N.d., str., str.63.
19. Vromant, n.d., str. 64.
20. Cappello, n.d., str.520: certe imepdimentum canonicum adest.
21. Vromant, n.d., str.64: certo contrahitur impedimentum.
22. Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche,II /1952/, str. 316.
23. Wernz-Vidal-Aguirre, Ius matrimoniale, Romae 1946, str.493: nihil deficit ad hoc, ut impedimentum exoriat, ut est manifestum.

24. Conte a Coronata, n.d., str. 554: certo impedimento ligantur, quia radix et causa impedimenti in hoc casu verificatur in fidelibus christianis Ecclesiae legibus subiectis.
25. Schönsteiner, n.d., str.462: so bildet ein solcher Sachverhalt sicherlich die Basis zur Entstehung des kanonischen Hindernisses der öffentlichen Ehrbarkeit.
26. N.d., str. 554, op. 3.
27. N.d., str. 64. Primerjaj tudi De Smet, n.d., str.549.
28. Cappello, n.d., str.520; Jeličić, Kanonsko ženidbeno pravo katoličke Crkve Sarajevo 1942, str.190; Schönsteiner, n.d., str. 462: Die Frage ist zweifelhaft, dürfte jedoch zu bejahen sein.
29. Primerjaj Hanstein, n.d., str. 139.
30. Conte a Coronata, n.d. str. 554; De Smet, n.d.,str. 529 op. 3.
31. Jone, n.d., str. 316.
32. Vromant, n.d., str. 64.
33. Vlaming, Praelectione iuris matrimonii, Bussum 1919, I, str. 343.
34. Chelodi-Ciprotti, n.d., str. 124.
35. Wernz-Vidal-Aguirre, n.d., str. 494.
36. Conte a Coronata, n.d., str. 554; Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici, II /1954/, str. 259: eos ... non ligari censemus; Hanstein, n.d., str.139: Es entsteht nicht sicher ...
37. Gasparri, n.d., str. 452 sl.; Triebs, n.d.,str.420 sl.
38. Primerjaj Schönsteiner, n.d., str. 462 3 a.
39. Vromant, n.d., str. 64.
40. Vlaming, n.d., str. 343; Chelodi-Ciprotti, n.d., str. 124; Wernz-Vidal-Aguirre n.d., str. 493.
41. Vromant, n.d., str. 62 sl.; Michiels, Principia generalia de personis in Ecclesia, 2. izdaja /1955/, str. 276.

42. Glej Schönsteiner, n.d., str. 463 sl.
43. Primerjaj Apollinaris /1957/ str. 13-5.
44. Kot to delajo Wernz-Vidal Aguirre, n.d., str. 494.
45. Triebs, n.d., str. 422.
46. Oietti, Commentarium in CIC, lib.II./1928/, str.84.
47. Sanchez, n.d., knj.7.razpr.65, t.6 z obema Ledesma-ma in Veracruzom, ki jih sam navaja. Glej tudi Arch.f.k. KR, XI /1864/ str. 152.
48. Sanchez, n.m., t.9, 10 in razpr. 66, t.3. Razen njega še Navarrus, Ledesma, Victorius, Henriquez, Gonzalez. Primerjaj Lämmer v Arch.f.k.KR, XI /1864/,str. 152 sl.
49. Covarruvius, Vinnius. Veracruz, ki pa ima nasprotno mnenje za verjetno; primerjaj Sanchez, n.d., knj.7, razpr. 65,t.9 in Lämmer, n.d., str. 153.
50. Primerjaj Cappello, n.d., str. 521.
51. Theol.mor., II /1914/, str. 575.
52. Casus conscientiae, II /1902/, str. 558. Isto velja za Sanchezov nazor in drugih piscev.
53. Opus theol.morale, vol.VI./1900/, str. 625: hoc foret imepdimentum dubium.
54. Glej Oietti, n.d., str. 89; Lämmer, n.d., str. 153.
55. N.d., str. 89.
56. N.d., str. 91.
57. Glej Gasparri, n.d., str. 444.
58. De quibusdam cautelis adhibendis in causis matrimonialibus impotentiae et inconsummationis.
59. N.d., str. 336.
60. N.d., razpr. 65, t.6.
61. Michiels, n.d., str. 276; Vromant, n.d., str. 62 sl.; Schönsteiner, n.d., str. 463 in drugi.

62. Sanchez, n.d., knj. 7, razpr. 65, t.9 in 11.
63. Resp. moral. dub. 40, t.29: quia affinitas ex copula illicita non est naturalis, sed mere ecclesiastica.
64. Wernz-Laurentius, n.d., str. 304; str. 308, op. 24.
65. N.d., str. 72; primerjaj tudi str. 80.
66. N.d., str. 421.
67. N.d., str. 422: obschon die publica honestas in infidelitate begründet worden war.
68. Casus conscientiae, str. 558.
69. N.d., str. 309.
70. N.d., str. 63.
71. Primerjaj Knecht, Handbuch des katholischen Ehe-rechts, Freiburg. Br. /1928/, str. 522.

Dr. Anton Strle

Cerkev in evharistija

(Ob hvaležnem spominu na osemdeseto obletnico
rojstva g. prelata prof. Fr. Grivca)

Gotovo ni slučajno, da se je nauk o Cerkvi začel še posebno razvijati in poglobljati tedaj, ko je nastopilo liturgično in evharistično gibanje, evharistično gibanje, ki si brez njega liturgičnega gibanja sploh ne moremo misliti. Pravega in zares globokega pojma o Cerkvi pravzaprav sploh ni mogoče dobiti brez ozira na sv. evharistijo kot tisto stvarnostjo v Cerkvi, kjer se veličastvo božje milosti in veličastvo Cerkve najbolj uresničuje, kjer se zveza med Kristusom in Cerkvijo najbolj uveljavlja, kjer se nam Cerkev najbolj nazorno razodeva kot nadaljevanje Kristusovega učlovečenja, nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela, kjer se najbolj živo zavemo, da Kristus živi v Cerkvi, da Kristus v njej izvršuje svojo, od Očeta mu določeno nalogo.

Z raznih strani si hočemo ogledati odnos med Cerkvijo in evharistijo, ne da bi v kratki razpravi mogli in hoteli problem v celoti izčrpati. Vatikanski cerkveni zbor pravi, da je motrenje medsebojne zveze verskih skrivnosti eno od sredstev za življenjsko plodovito spoznanje teh skrivnosti, kolikor seveda razum sploh more spoznati božje skrivnosti, ki so nedoumljive.¹ Ob razmišljanju medsebojnih odnosov med Cerkvijo in evharistijo nam najjasneje zasije skrivnost Cerkve v svojem nadnaravnem bistvu, hkrati pa se nam odkrijejo tudi tisti vidiki evharistije, na katere mnogokrat premalo mislimo, ki pa so za evharistično in liturgično in sploh za duhovno življenje nemalo važni.

I. Cerkev kot novozavezno božje ljudstvo in evharistija

Ko je Kristus ustanovil Cerkev, je bila s tem stara zaveza končana in začela se je nova zaveza. Mesto, ki ga

je zavzemalo božje ljudstvo stare zaveze, je prevzelo novozavezno božje ljudstvo, ki je Cerkev. In kakor je Bog na poseben način prebival med starozaveznim izvožjenim ljudstvom, tako na višji način prebiva sredi novega Izraela, sredi Cerkve. Tako nam stopijo pred oči tri stvarnosti, ki jih najdemo v Cerkvi, trije pojmi, ki so v neločljivi medsebojni zvezi: nova zaveza, božje ljudstvo, posebna božja navzočnost. Vse to troje se dejansko uveljavlja v Cerkvi, in sicer najbolj nazorno in najbolj stvarno v presv. evharistiji, v največji dragocenosti, kar jih je Kristus izročil Cerkvi, v tisti skrivnosti, iz katere Cerkev predvsem črpa svojo življenjsko moč.

1. N o v a z a v e z a

Ustanovitev presv. evharistije je v najtesnejši zvezi z ustanovitvijo Cerkve. Znano je, da cerkveni očetje ustanovitev Cerkve spravljajo v zvezo s smrtjo Jezusovo na križu: Cerkev se je rodila iz Jezusove prebodene strani, je sad Jezusove smrti, prestane iz ljubezni do nebeškega Očeta in do človeškega rodu.² Na križu je bila sklenjena nova zaveza s človeštvom. Vse milosti so bile tedaj pridobljene, tiste milosti, ki ostvarjajo življenjsko zvezo človeštva s troedinim Bogom. Ko je bilo na križu izvršeno odrešenje, je bila stara zaveza odpravljena in v znamenje tega se je zagrinjalo med svetim in najsvetejšim v templju pretrgalo; začela se je nova zaveza. Do tistega trenutka je bilo nadnaravno razodetje in posebna nadnaravna božja skrb omejena na izvoljeno izraelsko ljudstvo in veljala je še Mojzesova postava. Zdaj pa se je začela nova zaveza, začelo se je novo božje ljudstvo in začela je veljati nova postava.³

Cerkveni očetje soglasno razlagajo, da pomenita kri in voda, ki sta pritekli iz prebodenega Jezusovega Srca, dva poglobitna zakramenta, ki tvorita in gradita Cerkev, namreč krst in evharistijo.⁴ Tako razlagajo tudi mnogi moderni eksegeti in sv. oče Pij XII. v okrožnici "Haurietis aquas".⁵ Seveda pa ne smemo misliti, da je ob tej simbolični razlagi historično dejstvo dogodka izključeno.⁶

Daritve na križu Gospod ni opravil zaradi sebe, marveč da bi v njej svoje življenje dal "kot odkupnino za mnoge" (Mt 20,28). V njej je za nas sklenil z Bogom večno zavezo, ki je bila obljubljena po prerokih (Iz 61,8; Jer 33,20 s.; Bar 2,35), zavezo, v kateri je Bog človeštvo milostno sprejel, tako da se njihovih grehov ne bo več spominjal (Jer 31,31-34; 33,8), da jim bo vedno pri-

pravljjen dajati dobrote (Jer 32,40) in da bodo poklicani prejeli obljubljeno večno dediščino (Hebr 9,15); seveda pa zahteva ta zaveza od naše strani, da se ji s svobodno voljo po veri in ljubezni priključimo - to pa nam je omogočeno prav po evharistiji. Pri zadnji večerji je Gospod v naprej opravił tisto daritev, s katero se je nova zaveza začela, inkot njeno nadaljevanje postavil sv. mašo, ki naj bo stalno obnavljanje nove zaveze, sklenjene na križu, dokler ta zaveza ne bo dobila svoje polnosti ob koncu sveta.

Že prerok Jeremija je v svoji prerokbi o novi zavezi (31,31-34), ki jo bo Bog sklenil po prenehanju stare zaveze, idejo nove zaveze povezal z idejo pashe in odrešenja od krivde. V Jan 6,45 ni slučajno, da je namignjeno na Jer 31,33, in tudi ni slučajno, da se v konsekracijskih oziroma posvetitvenih besedah pri zadnji večerji nahaja izraz "nova zaveza" in ideja odpuščanja grehov, ki se s to zavezo uresničuje. Evharistija je izpolnitev starozavezne pashe. To je posebno jasno izrazil evangelist Luka. V njegovem poročilu o zadnji večerji Jezus najprej izvrši starozavezno pasho (Lk 22,16-18), potem je na vrsti novozavezna pasha (22,19.20), t.j. evharistija. Zadnja večerja pomeni zadnjo starozavezno pasho, ki bo oziroma je našla svojo izpolnitev v božjem kraljestvu, v novi zavezi. In kakor je Bog naročil, naj Izraelci obnavljajo starozavezno pasho, ki je bila uvod v sklenitev nove zaveze na Sinaju in ki je njeno ponavljanje Izraelce poživljalo, v zavezi z Bogom, tako je sedaj Jezus naročil, naj se ponavlja evharistija, da bo v njej novozavezno božje ljudstvo obnavljalo in poživljalo svojo novo zavezo z Bogom, dokler se ne bo v polnosti uresničilo božje kraljestvo in uresničila v polnosti tudi zaveza ljudi z Bogom.

Sv. apostol Janez Kristusa izrečno označi kot velikonočno jagnje (1,29). Kristus umre kot izpolnitev starozavezne pashe. 10. nizana pride v Jeruzalem, izpolnjujoč starozavezni predpis (2 Mojz 12,3-6), da je treba tega dne vzeti jagnje na dom in ga obdržati do 14. nizana. Umre na predvečer velikonočnega praznika po 6. uri, ko so klali v templju velikonočno jagnje (19,9.14); in niso se mu strle kosti (19,36 - 2 Mojz 12,46).⁷

Na to vsekakor misli tudi sv. Pavel, ko govori o novem velikonočnem jagnjetu (1 Kor 5,7), ki smo ga de-

ležni po deležnosti pri sv. evharistiji in ki nas napravljajo za novega Izraela, ki je po Kristusu, po evharistiji vse tesneje v zvezi z Bogom, kakor pa so bili z Bogom zedinjeni Izraelci v moči stare zaveze; sedaj namreč postanemo po deležnosti pri evharistiji naravnost eno telo med seboj in s Kristusom (1 Kor 10,16-18). V Hebr 8, 8-12 navaja sv. Pavel že omenjeno Jeremijevo prerokbo v zvezi z velikim duhovništvom Kristusa, srednika nove zaveze.

Kako globoki so torej razlogi, zakaj je Gospod evharistijo postavil prav v okviru obredne velikonočne pojedine, ki je bila uvod v sklenitev božje zaveze z izvoljenim ljudstvom! Prav pri zadnji večerji je Kristus govoril o tej zavezi; o svojem telesu je govoril, "ki se za vas daje" (1 Kor 11,24; Lk 22,19). Svojo kri označuje kot "kri zaveze, ki se za mnoge preliwa" (Mr 14, 24; Mt 26,28), ali pa celo kelih sam označuje kot "novo zavezo v moji krvi, ki se za vas preliwa" (Lk 22,20; 1 Kor 11,25).

Ustanovitvi sv. evharistije torej pripada poseben pomen znotraj nove zaveze, s katero se začneja Kristusova Cerkev. Z naročilom apostolom, naj to, kar je on storil pri zadnji večerji, delajo v njegov spomin, v spomin njegovega vrhunskega odrešeniškega dejanja, zahteva Gospod več kakor pa le teoretični spomin, ki naj bi bil zveza s ponavljanjem spreminjanja kruha in vina. Tu je marveč napravljeno prostor, v katerem so verniki, člani novozaveznega božjega ljudstva, poklicani, da na to zavezo vedno znova dajejo svoj pristanek, da to zavezo vedno znova potrdijo (seveda ni to ratifikacija v polnem smislu, ker je ona zaveza enostransko dajanje božje milosti), vedno znova potrdijo tisto zavezo, ki jo je Kristus sklenil v njihovem imenu. Pri krstu smo sicer že privzeti v to zavezo in njene dobrine se nam že tedaj podelijo, ne da bi nam bilo treba tedaj storiti kaj drugega kakor le sprejeti; toda v evharistiji stavlja Kristus pred nas tisto trpljenje, tisto žrtev, ob kateri in s katero je ustanovil novo zavezo - sedaj je naša stvar, da zavzamemo svoje stališče, da izrečemo svobodni pristanek k novi postavi, k novi zavezi. Kristusova daritev naj tako postane naša daritev, daritev Cerkve, tako da se sedaj daruje "od sončnega vzhoda do zahoda" in da je ime Gospoda Vsevladarja "veliko med narodi" (Mal 1, 10 s.).

2. B o ž j e l j u d s t v o .

Tisti, s katerimi je Bog sklenil svojo zavezo, so po-

stali božje ljudstvo. Z idejo zaveze je združena ideja božjega ljudstva. Ko se je torej začela nova zaveza, se je začelo tudi novo božje ljudstvo, ki je prav Cerkev. Tudi pod tem vidikom se nam pokaže tesna zveza med Cerkvijo in evharistijo.

V skladu s sv. pismom nove zaveze moremo neizčrpni misterij Cerkve označiti tudi z izrazom "božje ljudstvo", kar je zelo sorodno izrazu "eklesia", ki pomeni isto kakor starozavezna hebrejska beseda "kahal", namreč izmed poganov sklicano ljudstvo, ki naj posebej služi Bogu, kakor je bil poklican očak Abraham, naj zapusti domovino in gre za božjim klicem, da bo izvršil posebno, od Boga mu dano zveličavno nalogo. Mlado krščanstvo, ki se je označevalo tudi s tem imenom, je na ta način hotelo izraziti zavest, da je od Kristusa ustanovljena novozavezna "eklesia" nadaljevanje in izpolnitev starozaveznega božjega ljudstva. Kristjani so novi Izrael.⁹ Isto misel je zgoznanja Cerkev izražala s tem, da je apostole imenovala "dvanaajstere". Pri tem je mislila na dvanaajstere rodove izvoljenega ljudstva stare zaveze, ki ga je nadomestilo novo božje ljudstvo. Cerkev, božje ljudstvo nove zaveze, sicer ni razdeljena na 12 rodov s krajevnimi mejami; saj sploh nima nobenih takih meja, kakor jih je imelo nekdanje božje ljudstvo. Prav v tem se tudi uveljavlja dopolnitev božjega ljudstva v novi zavezi, da kot življenjski princip prežema vsa ljudstva in jih od znotraj posvečuje, da po notranje pripadajo Bogu. Število dvanaajst v apostolskem kolegiju ima za Cerkev programatični pomen, da spominja na to, da je naloga, biti božje ljudstvo, sedaj prešla na Kristusovo Cerkev in se samo v njej uresničuje.¹⁰

M.D. Koster OP je v svojem delu "Ekklesiologie im Werden", izšlem v Paderbornu 3 leta pred izidom okrožnice Pija XII. "Mystici Corporis", zastopal mnenje, da je "božje ljudstvo" definicija, ki najbolje izraža bistvo Cerkve. Okrožnica Pija XII. po pravici izraz "mistično telo Kristusovo" imenuje "najbolj vzvišeno in najbolj božjo" opredelitev Cerkve. Vendar pa okrožnica s tem ni hotela izključiti tudi v sv. pismu utemeljenega izražanja, da je Cerkev božje ljudstvo. Saj je v pojmu "mističnega telesa" samem vključen čisto smiselno tudi pojem božjega ljudstva. Po tisti notranji zvezi med Cerkvijo in Kristusom in torej med Cerkvijo in Bogom, zvezi, ki je izražena v ideji mističnega telesa, postane Cerkev v polnosti božje ljudstvo, zvezano z Bogom ne le po božji ustanovitvi in izvolitvi, marveč tudi po notranji, bitni zvezi.¹¹

In kakšna je zveza med nastankom, obstojem in rastjo

tega novozaveznega božjega ljudstva in evharistijo?

Pomislimo na dve najvažnejši preroški napovedi in predpodobi evharistije! To sta velikonočno jagnje in mana v puščavi. To oboje je bilo določeno za rešitev in ohranitev izvoljenega izraelskega občestva, da bi moglo kot božje ljudstvo dospeti do obljubljenega dežele. Ti predpodobi kažeta, da je evharistija tisto, ob čemer se oblikuje in utrjuje novoizvoljeno božje ljudstvo. O jagnjetu smo deloma že govorili. O mani kot predpodobi je govoril Gospod sam, ko je obljubil evharistijo (Jan 6, 31-33.49). Vsakoletno darovanje in uživanje velikonočnega jagnjeta je v Izraelcih obnavljalo in utrjevalo zavest pripadnosti k božjemu ljudstvu, ki ga je božja milost rešila trpljenja in zatiranja v Egiptu in ga privedla v deželo, za katero je Bog že Abrahamu obljubil, da jo bo dal njegovim potomcem. Velikonočno jagnje je veljalo za daritev vsega ljudstva in Izraelci so ob uživanju velikonočnega jagnjeta čutili, da jim je vsem skupajodeljeno duhovniško dostojanstvo¹² in vsaki izraelski hiši lastnost in čast templja¹³. Nihče ni smel obhajati pashe izven Jeruzalema. Sveto mesto je ta dan pripadalo vsemu ljudstvu, romarji, ki so za ta praznik prišli v Jeruzalem, so v mestu dobili na razpolago prostore za obhajanje pashe. Nikomur ni bilo dovoljeno, da bi jedel velikonočno jagnje izven občestva, marveč le v krogu svoje družine, ali pa v okviru bratstva, posebej stvorjenega v ta namen. Nihče se tudi ni smel med obedom oddaljiti od omizja. To je torej bil ne le daritveni, marveč izrazito tudi občestveni obred, obed, pri katerem se je utrjevala in obnavljala zaveza z Bogom, kakor smo že zgoraj videli, in s tem v zvezi obed, ob katerem so Izraelci obnavljali, poživiljali in utrjevali zavest, da so božje ljudstvo, posebna božja lastnina, da ima božja modrost in ljubezen z njimi posebne odrešilne namene.¹⁴

Ko je Gospod evharistijo postavil v okviru pashe in se pri zadnji večerji na nekrvav način vnaprej daroval, potem pa svojo krvavo daritev na križu izvršil po poročilu evangelista Janeza tisto popoldne, ko so Izraelci v templju darovali kri zaklanih velikonočnih jagnjet, je s tem pokazal, kakšne namene je imel z daritvijo nove zaveze, ki jo je tedaj ustanovil: novo božje ljudstvo, ki se je z odrešilno kalvarijsko daritvijo začelo, naj v evharistiji vedno znova poživilja in pogloblja svojo pripadnost Bogu in medsebojno povezanost, naj ostvarja najtesnejšo zvezo ljudi z Bogom in ljudi med seboj (1 Kor 10, 16-17), daritev in občestveni obed presv. evharistije naj bo izhodišče za rast božjega ljudstva v

tiste ^e neomejene širine in globine, ki so se odprle z nastopom "polnosti časov" (Gal 4,4). - Nasprotje novozaveznemu božjemu ljudstvu niso več tuja ljudstva kot raso in krvno drugačni ljudje, marveč tisti, ki nimajo deleža pri novem rojstvu, pri tistem rojstvu, po katerem ljudje postanejo udje novozaveznega božjega ljudstva. To so navsezadnje ljudje, ki žive v nasprotju z Bogom, ki trdovratno odklanjajo božje gospostvo. Kristus je kralj božjega ljudstva. Njegovo kraljestvo je univerzalno. S podeljevanjem svojega telesa daje temu ljudstvu njegovo posebno kvaliteto. Novo božje ljudstvo je bistveno evharistično občestvo, ki v obhajanju evharistije vedno zopet dobiva in razodeva svojo pravo bit.¹⁵

Zlasti protestantski teologi, n.pr. F. ^aKettenbusch, so opozorili na to, da se je Kristus zato označeval za Sina človekovega, da bi s tem nakazal, da se smatra za gospodovalca novega, eshatološkega božjega ljudstva, napovedanega po preroku Danielu in drugih prerokih. Isti protestantski teologi in za njimi tudi katoliški eksegeti hkrati naglašajo, da ima pri ostvarjanju tega božjega ljudstva poseben pomen ustanovitev evharističnega daritvenega obeda. In v resnici spadajo poklic, izvolitev in pooblastitev apostolov z ene strani ter ustanovitev evharističnega spominskega obeda ozko skupaj, kakor pravi M. Schmaus. Obhajanje evharistije namreč tvori če ne edino, pa vendar glavno nalogo od Kristusa postavljenih nadaljevalcev njegovega odrešilnega dela. Vse druge naloge pritekajo na nek način iz centra evharistije. Kristus je zbral okoli sebe izvoljene dvanajstere, da bi z njimi zadnjikrat obhajal pasho, in je pri tem ustanovil daritveni obed nove zaveze, ki je bila utemeljena z njegovo smrtjo in vstajenjem in ki je pomenila ostvaritev novega izvoljenega ljudstva. Zaveza z novim božjim ljudstvom je bila ustanovljena s kalvarijskim dogodkom, njegovo spominsko bhajanje pa je novi pashalni obed, evharistija. Kakor se je ob starozaveznem obhajanju pashe izraelsko ljudstvo doživljalo vedno znova kot božje ljudstvo s posebno zveličavno zgodovino, tako se novozavezno božje ljudstvo vedno znova zbira k obhajanju spomina na tiste dogodke, ki so ga napravile za božje ljudstvo, da bi se vedno znova konstituiralo kot božje ljudstvo, živeče iz dogodka na Kalvariji in iz dogodka na velikonočno jutro, uživajoče čudovito mano Kristusovega telesa, da bi moglo tvoriti s Kristusom eno telo.¹⁶

Cerkev je učinek odrešenja. Odrešenje vsebuje v svojem pojmu, kakor ga srečujemo v sv. pismu, dva elementa; osvoboditev iz sužnosti z ene strani, z druge strani pa

pridobitev, "acquisitio". Kristus je pridobil Cerkev s svojo krvjo (Apd 20,28). To pridobitev je treba razumeti v luči osvoboditve Izraelcev iz Egipta in v luči zaveze na Sinaju (prim. Ef 1,4; Tit 2,14; Raz 5,9), kar je bilo v bistveni zvezi z daritvijo jagnjeta oziroma s sinajskimi daritvami. Eksegeti, kakor smo že videli, gledajo v svetopisemskih poročilih o postavitvi evharistije dovolj jasno izražen odnos med satarozaveznim veliko-nočnim jagnjetom in sinajsko daritvijo z ene strani ter med daritvijo nove zaveze, ki jo je Gospod kot bistveno povezano s kalvarijsko daritvijo postavil pri zadnji večerji. Z odrešenjem je bila ustanovljena Cerkev, "pridobljeno ljudstvo" (1 Pet 2,9). Delo odrešenja pa se naj bolj konkretno uresničuje ob obhajanju evharistije in po evharistiji Cerkev je in postaja božje ljudstvo v najpopolnejši meri. 17

3. Božja pričujočnost.

Pojem zaveze in pojem božjega ljudstva, kakor ju vidimo uresničena v stari zavezi, sta neločljivo združena še z eno idejo: posebna božja pričujočnost med svojim ljudstvom. Tu zopet najdemo globok odnos med Cerkvijo in evharistijo. V Cerkvi se uresničuje popolnejša božja zaveza, kakor pa je bila zaveza z Izraelci, Cerkev je popolnejše božje ljudstvo. V njej se namreč po evharistiji uresničuje božja pričujočnost na vse popolnejši način kakor v stari zavezi.

Ko biblicalist J. Roth povzema svoje razpravljanje o zavezi, pravi, da je zaveza dar božji vsem ljudem, dar božji, ki napravljaja Boga pričujočega. Berith pomeni na prvem mestu relacijo pripadnosti, ki zedinja kontrahente. Na poseben način bo Bog edini gospod Izraelov (3 Mojz 25, 55). Celo na telesu naj bo napisano znamenje pripadnosti Bogu, in sicer po obrezi, ki je pečat božjega lastništva. Rodu v puščavi in potomcem Bog naloži posvečevanje sobote (2 Mojz 31, 12 ss.). A še več: Bog ne bo le lastnik svojega ljudstva; pričujoč bo tudi na prav poseben način sredi tega ljudstva: "Svoj šotor bom postavil med vami Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo" (3 Mojz 26, 11.12; 2 Kor 6, 16). Vsa zaveza diha pričujočnost božjo. Bog se bo napravil na poseben način pričujočega, ko se bo razodeval (prim. 1 Mojz 17, 1). Od izhoda iz Egipta naprej se božja navzočnost med Izraelom javlja na bolj in bolj stalen način. Tudi duhovniško izročilo, ki mu gre za dematerializacijo predstav o Bogu, trdi, da je Bog navzoč v oblaku (prim. 4 Mojz 9, 15-23); Jahve namreč prebiva sredi Izraelovih otrok (4 Mojz 5, 3; 16, 3) in v božji navzočnosti se bo

ljudstvo veselilo v taborišču (3 Mojz 23,40).- Predvsem je prebivališče Gospodovo nad skrinjo zaveze. Od te navzočnosti nad skrinjo zaveze dobiva ves tempelj svoj polni pomen. Ves je poln božje slave (2 Mojz 40,34;25,8). Jahve je tako pričujoč, da je stvar njegovega ljudstva njegova stvar; tako n.pr. maščevanje Izraelcev nad Madianiti (4 Mojz 31,2 s.). Vse življenje naj bo urejeno v skladu s to navzočnostjo Gospodovo sredi dežele in ljudstva (4 Mojz 35,34). Glavni učinek zaveze, ki jo je Bog dal za vse ljudi, je navzočnost božja sredi ljudstva, ki si ga je izvolil, da nosi oznanilo zaveze. Tako so izraelski otroci res Jahvejevo občestvo, Gospodovo ljudstvo (4 Mojz 16,3).¹⁸

Sintezo teologije stare zaveze po gledanju duhovniškega vira, pravi J. Roth, vso obvladuje ideja božje navzočnosti po zavezi. Misel na to navzočnost je bila rešilno oznanilo med in po eksilu. Jeruzalem in tempelj v njem z božjo navzočnostjo - to je v Izraelcih budilo pogum tudi v najhujših časih. Govoriti bi mogli naravnost o "teologiji navzočnosti".¹⁹

Ta teologija je pripravljala na historično dejstvo prihoda božje Besede. "Teologijo navzočnosti" je v novi zavezi privzel zlasti sv. Janez. Beseda se pojavi, da preustvarja, kar je bilo nekoč ustvarjeno. "Videli smo njegovo slavo", podobno kakor je ta slava božja plavala nad skrinjo zaveze. "Prebivala" je "med nami", "eskenosen", šotor si je napravila kot dovršitev starozaveznega šotora (Jan 1,14). Po prebivanju te Besede med nami je zaveza postala dejansko univerzalna, ker je zveličanje namenjeno vsem ljudem, čeprav prihaja od Judov (Jan 4,22). Po gledanju evangelista sv. Janeza Kristus dovrši zavezo, ki je bila dana Noetu, Abrahamu in vsemu izraelskemu ljudstvu, in Bog začne na čisto poseben način prebivati med človeštvom, resnični Emanuel, Bog z nami (prim. Mt 1,23), kar bo doseglo vso svojo polnost ob koncu sveta. Preko zemeljskega Jeruzalema bomo zagledali pravi Jeruzalem (Raz 11,19), kjer sije slava božja (Raz 21,11), kjer bo "prebivališče Boga med ljudmi, kjer bo Bog prebival z njimi in oni bodo njegovo ljudstvo" (Raz 21,3).²⁰

Sv. Janez torej govori takoj v ~~za~~ začetku svojega evangelija o velikem dejstvu, s katerim se je začelo naše odrešenje: učlovečena božja Beseda je začela tako rekoč v šotoru prebivati med nami, podobno kakor je nekoč Bog v sv. šotoru prebival med izvoljenim ljudstvom, da je bil njegov varuh, pomočnik in resnični voditelj. Sedaj je hožji Logos tisti, ki prebiva med novim izvoljenim božjim ljudstvom, da ga varuje, mu pomaga in ga vodi, da mu daje

življenje, ki je od vekomaj bilo v troedinem Bogu. V 6. poglavju pa isti evangelist govori v očitvidni zvezi s prvim poglavjem o kruhu, ki prihaja iz nebes in daje svetu življenje. Po evharistiji se za Cerkev na zemlji izvršuje to, kar se bo v polnosti uresničilo v nebesih, namreč napoved o čudovitem prebivališču Boga med ljudmi.²⁰

Tudi sv. Pavel govori o Cerkvi kot "svetišču živega Boga".²² V njej se izpolnjujejo prerokbe o posebnem božjem prebivanju med izvoljenim ljudstvom. Ne moremo si cerreči z gotovostjo, da pri tem izrečno misli na evharistično pričujočnost Kristusovo med nami. Vendar pa je v poglavju, kjer govori o božji navzočnosti med novozaveznim božjim ljudstvom več stvari, ki nas spominjajo na 1 Kor 10, kjer je gotovo govor o evharistiji.²³

V skladu z apostolskim izročilom vidi najstarejša Cerkev v evharistiji zakrament osebne prihoda Kristusovega, ki ga Cerkev priključuje z epiklezo Gospodovega imena v elemente in stopi v sv. obhajilu v najtesnejšo zvezo z njim. Po Kristusu v evharistiji Bog na čudovit način prebiva med novim božjim ljudstvom. Čeprav v naslednjih stoletjih morda stopa misel na osebno navzočnost Kristusovo v evharistiji v ozadje v primeri z resnično navzočnostjo njegovega mesa in krvi, zakramentom Kristusovega trpljenja in vstajenja, vendar v osnovi oboje nikoli ni bilo ločeno. Misel Janezovega evangelija, da povišaⁿⁱ Sin človekov daje svoje meso in kri za večno življenje in za trajno zvezo med seboj in zato za zvezo z Bogom, je ostala v cerkvenem izročilu vedno merodajna. Zlasti sta močno naglašala v nasprotju z Arijem in Nestorijem sv. Hilarij in pozneje sv. Ciril Aleksandrijski misel, da uživanje mesa in krvi Kristusove v evharistiji pomeni fizično včlenitev v božje-človeško osebo Odrešenikovo.²⁵ - Po času berengarske kontroverze je stopila močno v ospredje zavest o pričujočnosti vsega Kristusa v evharistiji²⁶, niso pa te navzočnosti gledali toliko kot navzočnost v Cerkvi, združenost s Kristusovo Cerkvijo kot skrivnostnim telesom Kristusovim, kakor je to bilo v dobi velikih cerkvenih očetov, da ne govorimo prav o prvih časih krščanstva. Ne moremo pa reči, da bi ta zavest docela izginila. Tudi še poslej so mnogi evharistično navzočnost več ali manj zavestno pojmovali kot osebno navzočnost Kristusovo v Cerkvi - ne samo v tabernaklju, ali pa v posamezniku, marveč kot navzočnost v Cerkvi kot božjem ljudstvu in telesu Kristusovem.

Sholastiki so Jezusovo obljubo apostolom: "Jaz sem z vami vse dni do konca sveta" (Mt 28,20) od papeža Ino-

cenca III. dalje razlagali večinoma tako, da je Jezus pri tem mislil v prvi vrsti na evharistično navzočnost: ko je Jezus šel v nebesa, je hotel ostati z apostoli in njihovimi nasledniki ne samo po milosti, ne samo po božjem bistvu, marveč tudi "per corporalem praesentiam". In zato je ustanovil presv. zakrament, da bi bil navzoč med nami sicer v drugačni obliki, toda v resnično svoji lastni substanci. To misel je prvi odločno izrekel Inocencij III. in naravnost dokazoval potrebnost evharistije ~~in~~ potrebnosti navzočnosti Kristusove po božji in človeški naravi. Podobne misli so potem za njim ponavljali drugi.²⁷

Sv. Bonaventura n.pr. pravi, da se je Kristus s svojim vnebohodom na nek način oddaljil od Cerkve, ko ji je odtegnil svojo vidno telesno navzočnost. Nehal jo je tedaj voditi kot "praelatus subditus dispositive, exemplo et exhortatione et eruditione".²⁸ Sicer pa je ostal ne le po svoji božji naravi v moči božje vsepričujočnosti v stvarstvu, marveč tudi po svoji človeški naravi, namreč v sv. evharistiji. Kakor pri Inocencu III., tako je tudi pri Bonaventuru evharistična navzočnost tista, na katero v prvi vrsti misli, ko govori o Kristusovi navzočnosti v vojskujoči se Cerkvi. Zato tudi razlaga besede: "jaz sem z vami vse dni do konca sveta" (Mt 28,20) o evharistični navzočnosti.²⁹ P. Rufin Silić, ki je to vprašanje raziskoval, pripominja, da razen v In 4 Sent.d.4 p.1 dub 2 ni mogel nikjer najti mesta, v katerem bi sv. Bonaventura Mt 28,20 razlagal drugače, kakor o evharistični navzočnosti.³⁰ V poznejših spisih sv. Bonaventura še posebno jasno razlaga evharistično navzočnost kot Kristusovo navzočnost v vojskujoči se Cerkvi, kot tisto navzočnost, ki jo je obljubil apostolom, preden se je pred svojim vnebohodom od njih poslovil. Tudi Jan 1,14 "in Beseda je meso postala in med nami prebivala", naobrača sv. Bonaventura na evharistično navzočnost, ne da bi pri tem pozabil na duhovno navzočnost v naših srcih, tisto navzočnost, na katero je usmerjena Kristusova evharistična navzočnost.³¹

Tudi sv. Tomaž Akvinski vidi preroko napoved o bivanju Boga med ljudmi izpolnjeno v evharistiji.³² Glede Mt 28,20 pri njem sicer ne najdemo kake obširnejše razlage, vendar pa na edinem mestu, kjer izrečno omenja Jezusovo obljubo, da bo vedno ostal s Cerkvijo, razlaga sv. Tomaž o evharistični navzočnosti.³³ Po nauku sv. Tomaža je, kakor povzema M. Grabmann, eden izmed učinkov evharistije ta, da "omogoča in uresničuje realno Kristusovo navzočnost v njegovi Cerkvi".³⁴

V Cerkvi se nova zaveza z Bogom uresničuje na najgloblji in najstvarnejši način po evharistiji. Po evharistiji in zaradi nje, zaradi njene združujoče moči, je Cerkev zase posebno božje ljudstvo, zares božje ljudstvo, ker je po evharistiji Bog temu ljudstvu na poseben način pričujoč.

Posameznik sicer postane član Cerkve in vključen v tisto zavezo, ki zedinja Cerkev z Bogom, že pri sv. Krstu. Že po krstu začne pripadati božjemu ljudstvu in prejme kot pečat te pripadnosti v svojo dušo neizbrisno krstno znamenje. Tedaj dobi tudi pravico do posebnega božjega varstva in do milosti, ki prihajajo iz posebne božje pričujočnosti v sv. Cerkvi. V polnosti se vse to izvrši šele v deležnosti pri skrivnosti presv. evharistije, prave zavezne daritve in stvarne božje pričujočnosti med božjim ljudstvom. Krst sam je, kakor bomo videli še pozneje, ves naravnan na evharistijo in daje na nek način že vnaprej deležnost pri evharistiji.

Kako tesen je torej odnos sv. evharistije do Cerkve, ako Cerkev motrimo kot novozavezno božje ljudstvo! Enako in še bolj tesen odnos med Cerkvijo in evharistijo najdemo, če Cerkev vzamemo pod tistim vidikom, pod katerim jo motri okrožnica "Mystici corporis".

II. Cerkev kot skrivnostno telo Kristusovo in evharistija

Kakšno vlogo ima evharistija v Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem, o tem najdemo precej povedanega v spisih našega odličnega ekleziologa prelaža dr. Franca Grivca. Poznanje tega tukaj suponirajmo in skušajmo pokazati še z nekaterih drugih strani, kako se Cerkev predvsem zaradi evharistije in po njej uveljavlja v svetu kot nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešilnega dela, kot "polnost njega, ki vse v vsem napolnjuje" (Ef 1,23), kot skrivnostno telo Kristusovo. V dveh odstavkih bomo povzeli nekatere važnejše stvari iz zgodovine dogme, kolikor zadeva gledanje na razmerje med Cerkvijo in evharistijo: velikega pomena je v tem oziru 1. nauk sv. Avgušтина; iz poznejšega časa pa je 2. zanimivo dejstvo, da se je ime "skrivnostno telo" najprej uporabljalo za označevanje sv. evharistije, pozneje pa so to prenesli na Cerkev.- Naslednji dve točki bosta bolj

sistematičnega oziroma spekulativnega značaja: v 3. odstavku bomo videli, kako tesna življenjska zveza je med Kristusom in Cerkvijo pri obhajanju evharistične daritve, potem pa 4. še posebej tista zveza med Kristusom in Cerkvijo, ki se izvrši v evharističnem daritvenem obedu.

1. Nauk sv. Avguština o razmerju med Cerkvijo in evharistijo

Za sv. Avguština, ki seveda svoj nauk gradi na sv. pismu ter na izročilu, kakor ga je našel pri cerkvenih očetih, ki so živeli pred njim, kakor pravi Van der Meer, je zakrament sv. Rešnjega Telesa osrednja skrivnost Cerkve, skrito žarišče žive cerkvene občine. Ko so donatisti telo Kristusovo, ki je Cerkev, raztrgali na dvoje, je njihov nasprotnik sv. Avguština svojim vernikom neprestano postavljajal pred oči prav ta zakrament kot nedotakljivo vez edinosti, miru in ljubezni. Ta zakrament mu je bil molčeča, na vseh oltarjih pričujoča božja obtožba zoper razkol. Kako bi mogli ljudje, ki uživajo isto telo, da bi tvorili eno samo telo, trdovratno trgati to telo narazen?³⁵ V tem boju zoper donatizem sv. Avguština tako zelo naglašja socialno funkcijo evharistije, da se je ob tem spotaknil Berengar in pozneje protestanti, kakor da bi Avguština ne bil prepričan, da je v evharistiji pričujoče pravo Gospodovo telo, česar pa seveda ni mogoče trditi.³⁶ Po gledanju sv. Avguština je telo Cerkve učinek zakramentalnega telesa Gospodovega. Evharistija TVORI Cerkev, jo zedinja in ji daje moč.³⁷ A če Avguština tako jasno naglašja veličino učinka, namreč Cerkve, je to eden od najboljših dokazov za existenco vzroka - samo resnično telo Kristusovo v zakramentu evharistije more napraviti Cerkev za telo Kristusovo. Realizem evharistije in realizem Cerkve, pravi de Lubac o nauku sv. Avguština, se opirata drug na drugega in sta poroštvo drug drugega.³⁸ Nihče ne more, pravi sv. Avguština, priti k življenju in zveličanju "praeter societatem Christi", ki je Cerkev, ker je v Cerkvi evharistija kot zakrament Kristusove navzočnosti.³⁹

Pri sv. Avguštinu stoji skrivnost sv. evharistije v obvladujoči sredini zunanjega in notranjega življenja Cerkve. "Vsakdanji kruh" Cerkve je, kruh, ki poživlja

duha vernikov in po njem ti postajajo vedno znova deležni življenjske zveze s Kristusovim duhom.⁴⁰ Izključenje od evharistije je zato bistveni del cerkvene pokore in ekskomunikacije. Poschmann, ki je vprašanje podrobneje proučeval, pravi, da je po sv. Avguštinu - in tudi sicer v prvi Cerkvi - izključenje od deležnosti pri evharistiji, namreč izključenje zaradi greha, istovetno z ekskomunikacijo.⁴¹ Tako zelo je evharistija zvezana z občestvom Cerkve, da se more daritev, ako se daruje za rajne, darovati le za take, in more koristiti le takim, ki so umrli "v občestvu z mesom in krvjo Kristusovo",⁴² ki so pred smrtjo prejeli oziroma prejeli sv. evharistijo, kajti le tako so zares spadali k telesu Kristusovemu, ki je Cerkev.

"Kristusovo življenje v nas in naše življenje v Kristusu", to je centralna misel nauka sv. Avguština o evharistiji, pravi Fr. Hofmann. Prav tukaj, v evharistiji, vidi ^{sv. Avgustin} Kristusa in Cerkev drugega v drugem, kakor se to nikjer drugje ne uresničuje. Kadarkoli govori o evharističnem Kristusu, skoraj vedno misli Avgustin prav tako neposredno na historičnega in sedaj v nebesih poveličanega Kristusa kakor tudi na mističnega: prav tako neposredno na glavo kakor na telo, ki pripada glavi. Evharistija mu je zakrament ne le historičnega, marveč "celega Kristusa, glave in telesa".⁴³

K. Adam pravi, da Avgustin vidi v evharistiji "zakrament človeške narave Jezusove sploh".⁴⁴ Kakor je Cerkev telo Kristusovo le zato, ker je s človeško naravo Kristusovo v realno-mistični zvezi, kakor je torej človeška narava Kristusova osnova in bitni temelj, za služi vzrok, začetek in glava Cerkve in oživlja Kristusov Duh odrešeno človeštvo le na ovinku preko "caro Christi", kakor gre torej vse duhovno življenje Cerkve le po poti preko človeške narave Kristusove, tako mora tudi evharistija biti učinkovit simbol mističnega telesa Kristusovega le, če je hkrati zakramentalno znamenje - besedo je treba razumeti v Avguštinovem smislu - historične človeške narave Kristusove.⁴⁵ Vrednota prejetja sv. evharistije je mistično zedinjenje s "caro Christi", z Glavo, preko Glave pa z drugimi udi; s tem pa je dana tudi trajna zedinjenost z Duhom Kristusovim, z Bogom.⁴⁶

Krst je po nauku sv. Avguština nekaj bistvenega

za graditev Cerkve, a ne brez zveze z evharistijo, ki je prav tako in še bolj v bistveni zvezi z graditvijo Cerkve in z njenim nadnaravnim življenjem. Krst in evharistija sta pritekla iz strani umirajočega Kristusa, oba sta poroštvo našega odrešenja in oba gradita Cerkev. Toda medtem ko je krst zakrament prerodenja k novemu življenju in zakrament ~~v~~ včlenjenja v telo Kristusovo, je evharistija zakrament samega mističnega telesa, ki je zvezano z Glavo. Vse bistvo, vsa stvarnost Cerkve, ki obstoji v enoti udov med seboj, v zedinjenju telesa z Glavo in v enoti celega Kristusa, udov in glave, z Bogom, v tisti enoti, ki jo je ostvaril božje-človeški Srednik, prihaja v evharistiji na zakramentalno-stvarni, a vendar realni način do izraza. Ražen tega se prav po evharistiji telo Kristusovo vedno znova ostvarja: saj evharistija utrjuje življenjsko zvezo udov z glavo in zedinja tako vse posameznike vedno tesneje z Duhom Kristusovim; z druge strani pa se tudi "corpus Christi", namreč Cerkev, v tem zakramentu v najtesnejši zvezi z daritvijo Glave daje vedno znova Bogu. 47

Kakor na znotraj tako je deležnost pri tem zakramentu končno tudi na zunaj konstitutivni element Cerkve: samo verniki so pripuščeni k obhajanju evharistije, katere vsebina ostane katehumenom do krsta skrita; ekskomunikacija, izključitev iz občestva Cerkve, v ničemer ne stopa jasneje na dan kakor v izključitvi od evharistije; pa tudi ponovni sprejem spokornika v občestvo Cerkve se javlja v prvi vrsti prav v pristitvi k svetemu daritvenemu in obednemu občestvu s Kristusom in z njegovimi udi, s krščansko občino.

Tako se torej izkazuje "sacramentum mensae dominicae" za Avguština v vsakem pogledu kot veliki "sacramentum unitatis", v katerem vidi Cerkev vedno znova izraženo svojo najglobljo skrivnost in svoje najgloblje bistrvo-skrivnost svojega zedinjenja z glavo in skrivnost najožje medsebojne povezanosti vseh udov, ki brez prestanka črpajo novo življenje iz Kristusa, v evharistiji pričujočega v naročju Cerkve. 48

Odmev tega Avguštinovega nauka najdemo tudi v skolastiki. Sv. Tomaž v zavestni naslonitvi na sv. Avguština kot glasnika tradicionalnega nauka Cerkve izreče klasični stavek o učinku evharistije: " Res huius sacra-

menti est unitas corporis mystici",⁴⁹ ali z drugimi besedami: "corp~~us~~ Christi mysticum, quod est Ecclesia".⁵⁰ Kajpada s tem sv. Tomaž ne misli, da sv. Evharistija kot zakrament ostvarja prav ude skrivnostnega telesa Kristusovega. Saj je končni učinek vsakega zakramenta nujno posvečujoča milost in udje kot taki niso milost. Pač pa je milost tisto, kar združuje ude med seboj in s Kristusom, kakor jih združujejo tudi nadnaravne kreposti, zakoreninjene v posvečujoči milosti. Evharistija torej predstavlja in ostvarja ter ohranja in krepi zedinjenost udov Cerkve med seboj in s Kristusom. Ta enota pa je življenje mističnega telesa Kristusovega, življenje, katerega hrana je evharistija. Brez evharistije, brez neke zveze z njo po nauku sv. Tomaža ni nobene milosti.⁵¹ To je razumljivo. Saj je Kristus učlovečena božja Beseda, s svojim odrešilnim delom vir vseh milosti. Evharistija pa vsebuje Kristusa samega substancijalno, ne pa le njegovo odrešilno moč, kakor je to pri drugih zakramentih; hkrati v evharistiji Kristus na zakramentalni način obnavlja tisto kalvarijsko dejanje, skaterim so nam bile zaslužene vse milosti.⁵² V nekem smislu bi mogli po Tomaževih načelih reči: izven evharistije ni zveličanja, kakor pravimo: izven Cerkve ni zveličanja. Oboje pa zato, ker ni zveličanja brez Kristusa, ki v Cerkvi predvsem po evharistiji nadaljuje svoje odrešilno delo.

Podobno kakor sv. Tomaž govori o vlogi evharistije za graditev Cerkve kot skrivnostnega telesa Kristusovega, *sv. Bonav.* sv. Bonaventura in drugi.⁵³

2. P r e n o s i z r a z a " m i s t i č n o " t e l o K r i s t u s o v o o d e v h a r i s t i j e j e n a C e r k v e ,

Kako veliko pomembnost ima po gledanju krščanskega izročila in dejansko sv. evharistija za Cerkev kot skrivnostno telo Kristusovo, to nam kaže tudi tole zanimivo dejstvo: z izrazom "mistično" telo Kristusovo so prvotno redno označevali presv. evharistijo, zakramentalno telo Kristusovo pod podobama kruha in vina, medtem ko so Cerkev tedaj navadno imenovali "Kristusovo telo" brez dostavka "mistično", ali pa so rekli, da je Cerkev "resnično telo Kristusovo" oziroma "veritas corporis Christi".⁵⁴

Dandanes nam "corp~~us~~ Christi mysticum" pomeni Cerkev pod vidikom njene najgloblje vsebine, pod vidikom nadnaravne skrivnosti, namreč zaradi tesne zveze, ki jo ima Cerkev s povečanim Kristusom. Srednjeveški teologi pred

13. stol. uporabljajo v tem oziru drugačen slovar. Cerkev redno imenujejo "corpus Christi", ne da bi dodali "mysticum". Še več: kadar uporabljajo "corpus (Christi) mysticum", sploh nimajo namena, da bi s tem označevali Cerkev, ki jo tedaj rajši imenujejo "verum corpus", marveč evharistijo, ki bi ji mi v smislu današnjega izražanja morali reči "verum corpus".⁵⁵ Opraviti imamo torej ne le s spremembo besednjaka, marveč naravnost s križanjem pomenov: tisti izraz, ki je prej pomenil evharistijo, se je prenesel na Cerkev; tisti izraz pa, ki je prej pomenil Cerkev, pa se je prenesel sedaj na Evharistijo.

Teologi iz časa od konca patristične dobe (sv. Iznidor) do začetka sholastike (konec 12. stol.) so stali pred tem dejstvom: sv. pismo govori o "telesu Kristusovem" z ozirom na tri realnosti: 1. telo, ki je bilo rojeno iz Marije in je bilo križano; 2. telo, ki biva v evharistiji pod podobama kruha in vina; 3. Cerkev kot telo Kristusovo. Treba je bilo pravilno urediti tri vrste izražanja - razlikovati, pa vendar družiti tri stvarnosti, ki so bile vse hkrati označene z imenom "telesa Kristusovega". In to so teologi storili na ta način, da so govorili o enem samem telesu Kristusovem v ~~teh~~ oblikah, pri čemer je prva oblika šla preko druge ~~na~~ tretjo. Tretja stvarnost je dobila ime "corpus verum" kot tisto, na kar sta bili usmerjeni in kar sta ostvarjali prvi dve stvarnosti: Sin božji se je namreč učlovečil, si privzel človeško telo iz Marije, da bi preko evharističnega telesa kot nadaljevanja svojega učlovečenja in odrešilnega dela ostvarjal Cerkev.^{55a} Evharistično stvarnost pa so imenovali "sacramentum corporis", ali pa tudi "corpus mysticum". Izraz "mistično", namreč mistično telo, pri evharistiji je pomenilo pravzaprav isto, kar "zakramentalno" (čeprav morda ne čisto v današnjem smislu), to se pravi nekaj, kar gre preko sebe, da bi uresničilo realnost, ki je končni cilj procesa in ki se zato imenuje "resnično".^{55a} Obenem je izraz "mistično telo" za evharistijo pomenil, da evharistija spada v red misterija Kristusovega, da se izvrši na skrivnosten način, da priteka iz skrivnosti in se izteka v nekaj skrivnostnega, namreč v skrivnostno zvezo Kristusa glave z udi Cerkve.

Tako vidimo, kako je že ime za sv. evharistijo v tedanji dobi opozarjalo na notranji smisel, notranjo usmerjenost evharistije na telo Cerkve. Obenem pa so z druge

strani tedaj že ob poimenovanju Cerkve morali misliti tudi na evharistijo, bistveno stvarnost, v kateri ima svoj temelj misterij Cerkve kot Kristusovega telesa.

To sintetično in dinamično gledanje, kakor pravi Y. Congar, se je polagoma izgubilo zaradi dveh velikih kriz: prva je bila v 11. stol. ob priliki Berengarjeve herezije, druga pa naslednje stoletje, ko je sintetično in simbolično usmerjeno patristično teologijo nadomestila teologija analitičnega in dialektičnega značaja.

V borbi zoper Berengarjevo zmoto so teologi na vse načine naglašali "realno navzočnost" Gospodovega telesa v evharistiji, poudarjajoč, da je v zakramentu substancionalno isto telo, kakršno je bilo rojeno iz Marije in je trpelo na križu. Tako so začeli ti dve telesi, zgodovinsko in zakramentalno telo Jezusovo, gledati kot eno samo in postavljati to telo v nasprotje s telesom Cerkve, nekdanjim "corpus verum". Tako se je pripravljala medsebojna premenjava izrazov. Izvršila se je tako, da se je telo Cerkve ali občestveno telo začelo imenovati "mistično"; iz Marije rojeno telo in zakramentalno telo sv. evharistije pa so zdaj označevali z izrazom "corpus verum". Izraza "veritas" niso več uporabljali v njegovem zakramentalnem pomenu, marveč kot tisto, na kar je naravnan zakramentalni ali mistični proces (evharistija je naravnana na tvorbo Cerkve, na združitev udov Cerkve s Kristusom in s tem tudi na medsebojno nadnaravno zedinjenje, na prešinjene prejemnikov z milostjo Kristusovo kot skupno dobro vseh Cerkve). Izraz "veritas" so zdaj pojmovali v njegovem "fizičnem" smislu, kolikor se nanaša na fizično substanco Kristusovo. Pozneje n.p.r. protiprotestantski kontroverzisti, kakor Bellarmin in Du Perron, odnosa Cerkve do evharistije sploh niso niti upoštevali.⁵⁶

Tradicija prvih krščanskih stoletij je pod pojmi: zemeljsko telo, zakramentalno telo in telo Cerkve, vezala skupaj in spravljala v medsebojni odnos predvsem oba zadnja pojma. Zakramentalno telo Gospodovo so motrili predvsem skupaj s telesom Cerkve, katero evharistija znači in ostvarja, ker Kristus v evharistiji gradi svoje mistično telo, ki je Cerkev. Saj je to bilo le nadaljevanje misli, ki jo je izrekel sv. Pavel (1 Kor 10,17): "Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha". Če sv. Avguštin govori o evharistiji, se mu vselej vrine ta misel. Tako razlaga

tudi omenjeno Pavlovo mesto: "Verniki vedo, kaj je Kristusovo telo, ako ne zanemarijo, da so Kristusovo telo. Postanejo naj Kristusovo telo, če hočejo živeti od Kristusovega duha".^{56a} - Teologi karolinškega časa so s pristavkom "mistično", ki po sebi ni pomenil dosti več kakor "sveto", "skrivnostno", hoteli razlikovati telo Gospodovo v zakramentu od njegovega fizičnega načina bivanja v času njegovega zemeljskega življenja in hkrati od tistega telesa Kristusovega, ki je Cerkev. - Polagoma se je izgubila izpred oči zveza izraza "corpus mysticum" z evharistijo. Še več: pod označbo "mistično" so končno začeli razumeti in označevati nekaj takega, kar je nepravo ali nestvarno; če so torej rekli "mistično telo", so hoteli povedati, da to ni telo v pravem, svojskem pomenu, marveč da izraža le bolj moralno enoto kake družbe oziroma skupine ljudi. Šlo je to tako daleč, da so se drznili govoriti celo o mističnem telesu hudobnega duha^{56b} in da je z druge strani tudi beseda o Cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem izgubila vso tehtnost in je prav do našega stoletja zapadla skoraj pozabi.

Medtem ko je torej stara Cerkev zakramentalno telo Kristusovo gledala predvsem v zvezi s telesom Kristusovim, ki je Cerkev, so teologi zlasti od nastopa reformacije dalje zakramentalno telo Gospodovo pod pritiskom herezije navadno povezovali in primerjali skoraj le še z njegovim zemeljsko-zgodovinskim načinom bivanja, da bi tako naglasili resnično pričujočnost v smislu tridentskega "vere, realiter et substantialiter". Danes pa smo na tem, da si znova osvojimo kos duhovne posesti Cerkve, naj bo to v pogledu razumevanja Cerkve ali pa evharistije.^{56c}

Pravilnost pojmovanja tesne zveze med Cerkvijo kot skrivnostnim telesom Kristusovim in evharistijo kot tistim telesom Kristusovim, ki so mu priključeni udje Cerkve, potrjujejo zlasti novejši eksegeti sv. Pavla. Trdijo namreč, da besede "telo" pri Pavlu v zvezi s Cerkvijo ne smemo razumeti v prenesenem pomenu kot korporacijo, marveč v dobesednem pomenu (seveda pa analognem): Cerkev je umrlo in vstalo, s svetim Duhom napolnjeno in življenje podeljujoče telo Kristusovo, kolikor si namreč vernike včlenja in se z njimi identificira, čeprav je seveda ta identifikacija omejena.^{56d}

Kdo in kdaj je izraz "corpus mysticum" začel uporabljati tako, da ga je bilo mogoče nanašati in se je dejansko nanašal le na Cerkev, to je težko reči. Pogosto

so za to navajali Paschazija Raberta in Ratramna. Toda Y. Congar pravi, povzemajoč zlasti du Lubacove izsledke⁵⁷, da je bilo to le zato, ker so ta dva avtorja napak brali, namreč v luči modernih kategorij, ali pa so jima pripisovali naslove, pristavljene v izdaji njunih del v Migneu, kakor da bi bili ti naslovi njuno delo, ko so dejansko dostavki izdajateljev. Izraz "corpus Christi mysticum" za označitev Cerkve najdemo pri Magistru Simonu Tournajškem (+ca 1201) iz šole Gilberta Porretanskega in pri Izaku de l'Etoile, oba iz srede 12. stol. Simon Tournajški pravi: "v oltarnem zakramentu sta dve stvari: namreč resnično telo Kristusovo in pa to, kar je s tem telesom označeno, njegovo mistično telo, ki je Cerkev."^{57a} Vendar pa P. Lombardus, ki je pisal še po Simonu, in Odon, Lombardov komentator, govorita o Cerkvi še vedno le kot o "corpuris Christi". Točnega datuma medsebojnega prenosa dveh izrazov od enega predmeta na drugega ni mogoče določno navesti.⁵⁸ Toda tu je za nas važno predvsem dejstvo tega prenosa. Iz njega vidimo, v kako tesnem odnosu so nekoč gledali evharistijo in Cerkev.

Od vzroka se je torej izraz prenesel na učinek. Evharistijo so namreč nekoč zavestno pojmovali kot vzrok Cerkve kot telesa Kristusovega, kot tisto, kar ostvarja Cerkev v njenem najglobljem bistvu; kot tisto, kar Cerkvi daje njeno zveličavnost in moč; kot zakrament božje ljubezni do človeštva; kot zakrament, po katerem se v Cerkvi nadaljuje skrivnost učlovečenja in odrešenja; kot zakrament, v katerem se edino popolni srednik in prvorojenec najstvarneje zedini s svojimi brati, tako da postanejo z njim eno telo in se tako preko obhajanja evharistije vrši "recapitulatio et recirculatio"⁵⁹ in s tem dosega prvotni načrt, ki ga je Bog imel s svojim stvarstvom.

Po času visoke sholastike, zlasti pa v času protestantskih kontroverz, teologija - in s tem pač v večji ali manjši meri tudi oznanjevanje - ni bila več dovolj pozorna na tesne odnose med družbenim telesom Cerkve in evharistično skrivnostjo Gospodovega telesa, ki napravljala, da je Cerkev v globokem smislu telo Kristusovo. - Ali ni bil v veliki meri tudi v tem razlog, zakaj so v tej dobi začeli pozabljati na svetopisemsko in patristično pojmovanje Cerkve in so v razpravljanju o Cerkvi postavljali v ospredje le bolj njeno družbeno, organizacijsko stran? Ali pa obratno: ker so Cerkev motrili le bolj z njene naravno družbene strani, se niso več v tolikšni meri, kakor je bilo to v prejšnjih dobah Cerkve, zavedali

velikega pomena, ki ga ima Kristusovo zakramentalno telo v evharistiji za rast in nadnaravno moč družbenega telesa Cerkve, ki je Kristusovo telo zato, ker je predvsem po evharistični skrivnosti tesno zedinjeno s povečanim Kristusovim telesom.

3. Ž i v l j e n j s k a z v e z a m e d
K r i s t u s o m i n C e r k v i j o v
o b h a j a n j u e v h a r i s t i j e

Nauk sv. Avgušтина o zvezi med evharistijo in Cerkvijo kot skrivnostnim telesom Kristusovim v zakramentalnem Gospodovem telesu skrito notranjo stvarnost ekleziološkega telesa. To gledanje je bilo, kakor smo videli, živo še tja v 13. stol. Tako gledanje se odraža v neštetih tekstih. Po tem pojmovanju je človek v Cerkvi tedaj, ko prejme evharistično telo; in to zakramentalno telo Gospodovo more prejemati le kot ud tistega telesa, ki je Cerkev. Neredko najdemo v tej dobi avtorje, ki realnost zakramentalnega telesa Kristusovega dokazujejo iz realnosti Cerkve, češ da bi Cerkev sploh ne mogla biti realen pojav, ako bi zakramentalno telo ne bilo nekaj realnega. - Od tedaj dalje pa so, deloma tudi pod vplivom aristoteljskih distinkcij, motrili evharistijo ne več kot notranjo oblikujočo stvarnost ekleziološkega telesa, marveč kot vzrok oziroma posledico tega telesa. Tako se je predstava o Cerkvi kot skrivnostnem telesu Kristusovem od začetka 13. stol. bolj in bolj osamosvajala nasproti zakramentalnemu telesu Gospodovemu v evharistiji. Ta proces je z ene strani prinesel jasnost, a z druge strani je nastala nevarnost, da bi evharistijo preveč ločili od predstave o Cerkvi kot telesu Kristusovem. Kako velika je lahko postala ta nevarnost, vidimo na pr. iz tega, da so v 14. in 15. stol. v razpravljanju o evharistiji mnogokrat govorili le o transsubstanciaciji in o stvarni Gospodovi navzočnosti, nič več pa o tem, kako evharistija Cerkev oblikuje in ji daje njeno moč. Pač pa je sv. Tomaž še jasno imel pred očmi razmerje med Cerkvijo in evharistijo, ki je enako razmerju med vzrokom in učinkom.

S poudarkom je na tesno zvezo med evharistijo in med Cerkvijo kot skrivnostnim telesom Kristusovim opozoril Pij XII. v okrožnici "Mystici corporis", v "Mediator Dei" pa v tem oziru posegel še globlje. Izhajajoč iz Pijevega nauka bomo zedinjenje med Kristusom-Glavo in

Cerkvijo kot Kristusovim telesom gledali najprej a) pod vidikom daritvenega značaja, potem pa b) še posebej pod vidikom zakramentalnega, obednega značaja evharistije.

a) Zveza med Kristusom in Cerkvijo pri evharistični daritvi

Pij XII. pravi, da se v evharistiji "natesnejša zveza skrivnostnega telesa Jezusa Kristusa z njegovo božjo Glavo.. na zemlji povzdigne do vrhunca" (61). Potem govori o tem, kako tesna je pri obhajanju evharistične daritve zveza med Kristusom in služabniki bogoslužja. Ti pa "ne zastopajo le našega Zveličarja, marveč tudi vse mistično telo in posamezne vernike", tako da "tudi verniki sami podajajo (porrigunt) nebeškemu Očetu brezmadežno Jagnje, na oltarju pričujoče le po duhovnikovi besedi"; v tej daritvi Kristus daruje "ne le samega sebe kot glava Cerkve, ampak v sebi tudi svoje mistične ude"; kakor je to storil tudi na križu, tako tudi sedaj "vse, prav vse, tudi slabotnejše in bolne z največjo ljubeznijo vklepa v svojem Srcu".⁶²

Tako Pij XII. v okrožnici "Mystici corporis". V okrožnici "Mediator Dei" pa naglašja, da ima evharistična daritev bistven odnos do vse Cerkve, saj ima "vedno in povsod, in to nujno in po svoji naravi, javen in socialen značaj; ker tisti, ki daruje, dela v imenu Kristusa in Kristusovih vernikov, katerih Glava je božji Odrešenik in daruje Bogu za sveto katoliško Cerkev ter za žive in mrtve. In to se zgodi brez dvoma, bodisi da so Kristusovi verniki navzoči ... bodisi da niso navzoči" (št.95).- Glede sv. krsta n.pr. ne moremo reči, da ga prejema vsa Cerkev, pa tudi podeljuje ga ne vsa Cerkev, čeprav je seveda tudi podelitev in prejem krsta v zvezi z vso Cerkvijo. Pri sv. maši je že načelno tako, da se daritev opravi za vso Cerkev in da jo daruje vsa Cerkev. - Seveda ne smemo pozabiti pri tem predvsem na to, da je z daritvijo na križu, ki jo evharistična daritev ponavzočuje in naklanja darove kalvarijske daritve (prim.št.69), bila ustanovljena Cerkev, ustanovljena nova zaveza človeštva z Bogom, kakor Pij XII. tudi v liturgični okrožnici izrečno pravi (št.19). Evharistična daritev pa je "neke vrste pričevanje, s katerim vsa Cerkev z daritvijo, ki jo je opravil Kristus, soglašja in jo z njim daruje" (št. 85). Izročilo, obredi in molitve evharistične daritve jasno "izražajo in kažejo, da se izvrši darovanje daru

po duhovnikih skupaj z ljudstvom" (št. 86). Prav zato, ker je sv. maša že načelno daritev vse Cerkve - skupaj z Glavo Kristusom - so tudi verniki darovalci, in sicer s tem, da "darujejo daritev ne samo po rokah duhovnika, ampak na nek način skupaj z njim", tako da spada tudi "daritev ljudstva k liturgičnemu bogočastju" (št. 91). "Da pa verniki darujejo po rokah duhovnika daritev, je razvidno iz tega, ker služabnik oltarja zastopa osebo Kristusa kot Glave, ki daruje v imenu vseh udov; tako torej po pravici lahko rečemo, da vsa Cerkev po Kristusu daruje daritev" (št. 92). Okrožnica navaja Avguštinove besede, da je pri evharistični daritvi "naša skrivnost položena na mizo Gospodovo, to je Kristus Gospod sam kot Glava in simbol tistega združenja, po katerem smo telo Kristusovo in udje njegovega telesa V daritvi oltarja se ponazoruje splošna daritev, po kateri se vse skrivnostjo telo Kristusovo, to je vse odrešeno človeštvo, po Kristusu velikem duhovniku daruje Bogu ... V zakramentu oltarja se ... Cerкви ponazarja, da se v daritvi, ki jo opravlja, tudi sama daruje" (št. 102). "Daritev sv. maše moramo imeti že po njeni naravi za opravilo vsega skrivnostnega telesa Kristusovega, ker jo daruje srednik med Bogom in ljudmi" (št. 105). - Sv. maša ima vse bolj notranji odnos do vse Cerkve, kakor pa ga imajo splošno zakramenti izven evharistije, pač zato, ker vsebuje in podeljuje ne le milost, marveč začetnika milosti samega (št. 122), in pa ker je zakramentalno obnavljanje tistega kalvarijskega dejanja Kristusovega, s katerim je bila ustanovljena Cerkev in so bile pridobljene vse milosti (št. 19). Kristusovo "trpljenje je pglavitna skrivnost, iz katere izhaja naše zveličanje... Najsvetejša daritev jo vsak dan ponavzočuje ter obnavlja in vsi zakramenti so v najtesnejši zvezi s križem" (št. 162). - V obhajanju evharistije se torej v okrilju Cerkve in v povezanosti z njenim sodelovanjem naseli na substancialen način Kristus in zakramentalno obnavlja to, kar je osnova vsega življenja Cerkve^{62a}.

Pristus sam pri obhajanju evharistične daritve, posebej pri spremenjenju nastopa aktualno s svojo božjo naravo, pa tudi s svojo človeško naravo kot zveličavnim orodjem, nerazdružno zedinjenim v osebno enoto z drugo božjo osebo. Kot glavni vzrok konsekracije, pri kateri se izvrši bistveno daritveno dejanje, deluje Kristusova božja narava oziroma Sveti Duh, ki je z drugo božjo osebo zedinjen v eni sami božji naravi; Kristusova človeška narava, njegova človeška volja, pa nastopa kot orodni vzrok, zedinjen z glavnim vzrokom na podoben način, kakor je roka zedinjena z avtorjem knjige. Razen tega deluje

pri konsekraciji še človeški duhovnik kot orodni vzrok, odvisen od Kristusa na podoben način, kakor pero piše v odvisnosti od piščeve roke⁶³. Duhovnik nastopa pri evharistični daritvi kot služabnik Kristusov in kot služabnik Cerkve izgovori pri sv. maši v moči Kristusovi spremenilne besede kot orodje, kot zastopnik Kristusov, "in persona Christi" ⁶⁴. Kristus ne prihaja na oltar po lokalnem gibanju, marveč tako, da ob duhovnikovem sodelovanju, torej ob sodelovanju Cerkve, spremeni kruh in vino v svoje telo in obnovi po duhovniku kot svojem zastopniku na zakramentalni način svojo krvavo kalvarijsko daritev.

Ta Tomažev nauk povzema Pij XII. v okrožnici "Mediator Dei", ko pravi, da po mašniškem posvečenju "duhovniki... postanejo tako rekoč božje orodje, po katerem prihaja v skrivnostno telo Jezusa Kristusa nadnaravno življenje"⁶⁵. Pozneje posebej razpravlja o tem, kako po duhovnikovi besedi stopa na oltar Kristus sam, vir vsega nadnaravnega življenja. Duhovnik "pri svojih duhovniških dejanjih Kristusu nekako posoja svoj jezik in mu nudi svojo roko"⁶⁶. Konsekracija torej ne poteka od Kristusa le toliko, kolikor od njega izvira naročilo in pooblastilo; je marveč tudi v izvedbi v prvi vrsti njegovo delo, delo njegove duhovniške službe. In sicer imamo v teologiji zelo pomembno smer, ki trdi, da je treba misliti tukaj prav na fizično delovanje Kristusovo, ki ne le ve za konsekracijo, marveč jo kot "instrumentum coniunctum divinitati" tudi prav sedaj aktualno izvrši, medtem ko človeški liturgični služabnik nastopa kot "instrumentum separatum" Kristusovega delovanja ⁶⁷. Navzoč je torej pri evharistični daritvi s svojim delovanjem poveljani Gospod, ljudje, človeški duhovniki, in v zvezi z njimi tudi verniki, pa so pri tem le orodje, transparenti nevidnega realnega vzroka, ki je Kristus, katerega navzočnost je Cerkvi za vedno obljubljen ⁶⁸. Edini veliki duhovnik opravi po človeškem duhovniku kot svojem orodju in kot zastopniku Cerkve le enkrat izvršeno kalvarijsko daritev in vključi v svojo daritev tudi daritev vse Cerkve, katero zastopa celebrant ⁶⁹, obdan vsaj načelno od krajevnega občestva kot dela vesoljne Cerkve.

V trenutku konsekracije je Cerkev pritegnjena v življenjsko povezanost z Glavo in postane in actu to, kar je bila po krstu, birmi in sv. redu le in potentia: duhovnik in žrtev s Kristusom, Duhovnikom in Žrtvijo, mistično darovana in darujoča, žrtvovana in žrtvujoča skupaj s svojo Glavo. In Sveti Duh, Duh Kristusov, razlit po vsem organizmu Cerkve, prebudi tedaj v tem organizmu

neko centripetalno tendenco h Glavi, tako da se duhovniški duh podeljuje vsemu telesu Cerkve, ki kot ena sama žrtev, resnično "catholica hostia", uresničuje skupaj s Kristusom kalvarijsko daritev ^{69a}.

Ali bi mogla biti zveza ^{med} Cerkvijo in Kristusom, med udi in glavo skrivnostnega telesa Kristusovega, med daritvijo Kristusovo in daritvijo Cerkve, med objektivnim odrešilnim delom in subjektivno prisvojitvijo sadov odrešenja, še tesnejša, kakor je pri obhajanju evharistične daritve? ⁷⁰ Kristusova kalvarijska daritev, ob kateri je dobila Cerkev svoje življenje, prihaja v obhajanju evharistije do nas po dejavnosti Kristusovi in dejavnosti duhovnika, zastopnika Cerkve, in sicer po obnavljanju nekrvavega obreda, ustanovljenega pri zadnji večerji. In obtem obnavljanju se snuje Cerkev in se zrašča s Kristusom. V srcu Cerkve se po evharistiji naseli učlovečena božja Beseda, Beseda, ki postane Beseda-Zakrament, stvariteljska Beseda, korenina in počelo katoliške edinosti, počelo vseh zveličavnih moči, ki prihajajo iz Kristusa po Cerkvi. Še več, naseli se v Cerkvi na nek način odrešilno kalvarijsko dejanje samo. Saj sv. maša, ki jo opravlja Cerkev v najglobljem zedinjenju s Kristusom, oziroma jo opravlja po Cerkvi Kristus sam, prinaša v nekrvavem obredu k nam in povsod, kjer se opravlja, krvavo kalvarijsko daritev samo. Sv. maša namreč ni absolutna daritev, marveč je podrejena kalvarijski daritvi in v vsakem trenutku od nje odvisna, podobno, kakor so sončni žarki odvisni od sonca. Tako moremo v nekem smislu reči; kakor po množtvu posvečenih hostij ne nastane več Kristusov, marveč nastopi le več resničnih navzočnosti edinega Kristusa, tako se po množtvu mašnih daritev pomnoži le navzočnost edine absolutne kalvarijske daritve. Vse to je tako stvarno, da je v prošnji nad darovi na 9. pobinkoštno nedeljo rečeno: "Kolikorkrat se obhaja spomnite daritve, se izvršuje delo našega odrešenja" ⁷¹. Odrešilna daritev je namreč s strani Odrešenikove, ki je glava Cerkve, že izvršena enkrat za vselej. S strani ljudi pa je nedovršena, dokler je še kdo, ki naj bo odrešen, ki naj bo včlenjen v trpljenje in smrt svoje glave. Ta odrešilna daritev se po maši še izvršuje in se tako dopolnjuje ne sicer intenzivno, pač pa ekstenzivno - kot aplikacija kalvarijske daritve, ki si še naprej včlenja človeške generacije, dokler ne bo v polnosti zgrajeno telo Kristusovo ⁷².

V obhajanju evharistične daritve, ki je daritev nove zaveze, se Cerkev vključi v daritev svojega Gospoda in Učenika, in sicer tako, da postane njegova daritev

hkrati daritev Cerkev. V ta namen postane na zakramentalni način pri sv. maši najprej navzoča Kristusova daritev, tista ena daritev z Golgote, s katero je bil odrešen svet. Pri tem pa se nujno zahteva sodelovanje Cerkve, ki v odvisnosti od Kristusa in v zedinjenju z njim ponavlja na kulturni način enkratno kalvarijsko daritev. Saj je Jezus svojo daritev, kakor pravi tridentski cerkveni zbor, zapustil Cerkvi, svoji ljubljeni nevesti, da bi jo po njej obnavljal do konca sveta⁷³. In sicer se vloga Cerkve, novozaveznega božjega ljudstva, ne izčrpa v pasivni prisotnosti pri daritvi Kristusovi, marveč so pozvane k dejavnosti aktivne sile Cerkve za duhovniško deležnost pri najvišjem dejanju velikega Duhovnika, ki - v materialnih darovih - pritegne nase celo tudi nerazumno naravo, da jo posveti, in dvigne do nadnaravne pomembnosti in dostojanstva⁷⁴.

b) Zedinjenost med Kristusom in Cerkvijo v evharističnem obedu

V evharistični skrivnosti dobiva edina Kristusova daritev na križu v naročju Cerkve vsak dan zgodovine nov izraz. En in isti vstali in poveljani Odrešenik se s svojim odrešilnim dejanjem in s svojimi odrešilnimi milostmi nedopovedljivo približa svoji Cerkvi, zlasti če potem pomislimo še na tisto, na kar je evharistična daritev že po svoji naravi usmerjena, namreč na daritveni obed, na "communio", na življenjsko zedinjenje Cerkve s Kristusom v zakramentu sv. obhajila.

Po evharistiji hoče Jezus kot glava človeškega rodu priti z vsemi udi svojega skrivnostnega telesa v najtesnejšo zvezo in v najstvarnejše združenje. Evharistijo hoče uporabiti kot organ⁷⁵ svojega vseobsežnega, v globino človeških bitij prodirajočega vpliva, ki človeško naravo pobožanstvi. Po posvečujoči milosti (ki pa je, kakor bomo še videli, vselej v neki odvisnosti od evharistije) postane naša duša deležna božjega življenja in božjega veličastva. S sv. Rešnjim Telesom pa se ta deležnost še poveča in postane bolj konkretna in stvarna tudi za našo dejemljivost. Po evharistiji postanemo v polnosti božji otroci, tedaj, ko nas nebeški Oče nahrani z nebeškim kruhom, ko nas Sin božji na poseben način priliči samemu sebi, da smo bolj podobni njemu, ki je prvorojenec med mnogimi brati (Rim 8,29). V sv. krstu smo bili prerojeni k nadnaravnemu, nebeškemu življenju. Zato ta nebeška hrana. Z božjo močjo hoče Kristus našo naravo preustvariti in biti kal ne samo človeško dobrega in pravičnega, marveč božje svetega in blaženega življenja. Kristus hoče v nas razliti svoje lastno božje življenje, kakor ga Oče razliva v svojega Sina. Tu še

posebno začutimo, da milost ni le spremenitev volje, ni samo pokritje greha, marveč notranja prenovitev v neko drugo, nadnaravno stanje. Ta prenovitev priteka iz glave skrivnostnega telesa Kristusovega, iz Kristusa samega, iz njega, ki postane šele v evharistiji popolnoma naša glava in zato šele tukaj popolnoma srednik našega zedinjenja z Bogom⁷⁶.

Tu, v evharističnem obedu, Bog na najgloblji način izpričuje svojo ljubezen do človeštva. Združiti se hoče ne le z eno človeško naravo v Kristusu, marveč se hoče zediniti z vsem človeštvom, z vsakim udom svojega krivnostnega telesa posebej. Kristus nam daje deležnost božje narave s tem, da se z nami zdrži v sv. obhajilu in nam daje milost in življenje, ki ga je v polnosti prejel od Očeta. Po Kristusu v evharistiji stopamo v najpopolnejšo in najtrajnejšo zvezo z Očetom kot virom božjega življenja. Že v krstu se Kristus združi s človekom, a v evharistiji še stvarneje in tesneje. Z vsem svojim bitjem prihaja prav v posamezne ude svojega skrivnostnega telesa, ki jih prešinja in napolnjuje z božjim veličastvom in z božjo močjo. Kristus tukaj postane seme, kvas višjega življenja, a ne tako, da bi stal samo sredi človeštva, marveč hoče biti v vsakem udu⁷⁷. Intenzivnost tega zedinjenja posameznega uda s Kristusom niti ne zavisi od hierarhične stopnje, ki jo ima kdo v Cerkvi, marveč le od notranje dispozicije. Po tem notranjem zedinjenju s Kristusom so preprosti verniki enaki hierarhom in jih morejo prekašati. Tu je enakost in bratstvo v Kristusu in Cerkvi, tu je tako rekoč demokratična primes v hierarhični Cerkvi, kjer gre navsezadnje le za prežetost človeštva z najvišjo mero božjega življenja po Kristusu in v njem⁷⁸.

V obhajanju evharistične daritve, ki je hkrati daritveni obed božjih otrok in bratov Kristusovih, najbolj nazorno vidimo, da je Gospod ustanovil Cerkev kot svoje skrivnostno telo. "Tej svoji Cerkvi je zapustil svoje lastno telo in svojo lastno kri kot svoje najbolj notranje in najsvetejše darove. Z nobenim znamenjem ali zakramentom njegova pričujočnost v Cerkvi, njegovem skrivnostnem telesu, ne pride tako do izraza, z nobeno skrivnostjo ne pride njegova ljubezen in njegovo razdajanje v otrocih v njegovi Cerkvi tako do moči, pri nobenem obhajanju njegove z milostjo napolnjene zveze s Cerkvijo ne pride občestvo vseh med seboj in z njim, v katerem je polnost vse predanosti, do takšne polnine in do tako močne notranje učinkovitosti kakor v obhajanju krvi in telesa njegovega žrtvenega dejanja za zveličanje sveta"⁷⁹.

V evharistiji se uresničuje nagloblje bistvo Cerkev, tu se najkonkretnije uveljavlja njena zveza s križanim in poveličanim Gospodom, ki je vedno navzoč v Cerkvi. Tu Kristus svojo Cerkev priteguje vedno globlje v življenjsko zedinjenje s seboj. Zato pa je vse, kar se vrši v Cerkvi, naravnano na obhajanje evharistije. Evharistija je središče, v katero se steka vse, kar Cerkev dela, iz evharistije priteka vse, kar Cerkev dosega⁸⁰. - Tu se uresničuje naravnost nekakšna simbioza in sinergija med glavo skrivnostnega telesa in med njegovimi udi⁸¹: Kristusovo življenje postane naše življenje, njegov Duh naš Duh, Duh našega duha. Njegovo zasluženje postane naše zasluženje. Tu nam postane najbolj jasna tista trditev, da Kristus nadaljuje svoje življenje v kristjanih, tako da njihove molitve, njihova dejanja, njihovo trpljenje, njihova smrt sama, postanejo kakor podaljšek Kristusove molitve, njegovih dejanj, njegovega trpljenja, njegove lastne smrti⁸². Tu Kristusovo odrešilno delo kakor po zaporednih valovih prihaja v vsi Cerkev v vseh časih in krajih, da bi se življenje Kristusovo razširilo v vse ude, kolikor je to sploh mogoče⁸³. Kristus se je zato učlovečil, da bi se ljudi pritehnil k sebi; hotel je celo, da bi jim križ ne bil daleč, da bi ga tako rekoč naprej nosila reka časa. Zato je ustanovil evharistijo, da bi se moč križa dovajala in ostajala trajna v vseh časih in krajih⁸⁴.

Obhajanje evharistije je nekaj, kar življenje Cerkev ne prestando spremlja. Naj evharistijo vzamemo kot daritev ali pa kot zakrament v ožjem pomenu (saj je tudi kot daritev zakramentalnega značaja), v vsakem primeru je evharistija zakrament stalne rasti in zorenja božje milosti, ki naj stori, da živimo vedno bolj v Kristusu in mu postajamo vedno bolj podobni; Vedno bolj nas pritegne v skrivnost Kristusovega križa, pa tudi v skrivnost poveličanja⁸⁵. V evharistiji kot daritvi odrešenja stoji kristjan tako tesno kakor nikjer drugje v območju svojega Zveličarja, ki izžareva svoje milosti in svoj blagoslov. V tem zakramentu kot daritvenem obedu in kot duhovni hrani dosega kristjan svoje najtesnejše zedinjenje v neposredno osebnotnem srečanju s svojim Gospodom in bratom Jezusom⁸⁶. Tu najbolj vidimo, kako je Cerkev najtesnejše pridružena Kristusu kot organ, po katerem Kristus uresničuje svoje odrešilno delo do konca sveta. Sredništvo instrumentalne moči, ki ga je Kristus izročil svojim apostolom in njihovim naslednikom kot svojim posebnim organom, dobi v evharistiji svoj polni smisel in doseže svoj višek⁸⁷.

Ob evharistiji vidimo, kakšen globok smisel ima Jezusova beseda o trti, ki je on sam, in o mladikah, ki

smo mi. Tukaj predvsem vidimo, da beseda o Cerкви kot skrivnostnem telesu Kristusovem ni zgolj metafora, marveč izraža globoko stvarnost, "nikdar dovolj prehvaljeno dobroto naše najtesnejše zveze s tako vzvišeno Glavo" 88.

III. Cerkev kot prazakrament in evharistija

1. Cerkev kot prazakrament

Zadnje čase razni teologi radi označujejo Cerkev kot prazakrament. Eden od vzrokov za takšno označevanje je v tem, da je od časa okrožnice "Mystici corporis" teologija bolj jasno opredelila potrebnost vidne Cerkve za zveličanje; pri tem se namreč pokaže, da je potrebnost Cerkve ista kakor potrebnost zakramentov, namreč ali "in re", ali "in voto" 89. Najbolj obširno je o Cerкви kot prazakramentu pisal pač O. Semmelroth v knjigi "Die Kirche als Ursakrament" 90, kar je potem še dopolnjeval v raznih svojih spisih 91.

Misel Semmelrothova je: pojem zakramenta moremo aplicirati na Cerkev. Cerkev je predvsem v svoji socialno - religiozni strukturi podoba Kristusa, vidno znamenje Kristusove in s tem božje navzočnosti med ljudmi; pod tem vidikom je Cerkev "sacramentum tantum", "aliquid, quod significat et non significatur", kakor se izraža teologija zakramentov 92. Toda Cerkev kot zakrament ne le kaže na Kristusa, marveč tudi vsebuje na zakramentalni način delo Kristusovega odrešenja in je zato v Cerкви tudi "res et sacramentum", "aliquid, quod significatur et significat". Podeljevanje pridobljenega odrešenja pomeni podeljevanje milosti, po kateri je vsa Cerkev usmerjena na trinitarno božje življenje, ki se nam po milosti daje; "res tantum" tistega zakramenta, ki je Cerkev, je milost: tisto, na kar je kot na svoj cilj usmerjeno vse delovanje Cerkev, tisto, "quod significatur et non significat". - Veliko važnost vidi Semmelroth v dejstvu, da sta v zakramentalnem redu zajeti tudi pastirska in učiteljska služba Cerkve, saj imata tudi ti dve za svoj namen podeljevanje milosti, prežetje človeštva z nadnaravnim božjim življenjem, s čimer se uresničuje božje kraljestvo.

Brez dvoma - tako pripominja H. Stirnimann 93 - odpira ta poskus važne strukture perspektive v teologiji Cerkve. Zdi se, da tu stojimo pred možnostjo, ki jo bodočnost ne bo lahko prezrla. Predvsem je treba reči tudi to, da nas zakramentalni značaj Cerkve vodi zelo blizu k ideji Cerkve kot telesa Kristusovega; zdi se, da moremo

značaj Cerkve kot skrivnostnega telesa Kristusovega še bolj razložiti in razumeti, ako izhajamo iz pojma Cerkve kot prazakramenta. Ob izhajanju iz nauka o zakramentih imamo namreč opraviti z jasnimi in sigurnimi idejami, ki so pripravne za nadaljnjo poglobitev nauka o Cerkvi.

Seveda Cerkev ni "pra"-zakrament v odnosu do Kristusa, kakor da bi ona bila nekaj bolj prvotnega kakor Kristus; prazakrament je Cerkev le v odnosu do posameznih zakramentov⁹⁴. Prazakrament je Cerkev bolj v starejšem pomenu zakramenta, ko ima "zakrament" bolj smisel formalnega vzroka milosti kakor pa kavzalnega. Po starejšem pojmovanju se "zakrament" oziroma misterij ne razlikuje od božje stvarnosti in našega posvečenja; posvečenje je prav v tem, da nas prešine "sacramentum", "mysterion", da stopimo v "misterij, da postanemo deležni misterija, da nas skrivnost razsvetli in prežari", da stopimo tako rekoč v božjo atmosfero in smo napolnjeni z deležem božjega življenja. Cerkev je kraj Kristusove in s tem nadnaravne božje navzočnosti in je zato (skupaj s Kristusom, ki v Cerkvi živi) primarni zakrament. Sedmeri zakramenti, ki jih naštevamo, so pota do onega zakramenta in izvirajo iz njega⁹⁵. Cerkev se že v Didache 11,11 imenuje "mysterium", kar bi Latinci prevedli s "sacramentum"; s tem imenom jo določno označujeta n.pr. Origen in Ciril Aleksandrijski in oracija Rimskega misala govori na veliko soboto o "totius Ecclesiae tuae mirabile sacramentum". S tem je izraženo dejstvo, da se naše notranje zedinjenje z Bogom vrši v Cerkvi in po njej⁹⁶. - Iz tega je tudi razumljivo, da ne moremo postavljati Cerkve kot nekak osmi zakrament poleg ostalih sedmih. Saj je Cerkev na drugačen način zakrament kakor n.pr. krst, ki je dejanje, izvršeno v trenutku in ki po izvršitvi ostane le v učinku, med tem ko je Cerkev stalna institucija in ima kot taka tiste elemente, ki spadajo k bistvu prave zakramentalnosti⁹⁷.

Cerkev je prazakrament zaradi svoje skrivnostne identičnosti s Kristusom, tiste identičnosti, ki je izražena v resnici o skrivnostnem Kristusovem telesu. Cerkev podstavlja ne le učlovečenje, marveč tudi odrešenje. Cerkev je prvi sad odrešenja, rojena je iz strani umirajočega Odrešenika, kakor je tako stalna misel cerkvenih očetov⁹⁸. Če rečemo, da je Cerkev prvi zakrament ali prazakrament, hočemo s tem povedati, da je prvotna, osnovna ustanova, ki obsega vsa sredstva milosti⁹⁹. Kristus ostane za vekomaj edini posredovalec milosti. Vendar se od Kristusovega vnebohoda dalje medsebojno srečanje

med Kristusom in človekom izvršuje po posredovanju vidne, tako rekoč s Kristusovo navzočnostjo, s Kristusovo milostjo napolnjene zakramentalne Cerkve. Cerkev je od Kristusa dobila funkcijo, ki jo je izvršila Kristusova vidna človeška narava, funkcijo, ki jo je vršilo Kristusovo zgodovinsko telo v času zgodovinskega srečavanja Kristusovega z ljudmi. Zakramentalne milosti, zakramentalnost naše zveze s Kristusom in po njem z notranjim življenjem presv. Trojice je torej notranja posledica našega odrešenja po učlovečeni božji Besedi. V tem smislu sploh ne moremo govoriti o "izvenzakramentalni" milosti, "izvenzakramentalni" poti k zveličanju. Poveličano telo Gospodovo preko Cerkve in po njej izžareva milost do vsakega človeka, naj se zgodovinsko ali krajevno nahaja kjerkoli 100.

Cerkev je po svojem lastnem nauku ne le družbena in pravno zgrajena stvarnost, marveč k njenemu bistvu spada zveličavna milost, Sveti Duh sam, ki v Cerkvi zato prebiva kot duša Cerkve, ker v njej prebiva Kristus. Zato pa Cerkev, ki je simbol milosti božje, to milost ne le znači, marveč tudi vsebuje tisto, kar je Kristus končno veljavno prinesel na svet, namreč milost božjo, tisto milost, ki ljub vsemu triumfira tudi nad največjo človekovo krivdo in njegovimi blodnjami. Cerkev je resnično s stvarnostjo napolnjen simbol dejstva, da je Kristus ostal tukaj kot zmagoslavje božjega usmiljenja. Posamezni zakramenti pa potem konkretizirajo in aktualizirajo simbolično stvarnost Cerkve kot prazakramenta nad življenje posameznika in že zato - v skladu z bistvom Cerkve - podstavlja jo simbolično stvarnost 101. - *k temu, da je*
Konkretno družbena stvarnost Cerkve je dvignjena ~~za~~ instrument nevidnega zveličavnega božjega delovanja. V Cerkvi, ki pripada naši človeški zgodovini, je postalo delovanje božje milosti zveličavna zgodovina. Tudi vse pravne uredbe in mnogotere službe v Cerkvi imajo pravi in zadnji razlog v tem, da naj v Cerkvi postane čutno dostopen Kristus in njegovo zveličavno delo. Po delovanju duhovniške službe z njenimi mnogoterimi organi naj bo iz telesa obstoječi človek usposobljen, da ga - ~~sveda~~ ob njegovem lastnem sodelovanju - doseže božje zveličavno delovanje. Po Cerkvi naj ~~ho~~ človeku omogočeno to, da gleda, ne da bi smel nehati verovati, verovati to, kar se skriva za vidnimi znamenji, vidnimi sredstvi 102.

2. Pomen evharistije za zakramentalni značaj Cerkve

Prazakrament je pravzaprav Kristus. On je vzor vsakršne zakramentalnosti, saj je v njem določen oainovni zakon zveličavne božje ekonomije: nevidno, duhovno božje življenje stopa po vidnem sredstvu v našo telesno bližino 103.

Ker se to vrši po Cerkvi, lahko tudi o Cerkvi rečemo, da je prazakrament, zakrament zato, ker preko nje prihajamo v stik s Kristusom kot srednikom med nami in Bogom.

Že iz tega je razvidno, kako velik pomen ima evharistija za zakramentalnost Cerkve. V Cerkvi in po Cerkvi se uresničuje skrivnosta zveza med nami in Bogom pravzaprav le zato, ker v Cerkvi na najbolj stvaren način živi in deluje Kristus v presv. Evharistiji. Brez evharistije bi Cerkev sploh ne mogla biti prazakrament, ker bi ne bila učinkovito podelilno znamenje božje navzočnosti Kristusove med nami in zato tudi ne bi povzročala mističnega edinstva Cerkve v ljubezni in milosti Kristusovi.

Evharistija, če jo vzamemo v vsem njenem obsegu, ni le neki zakrament poleg drugih šesterih zakramentov, marveč ima čisto posebej značaj: je namreč tudi daritev, v kateri se na zakramentalni način obnavlja odrešilno Kristusovo kalvarijsko dejanje, iz katerega dobivajo moč vsi zakramenti; razen tega pri evharistiji takozvani "notrahji zakrament" ali "res et sacramentum" ni le nekaj v prejemniku, kakor je to pri drugih zakramentih, ampak je po evharistiji v naročju Cerkve neprestano substancialno pričujoči "zakrament", ki je Kristus sam pod evharističnimi podobami ¹⁰⁴. Kakor je Cerkev zaradi trajne institucije nekak trajen zakrament, TAKO JE trajen zakrament tudi evharistija: kot zakramentalna daritev se evharistija izvrši izven duš, ki jih posvečuje, medtem ko se drugi zakramenti izvrše vedno le na prejemniku in so zato nekaj prehodnega; v drugih zakramentih namreč deluje le Kristusova moč, v presv. evharistiji pa Kristus sam s svojo substanco postane pričujoč na oltarju, da v najtesnejšem zedinjenju s Cerkvijo daruje samega sebe in svojo kalvarijsko daritev nebeskemu Očetu in da s svojim mesom in krvjo hrani ude svojega mističnega telesa ¹⁰⁵.

Evharistija je torej primarni zakrament, ker je po njej substancialno pričujoč Kristus, ki je osnova vseh zakramentov, in ker se v evharistiji obnavlja tisto dejanje, ki je osnova vseh milosti, ki nam jih zakramenti podeljujejo. Evharistija, zakrament kalvarijske daritve je v svoji zakramentalni podlagi, da moremo tudi Cerkev imenovati prazakrament. Če pravimo o Cerkvi, da po njej Kristus nadaljuje svoje odrešilno delo ¹⁰⁷, se to ostvarja pravzaprav le po evharistiji. Evharistija je pravo nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešenja v Cerkvi in po njej, nadaljevanje v zakramentalni obliki, to se pravi čutnem znamenju, ki je nosilec nevidne stvar-

nosti. - Tradicionalna ideja nam kaže Kristusa kot prvi zakrament, kot veliki zakrament, ki so drugi zakramenti le nekak njegov podaljšek in delež pri njem. Kristus je kot učlovečeni Sin božji, ki si je privzel vidno človeško naravo, že po svoji naravi vidno in učinkovito znamenje pobožanstvenja človeštva. Njegova vidna narava je namreč pričevanje, izraženo v za nas razumljivih izrazih, pričevanje o božji ljubezni in o božjem odpuščanju. Po Kristusu spoznamo, da nas Bog ljubi in nam odpušča ter nas hoče dvigniti prav do sebe. Po Kristusu postanemo te ljubezni in tega odpuščanja ter dvignjenja tudi dejansko deležni, če ne stavimo ovir. Tako je v Kristusu v vsej svoji polnosti realizirano bistvo zakramenta: Kristus je učinkovito znamenje in v moči zedinjenja s Kristusom se milost razlije na vse ljudi, ako ne stavijo ovir. - Šele tedaj, ko razumemo učlovečenje, razumemo tudi zakrament. Inkarnacija božje narave ne zapre nekako v človeško naravo Kristusovo - take materialne predstave je treba odstraniti. Bog je povsod pričujoč in vedno dosega duše neposredno. Vendar pa Bog deluje v dušah, da jih napravi deležne božje narave, le zaradi te osebne zveze med človeško in božjo naravo v Kristusu. Če si mislimo to človeško naravo Kristusovo uničeno, ni več združenja med Bogom in ljudmi po milosti. Kristusova človeška narava pa na viden in tako rekoč oprijemljiv način od časa vnebohoda živi in deluje med nami v evharistiji. Zato pravzaprav enako velja: ako bi bilo uničeno zakramentalno delovanje Kristusovo v evharistiji, bi bila uničena tudi vsa milost. Po evharistiji prihaja do nas Kristusova človeška narava substancialno in po njej se med nami uresničuje odrešilno kalvarijsko ~~delovanje~~ dejanje. Če bi torej evharistije ne bilo v Cerkvi, bi ne bilo milosti lo8.

Cerkev se zato imenuje "prazakrament", ker je podlaga in korenina zakramentov. Vendar pa ^{ker je to posledica od Kristusove} Cerkve ni zadnja podlaga in korenina zakramentov. Sv. Tomaž Akvinski razlikuje Cerkev kot "instrumentum separatum" od človeške narave Kristusove, ki je zedinjena osebno z drugo božjo osebo in je zato "instrumentum coniunctum"^{lo9}. Ker je pa v evharistiji pričujoč Kristus substancialno, zato so vsi drugi zakramenti naravnani na evharistijo kot na svoj cilj llo, in evharistija je tudi korenina in vir tudi drugih zakramentov, zares "~~prazakrament~~", prazakrament hkrati kot instrumentum coniunctum in kot instrumentum separatum. V tem smislu Bernhard Schultze SJ celo postavlja tezo, da pravzaprav ni Cerkev prazakrament, marveč je prazakrament evharistija, ker je evharistija podlaga za vse zakramentalno delovanje Cerkve. Za to svojo tezo najde Schultze potrdilo v ruski teologiji Homjakova, Bulgakova in Afanasjeva, ki gredo celo tako daleč, da imajo evha-

ristijo za identično s Cerkvijo in pripisujejo zato učiteljski in pastirski nalogi Cerkve le periferni pomen¹¹¹.

Vsekakor je resnično, da je Cerkev korenina in vir vseh zakramentov in v tem smislu "prazakrament", ali primarni zakrament zato, ker v njej živi Kristus, in sicer v evharistiji s svojo lastno substanco, tako da je v njej kot "instrumentum coniunctum divinitati" vir vseh milosti; obenem v evharistiji po Cerkvi substancialno navzoči Kristus obnavlja skrivnost svoje odrešilne kalvarijske daritve. Prazakrament je torej Cerkev v pravem pomenu le v zvezi s sv. evharistijo in v odvisnosti od nje.

To dejstvo se v življenju cerkve tudi praktično dovolj jasno javlja. Nobenega drugega zakramenta ni, ob katerem bi verniki tako pogosto in tako nazorno prihajali v območje misterija Cerkve, zakramenta Cerkve, v območje Kristusovih milosti, kakor je to v evharistiji. ^{že iz} polnjevanje nedeljske zapovedi pomeni deležnost pri zakramentu sv. evharistije, pri tem, kar je v Cerkvi najdragocenejšega, in nujno vsebuje vključitev v Kristusov misterij. - In ne le duhovniška služba Cerkve, tudi vsa vodstvena naloga Cerkve gre za tem, da razširi Kristusovo milost, Kristusovo svetost, in z njo napolni vso zemljo. Evharistija dovrši to nalogo. Evharistija, delo vse Cerkve, tvori vso Cerkev v njeni najgloblji biti in v njenem življenju, v njeni ekspanziji kakor v njeni rasti v prostoru in v globini svetosti. Evharistija, skrivnost vere, povzema oznanilo vere, ki jo ohranjuje in razširja cerkevno učiteljstvo. Evharistija strukturira Cerkev v njenih zakramentalnih organih od spodaj navzgor, kakor cilj vpliva na strukturo vsega organizma. Ona ostvarja tudi mistično, globoko enoto Cerkve, njeno živo in definitivno enoto, njeno življenje, ki je njena duhovna moč, duhovniško in kraljevsko svetost v slavo božjo in v blagor ljudem; kajti evharistija je zakrament ljubezni, ki informira živo Cerkev, podobno kakor duša informira telo¹¹².

3. Posebno mesto, ki ga ima evharistija med zakramenti Cerkve

Ideji Cerkve kot prazakramenta je sorodna trditev, da je Cerkev zakramentalni organizem¹¹³. V tem organizmu ima evharistija čisto posebno mesto, ki ga pa teološki učbeniki v nauku o zakramentih dostikrat ne upoštevajo dovolj in zato ne pokažejo dovolj tistega izrednega pomena, ki ga ima evharistija za življenje Cerkve.

V svojih opombah o tem, kaj se mu v današnji teologiji zdi še posebno pomanjkljivo, pravi K. Rahner med

drugim: ne upoštevamo dovolj centralnega mesta sv. maše kot daritve Cerkev in v Cerkvi, ako evharistijo enostavno obravnavamo med zakramenti in pri tem govorimo o njej tudi kot o daritvi - in to po možnosti šele potem, ko smo o njej govorili kot o zakramentu 114. V svojem "Očrtu dogmatike", kjer podaja svoje poglede in nazore o potrebnosti raznih sprememb v teoloških traktatih oziroma v njihovi razvrstitvi, uvršča nauk o evharistični daritvi v nauk o Kristusovi Cerkvi ter označuje "mašo kot centralni misterij Cerkev, v kateri Cerkev samo sebe totalno ostvarja v smeri k Bogu, h Kristusu in k udom". In potem navaja te-le oddelke: a) maša kot navzočnost Kristusova v Cerkvi, b) maša kot daritev, c) maša kot uresničevanje Cerkev 115. - Pozneje govori pod drugačnim vidikom o evharistiji še enkrat in sicer v poglavju o "teološki antropologiji odrešenih". Tukaj označuje evharistijo kot "centralni življenjski zakrament" v katerem naj se ostvarja bistvena eksistenca krščanskega človeka, namreč "umreti s Kristusom" in "živeti iz Kristusa". Poglavja, v katera naj bi bilo to zajeto, bi bila: 1. trajna deležnost pri Kristusovi smrti; 2. življenje v Cerkvi; 3. Communio mundi; spreminjevanje sveta; 4. "duhovno" obhajilo; 5. "evharistična pobožnost" 116.

Veliki teolog M. Scheeben je v svojih "Mysterien des Christetums" Rahnerjeve predloge glede nauka o Cerkvi kot centralnem misteriju Cerkev vsaj v nekem oziru praktično že izpolnil. Takoj za kristologijo oziroma soteriologijo govori zelo globoko o misteriju evharistije. Šele potem se mu zdi mogoče preiti na "misterij Cerkev in njenih zakramentov".

Tudi če bi iz praktičnih razlogov ostali pri razvrstitvi snovi, kakor jo najdemo običajno v dosedanjih učbenikih, je vsekakor potrebno, da smo vse bolj pozorni na zvezo med evharistijo in Cerkvijo. To bo v prid nauku o Cerkvi in nauku o evharistiji in hkrati skladno z naukom, kakor ga najdemo v virih razodetja.

4. Potrebnost Cerkev in potrebnost evharistije za zveličanje

Po okrožnici Pija XII. o Cerkvi kot skrivnostnem telesu se je teologija zopet začela bolj zavedati nujne potrebnosti tudi vidne strani Cerkev za zveličanje. Od sv. Roberta Bellarmina dalje so mnogi teologi radi govorili o tem, da mora biti človek, ki se hoče zveličati, vsaj v zvezi z "dušo" Cerkev oziroma da mora pripadati vsaj duši Cerkev, ako ne pripada tudi njenemu "telesu". Dokumenti cerkvenega učiteljstva tega izražanja, ki bi mogle zavesti v nejasnost (čeprav ne moremo reči, da je dejansko vodilo v prave zmote), ne uporabljajo. Na Vatikan-

skem koncilu so nekateri teologi ob sestavljanju osnutka za konstitucijo o Cerкви izrečno nasprotovali takšnemu razlikovanju med dušo in telesom Cerkve in ga niso hoteli uporabljati v koncilskih aktih ¹¹⁷.

Tudi vidna Cerkev je nujno potrebna za zveličanje. Kakor se nihče vsaj izmed odraslih ljudi, ne more zveličati, ako vsaj "voto implicito" ne prejme krsta, podobno velja tudi teditev: vsakdo mora vsaj "desiderio et voto inscio et ~~ip~~pplicito", kakor pravi "Mystici corporis" ¹¹⁸, biti v zvezi z mističnim telesom Kristusovim, ki je katoliška Cerkev. Kadar Bog na ta ali oni način proizvede v človekovi duši milost, opravičenje ali zveličanje, pomeni ta nadnaravna aktualnost, proizvedena v človekovi duši, že po sebi realno relacijo in resnično odvisnost od vidnega zakramenta ¹¹⁹ in s tem tudi realno relacijo do vidne Cerkve, ki je parazakrament in od Kristusa postavljena zakladničarka milosti ¹²⁰. Ta potrebnost vidnih zakramentov in vidne Cerkve kot osnove in korenine vseh zakramentov za prejem zveličavnih milosti pa ima seveda svoje korenine globlje, v tem namreč, da brez zveze z učlovečeno božjo Besedo, končno osnovo zakramentalnosti Cerkve in vseh zakramentov, ni mogoče doseči nobene milosti.

In tako spet pridemo do evharistije, kjer v vidnem znamenju substancialno navzoči Kristus obnavlja svojo kalvarijsko daritev. In zdi se, da moramo spet reči: po Cerкви kot prazakramentu nam prihajajo vse milosti, vidna Cerkev kot zakrament Kristusove navzočnosti na svetu je nujno potrebna za zveličanje zato, ker v vidni Cerкви po evharistiji substancialno navzoči Kristus obnavlja svojo daritev na križu, iz katere pritekajo vse milosti.

Po sv. Tomažu krst, ki je zakrament včlanjenja v skrivnostno telo Kristusovo, v Cerkev, ne more podeliti milosti brez notranje zveze s sv. evharistijo ¹²¹. Že v samem obredu krsta je izražena želja po evharistiji ¹²²; saj krst pomeni vcepljenje v Kristusa, potopitev v njegovo odrešilno skrivnost, evharistija pa substancialno vsebuje Kristusa in v njej se obnavlja Kristusova odrešilna daritev. Krst je namreč za posameznika prvi korak k predanosti Očetu, tisti predanosti, ki se izvrši v deležnosti pri Kristusovi smrtni žrtvi - nebesa pa so dopolnilo te deležnosti. V tem smislu je krst usmerjen na evharistijo, tako da se bistveno in smisel krsta izpolni in dovrši v evharistiji ^{122a}. Človek že za rojstvo k nadnaravnemu življenju potrebuje evharistije; prav tako jo potrebuje za ohranjevanje tega življenja, ki bi ne bilo mogoče brez stalne zveze z vitalnim počelom in subjektom življenja ¹²³. - Duhovni prejem evharistije in voto je nujno potreben za zveličanje, kakor je nujno potrebno vče njenje v Kristusa,

kar je učinek duhovnega prejema evharistije ¹²⁴. Seveda pa postane tudi dejanski zakramentalni prejem evharistije nujno potreben, ako je mogoč; saj je treba vsak cilj realizirati, čim je mogoč. V določbah glede prejemanja evharistije Cerkev le ureja, kdaj je željo po evharistiji gotovo treba uresničiti ¹²⁵.

Po nauku sv. Tomaža človek ne more po ljubezni pripadati skrivnostnemu telesu Kristusovemu, če nima vsaj in voto odnosa do evharistije, ki je "sacramentum caritatis" ¹²⁶ in ki "vsebuje celotni misterij našega zveličanja" ¹²⁷. "Zakrament sv. evharistije je sicer glede prejema poznejši kakor krst, glede namere pa je prej kakor krst" ¹²⁸. Tako po Tomažu strogo vzeto krst sam zase nima moči, da bi nas storil za ude Kristusove: njegova posebna vloga je ta, da nas usposobi za včlenjenje v telo Kristusovo, ko uniči v nas počelo grešnega življenja; krst je zakrament starega človeka, zakrament želje, hrepenenja po včlenjenju v telo Kristusovo. In če nas včleni v Kristusa, je to zaradi notranjega odnosa, ki ga ima krst do tistega zakramenta, ki vsebuje v vsej resničnosti meso Kristusovo, tisto meso, ki je darovano in ki daje življenje, ki je edina popolna zveza med človeško naravo Kristusovo in nami in ki je zato tudi edini resnični zakrament ~~u~~človečenja. Evharistija namreč ni le hrana udov skrivnostnega telesa Kristusovega, marveč iz nje prihaja tudi moč in počelo, ki zedinja s Kristusom. Ta Tomažev nauk je v tesni zvezi z naukom cerkvenih očetov, zlasti sv. Cirila Aleksandrijskega, ki so učili, da ima edinole meso Kristusovo moč, da oživlja ljudi. To meso je prejelo po hipostatičnem zedinjenju življenje naravnost iz Boga, iz Besede, ki si je to meso privzela. In to meso, ki je umrlo, da bi uničilo smrt, je bilo oživljeno, je vstalo, da bi postalo edino orodje življenja, ki ga je Bog izbral, da bi nam podeljeval božje življenje. In kje naj najdemo to meso drugje kakor v evharistiji? Zato je le evharistija, ki pod podobama kruha in vina vsebuje ta edini vir življenja, tisto, iz česar priteka vse življenje milosti, celo prva milost, posvečujoča milost, ki nam jo podeli sv. krst. Tako je evharistija, ki nam edina nudi meso Zveličarjevo, edini in polni vir življenja ¹²⁹.

Ko Ch. Journet povzema nauk sv. Tomaža o potrebnosti evharistije za prejemanje milosti, pravi, da so otroci že ob svojem krstu skrivnostno naravnani na evharistijo in milost krsta je v njih bližnja anticipacija evharistične milosti; kakor verujejo v vero Cerkve, tako

imajo tudi po Cerkvi, po njenih intencijah željo po evharistiji in prejmejo zato v nekem smislu tudi že milost evharistije.- Treba je iti še dalje - nadaljuje isti Journet. V krščanskem zveličavnem redu je posvečujoča milost, ki je dana svetu brez zakramentov - z ene strani pravičnim v času naravne in Mojzesove postave, z druge strani pravičnim naše dobe, ki jih Kristus posvečuje le iz distance - ta milost je zveličavna le, ker je oddaljena anticipacija, ontološka želja po milosti evharistije. Tako da bodo vsi ljudje, ki bodo imeli življenje v sebi in ki se bodo zveličali, imeli življenje in se zveličali izključno zaradi bolj ali manj neposredne pripadnosti k tistemu skrivnostnemu telesu, ki ga je Kristus od vse večnosti določil, da si ga bo pridruževal po kontaktu svoje evharistije (Jan 6,53-57). Z drugimi besedami, v krščanskem zveličavnem redu se skrivnostno telo Kristusovo oblikuje okoli evharistije. Evharistija je center konvergence in osnova vseh milosti, podeljenih svetu, tudi tistih milosti, ki se podeljujejo izven prejemanja zakramentov. Če bi - per impossibile - zginila evharistija, bi zginile tudi vse milosti hkrati. Nemogoče si je misliti zveličanje sveta brez evharistije in brez milosti, ki iz nje pritekajo ^{129a}.

V jedru je to tudi nauk Rimskega katekizma, ki pravi: "Resnično in nujno moramo evharistijo imenovati vir vseh milosti. Vsebuje namreč na čudovit način sam studenec vseh nebeških milosti in darov ter početnika vseh milosti, to je Kristusa Gospoda. Iz evharistije kakor iz studenca priteka v druge zakramente vse tisto, kar imajo dobrega in popolnega" ^{129b}.

Evharistija je, kakor smo že dejali, podaljšanje inkarnacije in odrešenja. Iti h Kristusu, ne da bi šli preko evharistije, ni več mogoče, ker Kristusova dejanska človeška narava, privzeta kot orodje zveličanja, ni popolna brez tega zakramentalnega vidika. Zato je po nauku sv. Tomaža, ki se mu pridružujejo tudi mnogi odlični moderni teologi ¹³⁰ evharistija potrebna ne le necessitate praecepti, marveč tudi necessitate medii. Seveda moramo to pravilno razumeti. Kakor nevidna pripadnost oziroma naravnostnost k vidni Cerkvi ne zveliča ljudi, razen ker je božje usmiljenje obljubilo zveličanje vidni Cerkvi; kakor popolno kesanje ne opraviči ljudi brez odnosa do zakramenta pokore, ker je obljuba odpuščanja vsebovana in označena v zakramentu, in sicer celo za tiste, ki ne poznajo eksistence zakramenta sv. pokore - prav tako je ljubezen, ki zveličuje, mogoča le zato, ker evharistija eksistira v Cerkvi, tista evharistija, ki

je "zakrament ljubezni". - Po nauku razodetja in po nauku sv. Tomaža je ljubezen do Boga zapoved, ki obsega vse druge. Moralna dejanja so zato pravzaprav le izraz te ljubezni. Če bi mogli videti ta moralna dejanja v njihovi notranji ontološki realnosti, bi se pokazala kot element evharistične žrtve, ki se od časa Kalvarije dalje vedno daruje na zemlji; naši dnevi v vsem, kar jih izpolnjuje z delom, veseljem in trpljenjem, bi se pokazali kot priprava in kot nadaljevanje evharistične daritve v življenju posameznika. In to se bo v polni meri realiziralo tedaj, ko nas bo smrt identificirala s Kristusom, umrlim na Kalvariji - to bo zadnja daritev, zadnja konsekracija, zadnja "communio" 131.

Za zveličanje so v sedanjem redu nujno potrebni od Kristusa ustanovljeni zakramenti, iz istih razlogov je za zveličanje potrebna neka zveza z vidno Cerkvijo kot prazakramentom. A ta potrebnost, pravzaprav istovetna, je v obeh primerih osnovana v Kristusu, ki je v svoji človeški naravi, zedinjeni z drugo božjo osebo, poslednji temelj vseh zakramentov, v najbolj resničnem smislu prazakrament. Zveza z vidno Cerkvijo je torej zato potrebna za zveličanje, ker je potrebna zveza s Kristusom, z njegovo človeško naravo kot od Boga določenim "orodjem" zveličanja, s tisto človeško naravo, ki v okrilju Cerkve živi in deluje v presv. evharistiji.

IV. Praktični pomen zavesti o tesni zvezi med Cerkvijo in evharistijo

1. Pomen za oblikovanje duhovnega življenja vernikov

Opat Hugo Lang je na visokošolskem študijakem tednu v Salzburgu l. 1954 govoril o nauku sv. Avgušтина o evharistiji. Pri tem je postavil oznanjujoči Cerkvi vprašanje: koliko se še danes zavestno izroča naprej najgloblji in pravi smisel evharistije kot zakramenta cerkvenega občestva? Pri sv. Avguštinu se vedno vrača stavek, da smo kot udje Kristusovega telesa to, kar smo v evharistiji prejeli; da je Cerkev tista, ki je povzeta v evharistijo. Kje se tudi danes pri pripravi za prejem evharistije in pri razlagi obhajanja evharistije še oznanja to, kar je bilo pri sv. Pavlu tako važno in na čemer gradi sv. Avguštin: "ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo,

eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha" (1 Kor 10,17)? To glede evharistije. - Glede Cerkve, tako zelo zakoreninjene v evharistiji, pa Hugo Lang pravi; povsod, kjer Cerkev naglašja svojo avtoriteto, bi jo morala naslantjati na dejstvo najtesnejše skrivnostne zveze med Kristusom in Cerkvijo, tiste zveze, ki se do vrhunca, oziroma do zadnjih globin povzame ob evharistiji in v evharistiji 132.

V resnici je razumevanje tesne medsebojne zveze med Cerkvijo in evharistijo važno tako za globoko pojmovanje Cerkve, mističnega telesa Kristusovega, kakor tudi za pravilno in življenjsko plodovito naziranje o zakramentalnem telesu Kristusovem v presv. evharistiji.

a) Ob evharistiji se šele dobro zavemo bistva Cerkve kot skrivnostnega telesa Kristusovega, kot resnično božjega ljudstva, kot "prazakramenta". Tu namreč šele nazorno vidimo pravo stvarno in dejavno zvezo Cerkve s Kristusom, kako je Cerkev najtesnejše pridružena Kristusu kot organu, po katerem Kristus uresničuje svoje odrešilno delo. Povišani in poveljani Gospod, ki sedi "in forma propria" na desnici božji, neprestano izžareva na človeštvo vplive svojih zveličavnih milosti in prežema z njimi ude Cerkve. V obhajanju evharistije s svojo močjo spremeni ^{sv. duha} ob sodelovanju človeškega duhovnika kruh in vino v svoje telo in kri, da se tako z vsem svojim bistvom naseli v Cerkvi, da je v resnici "z njo do konca sveta", da je trta in člani Cerkve njegove mladike, da se more podobno kakor jed s telesom zediniti z občestvom svojih vernih, ki na ta način v polnosti postanejo mistično telo Kristusovo. Po evharistiji postane njegova poveljana človeška narava "in actu" "oživljajoči duh" (1 Kor 15,45). V evharistiji stopa v sedanost, v okrilje Cerkve preteklo zveličavno delovanje Kristusovo in kot predujem tudi veličastvo tistih, "ki pričakujejo razodetja Gospoda našega Jezusa Kristusa" (1 Kor 1,7). Jezus sam je povedal, da je evharistija meso in kri poveljanega, s Svetim Duhom napolnjenega Gospoda (Jan 6, 62 s.), ki se z udi Cerkve more tako zediniti, da so v podobno tesni zvezi s Kristusom in zato tudi med seboj, kakor je Kristus zedinjen z nebeškim Očetom 133. - Ob evharistiji tudi najpreprostejši vernik razume, da je Cerkev po krepki Möhlerjevi besedi "trajno učlovečenje Sina božjega", da je po Bossuetovem izrazu Cerkev "raščirjeni in deležni Jezus Kristus". Tukaj človek lahko spozna, da v učenju Cerkve poslušamo učenje Kristusovo;

da je molitev Cerkev molitev Kristusova, glas Sina, ki govori Očetu v našem imenu. V evharistiji se nam Kristus po Cerkvi nedopovedljivo približa z vsem svojim bitjem, tako da na neki način vsa zemlja postane Sveta dežela, vse ure postanejo galilejske in odrešenje je velika sedanja resničnost. Vse to po Cerkvi, ki po evharistiji njen obraz zažari v najlepši nadnaravni lepoti in vabljivosti ¹³⁴.

b) Z druge strani pa tudi ne moremo prav dojeti bogastva, ki stopa pred nas v misteriju presv. evharistije, ako tega misterija ne gledamo v njegovi neločljivi zvezi z misterijem Cerkev. Po gledanju sv. Pavla se eklesiološki *Wort* konstituira šele po zakramentalnem *Wort* (1 Kor 11,17 ss.). Zato je greh zoper telo in kri Gospodovo hkrati greh zoper Cerkev, razdiranje obednega občestva udov Kristusovih. In narobe: pregrešiti se zoper Cerkev pomeni pregrešiti se zoper Gospoda, ki živi v Cerkvi ¹³⁵. Zato pa prava evharistična vzgoja ne sme nikoli pozabiti na dvoje: 1. deležnost pri evharističnem obedu daje zedinjenje s Kristusom, pa tudi zedinjenje z vsemi njegovimi udi; ob tej deležnosti naj se užiga ljubezen do Pristusa, pa tudi do bližnjega, ki je ud Kristusov; 2. kristjan mora z glavo in srcem razumeti, da je sv. maša pravo daritveno dejanje, kjer Jezus po Cerkvi na zakramentalni način obnavlja kalvarijsko daritev, s katero je dal Cerkvi življenje; da Kristus pri sv. maši stopa na oltar z isto predanostjo nasproti nebeškemu Očetu v zadoščanje za grehe človeštva kakor nekoč na križu. Ob evharistiji kot občestveni daritvi in občestvenem daritvenem obedu naj bi tudi nas zajeli v svoje območje žarki Kristusove predanosti nebeškemu Očetu, tiste predanosti, ki se mora uveljavljati tudi in pač celo v prvi vrsti (prim. 1 Jan 4,20.21) v razmerju do sodelavcev pri isti daritvi in pri istem daritvenem obedu, do sodov skrivnostnega telesa Kristusovega ¹³⁶.

Lepo pravi J.A. Jungmann SJ, ko govori o liturgični obnovi, ki je hkrati obnova evharističnega življenja in obnova globljega gledanja na skrivnost Cerkev: "Danes smo spet na tem, da si zopet osvojimo nazaj kos duhovne posesti stare Cerkev, in to prav tako v prid razumevanju Cerkev kakor v prid razumevanju evharistije. Spet smo se naučili gledati v Cerkvi občestvo vernikov, občestvo tistih, ki so slišali božji glas in se zbrali okoli Kristusa, da bi pod njegovim vodstvom obvladovali zemeljsko življenje in pridobili nebeško in da bi tako kot božje

ljudstvo božjemu kraljestvu tudi že na tem svetu pripravljali pota. Naraslo je število vernikov, ki nič več ne prihajajo zgolj 'k' Cerkvi, v želji, da bi Cerkev zanje poskrbela, marveč vedo, da so oni sami Cerkev in da nosijo skupaj z nosilci cerkvene službe odgovornost za Cerkev" ^{136 a}. Ob globljem gledanju na evharistijo se verniki nekako spontano zavedo, da so "božje ljudstvo", ki mu je kot celoti poverjena velika naloga v božjem kraljestvu. Dogmatično pravilno pojmovano obhajanje evharistije s svojim pozivanjem k aktivnemu sodelovanju, z zbiranjem ljudstva okoli oltarja, v vernikih nujno krepi zavest, kako nekaj veličastnega je Cerkev in da so tudi oni sami Cerkev. Nikjer kristjan tako zelo ne čuti svojega dostojanstva, ki ga ima kot polnopravni član božjega kraljestva, kakor pri božji službi, pri kateri kot "božje ljudstvo" vsi skupaj stojimo pred Bogom in obhajamo evharistijo ^{136 b}.

Če se jasno zavedamo, da je evharistična daritev daritev Cerkve, občestvena daritev, ki jo v vsakem primeru obhajamo kot Cerkev - seveda skupaj z Glavo Kristusom - potem nam postane tudi to razumljivo: ne prejemam sv. obhajila zgolj kot posameznik, marveč kot član Cerkve, ki se hočem zediniti s tistim Središčem, ki ostvarja in ohranja občestvo svetih, namreč Cerkev; nisem "pri" maši kot posameznik, marveč so - vsaj duhovno - pričujoči mnogi; ne zatapljam se kot posameznik v svojo osebno pobožnost, marveč tukaj moli, se zahvaljuje in hvali Boga "tvoje sveto ljudstvo", "tvoja Cerkev", "tvoja družina" - "Cerkev, ki je tukaj in sedaj zbrana okoli enega oltarja, Cerkev ob tisočeri oltarjih, Cerkev, ločena in razstresena po vsej zemlji, toto orbe terrarum" in vendar zopet ena, tako zelo ena, da se ne obhajata niti ena maša brez tega zedinjujočega pogleda na bratska občestva vsega sveta z njihovimi pastirji, cultores fidei, z najvišjim pastirjem v Rimu" ^{136 b}.

Takšno gledanje človeka nujno navaja na živ apostolat, na to, da gre ven iz pretirane zaverovanosti v samega sebe, v svoje lastne zadeve, naj se tudi nanašajo na duhovni napredek in zveličanje, in da svoje življenje usmerja na širjenje božjega kraljestva v svojem okolju, na sodelovanje pri veliki nalogi celotne Cerkve. Posebno še, če se prav v zvezi s pravilnim gledanjem na tesni odnos med evharistijo in Cerkvijo zaveda tega, kar lepo izraža isti Jungmann: "Ves sijaj božje službe in celo sv.

daritev sama je le znamenje in more biti le znamenje, znamenje notranjega duha, ki se sklada s takšnim znamenjem, znamenje predanosti božjega ljudstva božji volji, in sicer znamenje krščanske predanosti, ki je pripravljena hoditi po tistih potih, ki jih je utrl Kristus, in po tistih zakonih, ki jih on oznanja v svoji Cerkvi, predanost, ki je pripravljena, da prispeva svoj delež za prenovu sveta iz Duha Kristusovega ... Saj je dejansko tako, da evharistična pobožnost, tudi v svojem najplemenitejšem javljanju, ne sme kakor tujka plavati nad našo vsakdanjostjo, kakor bi tudi nasprotno pomenilo obubožanje, če bi ne hoteli vsega nramnega in religioznega prizadevanja kristjanovega in vsega cerkvenega in pastoralnega dela naših krščanskih občin gledati v tisti zvezdi, katere najvišja krona je obhajanje evharistije" ¹³⁶ d.

2. V odnosu do ločenih kristjanov

Znano je, da je mnoge anglikance in protestante pritegnila v pravo Cerkev prav evharistija ¹³⁷. Pravoslavna teologija, zlasti ruska, pa zvezo med Cerkvijo in evharistijo tako naglašaja, da sem in tja prihaja naravnost do istovetenja Cerkve z evharistijo.

Tako pravi ruski laični teolog Homjakov, da po evharistiji postane Kristus meso Cerkve in da prav zato moremo le v Cerkvi najti resničnega Kristusa ¹³⁷. Podobno uči G. Florovski in pravi, da v evharistiji postanejo ~~več~~ ^{ve}iki telo Kristusovo; zato je evharistija zakrament Cerkve, zakrament "sklicanih", zakrament občestva ¹³⁸. S. Bulgakov pravi posebej glede cerkvene hierarhije, da je predvsem evharistična uredba; ker je Gospod sam postavil zakrament sv. Evharistije, zato je tudi hierarhija vključena v to postavitev kot eden izmed pogojev evharistije; Bulgakov gleda obhajanje evharistije kot nekaj, kar je danes odvisno od duhovništva, nasprotno pa vidi duhovništvo kot nekaj, kar je v svojem nastanku odvisno od obhajanja evharistije ¹³⁹. Z ene strani je Cerkev osnova vseh zakramentov, zakrament vseh zakramentov, vsezakrament (vsetainstvo), z druge strani pa je evharistija kljub današnji učvrščenosti med druge zakramente temelj vseh zakramentov, zakrament zakramentov, "centralni zakrament Cerkve" ¹⁴⁰. Pri tem se Bulgakov sklicuje na Teodorja Studita, ki imenuje evharistijo povzetek vsega zveličavnega reda ¹⁴¹. Arhimandrit Cyprian naglašaja,

da je telo Kristusovo tako Cerkev kakor tudi evharistija; narava Cerkve je evharistična: kdor je ud Cerkve, mora biti deležen evharistije ¹⁴². Prav posebno pa naglaša tesno medsebojno zvezo med evharistijo in Cerkvijo Nikolaj Afanasjev, profesor cerkvene zgodovine in cerkvenega prava na pravoslavnem teološkem inštitutu sv. Sergija v Parizu. "Evharistija", tako pravi, "ni eden od zakramentov, niti ni centralni zakrament, marveč evharistija je Cerkev sama" ¹⁴³. "Ne vsebuje vsezakrament Cerkve, vse zakramente, in med njimi evharistijo, marveč evharistija vsebuje vse zakramente. Evharistija je zakrament v drugačnem smislu kakor zakramenti, ki so bili v njej postavljeni; je namreč največji misterij, zveličavni red misterija, ki je bil od vekomaj skrit v Bogu, ki je po Kristusu vse ustvaril (Ef 3,9). Zakrament mašniškega posvečenja je vsebovan v evharistiji, ker je zakrament mašniškega posvečenja vsebovan v Cerkvi" ¹⁴⁴. Afanasjev veže ustanovitev Cerkve s postavitvijo zadnje večerje in hkrati s prihodom Svetega Duha na binkoštni praznik, ko je po njegovem mnenju sv. Peter prvikrat in prvi obhajal evharistijo ¹⁴⁵. Kolikor je resnično, da je bila zadnja večerja s postavitvijo evharistije le predujem daritve na križu, in kolikor je bil postavljen pri tej priliki zakrament duhovnega očetovstva, duhovništva, od katerega posledaj evharistija zavisi, razlika med to Afanasjevo trditvijo in zapadno teologijo v tozadevnem vprašanju niti ni tako velika - pripominja po pravici B.Schultze ¹⁴⁶.

Tudi pri drugih pravoslavnihih teologih neruske narodnosti najdemo podobne poglede ¹⁴⁷.

Čimbolj bo življenje katoličanov kot članov prave Kristusove Cerkve črpalo iz evharističnih vrelcev, čimbolj bo prava Kristusova Cerkev zares evharistična in zato prežeta z resničnim Kristusovim duhom, tembolj bo privlačna tudi za ločene kristjane in tem prej bo zasijal veseli dan, ko se bo izpolnila Gospodova molitev za edinstvo, tista molitev, ki je privrela iz njegovega Srca prav na večer postavitve presv. evharistije, "znamenja edinstva" in "vezi miru", kakor je tako toplo ponavljal tridentski cerkveni zbor ¹⁴⁸.

K temu pravilno oznanjevanje o misteriju Cerkve v njeni povezanosti z misterijem evharistije lahko nemalo pripomore.

3. V odnosu do nevernih

Glede misijoniranja poganskih krajev je dejal p.Charles: "za ozdravljenje idolatrije ni potrebno reči, da je v njej vse neumno, da je vse absurdno v njenih religioznih tipanjih in v tisti želji, ki jo žene, da bi

našla Boga čisto blizu, v tistem predobčutju materialnega objekta, ki ga človek mora moliti...Malikovelec se moti glede aplikacije, ne pa glede načela. Njegova zmota je zmota ~~glede~~ dejstva, ne pa logična absurdnost." In potem p. Charles nadaljuje: "Zato pa bo moral misijon v vsej njegovi sijajnosti predstavljati misterij inkarnacije, misterij evharistije, ki to učlovečenje nadaljuje, in ostale druge zakramente, ki gravitirajo okoli tega prvega zakramenta, zakramente, kjer je Gospod vsakokrat hotel vezati na materijo, na gesto, na nekaj besed ~~na~~ nadnaravno milost, ki nas napravlja Bogu podobne... Normalno in nujno je, okoli teh zakramentov razvijati zgovorne liturgične obrede, obdane s spoštljivostjo, da bodo tudi stvari na svoj način oznanjale evangelij in posvečevale" 149.

Tudi ob začetku krščanstva je bilo tako:misterij inkarnacije, misterij Cerkve kot njenega nadaljevanja so ljudje, prihajajoči iz poganstva ali iz judovstva, doživljali ob evharistiji in ob liturgiji, ki je ~~šla~~ iz evharistije 150.

Pa tudi moderni ateisti bodo Cerkev najlažje spoznali v njeni resnični bitnosti, če bo pred nje stopala čimbolj obdana s sijem, ki prihaja iz evharistije. Čimbolj se bodo s Cerkvijo srečavali kot s stvarnostjo, ki je zakoreninjena v Kristusu, po evharistiji najtesneje zedinjena s Cerkvijo, tem lažje bodo razumeli, da Cerkev ni neka organizacija za širjenje etike ali za posebno razlago sveta, marveč je deležnost pri sami Kristusovi eksistenci 151. Moderni ateizem Boga ne le ignorira ali taji, marveč ga napada. To je nazorno izraženo v modernih pesnitvah ob Kirilovux Dostojevskega in ob Nietzschejevem Zaratustri: "Če jaz moram biti, Boga ne more biti. Toda treba je, da jaz sem; torej ne more biti Boga". In zakaj moderni človek Boga napada? Zato ker gleda Boga kot tujo osebnost, kakor nekoga "drugega", ko Bog dejansko vendar ni nekdo "drug", marveč je "Bog" tisti, ki ne le da ne ~~urga~~ ogroža človeka, marveč je neizmeren studenec njegove osebnosti 152. In kje bolj resnično studenec človeške osebnosti in dostojanstva kakor v evharistiji? - Doba eksistencializma, ki je zajel s svojim miselnim tokom pač veliko več, kakor pa se zdi površnemu opazovalcu, večkrat odkrito izraža svoj odpor do "abstraktnih bistev" in do "suhih objektov" ter prenaša ta svoj odpor tudi na "dogmatično krščanstvo", na Cerkev, ki stoji za dogmami. Toda če bo s tako miselnostjo prežeti človek v svojem srečanju s Cerkvijo vedno zopet videl, da Cerkev dejansko živi iz Kristusovega misterija v evharistiji, ne pa iz "abstraktnih bistev", da so njeni življenjski temelji ne v kakih miselnih

"objektih" ali normah (dogme in norme) le služijo misteriju in življenju iz misterija), marveč v najvišjem Subjektu ¹⁵³, v živi Osebi Kristusovi, v evharistiji najtesneje zedinjeni z udi Cerkve, potem se bo z dobro voljo mogel znebiti predsodkov in spoznati, kako resnično je, kar je dejal kardinal Newman: "Če česar so katoličani, od česar so cerkveni očetje prav tako kakor apostoli v vsakem času živeli, to ni število teoloških stavkov, marveč je Kristus sam... Ali niso vsi dogmatični kristjani to vedno zopet poudarjali? Ali ni njihova predstava prav tako brezpogojno resnična, kakor je vsakdanja?... Ali ne verujemo v Nekoga, ki je navzoč v sv. tabernaklju? In ta vendar ni formula ali pojem, marveč dejstvo, tako stvarno, kakor smo mi stvarni ¹⁵⁴!

"Kristološko" in "katoliško" dejstvo se ob evharistiji takorekoč zlijeta v eno. Preteklost postane sedanost in sedanost preteklost, ki ni preteklost, marveč sedanost. V tem oziru pravi zopet kardinal Newman: "Knjige morejo malo storiti za nas... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18 stoletji? Prevzame nas in napolni s hvaležnostjo in ljubeznijo to, kar je pričujoče... 'Zgodovinska religija' je res revna in neučinkovita... To vidimo pri protestantih... To je težava, da bi religiozno postalo praktično. - Druga težava: svet živi v zlu (1 Jan 5,19), nevera gospoduje. To nasprotje do nas ima v sebi težnjo, da nas potare, da nam jemlje svežost, da nas zmede s strahom. To so resne težave na religiozni poti... Vsemogočna ljubezen in modrost nasproti temu daje učinkovito sredstvo, ko med nami vedno živi pričujoča. Kristus ni nekaj preteklega; danes je med nami... Isti Bog, ki je hodil po morju, ki je delal čudeže, je v tabernaklju. K njemu prihajamo, z njim govorimo, kakor so mogli ljudje pred 18 stoletji z njim govoriti. In še več: ne samo pričujočega se napravi med nami kot predmet češčenja, marveč se nam daje v resničnosti in hoče biti sprejet v naše srce... To je življenje naše vere. Prestavljeni smo v nevidni svet" ¹⁵⁵.

O p o m b e

- 1) Denz 1796.
- 2) Poleg znanih razprav našega ekleziloga prelata Fr.Grivca glej še S.Tromp, SS.Cor Jesu et Ecclesia, Corpus et Sponsa Salvatoria, v: Cor Jesu. Commentationes in litteras Pii PP XII. "Haurietis aquas".Vol.I,Fr.i.Br. 1958, 243-267, zlasti str.244. Tam je navedeno veliko iz cerkvenih očetov, pa tudi literatura.
- 3) Prim.Fr.Grivec, De Mysterio Ecclesiae, Salesianum 19 (1957)638. Celotna razprava 635-657.
- 4) Sv.Avguštin n.pr.pravi, da so iz prebodene Gospodove strani pritekli zakramenti sploh: Sermo 336,5; Enarr.103,46; 126,7; In Joan.tract.120,2; De Gen.contra Man.2,37.Civ. Dei 22,17.Glej P.Battifol, Le Catholicisme de St.Augu- stin I.² Paris 1920, str.252.
- 5) "Haurietis aquas" odst.št.39: "Iz ranjenega Odrešeniko- vega Srca je bila torej rojena Cerkev, kakor je tudi Cerkev deliteljica Zveličarjeve krvi. Iz istega Srca je preobilno pritekla tudi milost zakramentov..."
- 6) Glej Fritz Hofmann, Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung, v: Feiner itd., Fragen der Theologie heute, Benzinger V.-Einsiedeln, Zürich, Köln 1957, 485-517, posebej str.495.
- 7) Glej Strack-Billerbeck II, 834 ss.Navaja dr.Alois Stöger, v: LinzTheolPrZschr 99(1951) 8-10.Prim.tudi Schmaus M.,K. Dogm.III/1 3-5 (München 239,1958).
- 8) Prim.J.A.Jungmann, Miss.sol.I²(1949)239 s.- Glej tudi J. Dupont OSB, "Ceci est mon corps", "Ceci est mon sang", v: NRTh 90(1958)1025-1041.
- 9) Prim.Rim 9,6; Gal 6,16; Jak 1,1.Glej Congar, Esquisses du Mystère de l'Eglise²(1953)44.
- 10) O.Semmelroth, v: Fragen der Theologie heute, 322 s.
- 11) Prim.Semmelroth, na f.m.
- 12) Prim.Philo, De decalogo paragr.31.Nav.Deutsche Thomas- Ausgabe 30.Bd.(Pustet-Salzburg 1938)485.
- 13) De Septenario, paragr.18; nav.prav tam.

- 14) P.D.Winzen, v: D.Thomas-Ausgabe Bd.30, str.485, v pripombah k S.Th.III, 73, 6. Prim. tudi R. Snoeks, De relatione inter Corpus Christi mysticum et Ecclesiam, v: Collectanea Mechlinensia 42. Nav. Theological Digest 6(1954)90X.
- 15) Glej M.Schmaus, K.Dogm.III/1 3-5(1958)222 s.: "Das neue Volk ist wesentlich Eucharistiegemeinde... Diese Volksvorstellung hängt engstens mit der Eucharistievorstellung zusammen, denn das Volk in diesem Sinn gewinnt und stellt dar sein eigenes Wesen immer wieder in der Eucharistiefeier".
- 16) Glej Schmaus n.d.199 8.; prim. tudi str.427.
- 17) D.A.Conchas, "Redemptionem acquisitionis", v: Verbum Domini 1952, 90 s. in str.168 s. Nav. J. Lécuyer, v: Cor Jesu I, 221.
- 18) J. Roth, Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque. NRTh 90(1958)711-716 (celotna razprava: 696-721).
- 19) Roth, n.m. str.721.
- 20) Prim., pr.t. Glej tudi J.Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950.
- 21) Značilnejša mesta v sv. pismu so: Zah 2,10; Iz 8,8; Ez 37,27; 48,35; 2 Kron 6,18 - vse to v zvezi z Raz 21,3.
- 22) 2 Kor 6,16-18. Prim. Ef 2,20-22; 4,12; Kol 2,7; 1 Kor 3,16.17; 19.
- 23) Prim.o tem tudi W.Boussset (protestantski biblicist), Kyrios Christos. Göttingen 1921; nav. Holzner, Paulus 11-14(19)222s.
- 24) Prim. Didache c.10.
- 25) Sv.Hilarij, De Trin.8,13 ss.; Ciril Al., In Joan.6,35. Glej p.D .Winzen, v: D.Thomas-Ausgabe Bd.30, 415.
- 26) Winzen, n.m.415 s.
- 27) Inocenc III., De Sacro altaris mysterio l.4 c.36: PL 217, 876 s.; c.44: PL 217, 885. O tem glej Dr.P.Rufin Šilić, Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura. Breslau 1938, str.218 s. - Inocenc III. se pri tem naslanja na sv. Avguština, dasi gre nekoliko dalje kakor on.
- 28) In Joan c 17 n.32.
- 29) N.pr. In Sap.c.16 n.35; In Joan.c.16 n.35 in še mnogo drugih mest, ki jih navaja Šilić v pravkar navedenem delu, str.221.

- 30) N.d.221.
- 31) N.pr.Sermo 13 in Dom.3.Adv.p.2.Glej R.Šilić,n.d.233.
- 32) Sv.Tomaž, Lekcije v oficiju sv. Rešnjega Telesa,opusculum 57.
- 33) S.Th.III,75,1 ad 1.Prim.In 4 Sent.d.8 q.1 a.3 sol.3
- 34) M.Grabmann, Die Lehre des hl.Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk,Regensburg 1903,226.
- 35) F.Van der Meer - N. Greitemann, Augustinus der Seelsorger.Leben und Wirken eines Kirchenvaters ².V.Bachem in Köln 1953,328 s.
- 36) Prim.Van der Meer,n.d.,330.
- 37) Evharistija je zakrament, "quo in hoc tempore consociatur Ecclesia", pravi sv. Avguštín v Contra Faustum,1.12 c.20. Voda in vino evharistične daritve sta kakor voda in kri, ki sta pritekla iz Gospodove strani na križu, zakramenta, "quibus aedificatur Ecclesia"(De Civ.Dei 1.22 c.17).- Prim.Ch. Journet, Présence du sacrifice de la Croix . Desclée de Br.-Bruges 1958,203 s.
- 38) Henri du Lubac, Corpus Christi et l'Eglise au moyen âge. Paris 1944,288-290.294.
- 39) Sv. Avguštín,De pecc.meritis et remissione 3,7.Glej P. Battifol, Le Catholicisme de St.Augustin II²(Paris 1920) 522.
- 40) Sermo 57,7.
- 41) B.Poschmann,Kirchenbusse und Correptio secreta bei Augustinus (Programm Braunsberg 1920).Nav.Fr.Hofmann, Der Kirchengriff des hl.Augustins(München 1933) 391.
- 42) De nat.et ~~mix~~ orig.an.1,9,10:"Quis enim offerat Corpus Christi nisi pro eis qui sunt membra Christi;prim.pr.t.1, 19,33;2,11,15.1921.Gl.Fr.Hofmann,n.d.str.391.Na str.398 pravi Hofmann:Zakrament sv. evharistije vsebuje po nauku sv. Avguština celega Kristusa, glavo in telo.
- 43) In Joan.tract.26,13.Hofmann 391 s.
- 44) K.Adam, Eucharistielehre des hl.Augustins.Forschungen VIII,1-Paderborn 1908,68.Nav.Fr.Hofmann n.d. 395.
- 45) Hofman n.d.396.
- 46) Hofmann n.d. 409.

- 47) Hofmann n.d.412.
- 48) Hofmann n.d.412 s. Glej tudi Schmaus, K. Dogm. III/1 ~~3~~ 3-5 (1958) 308 s.
- 49) S.Th. III, 73.3.
- 50) S.Th. III, 80.4.
- 51) Glej zlasti S.Th. III, 79, 1 ad 1; prim. III, 73, 3; III, 80, 1; III, 80, 11: "Sine voto perceptionis hoc sacramentum non potest homini esse salus". Prim. tudi D. Thomas-Ausgabe Bd. 30, 481 s. - Dalje Sv. Tomaž, in Jean. 6. lect. 6n. 7. - K III, 73, 3 pripominja Ch. Journet: Vlita vera, ki jo po krstu dobe otroci, jih bitno, ontološko in na anticipirani način naravna na to, da bodo verovali razodeto oznanilo. Podobno je krstna milost kakor ontološka želja (votum) in torej neka anticipacija evharistične milosti, v kaeri se bo dovršila enota Cerkve, zedinjenost novokrščenca s Kristusom in tako s Cerkvijo. Journet, Théologie de l'Eglise. Desclée de Br.-Bruges 1958, 208. - Potrebnost evharistije za slehemo milost uči sv. Tomaž pač ne v tem smislu, da bi bilo obhajilo samo nujno potrebno; evharistija je marveč potrebna za vsako milost, kolikor vsebuje Kristusa, ki v evharistični daritvi po Cerkvi ponavzočuje odrešilno kalvarijsko daritev. Prim. Contra gent. IV, 61.
- 52) Glej GG IV, 61; prim. S.Th. II, 65, 3; III, 73, 3 ad 3; III, 73, 5 ad 2; III, 74, 1; III, 79, 2; III, 79, 7 ad 2.
- 53) Glej R. Šilić, n.d., zlasti str. 193 s. ter 199. - Za nauk Hugona a S. Victore e evharistiji je zelo zanimiva razprava H. R. Schlette, Eucharistielehre H. v. St. Viktor. ZkTh 81 (1959) 67-100; 163-210.
- 54) Vendar pa so tu in tam, posebno sv. Avguštin, tudi v govorenju o telesu Cerkve dodajali pridevek "mističen", kar pa se je za trajno ustalilo šele v sholastični dobi druge polovice 12. in 13. stol. Glej Fr. Grivec, Cerkev², 128 n. 84.
- 55) Znana himna iz 13. stol. "Ave verum Corpus" že misli na evharistijo, saj je bila ta pesem vsekakor namenjena za češčenje sv. evharistije v času ^{rek kupa} povzdigovanja med sv. mašo, ki se je bilo tedaj uvedlo. Glej enciklopedijo "Catholicisme hier-aujourd'hui-demain" I (1948) 1112.
- 55a) Kot primer za izražanje navedimo tale tekst: "Circa Eucharistiam, est quoddam sacramentum tantum, ut species panis et vini: quoddam est ibi res tantum, ut corpus Christi my-

sticum;quoddam est ibi res et sacramentum, ut corpus verum, quod traxit de virgine:istud enim est res primi,et sacramentum secundi".Compendium theologiae veritatis 1.6 c.6; prim.c.18.Lyon 1649,str.457.473-pod imenom Alberta Velikega.Nav.du Lubac,Corpus Christi....,126.Prim.S.Th.III, 8,a:"Ecclesia corpus mysticum";III,82,9 ad 2:"Corpus verum est figurativum corporis mystici".Du Lubac,n.d.128.

56) Y.Congar, v enciklopediji Catholicisme III(1952) 211 s.

56a) In Joan.tract.26,13;PL 35,1612.-Slov.prevod^rdr.Fr.Lukmana,Cerkvenih očetov zbrana dela IX,Ljubljana 1943, str.227.

56b) Du Lubac,nav.d.286.

56c) J.A.Jungmann,"Corpus mysticum",vStimmen d.Zeit Bd.164 (1958)59) 4o3 s.

56d)Glej P.Paul Erbricht, Mystischer oder auferstandener Leib Christi? V:Orientierung 23(1959)193-195.

57) Congar,pr.t.III,212 s.

57a) Navaja H.du Lubac, v knjigi, navedeni v nasl.op.^{mb}(58), str. 287.

58) H.du Lubac,Corpus mysticum;Eucharistie et l'Eglise au moyen age², Aubier-Paris 1949.Knjiga je tudi v naši teološki knjižnici. Prva, krajša izdaja je izšla l.1941.

59) Irenej,Adv.Haer.3,21,1o; 3,22,4;RdJ 223.224.

60)Glej M.Schmaus,K.Dogm.III/1 3-5(1958) 311.s.

61) Okrožnica "Mystici Corporis" odst.št.82.Prevod Fr.Grivec, Skrivnostno telo J.Kr.Ljubljana 1944,str.13.

62) Prav t.str.131 s.

62a) Da se je Cerkev rodila na križu in da je torej sv.maša nekako obnavljanje ustanovitve Cerkve,uči tudi okrožnica "Haurietis aqua" št. 39.

63) S.Th.III,62,5. III,78,5:EXX prolatione ipsius Christi haec verba virtutem sunt consecuta,a quocumque sacerdote dicantur,ac si Christus ea praesentialiter proferret.

64) S.Th.III,83,1 ad 3:Sacerdos gerit imaginem Christi,in cuius persona et virtute pronuntiat ad consecrandum. Prim.III,22,4.Isti nauk ima tudi sv.Bonaventura-glej R.Šilić,n.d.188.

65) Mediator Dei odst. št. 42.

- 66) Pr.t.odst.št.68;to je navedek iz Janeza Zlatoustega,
In Joan.hom.86,4.
- 67) Glej J.A.Jungmann, Miss.sol.I²(1949)237.
- 68) Gl.O.Karrer, Apostholische Nachfolge und Primat,v:ZkTh
77(1955)136.
- 69) S.Th.III,75,9:delivec oziroma izvršilec zakramenta iz-
vršuje zakramentalna dejanja-intudi konsekracija je za-
kramentalno dejanje-v imenu Cerkve; v primeru, da ta
delivec nima vere,vero nadomesti Cerkev.
- 69a) A.Piolanti,v;Problemi e orientamenti II(Milano 1957)866.
- 70) Prim.J.de Baciocchi,Le mystère eucharistique dans les
perspectives de la Bible.NRTh 77(1955)563 s.
- 71) Prim.Ch.Journet,L'Eglise du Verbe incarné I² (Desclée
de Br.-Bruges,1955) 82 s.
- 72) Pr.t.I,85.
- 73) Denz 938.0 tem glej J.A.Jungmann, Miss.sol.I²,233.
- 74) Glej J.A.Jungmann, Miss.Sol. I²,4.
- 75) S.Th.III,56,1 ad 3:govori o človeški naravi Kristusovi
kot sredstvu za našo zvezo z Bogom.III,49,1 še posebej
o Jezusovem telesu: Caro secundum quam Christus passio-
nem sustinuit,est instrumentum divinitatis.Z ozirom na
vstajenje Gospodovo pravi v In 4 Sent.d.43 a.2 sol.1 ad 2:
Humanitatis Christi secundum quam resurrexit,est quodam-
modo instrumentum divinitatis ipsius.Prim.sol.1 ad 3.
- 76) Glej M.Scheeben,Mysterien des Christentums.Herausgeg.v.
J.Höfer,Fr.i.Br.1941.paragr.71,str.403.
- 77) Pr.t.paragr.69,395 s.
- 78) Glej Fr.Grivec,Salesianum 19)1957)639.649.
- 79) D.Feuling OSB,Katholische Glaubenslehre.Salzburg 1937.
N.465,str.744.
- 80) M.Schmaus,K.Dogm.IV/1 3-5 (1952)185 s.
- 81) Glej Ch.Journet,Theologie de l'Eglise,63.
- 82) Pr.t.48.
- 83) Pr.t.61.
- 84) Prim.pr.t.70.
- 85) Prim.K.Rahner,Schriften zur Theologie III(1956)1981

- 86) Prim.D.Feuling, K.Glaubenslehre, n.480, str.772.
- 87) H.Bouëssé OP. De Sacerdote christiano (Bruges 1957) 114 s.
- 88) Mystici corporis št. 1, Grivec, 38.
- 89) Prim.J.Vodopivec, Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa di Cristo, v: Euntes Docete 10(1957)65-104, posebej str. 103.
- 90) Frankfurt a.M.1953.
- 91) N.pr.Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade, v: Scholastik 28(1953)23-39; to razpravo navaja H.Stirnimann, v: Problemi e orientamenti I (Milano 1957) 160.- Um die Einheit des Kirchenbegriffes, v: Feiner, Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 319-335.-- Das Geistliche Amt. Knecht, Carolusbücherei, Fr.a.M.1958.
- 92) Prim.Diekamp-Hofmann, Theologiae dogmaticae manuale IV (1934) 7.
- 93) H.Stirnimann, v: Problemi e orientamenti I (Milano) 160.
- 94) Prim.K.Rahner, v: Cor Jesu I (Fr.i.Br.1958) 492.
- 95) Glej A.Stolz OSB, Manuale Theologiae dogmaticae VII (Fr. i.Br.1939) 15.
- 96) Glej Fr.Grivec, Cerkev-telo Kristusovo, v: BV 22(1942) 28.
- 97) Prim.O.Semmelroth, v: Feiner, Fragen der Theologie heute, 328.- Bistveni elementi zakramenta so: a) signum sensibile invisibilis gratiae; b) gratiae efficax, to se pravi, da milost, katero znači, tudi vsebuje in podeljuje tistim, ki ne stavljajo ovir; c) a Christo permanenter institutum. Prim.nav.d.str.326-329.
- 98) Glej S.Tromp, De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce, v: Gregorianum 13(1932) 489-527. Glej tudi razpravo "SS. Cor Jesu et Ecclesia, Corpus et Sponsa Salvatoris", v: Cor Jesu I (Fr.i.Bd.1958) 241-267.
- 99) Glej H.Stirnimann, v Cor Jesu I, 157.
- 100) Glej H.E.Schillebeeckx, v: LThK II², 113.- V razpravi Sakramente als Organe der Gottbegegnung, v: Feiner, Fragen der Theologie heute, 379-401, isti avtor lepo utemeljuje, kako morejo historična dejanja Kristusova, n.pr. odrešilna smrt na križu, prihajati prav do nas: ta Kristusova historična dejanja so osebna dejanja druge božje osebe, čeprav so izvršena po človeški naravi; kot osebno božje dejanje

je zato Kristusova odrešilna smrt oziroma daritev večno aktualna, neuničljiva stvarnost. Daritev na križu je, ne sicer kot človeško dejanje v svoji historični obliki, pač pa kot tako človeško dejanje, ki izhaja iz božje osebe kot osebnostne nositeljice tudi človeških dejanj Kristusovih, nekaj večnostnega in ne preide, kakor nikoli ne preide to, kar je resnično božjega. Zato ima smrt na križu misterijsko vsebino, ki je vzvišena nad časom in prostorom, misterijsko v drugačnem smislu, kakor je govoril o tem O. Casel. Glej zlasti str. 390 s. v Fragen der Theologie.

- 101) Prim. K. Rahner, v: Cor Jesu I, 493.
- 102) O. Semmelroth, Das Geistliche Amt (Fr. a. M. 1958) 102 s.
- 103) Tako pravi Th. Soiron, nav. Semmelroth, Kirche als Sakrament 49 s.
- 104) Prim. M. Schmaus, K. Dogm. IV/1 3-4 (München 1952) 187.
- 105) S. Th. III, 65, 3. Prim. H. Bouëssé OP, Le Sacerdoce chrétien (Bruges 1957) 114.
- 106) M. Schmaus IV/1, 185.
- 107) Denz. 1821: Ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam Ecclesiam aedificare decrevit.
- 108) Glej Yves de Montcheuil, Mélanges théologiques 2, Aubier-Paris 1951) 90. s. Tu de Montcheuil pripominja: liberalni protestanti/n. pr. sploh ne more razumeti, kaj je zakrament in kakšen je njegov pomen - ker pač taji božje učlovečenje, ko taji Kristusovo božjo naravo in zato tudi hipostatično zedinjenje.
- 109) S. Th. III, 62, 5 c.
- 110) S. Th. III, 65, 3.
- 111) B. Schultze SJ, Eucharistia und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart. ZkTh 77 (1955) 257-300.
- 112) Glej Bouëssé, Le Sacerdoce 185. - V tem smislu je Leon XIII. v okrožnici "Mirae caritatis" evharistijo imenoval "dušo Čerkve", češ da iz tega zakramenta "Čerkev črpa in ima vso svojo moč in lepoto, ves okras božjih milosti, vse dobro". - Teologi radi imenujejo evharistijo srce Čerkve in daritev sv. maše življenjsko utripanje tega srca. Glej Fr. Grivec, Kristus v Cerkvi, 150. 171-180.

- 113) O tem lepo govori Grivec, Kristus v Cerkvi 157-159. O mestu, ki ga ima v tem organizmu posebej evharistija, glej str.171-180.
- 114) K.Rahner, Schriften I(1957)27 s.-Ch.Journet ,La messe, présence du sacrifice de la croix (Desclée de Br.-Bruges 1958) v nekem oziru izpolnjuje Rahnerjeve zahteve in ta Journetova knjiga ima to redkost, da nudi celotni traktat o evharistiji, ne kakor je to običajno, razdeljen v tri dele, v nauk o pričujočnosti, o zakramentu in daritvi, marveč vse osredotoči v daritvi, tako da transsubstantiatio et communio obravnava v okviru daritve.
- 115) K.Rahner, Schriften I,41 s.
- 116) K.Rahner, Schriften I,44 s.
- 117) Mansi 49,624-625;51,451.452.57.0 tem razpravlja J. Vodopivec, v: Euntes Docete 10(1957)243.
- 118) AAS 35(1943)243.
- 119) Glej J.Vodopivec, n.m.str.73.
- 120) Posamezni teologi so že prej to zelo jasno učili. Tako n.pr.J.H.Oswald v svojem klasičnem delu Die dogmatische Lehre den hl.Sakramenten der kath.Kirche I, ed.5, Münster, str.256 s.: Nujnost Cerkve kot zakladničarke milosti celo logično presuponira potrebnost posameznih zakramentov; to se pravi, ker je Cerkev potrebna, zato so tudi zakramenti, ti kanali milosti, potrebni. Prim. Vodopivec, v: Euntes Docete 10(1957)76 .
- 121) Zato pravi sv.Tomaž v III,73,5 ad 4: Sacramentum Eucharistiae quamvis sit posterius baptismo perceptione, est tamen prius intentione.
- 122) Prim.III,73,3; tudi III,63,3; III,79,1ad1; III,80,11.
- 122a) Glej M.Schmaus IV/1,295.
- 123) Prim.In 4 Sent.d.8 q.1 a.1 qu.1 ad 1.-Prim.Jos.Anger, Doctrine du Corps mystique de J.-Christ 162. d'après les Principes de la Théologie de S.Th.~~Kop.123~~ Paris-Beauchesne 1929,- Seveda moramo to prav razumeti: V krstu je že vključeno "duhovno obhajilo", česar pa se otroci še ne zavedajo; zato je to le v nesvojskem pomenu "votum communionis". Reči torej moremo, da potrebnost krsta za zveličanje in potrebnost "duhovnega

obhajila sovpadata. Glej Diekamp-Jüssen, K. Dogm. III 11-13, 184. - Posebno pa vidimo potrebnost evharistije, če evharistijo vzamemo ne le kot zakrament v ožjem pomenu, namreč kot obhajilo, temveč kot zakrament, kjer substancialno navzoči Kristus po Cerkvi obnavlja svojo odrešilno daritev.

- 124) Res huius sacramenti est unitas corporis mystici (III, 73,3), ali: Corpus Christi mysticum quod est societas sanctorum (III, 80,4). Končni smisel evharistije ni toliko sama navzočnost telesa in krvi Gospodove; ta navzočnost je namreč kot "res et sacramentum", kot "aliquid quod significatur et significat", naravnana na nekaj nadaljnjega: na zedinjenje s Kristusom po milosti in tako zedinjenje s Cerkvijo, na mistično edinstvo Cerkve v ljubezni in milosti, ki jo telo in kri Gospodova povzročata.
- 125) Prim. tudi Anger, Doctrine...163.
- 126) Prim. S. Th. III, 73,3 ad 3; 75,1; 78,3 ad 6; 79,1 et 4 ad 2.
- 127) III, 83,4 et ad 3 et ad 6.
- 128) III, 73,5 ad 4.
- 129) Glej Anger, Doctrine...168.
- 129a) Glej Ch. Journet, Eglise du Verbe incarné II (Desclée de Br.-Bruges 1951) 67o B.
- 130) N. pr. M. Grabmann, de la Taille, Feckes, Gordillo, Kattum, Diekamp. Glej R. Šilić, Christus und Kirche...196. - J. Nicoloussi in E. Springer sta v svojih delih o tem zala pač sem in tja tudi v pretiravanju.
- 131) Glej G. Gilleman SJ, Le primat de la charité en theologie morale² (1954) 232.
- 132) Nav. Joh. Pinsk, Vom Urchristentum des Lebens. Der Christuszeugnis in der Kirche, v: "Michael" 35 (Festgabe zum Katholikentag 1954) 3.
- 133) Prim. Fritz Hofmann, Glaubensgrundlagen der lithurgischen Erneuerung, v: Feiner, Fragen der Theologie heute, 493-496. - Tudi Bouëssé, Sacerdoce chrétien, 114 s.
- 134) G. Salet SJ, Richesses du dogme chrétien⁴ (Mappus-Paris 1953) 43.
- 135) Glej LThK III², 1161 s.

- 136) Prim.J.Solzbacher, Eucharistische Erziehung, v:LThK III², 1163-1165.
- 136a) J.A.Jungmann, "Corpus mysticum. Gedanken zum kommenden eucharistischen Weltkongress", v: Stimmen der Zeit Bd. 164(1958/59)401-409; nav. m.je na str.404.-
- 136b) Prim.Jungmann, prav t.405.-
- 136c) Jungmann, pr.t.406.-
- 136d) Jungmann, pr.t.408 s.
- 137) Izmed mnogih primerov glej A.Ruville, Die Nährkraft der katholischen Kirche. Berlin 1910.
- 138) Smysl žizni, Berlin, 1922, 237.239. Nav.B.Schultze, v: ZkTh 77(1955)259. "G.Horovski je eden od najpomembnejših ruskih teologov naših dni", pravi B.Schultze SJ v.: Stimmen der Zeit 164 Bd.(1958/59)427 v razpravi "Unionskonzil von Florenz" (str.427-439).
- 139) ^{ev}Evhar i sobornost, Put'19(1929)7. Nav.Schultze pr.t.260.
- 139a) Ierarhija i Tainstva. Put'49(1935)33. Nav.Schultze 261 s.
- 140) Pr.t.209, Nav. Schultze 263.
- 141) Antirrheticus I n.lo: PG 99, 340 C.Schultze 263.
- 142) Evharistija, Paris 1947. Nav. Schultze 263.
- 143) Tainstva i tajnodejstva (zakramenti in zakramentali), v: Pravoslavna Mysl'8 (Paris 1951)32. Nav.Schultze 265.
- 144) Pr.t.
- 145) Apostol Petr i Rimskij episkop, v: Pravosl.Mysl'10(1955) 7-32. Nav.Schultze 267.
- 146) Schultze 267.
- 147) N.pr.dr.Dimitrije Dimitrijević, Osobenost života po volji božjoj u crkvenoj zajednici sa Gospodinom Isusom Hristom. Bogoslovlje G.2 (br.7-1958)42-55.
- 148) Denz 873 a, 875, 882.
- 149) Navaja J.Masson, Fonction missionnaire, fonction d 'Eglise. V:NRTh 91(1959) 45 (celotna razprava 41-95).
- 150) Prim.B.Otten SJ, A manual of the history of Dogmas Vol.II. (London 1918) 311 s.
- 151) Tega ne neha ponavljati R.Guardini. Glej Roger Aubert,

La théologie catholique au milieu du XX^e.Siècle
(Casterman-Tournai-Paris 1954)82.

152) Glej Aubert, La théologie...82.

153) Prim. Aubert 82 s.

154) Disc.Arg.6,Objavljeno v:Otto Karrer, Kardinal Newman:
Die Kirche I.Bd.(Benzinger/Einsiedeln-Köln 1945)24o.

155) To je Newman govoril v osmini presv.Rešnjega Telesa
25.5.1856.Nav.v: O.Karrer-Newman: Kirche II.Bd.1946)61.-
Prim.tudi lepo mesto v K.Adam, Jesus Christus 2
(Augsburg 1933) 291.

dr. Janez Fabijan

PROBLEM O MOŽNOSTI ZVELIČANJA VSEH LJUDI

V Bogoslovnem vestniku IV. /1924/ sem objavil razpravo Dogma in problem o možnosti zveličanja vseh ljudi /238-259/. V razpravi sem obravnaval različne poskuse teologov o dostopnosti sredstev, ki so neobhodno potrebna za zveličanje, vsem ljudem. Nekoliko natančneje sem poročal o teorijah Štrauba in kardinala Billot. Izrazil sem mnenje, da je še nemogoče podati končno sodbo, ki bi popolnoma zadovoljila v dogmatičnem in praktičnem pogledu /str. 239/.

V zadnjih tridesetih letih, so se pojavile med teologi nove teorije in poskusi, da bi z njimi osvetlili možnost zveličanja za one, ki niso dosegli brez lastne krivde krsta in one, ki tudi brez lastne krivde niso prišli do nadnaravne vere. Nekateri so se oprli na mnenje kardinala Caietana, po katerem bi vera staršev v zvezi z vero Cerkve mogla preskrbeti nekrščenim otrokom vstop v nadnaravno zveličanje¹.

V tej kratki razpravi poročam o poskusih, da se to težko vprašanje osvetli in reši s pomočjo hipoteze o "optio finalis", končni odločitvi, ki duši v trenutku smrti, ko preneha bivati kot "forma substantialis" telesa in je že substantia spiritualis separata, omogoči, da se odloči za Boga kot svoj končni cilj in za Kristusa ali proti njemu.

1. Razlaga p. Glorieuxa. Profesor Glorieux je v razpravi Endurcissement final et grâces dernières² razložil nauk sv. Tomaža Akv. o popolni podobnosti situacije, v kateri so se nahajali angeli pred svojim padcem in duše pred svojo končno zakrnjenostjo. Sv. Tomaž navaja v svojih spisih večkrat stavek sv. Janeza Damaščana: Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus, njegovo mnenje je, da je med njima popolna enakost. Isti so motivi zakrnjenosti angela in nepokornosti pogubljene duše, ki nanjo ne vpliva več telesnost. Angel po svoji naravi ni mogel več spremeniti svoje volje, ki se je odločila proti Bogu, svojemu končnemu cilju, ker se je odločil za to v popolni posesti samega sebe, z vso svojo duhovno naravo. Če je med angelom in pogubljeno dušo popolna podobnost, potem tudi pri

pogubljeni duši ni več vzroka, da bi preklicala svojo odločitev, ko je enkrat v podobni situaciji kot angel. To pa je takrat, ko postane duša v trenutku smrti samostojno zase bivajoča duhovna substanca kot angel z enakim razumom in prosto teživno zmožnostjo, svobodno voljo, ki se more še izjaviti o svojem končnem cilju.

Dejstvo smrti vpelje v psihološkem izkustvu duše majno popolno revolucijo, ker jo narava stvari zahteva, popoln prevrat, sposoben da privede do popolne revizije prejšnjih sodb. Zato ni potreben izreden božji poseg in tudi ne kakršnikoli slučajni vpliv okoliščin. Med dušo združeno s telesom in ločeno dušo je prepad tako z ozirom na način kot na predmet spoznanja. Ločena duša spoznava odslej na način angela po "species infusae", ki ji naravno grede. Ta sprememba ji omogoči razmislek o prejšnjih sodbah. Ko je duša ločena od telesa in ne več v svojih sodbah in odločitvah omejena in odvisna, se more z vso svojo svobodno naravo odločiti za Boga ali proti Bogu in v odločitvi ostati. Seveda bi na to odločitev vplivala tudi nagnjenja /habitus/, ki bi jih duša imela iz prejšnjega življenja tudi potem, ko se loči od telesa. Če bi pa stanje duše pred ločitvijo duše bilo odločilno za morebitno njeno zakrknjenost v celi večnosti, se zdi, da bi bilo to po božji odločbi in prepovedi, da se ne more spremeniti. V tem slučaju se zdi, da je Bog vzrok zakrknjenosti pogubljene duše. Bog bi s človekom bolj strogo ravnal, kakor je z angelom. Zato se zdi, da iz umovanja sv. Tomaža logično sledi, da se odločilna in končna izbira duše zgodi v trenutku, ko se začne zanjo stanje ločene duše / 879/.

Na ugovor, da ^{se} takim pojmovanjem status viae podaljša na trenutek po smrti, ko je duša že ločena od telesa, odgovarja Glorieux, da bi ta ugovor sv. Tomaža ne spravil v zadrego. Ta ugovor sloni na napačni predstavi časa kot trajanja nekih kvantitet, ki ležijo druga poleg druge. Smrt je točno prvi moment, ko je duša ločena in zadnji, ko je še združena. Sv. Tomaž je analogne ~~próblemske~~ probleme imel in razreševal / n.pr. transsubstanciacija, - ali opravič^{en}je grešnika, 882/. Konec človeškega življenja in začetek življenja ločene duše sta ena kompletna realnost / 884/.

Kaj pa opomini Cerkve in nauk sv. pisma? "Kamor drevo pade, tem obleži". Glorieux odgovarja, da prelom s prejšnjim življenjem po tem mnenju ni popoln. Duša tudi po nauku sv. Tomaža /De ver. X. IX. 1/ ima po smrti tri načine spozna^{va}nja: species, ki jih je dobila v življenju preko čustov, species /milosti/, ki jih dobi od Boga v trenutku ločitve, in species, ki jih ji morejo dati druge substantiae separatae. Stanje ločene duše more biti bogato po svoji dejavnosti. Spoznati more svoj cilj, soditi boljše kakor v življenju s telesom in se odločiti z vsem svojim bitjem. Zadnjikrat ji bo pomudena božja milost, v kolikšni meri pa, je seveda skrivnost predestinacije.

Glorieux hoče s to razlago sv. Tomaža predvsem razložiti, kako je končno zakrknjenost duše lažje pojasniti. Misli pa, da se s to teorijo o končni odločitvi morejo lažje razložiti drugi problemi /o onih, ki bona fide živijo in nimajo vere v tem življenju/. Tudi nekrščeni otroci dobijo tako popolno spoznanje in dejavnost podobno angelom. Ne gre pa za nadnaravno razodetje, oni ostanejo v naravnem redu /891/.

Glorieux svoji tezi ne prideva gotovosti, a zdi se mu verjetna za razlago nekaterih težkih problemov, posebno vprašanja o končni in nepreklicni zakrknjenosti pogubljene duše.

2. Robert W. Gleason S.J. V svoji eshatologiji *The World to come* /New York, Sheed & Ward str. 172/ tudi ta pisatelj zagovarja hipotezo o končni odločitvi. Omenja v delu knjige o smrti /43-77/, da je bila pred 30 leti predložena teorija, da je duši v trenutku smrti po nekem posebnem razsvetljenju dovoljena optio finalis. Ta teorija skuša predvsem razrešiti vprašanje o zveličanju nekrščenih otrok. Gleason omenja nazore nekaterih novejših filozofov /Heidegger/, da smrt spada še k temu življenju. Duša ni le substantialis forma telesa, to preneha biti ob smrti, ona je tudi samostojna duhovna substanca. To ostane tudi ob smrti, je svobodna. Stanje, v katerem se nahaja ob smrti je zanjo odločilnejše kakor za telo /68. 69/. Dej, ki zaključí človeško življenje, je človeški v polnem smislu, to je dej pripravljen po človeški svobodi, vstavljen v individualno zgodovino te duše.

Mnogi moderni teologi začenjajo s centralno idejo, da je skrivnost Kristusove smrti vzor smrti kristjana. A smrt Kristusova je bila svobodno sprejeta, Zdi se mogoče, da se osebna svoboda duše more udejestvovati v obsegu, kakor še ne doslej. Duša rešena telesa ob smrti, zavzame do sveta vrednot stališče, kakor ga še ni v svojem časovnem življenju. A ta "optio finalis", ki sicer omogoča pregled in spremembo sodb in stališča človeka v preteklem življenju, pa ni neodvisna od njaga. Trdovratnim grešnikom v zemeljskem življenju ne dopušča lahke preusmeritve končne odločitve, ker je bila njihova svobodna volja že v tem življenju usmerjena k pogubljenju v peklju, končna odločitev pomeni le bolj polno svobodo volje.

Je pa še druga vrsta grešnikov, ki sicer verujejo v Boga in ga ljubijo, a vendar niso trdni in stanovitni. Za take bo imela smrt odločilno vlogo /73/.

Tudi Gleason priznava, da teorije o končni odločitvi ne potrjuje ta ne sv. pismo ne tradicija, da je torej le teološka spekulacija. Vendar pa ima tudi tako svojo vrednost, ker pomeni poskus, dati odgovor na vprašanja, ki so jih sprožili moderni filozofi in tudi teologi o problemu smrti /74/.

3. Profesor dogmatike Karl Rahner. Tudi Rahnerju se zdi misel o "optio finalis" verjeto. V svoji razpravi o smrti vprašuje ali se duša v smrti loči po svoji notranji dinamiki, ki teži za svojim dopolnjenjem ali pa je ločena proti njeni lastni tendenci /19/. Dokler je duša združena s telesom, ima odnos do one celote, katere del je telo, to je do materialnega sveta. Ob smrti se ta odnos zruši. Ali postane duša sedaj akozmična ali pa vsekozmična? Ali je končna odločitev ob smrti svobodni izraz osebnega bitja človeka, torej notranji bistveni moment same smrti, ali pa je od Boga svobodno združena s smrtjo, čeprav s smrtjo kot tako ni nujno združena /29/. Rahner misli, da je končna osebna odločitev notranji moment na smrti kot duhovno-osebnem dejanju človeka samega.

4. Hans Urs von Balthasar v svoji razpravi Eschatologie⁴ sicer posebej ne razpravlja o tej hipotezi "končne odločitve", pač pa pravi v začetku svoje razprave

"Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel‘ in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhagen oder erfrischen" /403/. Navaja več eshatoloških postavk, ki bi jih bilo treba predelati /"receptacula"/, vice, sodba, limbus/ ali na novo obravnavati /eshatologija v zvezi s kristologijo, sv. pismo stare in nove zaveze, razmerje starojudovskih in helenističnih elementov v Pavlovi eshatologiji, zgodovina tvorbe eshatoloških pojmov cerkvenih očetov in poznejše teologije, filozofija časa in zgodovine v zvezi z eshatologijo itd./

5. Dr. Ladislaus Boros je v Orientierung 31.3. in 15.4. 1959 postavil, razvijal in utemeljeval hipotezo: Smrt je prvi totalno osebni akt človeka in takó mesto nastanka zavesti, svobode, srečanja z Bogom in odločitve o večni usodi. V dveh člankih nato razpravlja o filozofskih in teoloških dokazih za hipotezo končne odločitve /optio finalis/, da bi lahko vsakdo razmišljal o njeni verjetnosti /str.61/. Avtor navaja in se opira na nazore Glorieuxa, Gleasona, K. Rahnerja, Urs v. Balthasarja, ki sem jih na kratko navedel zgoraj. V svoji razpravi pa najprej razpravlja o naravi smrti same po pojmovanju moderne filozofije. Smrt je po razlagi Martina Heideggerja osnovno stanje /Grundbeschaffenheit/ vsakega živega bitja. V vsakem živem bitju je smrt vedno navzoča in smrt je pritegnjena v strukturo bivanja. Bivanje /das Dasein/ dejansko umira, dokler eksistira. Heideggerjevo razlago dopolnjujejo misli Mauricea Blondela v njegovem delu Action. Blondel namreč ugotavlja, da človeško hotenje vedno neskončno več pomeni, kar to, kar človek v partikularnem deju volje hoče. V bivanju je neka nezavestna usmerjenost hotenja, ki se ne javi v zavestnem hotenju. Zdi se, da človek v vseh svojih dejanjih meri vedno preko tega, kar želi doseči. Na viru naše dejavnosti je Blondel odkril nekaj skrivnostno neznanega, ki se odteguje našim prijemom in nam onemogoča, da bi se ustavili in zadovoljili. V vsakem dejanju hotenja teži človek nezavestno k oni odločitvi, v kateri more z vsem svojim hotenjem zavzeti stališče nasproti Bogu. Iz tega Blondelovega razlage pa sledi, misli Boros, da taka totalna odločitev do smrti ni mogoča. Boje tvo polnega hotenja, v katerem more to, za čemer je preje težil sprejeti ali zavrniti, je smrt. Kar je Blondel ugotavljal

o hotenju človeka, to je Joseph Maréchal določil o spoznanju. Tudi spoznanje je po svojem bistvu dvoumno. Vedno je na svet naperjeno in vedno preko njega. Naša pamet pozna več kakor pa dejansko spozna. V vsakem dejanju spoznanja je Bog predmet teženja, čeprav ga v dejanskem spoznanju ne vidimo, ker zveza z materialnostjo to preprečuje. Iz tega bi tudi sledilo, da je prvi totalni spoznavni akt mogoč šele potem, ko ni več odvisnosti od materije, to je v smrti.

Gabriel Marcel pa govori o človeški ljubezni, ki more v trenutku smrti priti do popolnega pozabljenja sebe in polni predanosti. Človeški duh pride ob smrti, ko preneha vezanost duše na materijo kot forma corporis, v novo situacijo. Pri mišljenju K. Rahnerja duša ob ločitvi od telesa ne postane akozmična, ampak vse-kozmična in dobi odnos do bistvenega središča sveta, kjer je vse povezano in enotno kot v svoji korenini. In na tem mestu se zgodi odločitev.

Za filozofskim razmišljanjem v "optio finalis", ki ga opira na mišljenje nekaterih novejših filozofov, preha-ja Boros k obravnavanju teoloških nauk, ki bi jih ta hipoteza mogla razjasniti. Urdi, da se pri tem hoče ravnati po metodi, ki jo priporoča vatikanski cerkveni zbor, da je namreč mogoče neki teološki predmet raziskovanja razumeti iz medsebojne zveze skrivnosti. Če namreč neka teološka hipoteza osvetli različne izreke vere, če postanejo te bolj enotne in povezane med seboj, bi mogli iz tega sklepati, da je ta hipoteza nekako dana vključno v teh verskih resnicah.

Prva resnica vere, ki jo more ta hipoteza osvetliti je resnica "o končnoveljavnosti stanja ob smrti" /status termini/, ko se razmerje duše nasproti Bogu ne more več spremeniti. Odkod prihaja ta nespremenljivost? Človeška duša v smrti ne izgubi svoje duhovnosti in zato ne svoje svobodnosti. Kaj jo torej ovira, da ne more več izvrševati več svoje svobodne izbire in ne more več preudariti prejšnjih odločitev, ki jih do smrti vedno more preklicati in spremeniti. Ali poseže Bog vmes in prepreči vsako svobodno dejavnost duše, ki bi mogla spremeniti usmerjenost duše? Ali ne bi Bog na ta način duše nekako "okamenil", ker bi nekaj povzročil, kar iz narave duhovne duše ne sledi. Vse odločitve duše v tem življenju imajo značaj začasnosti in morejo biti preklicane, nikoli ne zajamejo

celotnega bitja, da bi tako postale nepreklicne. Ljudi zadnja odločitev duše pred smrtjo nima kvalitative končnoveljavnosti po svoji naravi. V smislu hipoteze v "optio finalis" pa je mogoče dobro razumeti, kako bi ta odločitev duše postala duši notranja, primerna osebnosti. Človeška smrt je podobna situaciji, v kateri so bili angeli v svoji odločitvi. "Hoc enim est hominibus mors quod angelis est casus" /sv. Janez Damaščan/. Bog s človekom ne dela hujše kakor z angeli.

Drugi nauk, ki ga je osvetlila hipoteza o končni odločitvi je splošnost odrešenja. Kristus je za vse ljudi umrl in je s svojo smrtjo in svojim vs-tajenjem ustvaril novo, vseobsežno situacijo zveličanja. Nekateri teologi določajo to splošno obljubo tako, da se ne more uporabljati za nekrščene, brez uporabe svojih duševnih zmognosti umrle otroke. Prav trdijo, da milostna ponudba Kristusova postane učinkovita le po svobodnem sprejemu. Pri tem pa učijo, da se krščeni otroci morejo zveličati brez te svobodne odločitve volje. Za nekrščene otroke je po učenju teh teologov "limbus parvulorum", v katerem uživajo duše otrok neko naravno blaženost. Zdi se pa, da vključuje ta hipoteza v limbusu protislovje. Težko je namreč uvideti, kako more biti človek za vekomaj ločen od Boga, ne da bi trpel muke pekla. Kristusovo odrešilno delo ima realno-ontološke učinke, eden teh učinkov je v celotni naravnosti konkretnega človeka na nadnaravni red kot predpogoj, kot ontološko omogočanje njegovega konkretno duhovnega bistva. Kako bi moglo torej človeško bitje, ki z vsem svojim bitjem teži k Bogu, brez bolečin prenašati večno ločitev od Boga? Saj je v ločitvi od Boga glavna bolečina pogubljenih. Če pa namesto hipoteze o limbusu sprejmemo hipotezo o končni odločitvi, se razširi vsa problematika. Po tej hipotezi bi se tudi nekrščeni otroci kakor vsi drugi ljudje odločili v polni svobodi in polnem spoznanju. Postavljeni so v situacijo bistvenega dinamizma svojega duha in nasproti vzroku sveta in v tem tudi nasproti odrešeniku. Njihova odločitev bi bila podobna odločitvi angelov, njihov "status viae" bi bil osredotočen na en trenutek.

Tudi nauk o zveličanju kot osebni skupnosti z Jezusom Kristusom se po Borosovem mnenju dobro pokaže, ako priznamo "optio finalis". Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi. Zveličavno dogajanje moramo pojmovati kot osebno skupnost z Jezusom Kristusom. To je dobro razumel sv. Tomaž

Akvinski, zato je zahteval vero v včlovečenega božjega Sina obenem z vero v sv. Trojico. Članstvo v Cerkvi in zakramenti, predvsem krst so tudi potrebni, a jih je mogoče doseči "implicitno" in voto. Tudi sv. Pavel je poudaril majhnost vere. Če pa zasledujemo zgodovino teologije, se zdi, da so se teologi odmakali od te resničnosti. V spoznanju dejstva, da so po Kristusovem rojstvu živele milijarde ljudi, ki niso nikoli slišali o Kristusu, so zmanjševali nauk sv. Tomaža vedno bolj na zahtevo vere v osebnega Boga in njegovo večno plačilo in tudi glede te vere niso zahtevali jasnega spoznanja. A z minimalizmom ne moremo rešiti ljudi. Krščansko življenje je vendar življenje poboženja, poboženje pa v prvi vrsti zadeva osebo v njeni duhovnosti. Zato se dogaja na področju jasnosti, ljubezni, osebnosti. Nismo poboženi, če za to ne vemo, kakor tudi ne zavrženi, ako se v jasnosti za to ne odločimo.

V hipotezi končne odločitve je mogoče razumeti, kako je jasna odločitev nasproti osebno spoznanemu Kristusu za vse ljudi mogoča. Jasno pa postane tudi, kako se ta odločitev že vsepovsod v življenju pripravlja in vsa dejanja priprave imajo značaj "votuma".

Kristološki razlog za "optio finalis" vidi Boros v značaju Kristusove smrti, s katero je odrešil človeštvo. Vsa dejanja Kristusova imajo neskončno vrednost, a le njegova smrt je bila odrešilna. Zdi se, da ni le zato, ker je bila božja volja, da le s smrtjo izvrši to delo, ampak da je notranji razlog, po katerem je smrt, kot popolno svobodno žrtvovanje svojega življenja, postala "sredstveni vzrok" našega odrešenja in izkazala nebeskemu Očetu tisto popolno predanost, ki je bila vzrok našega odrešenja. Tudi je človeška narava Kristusova ob prihodu v predpekel ustvarila novo situacijo zveličanja za vse ljudi. Po razglabljanju o teh kristoloških razlogih, posebno glede odnosa duše po njeni ločitvi od telesa do sveta kot celote in do vzroka vsega sveta se Boros sklicuje na razmišljanja K. Rahnerja v njegovi razpravi o teologiji smrti. V kritično presojo Rahnerjevih spekulacij se tu ne morem spuščati. Ker je po mnenju Borosa človeška smrt bistveno situacija zveličanja, zato ima značaj zakramentalnosti, je neke vrste zakrament, vsaj in voto. Eno je jasno, tako zaključuje avtor svojo razpravo: "Človeška smrt in s tem tudi v smrt postavlje-

nost' bivanja je nekaj milostnega in izraz splošne zveličavne božje volje". /Orientierung 15.4.1959 str. 78/.

Ocena te hipoteze

Dr. Boros ne zagovarja hipoteze o "optio finalis" kot nekega teološko zadosi podprtega mnenja, pač pa misli, da bi s z njo dalo razložiti več teološko težkih problemov glede vsezveličavne božje volje. Vprašanje pa je, koliko je ta "optio finalis" sama v sebi verjetna. Čeprav je smrt po mnenju nekaterih filozofov vedno navzoča v človeškem življenju in torej spada nekako še k temu življenju, pa naj bi bila končna nepreklicna odločitev za Boga in Kristusa ~~in proti~~ ali proti njima dejanje duše, ki ni več v notranji zvezi s telesnostjo, ampak kvečjemu vsekozmična, v nekem odnosu z vsem svetom in z njegovim osnovnim vzrokom /Weltgrund/. Ali pa ne pravi verska resnica, da se status viae neha v trenutku, ko preneha biti duša forma substantialis?

Po mnenju zagovornikov te hipoteze bi bila nepreklicnost končnega stanja človeku določena od zunaj, od Boga. Ali pa ne nastane to končno stanje, od katerega je odvisno zveličanje ali pogubljenje po popolnoma prostovoljni odločitvi volje, ki se odloči za Boga ali proti Bogu, ki je v posvečujoči milosti ali brez nje.

Otrok, ki je krščen, dobi v krstu krepost vere in posvečujočo milost, po katerih je ~~da~~ večne blaženosti. Nekrščeni otrok ne dobi teh darov, brez katerih ni zveličanja. Po tej hipotezi pa je "limbus infantium" nepotreben. Za trditve o novi zveličavni situaciji, ki bi nastala po Kristusovem prihodu v predpekel, ni nobenih teološko zanesljivih razlogov.

Predvsem pa se proti tej hipotezi še vedno odločbe cerkvenega učiteljstva o potrebi krsta in nadnaravne vere, o katerih razpravljata Van Roo in Journet v citiranih delih.

Morda bo natančno raziskovanje tradicije o teh težkih problemih prineslo več jasnosti. Gotovo nastaja tudi pri

preprostih vernikih večkrat vprašanje, kako je poskrbljeno za možnost zveličanja nekrščenih otrok in poganov, ki ne poznajo razodetja, Zaenkrat jim moremo odgovarjati, da se nihče ne pogubi brez svoje svobodne volje, da pa je način kako Bog poskrbi za zadostna sredstva za zveličanje vseh, skrivnost božje volje, ki pa jo vodi ljubezen.

O P O M B E

1. Prim. o različnih poskusih W.A. Von Roo, *Infants dying without baptism* v *Gregorianum* 35 /1954/ 406-473. V tej razpravi avtor kritično ocenjuje in zavrača mnenja Heris-a, Mulders-a, Laurence-a. Sklene svojo razpravo z ugotovitvijo: Given the present state of the question, then, I should say that one is not free to affirm that all the infants are saved, or that all infants dying unbaptized are given a means of salvation other than baptism in re, so that every one would determine his own eternal lot. Vendar pa priznava, da vprašanje še ni definitivno in nepreklicno zaključeno, ker teološka tradicija še ni kritično zadosti preiskana, in *sensus Ecclesiae* bi mogel biti končno določen šele po dogmatski odločbi cerkvenega učiteljsstva /str. 473/.
Prim. k temu vprašanju tudi Ch. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*. Desclée de Brouwer 1958, ki je enakega mnenja ko Van Roo.
Gl. tudi: dr. Strle, *Zveličanje brez krsta umrlih otrok*. Zbornik teološke fakultete VIII. str. 139
2. *Nouvelle Revue Théologique* 59 /1932/ str. 865 - 892/.

- 1 -

Dr. Anton Strle:

Še o usodi brez krsta umrlih otrok

V tem zborniku sem lansko leto objavil kratko študijo o vprašanju, naznačenem v naslovu. Pridružil sem se mnenju, ki ga zagovarja znani francoski teolog dominikanec Ch.-V. Héris, ki pa v tem pogledu nikakor ni osamljen. Héris se sklicuje na kardinala Cajetana, ki se je s svoje strani spet opiral na mnenje, ki ga sem in tja zasledimo izraženega že od začetka 12.stol.dalje, in trdi: Velika verjetnost je, da morejo starši namesto otrok obuditi krst želja, če jim na noben način ne morejo oskrbeti krsta in re; saj so po splošnem nauku teologov pred izvršitvijo odrešenja, otroci, ki so umrli pred obrezo oziroma brez obreze, dosegali opravičenje po nadomestni dejavni veri svojih staršev - v času nove zaveze taki zgodaj umrli otroci pač ne morejo biti na slabšem /a/. Skušal sem temu mnenju dodati še nekatere razloge, ki zanj govore in naglasil, da tudi to mnenje za enkrat, dokler Cerkev kaj uradno ne izreče, ni kaj več kakor le človeški poskus, kako čim bolj zadovoljivo razložiti pota zveličavne božje volje glede na otroke, ki umro brez krsta. Ob koncu pa sem dodal: "Napačno bi bilo, ako bi prehitro ali pa morda že kar vnaprej odklanjali razne nove teološke probleme in njih rešitve. Z druge strani pa seveda ne bi bilo prav, da bi bili novotarji in nove rešitve sprejemali že samo zato, ker so nove."

Kaj pravi Héris o brez krsta umrlih otrocih? - To, da je močno verjetno, da globoko verni starši, tudi če so v dobri veri izven katološke Cerkve, morejo namesto otrok obuditi krst želja, ako jih na noben način ne morejo dati krstiti, čeprav bi radi. Za to mnenje se Héris naslanja na

tradicijo nekaterih dobrih teologov, tradicijo, ki gre tja do začetka 12.stol. ne pa samo do Gersona v 15.stol., kakor to suponira Ch.Journet v svoji knjigi "Volonté divine salvifique sur les petits enfants" /1/. Ta teorija ne nasprotuje tisti resnobi, s katero naglašá Cerkev potrebnost krsta za zveličanje, in tudi ne zahtevi Cerkve, da starši dajo otroke čimprej krstiti. V tem pogledu je teorija nadomestnega krsta po želji staršev kot konkretnih predstavnikov Cerkve in kot tistih, od katerih je tak čisto majhen otrok v svoji eksistenci docela odvisen, nekaj čisto drugega kakor teorija o nadomestnem krstu želja po Cerkvi kot taki.

Tukaj naj bo najprej nekoliko поблиže opredeljeno, kakšna mora biti ta nadomestna želja krsta, ako naj se otroku aplicira v glavnem tista milost, ki bi jo sicer prejel po dejanskem prejemu krsta /I/, potem nekaj opomb k pravkar omenjeni knjigi Ch. Journeta /II/ ter končno nekaj zaključkov iz kontroverze /III/.

I.

Tu se hočemo vprašati o štirih stvareh: 1. splošno o tem, kakšen mora biti krst želja, da je zveličaven; 2. v kakšnih okoliščinah bi po Hérisovem teološkem mnenju mogli starši obuditi nadomestni krst želja za svojega otroka; 3. kako Hérisovo teorijo spraviti v sklad z opominom sv.oficija glede čimprejšnjega krsta; 4. zakaj ta teorija pravi, da morejo starši obuditi zveličavni krst želja za svojega otroka, ne pa Cerkev kot taka.

1. Iz 4.pögl. 14. seje tridentskega cerkvenega zbora /Dz 898/, kjer je govor o potrebnosti zakramenta sv.pokore, kjer je rečeno, da spokornik prejme po popolnem kesanju odpuščanje že pred dejanskim prejmom zakramenta, je razvidno, da ostane zakrament nujno potreben, čeprav je odprta pot opravičenju tudi po samem "votum sacramenti". V 4.pögl.6. seje istega koncila /Dz 796/ pa je govor o tem, da je za opravičenje potreben dejanski krst ali pa želja po tem krstu.

V 14. pogl. iste seje je govor o tem, kakšno je po krstu izgubljeno milost mogoče spet pridobiti. Če ta mesta primerjamo, spoznamo, da koncil naglašá razlikovanje in re et in voto v obeh primerih - ko govori o potrebnosti krsta in o potrebnosti sv. pokore za opravičenje in za zveličanje. Ta kontekst je značilen in določa naravo tiste želje /votum/ po zakramentu, o kateri govori koncil. To ni preprosta in kakršnakoli želja, prejeti zakrament, marveč je votum, ki opravičuje in zveličuje, skratka, je votum salvificum, zveličavna želja. Nikakor ni samo neučinkovita "velleitas", ko človek reče, da bi "rad to storil", marveč resna in odločna "voluntas", ki pa zaradi nepremagljive nevednosti ali zaradi kake druge nepremagljive ovire dejanja ne more izvršiti. Zahteva se torej dejanje popolnega kesanja kot korenina, v kateri je vedno pričujoča zveličavna želja, in sicer vsaj "implicite et virtualiter". P. Hörger OSB ~~ja~~ dokazuje, da je tridentski koncil razliko in re, in voto uporabil zato, da bi ne izključil možnosti izvenzakramentalnega /seveda ne brez ontološke zveze ~~z~~ dejanskim zakramentom/ zveličanja oziroma opravičenja. To je toliko bolj značilno, ker tedaj niso vsi brez izjeme priznavali tezo, da sama želja po krstu zadostuje za opravičenje, in je bilo celo na koncilu samem nekaj nasprotnikov; deloma pa je to nasprotje izviralo iz nezadostne opredelitve tega, kaj je krst želja, ker so pojmovali željo preveč široko. /2/.

Krst želja, če naj človeka opraviči, mora imeti določene lastnosti. Pri njem gre za tisto "vero, ki deluje po ljubezni" o kateri govori sv. Pavel /Gal 5,6/. V njej je vsebovana zveličavna želja po sakramentum, pravi votum sacramenti. Kadar v človekovi duši pod vplivom dejanske milosti nastane taka želja in na njeni osnovi milost opravičenja, pomeni ta nadnaravna aktualnost, ki je na ta način proizvedena v človekovi duši, že po sebi realno relacijo in resnično odvisnost od vidnega zakramenta. Ta notranja relacija je tako potrebna, da brez nje "votum" izgubi svojo zveličavno moč. To pomeni, da tudi votum sacramenti postavi človekovo dušo na nek način v

zakramentalni red, čeprav ji ne podeli vseh učinkov, ki jih zakrament proizvede kot "causa instrumentalis". Relacija zveličavne želje po zakramentu prerodenja je notranja in ontološka določena od same božje volje, ki je določila sedanji krščanski zveličavni red, in se zato uresničuje že v samem votum implicitum, tudi tedaj, ko subjekt, ki ima to željo, za to nič ne ve. Ta odnos ne zavisi neposredno od človeške volje, marveč od božje volje, v kolikor po Tomaževih besedah "voluntas reputatur pro facto" /3/.

Krst želja torej ni kakršnakoli želja po zakramentu, marveč je dejanje vere, ki je oživljena z ljubeznijo in ki torej sponira popolno kesanje, saj božjo ljubezen, tudi začetno, vedno spremlja kesanje, ki se imenuje popolno. Tako dejanje nujno vključuje željo, spolniti v vsem božjo voljo, in torej prejeti krst, čim bo jasno, da ga je Bog ustanovil/17/

Tu ne smemo zamenjavati profane izražanja, kjer želja navadno pomeni odsotnost realnosti, kjer je med "voto et desiderio" ter "re, reapse" popolna opozicija, s teološkim izražanjem, kjer "votum et desiderium sacramenti" ne pomeni odsotnosti vse duhovne realnosti, ki konstruira željeni zakrament. ^{sti} Votum v smislu teološkega izražanja vsebuje deloma duhovno bit zakramenta, na katerega se votum nanaša. Opozicija je le v redu vidnosti zakramenta, na katerega se votum nanaša. Po božji volji je želji po zakramentu vcepljena ontološka relacija do vidnega zakramenta. Tak votum seu desiderium vsaj delno vsebuje realne učinke vidnega zakramenta. Zato je ta votum nekaj zelo realnega in nosi v sebi nadnaravno stvarnost. Ni dovolj reči, da je votum le neko psihološko razpoloženje človeške duše. To je le neka stran te želje, ni pa to ves votum. V njem je namreč že realnost milosti, vere in ljubezni. /4/.

Kakšen mora biti zveličavni votum sacramenti, to razberemo iz pisma sv. oficija bostonskemu nadškofu Cushingu, ki je hotelo zaključiti disputacijo, ki se je vnela v Bostonu glede na pravilno pojmovanje načela "extra Ecclesiam nulla salus". Nekateri, zlasti duhovnik L. Feeny so zagovarjali strog rigorizem, kakor da bi tudi vsi ločeni, ^{krščani} tudi tisti, ki so v dobri veri, ^{locasi} bili izključeni od zveličanja. -Pismo pravi,

da je potrebnost Cerkve za zveličanje osnovana na pozitivni božji določitvi, ne pa na "necessitas intrinseca", in da je to sredstvo za zveličanje, namreč Cerkev, mogoče doseči "sive in re, sive voto solummodo vel desiderio", če je pri kom podana nepremagljiva nevednost. Pod tem vidikom je Cerkev mogoče primerjati zakramentoma sv. krsta in sv. pokore, ki sta "generale auxilium salutis". "Id autem," tako nadaljuje pismo, "suo modo dici debet de Ecclesia, quatenus generale ipsa auxilium salutis est. Quandoquidem ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur ut reapse Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur, ut eidem voto et desiderio adhaereat." Ta votum pa more biti tudi implicitum. Pri tem se pismo sklicuje izrecno na tozadevno mesto v okrožnici "Mystici corporis". /5/. Z ozirom na to pravi H. ~~ESSEBEEKX~~ Schillebeeckx: da za zveličanje zadostuje votum implicitum Ecclesiae, to sedaj lahko smatramo za "nauk Cerkve" /6/. Razlog za to pa je v tem: Cerkev prevzema funkcijo, ki jo je Kristusova človeška vidna narava imela v zgodovinskem srečanju z ljudmi. Vežanost milosti na zakramente je torej notranja posledica našega odrešjenja po učlovečenem Bogu. Tudi vsaka tako zvana izvenzakramentalna dosega milosti se naslanja tudi na kalvarijsko daritev, ki jo Cerkev v svojem evharističnem kultu trajno ponavzočuje in jo v imenu vsega človeštva vedno znova sprejema. V nekem smislu zato vsaka milost stoji v povezanosti z znotraj^{-svetno}stvarnostjo vidne Cerkve, tako da bi mogli vsprejema. v nekem smislu za^{-svetno}amentaln^o", čeprav kdo zakramenta z znotraj^{-svetno}stvarnostjo

Pismo sv. oficija izrečno pove, da ne zadostuje vsaka želja po zakramentu, marveč mora ta želja imeti čisto določen značaj: "Neque etiam putandum est quodcumque votum Ecclesiae ingrediendae sufficere ut homo salvetur. Requiritur enim ut votum quo quis ad Ecclesiam ordinetur, perfecta caritate informetur: nec votum implicitum effectum habere potest nisi homo fidem habeat supernaturalem." /8/.

2. Preidimo zdaj h krstu želja, ki bi ga po **Cajetanovi** oziroma **Hérisovi** teoriji oziroma hipotezi mogli obuditi namest otroka njegovi starši.

Ta teorija nikakor ne daje potuhe staršem, da bi smeli krst odlagati in se zanašati na to, češ da zadostuje za opravičenje otroka že želja po krstu, ki jo obude starši namesto otroka. Saj bi tak votum ne bil zveličaven, ker bi ne imel tistih lastnosti, ki se za njegovo zveličavnost zahtevajo. Tu velja tisto načelo, ki ga je sv. Tomaž izrekel tedaj, ko je govoril o sv. obhajilu: Hrepenenje po sv. evharistiji ne bi bilo resnično, če bi bilo mogoče prejeti zakramentalno obhajilo, pa bi ga človek kljub možnosti opustil /9/. Nadomestni votum baptisimi s strani staršev mora biti združen z dejem take ljubezni, ki stavlja Boga nad vse časne dobrine in v svoj polet zajema otroka. Mislimo sô krščansko mater, ki ob kakem dogodku vztrepeče v strahu za svojega otroka. da bi ne mogel biti krščen. ker je pričakovati, da bo brez krivde staršev n. pr. prej umrl, preden bo rojen, in zato z vso iskrenostjo daruje svojega otroka Kristusu, želeč mu milost odrešenja. Ali je z ozirom na vsezveličavno božjo voljo in z ozirom na velike božje obljube glede iskrene molitve res neverjetno, da bi Bog v takem primeru podaril milost opravičenja? Pa tudi pri nekrščanskih starših, ki so v nepremagljivi nevednosti glede resničnosti pravega božjega razodetja, ne moremo izključiti podobnih dejstev, vzbujenih pod vplivom dejanske milosti, ki pomenijo "votum vicarium baptisimi, elicitedum a parentibus", seveda ne "explicitum", marveč "implicitum in actu amoris perfecti erga Deum". /10/.

Po splošnem mnenju teologov, ki je utemeljeno v pričevanju sv. pisma in cerkvenih očetov o vsezveličavni božji volji je bilo že v času pred starozavezno postavo, v času naravne postave torej, za nedotasle otroke neko zveličavno sredstvo, s katerim se jim je izbrilal izvorni greh. Večinoma mislijo, da je to sredstvo obstajalo iz nekega zunanjšega dejanja, s katerim so starši izrazili svojo vero v Boga odrešenika in daritev svojega otroka Bogu. Pristavljajo, da ^{se} je takšno zunanje ^{opisalo na spoznanje, ki je} dejanje izhajalo iz prarazodetja. To dejanje je moglo biti v zvezi s trpljenjem, ki poteka iz izvirnega greha; saj je v življenju zemeljskega romarstva vsaka kaznujoča božja

sodba obenem pomilostitev, če je človek pravilno vzame nase. To otroke očiščujoče sredstvo bi mogli imenovati "sacramentum naturae". /11/.

Sv. Tomaž Akvinski tudi glede izraelskih otrok, ki so umrli pred izvršitvijo obreze /in seveda izraelskih deklic/, misli, da so dosegli opravičenje zaradi molitve svojih staršev, morda združene s posebnim blagoslovom ali podobnim zunanjim dejanjem, izvršenem v trenutku kake nevarnosti za otrokovo življenje /12/. Cajetan se je za svoje mišljenje o usodi brez krsta umrlih otrok oprl prav na to mnenje sv. Tomaža. In s tem mnenjem nikakor ni nastopil kot prvi. Če je bilo za zveličanje otrok pred prihodom Odrešenikovim omogočeno po starših, da so mogli tudi brez obreze biti očiščeni izvirnega greha, ali je verjetno, da bi zdaj po Odrešenikovem prihodu otroci, ki brez krivde staršev umro brez krsta, bili v slabšem položaju?

Ch. Journet pravi, da je še danes mnogo takih primerov, ko moremo reči, da promulgacija evangelija še ni popolna in zadostna; tako bi mogli ~~še~~ sedaj reči, da so ostali neki obredi, pri katerih Bog podeljuje svojo milost, čeprav je to abnormalna pot ^{predstave} nadomestitve božje milosti, ^{pot,} ki se uveljavlja tajno v dušah le v primerih, ko pri tistih, kateri te obrede aplicirajo, direktno ali indirektno, spremlja prava teološka vera nepremagljivo zmoto /13/. Glede izraelskih otrok pravi: "Menimo, da se majhnim otrokom Izraelcev, ki se jim še danes podeljuje obreza ne iz zgolj rasnih in časnih namenov, marveč zato, ker so ljudje prepričani, da je še veljavna zapoved, katera je bila nekoč dana Abrahamu, od vzame izvirni greh, da se jim celo podeli Kristusova milost in da pripadajo, seveda le na začetni in nepopolni način, veliki katoliški Cerkvi" /14/. Pripominja, pa, da je ^{takšno} podeljevanje milosti abnormalna zveličavna pot, ki se uveljavlja tajno v dušah le v primerih, ko pri tistih, ki te obrede aplicirajo, direktno ali indirektno, spremlja prava teološka vera nepremagljivo zmoto /14 a/.

Čudno je potemtakem, da Ch. Journet tako ostro nasprotu je vsem teološkim poskusom, ki hočejo pokazati možnost zve-

ličanja tistih otrok vernih staršev, kateri brez vsake lastne krivde niso mogli poskrbeti za dejansko podelitev krsta svojim otrokom. Pravi, da so takšna mnenja, tudi Ca-jetanovo, v nasprotju s prepričanjem Cerkve o nujnosti dejanskega krsta za tiste otroke, ki sami ne morejo obuditi krsta želja. + "Od začetne promulgacije na binkošti," pravi Journet, "je še trajala nevednost pri mnogih. Obreza je izgubila svoje dostojanstvo božjega predpisa in je padla na raven preprostega "remedium naturae", preprostega "sacramentum fidei". Izvirni greh odjemlje otrokom, kolikor jim je podeljena kot znamenje tiste pristne teološke vere, za katero vemo, da ostane, kadar je nevednost nepremagljiva, in brez katere bi obreza celo v času očakov in Mojzesove postave bila brez vsake religiozne vrednosti./15/. Po Journetovem mnenju promulgacija evangelija, kakor smo videli, še danes ni izvršena in se ^{se} danes more odpustiti izvirni greh otrokom izraelskih otrok z obrezo, ki se sedaj sicer več ne more imenovati zakrament stare zaveze, ki pa je v pravem religioznem ozračju vendarle še sedaj kot "remedium naturae" sredstvo zamodpuščanje izvirnega greha. Torej so z ozirom na zveličanje zgodaj umrlih otrok v podobnem položaju kakor Izraelci tudi drugi narodi, kolikor je pri njih kaj prave teološke vere: brez dejanskega krsta se otrokom, ki umro pred začetkom rabe razuma, odpusti izvirni greh in se jim nakloni zveličanje, ako jih njihovi starši v molitvi, združeni s pravo ljubeznijo do Boga, darujejo Bogu z željo, da bi se jih usmilil in jim podelil neminljivo srečo pri sebi /16/.

Ali naj torej trdimo, da bi samo pri nekrščanskih starših bilo mogoče, da bi se zgodaj umrli otroci zveličali, pri kristjanih pa bi to ne bilo mogoče? Če Journet s tako izvestnostjo izključuje za otroke krščanskih staršev vsako možnost pravega zveličanja, ako umre, tudi brez vsake krivde staršev, brez krsta, potem bi dosledno moral izključiti tudi možnost zveličanja prezgodaj umrlih otrok nekrščanskih staršev. Ali pa obratno, če priznava izrečno pri izraelskih

otrocih možnost, da se zveličajo brez dejanskega prejema krsta, ni razloga, zakaj bi to izključeval pri otrocih krščanskih staršev.

3. Kako pa je mogoče mnenje, ki trdi, da bi v določenih primerih bilo mogoče, da bi bili otroci, ki brez krivde staršev umro nekrščeni, epravičeni po iskreno Bogu predani molitvi svojih staršev, spraviti v sklad s posebnim opominom, ki ga je izdal sv.oficij dne 18.2.1958? V tem opominu je rečeno: V različnih pokrajinah je nastopila navada, iz la-godnosti ali iz liturgičnih razlogov odlašati podelitev krsta. Nekatera neutemeljena mnenja o usodi brez krsta umrlih otrok se navajajo kot opravičilo za to navado. "Zato Sv.oficij z odobritvijo sv.očeta opominja vernike, naj dajejo otroke krstiti čimprej, v skladu s kan. 770. Krajevni župniki in pridigarji se opominjajo, naj opozarjajo na izpolnjevanje te dolžnosti." /17/.

Gotovo je treba ta opomin vzeti zelo resno. Ko je bilo lansko leto /1958/ božično dušnopastirsko ~~pisano~~ zborovanje, je znani pisatelj dušnopastirskih del Th.Blieweis govoril o temi "Tauffeier der christlichen Gemeinde und ihre seelsor-gliche Deutung": Dejstvo je, da cerkvena občina danes gleda na krst kot na nekaj postranskega. Naj bi se to spremenilo že z ozirom na lepoto in na mesto krstnega kamna v hiši božji; pri delitvi naj bi bili navzoči tudi verniki in naj bi to bilo po možnosti v zvezi s sv.mašo. Tu pa se-pravi Blieweis - dvigne ugovor, da to nasprotuje navodilu iz Rima, naj se krst deli "quam primum", vsekakor v teku enega tedna /pöđčrtal Strle/; v naših krajih se namreč večina otrok rodi na kliniki in hoče biti tudi mati navzoča pri krstu. Prestavitev krsta na klinike pa ne more biti želja Cerkve. Treba je pomisliti, da se navodilo obrača na vse dežele, tudi na take, kjer je umrljivost otrok zelo visoka, kjer krsta res ni dovoljeno odlagati. Toda v naših krajih je umrljivost otrok majhna. Tu bi se pömenu "quam primum" zadostilo pač v dobi lo do 14 dni. Blieweis je izrekel predlog, naj bi dušni pastirji poslali sv.očetu prošnjo, da bi sě pri nas /misli na srednjo Evropo/

- 10 -

praksa, krščevati v teku 10 - 14 dni po rojstvu otrokovem, smela obdržati. /18/.

Če zagovarjamo kot verjetno teološko hipotezo, da je zveličanje zgodaj umrlih otrok možno tudi po nadomestnem krstu želja, ki ga obudijo starši otrokovi, s tem ne pridemo v nasprotje z opominom sv. oficija. Starši so namreč kljub takšni hipotezi strogo dolžni, poskrbeti, da bo otrok čimprej krščen. Če bi iz malomarnosti tega ne storili, bi bilo to znamenje, da pri njih ni bilo tistega dejanja popolne ljubezni do Boga, s katerim posvetijo svojega otroka Bogu in prosijo zanj zveličanja. Saj mora tudi bolnik v smrtni nevarnosti - oziroma njegovi svojci - poskrbeti za to, da bo prišel duhovnik in mu podelil sv. zakramente za umirajoče, čeprav je znano, da more bolnik biti deležen odpuščanja in milosti božje samo po sebi tudi brez dejanskega prejema zakramentov. Če bi bolnik iz malomarnosti duhovnika ne poklical, bi ne mogli sponirati, da je obudil takšna nadnaravna dejanja, da bi ga mogla opravičiti že pred dejanskim prejemom zakramentov. Tako bi tudi starši ne mogli priševati pričakovati, da bo njihov otrok zveličan, če so bili sami krivi, da je umrl brez krsta.

4. Zakaj pa je podana neka več ali manj utemeljena verjetnost, da starši /19/ kot konkretni predstavniki Cerkve morejo obuditi namesto svojih otrok in za svoje otroke krst želja, medtem ko ne moremo sponirati, da bi kar Cerkev kot taka s svojo molitvijo, ki jo opravlja za vse ljudi, in s svojimi zaslužnimi deli pri zgodaj umrlih otrocih, ki niso mogli prejeti dejanskega krsta, nadomestila dejanski krst oziroma namesto teh otrok obudila krst želja?

Na prvem mestu moramo pomisliti na to, da je otrok v prvih dneh svojega življenja po rojstvu, posebno pa še pred rojstvom docela odvisen od staršev oziroma matere. Otrok, tako pravi sv. Tomaž, je očetova last, "aliquid patris": dokler je v materinem telesu, se po telesu ne razlikuje od svojih staršev; potem pa ko se rodi, a ko ni še dosegel rabe razuma, je izročen skrbi staršev in je "sub quodam spiri-

tuali utero". Zato pa imajo starši nad svojim otrokom v prvih letih njegovega življenja naravno in neprekršljivo pravico, tako da v Cerkevi nikoli ni bilo navade, krščevati otroke judovskih staršev proti njihovem pristanku. /20/. To je tudi razlog, zakaj Cerkev v svojem zakoniku kan. 750 določa, da ni dovoljeno krstiti otrok nekrščanskih staršev, ako vsaj eden od njih ne da za to svojega pristanka, oziroma na njihovem mestu kateri izmed otrokovih varuhov. Saj "božje pravo", kakor pravi sv. Tomaž, "ki poteka iz milosti, ne uničuje človeškega prava, ki poteka iz naravnega razuma"/21/.

Cerkev kot taka je torej do otrok v drugačnem položaju kakor otrokovi starši.

Razen tega bi pa mnenje tistih nekaterih modernih avtorjev, ki postavljajo kot verjetno tezo to, da se brez krsta umrli otroci zveličajo po veri Cerkve in njeni vse-zveličavni volji, po njeni molitvi /22/, resnično nasprotovalo veliki resnobi, s katero tradicija in tudi današnja cerkvena praksa zahteva, da dušni pastirji in starši čimprej poskrbe za dejanski krst otrok.

II.

V naslednjem hočemo podati nekatere opombe h knjigi Ch. Journeta, "Volonté divine salvifique sur les petit enfants", kolikor hoče izpodnesti vsako osnovanost mnenju, ki ga je nekoč zagovarjal kardinal Cajetan /čeprav Cajetan ni bil b tem pogledu prvi/ in za njim nekateri sedanji teologi /23/. Ne gre zato, da bi tukaj podali poročilo o tej knjigi, ali pa da bi tajili odlike, ki jih v svojih mnogoštevilnih spisih razodeva ta široko razgledani teolog, ki zna pisati z neko lahkoto in prijetno eleganco, ki ni pogosta na področju teološke literature, pa ga morda prav to tu in tam zavede v poenostavljanje in pretiravanje. Dotaknemo naj se posebej treh stvari, glede katerih avtorju ne moremo pritegniti: 1. glede stopnje teološke izvestnosti o tem, kakšna je usoda brez krsta umrlih otrok; 2. glede "limbus

infantium" z ozirom na njegovo eksistenco in značaj;
3. glede eventualne molitve staršev za otroke, ki so v nevarnosti, da bi umrli brez krsta.

1. Journet obširno dokazuje, da je trditev, ki pravi: tisti otroci, ki umro brez krsta, so izključeni od blaženega gledanja, definirana verska resnica. Za izhodišče svojega dokazovanja jemlje kan. 3. kartaginskega cerkvenega zbora iz l. 418. Ta kanon je v Denzingerju naveden pod ~~četo~~, s pripombo, da ga ima en kodeks za avtentičnega. V tem kanonu je rečeno, da v nebeškem kraljestvu ni nikakega vmesnega prostora, kjer bi živeli tisti otroci, ki so umrli pred svojim krstom, marveč da je mogoče biti le na Kristusovi desnici ali levici, ne pa v kakem srednjem prostoru. O tem kanonu trdi in dokazuje Journet, da ima dogmatično veljavo, potem pa z različnimi teksti iz spisov sv. Avguština dokazuje tudi to, da je v omenjenem kanonu šlo res prav za definicijo tega: otroci, in sicer brez izjeme vsi otroci, ki umro brez krsta, so izključeni ^{od} blaženega gledanja. V nadaljnjem se sklicuje še na druge dokumente cerkvenega učiteljstva, posebno tudi na izjavo partikularnega cerkvenega zbora v Kölnu iz l. 1860 /24/.

Predolgo bi se morali zadržati, če bi hoteli podrobno pretresti to dokazovanje. Pa tudi ni potrebno, ker se nam že iz površnega proučevanja teh tekstov, če jih motrimo brez predsodkov, kmalu pokaže, da avtor skuša dokazati več, kakor je v teh tekstih vsebovano.

Journet večkrat navaja v svoj prid tudi študijo profesorja za teologijo zakramentov na gregorijanski univerzi jezuita W.A. van Rooa /25/. In res Van Roo tukaj dokaj ostro nastopa zoper nova mnenja glede usode brez krsta umrlih otrok in tudi brez ovinka priznava polno dogmatično veljavo onega kartaginskega kanona. Vendar pa prav Van Roo v svoji recenziji Journetove knjige jasno izraža svoje prepričanje, da predmet definicije tega kanona ni to, kar pravi Journet, da gre namreč le za zavrnitev pelagijanskega nauka, kar je razvidno tudi prav iz tistih mest sv. Avguština, ki jih

navaja Journet sam; v kanonu in v tekstih sv. Avguština, na katere se opira Journet, gre za odklonitev "srednjega kraja" med božjim kraljestvom in med pogubljenjem, kakršnega so si mislili pelagijanci, ki so razlikovali med "večnim življenjem", ki ga je mogoče doseči že brez krsta, in "božjim kraljestvom", za katerega dosego pa je tudi po njihovem potreben krst; ne gre torej za definicijo trditve: "Otroci, ki umro brez krsta /in re/, so izključeni od nebeškega kraljestva", in sicer vsi brez izjeme, kakor trdi Journet /26/. Te izjave so marveč obrnjene zoper tiste, ki so zanikali izvirni greh in potrebnost krsta za njega odpuščanje. Moderni avtorji pa, pravi Van Roo, priznavajo oboje, izvirni greh in potrebnost krsta "in re vel in voto", le da hočejo najti razlago zveličanja otrok po nekem krstu in voto, bodisi da je to osebni votum ali pa nadomestni. /27/.

Van Roo sicer tudi zameta "nove teorije" glede usode brez krsta umrlih otrok in zagovarja teološko tezo, ki je postala nenako klasična, da namreč brez krsta umrli otroci ne dosežejo zveličanja. Vendar pa glede teh novih teorij sodi vse bolj trezno in umirjeno kakor pa Journet. Prav v razpravi, ki jo Journet v svoj prid ponovno navaja, piše: "Z ozirom na sedanje stanje vprašanja bi torej dejal, da ni dovoljeno trditi, da se vsii otroci /podčrtal Strle/ zveličajo, ali pa da je vsem /podčrtal Strle/ brez krsta umrlim otrokom dano drugo sredstvo kakor pa krst in re, tako da bi vsak sam odločal o svoji večni usodi. - Z druge strani pa, kakršno stanje je danes, vprašanje še ni definitivno in nepreklicno rešeno. Priča smo teološki tradiciji, katere kritična ocena pač zahteva bolj delikatno niansiranih postavk; in priča smo čutu Cerkve, katerega dogmatično veljavo more končnoveljavno opredeliti le dogmatična odločitev cerkvenega učiteljstva" /28/. Podobno Van Roo sodi v recenziji Journetove knjige, ko izrečno priznava možnost, da bi po poti milostnih izjem in privilegijev v partikularnih primerih mogli biti /v polnem pomenu/ zveličani tudi brez krsta umrli otroci; nikakor pa ne moremo reči, da je ravno verska resnica, da je vsak brez

krsta umrli otrok izključen od gledanja božjega /29/. Če se vprašamo glede zveličanja otrok, pravi Van Roo že v razpravi iz 1.1954, se vprašamo o redni poti v sedanjem redu božje previdnosti. Ne gre pa v splošnem učenju za to, da bi izključili možnost izjem, ki jih je Bog hotel storiti; niti ne smemo splošnega učenja razlagati kot izjavo o "konkretni večni usodi /deležu/" vsakega posameznega otroka. Tudi če priznamo možnost izjem, ni izvestnost splošnega zakona nič omajana. /29 a/.

Če v skladu z viri razodetja naglašamo potrebnost krsta za zveličanje, ne smemo pri tem pozabiti, kako močno viri razodetja govorijo tudi za vsezveličavno voljo božjo, pa tudi nauk Cerkve ni drugačen. Ali naj bi le glede otrok, in sicer glede vseh, imeli naravnost izvestnost vere, da niso zveličani, ako niso mogli oziroma niso bili dejansko krščeni? Res si nekaj težav pri tem olajšamo s teorijo o "limbus infantium", toda ta limbus ni tisto zveličanje, za katero v virih razodetja in v nauku cerkvenega učiteljstva ravno gre. Pomislimo na to, da Cerkev pri vsakem človeku kaže na možnost zveličanja, dokler ne umre. In če ga zaradi trdovratnega odklanjanja zakramentov prav do zadnjega trenutka življenja nič več ne šteje k svojemu /občestvu, vendar moče s tem izreči gotove sodbe o njem, da je pogubljen. Edinole pri otroku ki umre brez vsake svoje krivde in, recimo še, tudi brez krivde staršev, naj bi ne bilo prav nobene možnosti več, da bi verjeli v njegovo zveličanje, naj bi starši še tako v duhu popolne sljubezni do Boga otroka poklanjali Bogu in molili zanj. Edinole otrok bi torej bil tisti, ki bi moral biti od večnega zveličanja izključen z vso izvestnostjo, po Journetu celo izvestnostjo vere, in sicer edinole zato, ker je brez vsake krivde umrl brez krsta. In vendar so prav otroci tisti, ki so bili božjemu Odrešeniku posebno pri srcu, katerim je prav posebej obljubljal nebesa in ki jih je odraslim postavljaj za zgled, češ da je takih nebeško kraljestvo. /30/.

Tekstom, ki jih navaja Journet in o njih pravi, da je z njimi naravnost definirano, da se brez krsta umrli otroci ne zveličajo, bi nasprotovali le tedaj, če bi trdili, da se vsi otroci, ki umro brez krsta, zveličajo, oziroma da je vsem takim otrokom dano na razpolago neko drugo sredstvo kakor pa dejanski krst, da se morejo zveličati, kajti edino redno sredstvo je gotovo le krst - če pa je še kako izredno sredstvo, o tem se cerkveno učiteljstvo na teh mestih ne sprašuje. Seveda bi torej bilo naravnost here tično, če bi kdo trdil, da se vsi brez krsta umrli otroci zveličajo, oziroma da je vsem dano na voljo kako drugo sredstvo kakor krst vode /31/. S tako trditvijo pa Cajetano oziroma Hérisovo nima kaj opraviti in ni v njem niti od daleč kake nevarnosti za herezijo.

2. Tudi glede eksistence ter značaja tega, kar imenujejo teologi "limbus infantium", se Journetova sodba ne zdi dovolj umirjena.

Avtor ponovno govori o "mystère des limbes, proposé par le magistère même de l'Eglise enseignante" /32/. In pravi: Če bi ta misterij več oznanjali otrokom pri katekizmu, bi se gotovo izognili oziroma preprečili mnoga pohujšanja, ki se bodo pozneje pojavljala, ko bodo ti ljudje ustanovili družino in bodo morda videli, kako bodo izgubili kakega otroka brez krsta; in izognili bi se tudi nespametnim odgovorom, ki si jih izmišljajo tisti, ki hočejo pomiriti svojo vero /33/.

Ali je nauk o "limbus infantium" res tako zajamčen po izjavah cerkvenega učiteljstva ali pa po praksi Cerkve, kakor to predstavlja Journet? Tako zajamčen, da bi mogli govoriti o "misteriju" limbusa, kakor govorimo o pravih misterijih vere?

W. Stockums, ki o stvari obširno razpravlja, kljub odločnemu zagovarjanju tradicionalnega stališča nasproti nekaterim novim pogledom, ki so se že ob njegovem času tu in tam javljali, priznava, da se pri razpravljanju o eksistenci in o značaju posebnega kraja, kamor naj bi prišli

brez krsta umrli otroci, ne moremo nasloniti na neposredne vire razodetja in tudi ne na kake dogmatične norme; navezani smo pri tem vprašanju le na teološko sklepanje in razmišljanje /34/.

Kaj pa 26. odstavek pistojske nepristne sinode, ki ga je Pij VI. označil kot "falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa" /35/ in ki ga Journet navaja in razlaga docela v svoj prid?

Tudi če bi bil stavek označen kot heretičen, bi iz nje ga ne mogli sklepati toliko, kolikor sklepa Journet. Stockums zopet po pravici pravi, ko omenja imenovani stavek: "Cerkveno učiteljstvo je do danes nasproti tej teoriji /namreč o "limbus puerorum"/ ohranilo modro in umevno rezerviranost. Edino, kar je storilo v tem pogledu za njeno obrambo, je to, da je s polno pravico zavrnilo janzenistično sumničenje in norčevanje, ki je prišlo predvsem od strani pistojske pseudosinode l. 1786 /36/. Pistojska sinoda je namreč nauk o "limbus puerorum" označila kot krivoverstvo pelagijanizma, kakor da ta limbus onim teologom pomeni isto kakor srednje stanje med blaženostjo in zavrženjem v polnem smislu, o čemer so govorili pelagijanci. V resnici se je namreč nauk tudi tedanjih teologov o "limbus" čisto jasno razlikoval od pelagijanske zmote, kajti teologi so se izrečno zavedali, da limbus puerorum formalno vendarle pomeni zavrženje, izgubo nadnaravnega smotra, ki je edini resnično veljavni smoter dejanskega zveličavnega reda. M. Laurence S.M., ki gre v nekaterih stvareh pač predaleč, ima v tem oziru prav, ko pravi, da je Pij VI. obsodil zametavanje limbusa kot pelagijanske fabule, da pa papež ni obsodil preprostega zanikanja limbusa; in dalje našteva Laurence znamenite teologe, ki so zanikali limbus, ali pa vsaj najdemo pri njih izražanje, ki je že samemu obstoju limbusa nenaklonjeno /37/.

Kakor že v lanskem Zborniku naj bo tudi tukaj pripomba, da se v najnovejšem času med teologi precej javljajo glasovi, ki ~~trajajo~~ teorijo ^{o limbus infantium} osporavajo z razlogi, katerih ne bo mogoče brez vsakega pomisleka zavreči. Georg J. Dyer S.J. je

n.pr. pokazal, da je teorija o "limbus infantium" postala med teologi splošna šele v 19.stol., medtem ko je bilo to vprašanje med 16. in 19. stol. še odprto, teologi 20.stol. pa so teorijo preprosto sprejeli. Pa tudi iz katehetske literature, pravi Dyer, se ne da povzeti noben soliden dokaz "ex sensu fidelium" /38/.

Van Roo sicer zagovarja "klasično pozicijo", kakor imenuje razlago, ki jo navadno najdemo pri teologih, vendar pa pripominja: Nekateri teologi niso pazili na resnično veljavo definicij in so tako govorili, da v veroizpovedi v Lyonu in Florenci Cerkev jasno uči nezveličanje nekrščenih otrok in pa eksistenco limbusa. Prav tako so ponovno govorili, da Pija VI. obsodba pistojske sinode postavlja limbus kot "doctrina catholica" /39/. Van Roo izrečno priznava, da so glede limbusa resne teološke težave, čeprav po njegovem mnenju ne gre do te teškoče tako daleč, da bi z G. Muldersom govorili kar že o paradoksalnosti in absurdnosti nauka o limbusu /40/.

Toliko o sami eksistenci limbusa.

Kar zadeva značaj limbusa, je treba reči, da ga slika Journet v zelo svetlih barvah, v tako svetkih, da bi tega kak sv. Robert Bellarmin nikačor ne mogel sprejeti. Ne gre sicer za to, da bi izključili Journetov nazor in se oklenili Bellarminovega, pač pa za to, da raznim takim teorijam le ne bi pripisovali preveč teološke izvesnosti. Bellarmin nazoru, ki pri brez krsta umrlih otrocih izključuje tudi vsako resnično duhovno žalost zaradi izgube gledanja božjega, očita naravnost herezijo /41/. Sicer Bellarmin pač pretirava, vendar pa ima v toliko prav, kolikor v resnici ne moremo reči, da so taki otroci v pravem in popolnem smislu dosegli naravno blaženost. Zgolj naravnega končnega smotra - ki bi sam po sebi bil sicer pač možen - dejansko nikoli ni bilo in ga po božji volji ni, vsaj v formalnem smislu ne /42/. S tem ni rečeno, da morajo o limbusu zaradi izvirnega greha manjkati vsi materialni elementi, iz katerih bi bila konstituirana for-

malna naravna blaženost. M. Scheeben v skladu s sv. Tomažem pravi, da človek, ki umrje zgolj z izvirnim grehom, sicer doseže vsaj nekoliko, vsaj minimum tistega stanja, ki bi bilo v hipotezi zgolj naravnega reda njegov naravni končni smoter. Če bi namreč to zanikali, bi sledilo nekaj, česar pač ne smemo trditi: da bi Bog tako dušo ustvaril brez dejansko dosegljivega končnega smotra. Vendar bi pa govorjenje o naravni blaženosti takega, v samem izvirnem grehu umrlega otroka lahko privedlo do nesporazumevanja /43/. Jasno moramo namreč vedno imeti pred očmi, da naravna sreča, ki jo pripisujemo takemu otroku, velja v sedanjem zveličavnem redu pravzaprav za stanje pogubljenja, kolikor gre za stanje, ki ga Bog ne le da ni hotel, marveč ga direktno zametuje /44/.

Tudi še danes, ko teologi sodijo o usodi brez krsta umrlih otrok vse mileje kakor na sv. Robert Bellarmin in njegovi sodobniki, da ne omenjamo celo sv. Avguština, moramo kljub vsemu take otroke šteti v kategorijo tistih, ki niso zveličani, ako niso bili deležni krsta ne in re ne in voto. To velja tudi v primeru, če bi kdo ob sklicevanju na sv. Tomaža dejal, da bodo brez krsta umrli otroci deležni take sreče, kakršna zelo presega vsako zemeljsko srečo /44 a/.

Če bi pri krščanskem nauku kaj več razlagali "misterij limbusa", kakor želi Journet /45/, bi morali vendarle paziti, da bi ga ne slikali tako optimistično, da bi vse bolj kakor pa morda s Cajetanovo teorijo prišli v nasprotje s tisto veliko resnobo, kakor jo najdemo v virih razodetja ali v izjavah cerkvenega učiteljstva in v krščanskem verskem čutu, kadar gre^{za} učenje o potrebnosti krsta. V vsakem primeru bi bilo treba povedati jasno, da taki otroci le ne dosežejo tistega nad vsako naravno srečo tako rekoč neizmerno vzvišenega namena, ki jim ga je določil Bog.

Originalna je Journetova, na limbus se nanašajoča misel: Tisti otroci, ki umro še preden so se mogli odločiti za Kristusa ali proti njemu, pridejo sicer v limbus, vendar pa tudi nje zadene zveličavni božji žarek, prihajajoč od

Kristusa. In ta žarek otrok sicer ne prerodi k življenju milosti, pač pa jim poyrne z Adamovim grehom izgubljene darove integritete, namreč nesmrtnost in prostost poželjivosti /45 a/. Vprašanje pa je, koliko bodo drugi teologi pritegnili tej misli.

3. Journet izraža prepričanje, da vera ne more staršem navdihniti molitve, s katero bi prosili za otroka, da bi otrok dobil vstop v nebeško kraljestvo, če nâ bil krščen /46/. Teologom, ki zagovarjajo neko možnost zveličanja otrok, kateri umro brez krsta, očita metodično zmoto, da skušajo uvesti "lex orandi", da bi tako nastal tudi "lex credendi": starši naj bi molili za zveličanje svojih otrok, če bi umrli brez krsta, s tem pa bi se uveljavljalo tudi prepričanje, da je zveličanje otrok v takem primeru možno tudi brez dejanske podelitve krsta /47/.

Ali pa je res tako izvestno, da bi starši ne smeli vsaj pogojno za kaj takega moliti in obujati za otroka dejanja darovanja in dejanja popolne ljubezni do Boga, če bi po nesreči njihov otrok predčasno umrl? Ali bi bilo res tako neskladno z vero, neskladno z naukom Cerkve, če bi staršem dajali upanje, da bi v takih izrednih primerih njihov otrok zaradi nadomestnega krsta želja svojih staršev bil zveličan v pravem pomenu? Seveda bi takih priporočil n.pr. pri pouku za zakonce ne smeli prikazovati, kakor da sloniyo na kaki izvestni verski resnici, marveč bi bilo treba povedati, da je to mnenje nekaterih upoštevanja vrednih teologov, mnenje, ki ga Cerkev nikjer ni obsodila, marveč ga dopušča. Pri tem pa bi seveda prav nič ne smeli zamegliti potrebnosti dejanskega krsta in pokazati, da je tudi po nauku onih teologov milost, podeljena takemu otroku, v notranji, bitni zvezi z dejanskim zakramentom prerojenja, ki ga je Kristus postavil. Bilo bi to v skladu tudi z močjo molitve, ki ji je Gospod dal tako velike obljube: če je vsaka molitev uslišana, ako ima zahtevane pogoje, potem je verjetno, da bo uslišana tudi ta; saj molitev staršev, združena z obujanjem popolne ljubezni z ozi-

rom na otroka, ne bo prosila, da bi otrok brez krsta umrl, ali pa bi vsaj dobil posvečujočo milost brez zveze s krstom, marveč bo prosila, da bi Bog nadomestil dejanski krst, ako bi po načrtih božje previdnosti otrok prezgodaj umrl. Težko je tajiti, da take molitve verni starši, naj bodo kristjani ali nekristjani, dejansko nikoli ne opravljajo, še bolj težko je reči, da taka molitev ni dovoljena. In zakaj bi taka molitev bila proti zdravemu krščanskemu oziroma verskemu čutu?

Pač pa vzbuja resne pomisleke tisti predlog, ki ga glede molitve oziroma obredov o priliki smrti nekrščenih otrok postavlja Journet. Izraža namreč željo, da bi katoliški obredniki dobili posebne molitve /in misli, da jih bodo dejansko kmalu dobili/ za spremljanje takih umrlih otrok na pokopališče, čeprav brez tistih slovesnosti, ki jih zahteva krstno dostojanstvo. V tej molitvi, pravi Journet, naj bi se zahvaljevali Bogu za njegovo dobroto, ker je tem otrokom dal bivanje in ker je po Kristusu tudi njihov delež vstajenje od mrtvih in ker so že prišli v kraljestvo sreče /48/. To pa se zdi, da bi bilo resnično proti duhu cerkvenega nauka o zveličanju in bi prav lahko zavedlo v laksistično prakso v skrbi staršev za krst otrok.⁴⁹

III.

Ali je Journetova knjiga o zveličavni volji božji glede majhnih otrok kaj omajala teološko tezo, ki jo zagovarja skupaj z nekaterimi drugimi dominikanski teolog Héris? Zdi se, da prav nič ne. Nikakor pa nočemo reči, da ni ^{Journetovo} delo prineslo ničesar pozitivnega, nobene nove osvetlitve vprašanja, ki je pravi "crux theologorum" /50/. Dalje bo ta knjiga prispevala k temu, da bodo teologi, če skušajo najti novih poti v skrivnostno pokrajino vsezveličavne božje volje, bolj previdni, da bodo zlasti dovolj upoštevali nauk cerkvenega učiteljstva in pazili na "sensus Ecclesiae", na katerega poleg Journeta močno opozarja tudi Van Roo v

razpravljanju o našem problemu.

Pa tudi če bi sprejeli Journetovo naziranje o limbus infantium in še o nekaterih drugih stvareh, se zdi, da napravimo korak naprej v razjasnitvi skrivnosti vsezveličavne božje volje, ako poleg tega - seveda v pravih mejah - upoštevamo še Hérisovo mnenje. S tem se nam 1. bolje razjasni vsezveličavnost božje volje, 2. pa nam to prinaša tudi nekatere dragocene pastoralne prednosti, ne da bi nam bilo ob tem treba priti v nasprotje z doktrinalnimi, dogmatičnimi vidiki.

1. V sv. pismu, zlasti nove zaveze, v izročilu in v nauku Cerkve je jasno in mnogokrat izražena univerzalnost zveličavne božje volje, vsesplošnost odrešenja in milosti. Zato imamo nedvomno pravico, da v okviru tistih meja, ki jih gotovo ne smemo prestopiti, ne da bi nasprotovali razodetju, odpremo tudi otrokom in v nekem oziru posebno otrokom zelo široko možnost zveličanja, saj je po Gospodovi besedi prav "takih nebeško kraljestvo" /Mt 19, 14/ in v svojem slavospevu na nebeškega Očeta misli Gospod pač še posebno na otroke /Mt 11,25/. Tu gremo pač lahko tako daleč, kolikor je možno, da le ne pridemo v nasprotje z naukom razodetja in Cerkve, ki nam v krstu kaže edino sredstvo za zveličanje otrok, ne da bi doslej kdaj izrečno zavrnila takšno teorijo, kakršno je učil Cajetan. Če v smislu te teorije rečemo, da morejo starši doseči, da se otroci zveličajo po krstu želja svojih staršev, ako jim na noben način ni bilo mogoče poskrbeti za dejanski krst /bodisi zaradi nepremagljive nevednosti pri nekrščanskih starših, bodisi pri krščanskih starših zaradi prirodnih ovir/, tedaj lažje in bolj skladno utemeljimo zveličavno božjo voljo tudi glede otrok, ne da bi resnobno zahtevo Kristusa in Cerkve glede prejema sv.krsta kaj zmanjšali. Dejansko uresničenje je zveličavne božje volje se tako bolj jasno pokaže kot odvisno od staršev, udov Kristusovega skrivnostnega telesa, kar je zelo blizu tudi Jezusovemu nauku o skrbi za "male", in preprostem naravnemu dejstvu, da so otroci tudi glede časnega obstoja in

življenja tako zelo odvisni od staršev; da se božja previdnost tudi glede časnega življenja otrok uveljavlja indirektno, namreč preko staršev, v izjemnih primerih preko njihovih namestnikov. Po takšnem naziranju se nam pokaže, da zveličanje otrok ni toliko odvisno od fizičnih faktorjev, kakor se na prvi pogled zdi, in kar bi pomenilo skoraj toliko kakor partikularizem zveličavne božje volje, marveč vse bolj od moralnih faktorjev, kakor je to tudi pri zveličanju odraslih; pri tem pa bi se ne bilo treba zatekati k očividno neutemeljeni trditvi, da so v vsakem primeru starši s svojimi zakrivljenimi dejanji ali opustitvami krivi, če otrok ne pride do gledanja božjega /51/.

Ako bi tako ostro izključevali vsako možnost zveličanja otrok razen po dejanskem krstu, kakor to dela Journet, bi morali pripisovati limbusu pač prevelik obseg, prevelik z ozirom na to, da viri razodetja vsezveličavno voljo božjo, in se zdi, da posebno glede otrok, slikajo pač še v svetlejših barvah kakor pa Journet slika limbus, ki kljub vsemu vendarle gotovo ni tisto, za kar je Gospod prelil svojo kri. Sicer je Journet na svoj način sam odprl glede števila v pravem pomenu zveličanih nedolžnih otrok svetlejše perspektive /ne le s svojimi, da tako rečemo, optimističnimi nazori o "limbus infantium"/ s tem, da suponira še danes nezadostno promulgacijo evangelija in zaradi tega glede vernih Izraelcev izrečno trdi, da njihovi otroci tudi dandanes še prejemajo nadnaravno prerobjenje po obrezi kot "remedium naturae", kar bi moral logično raztegniti tudi na druge nekrstjane, ki so prav tako zmožni obuditi teološko vero in na njej slonečo nadnaravno ljubezen do Boga, v katero lahko vključijo tudi svoje otroke, zlasti tedaj, ko tudi oni uporabljajo podoben "remedium naturae", katerega zveličavno učinkovitost za čas pred promulgacijo evangelija izrečno priznava sv. Avguštin in za njim mnogi teologi /52/. Cajetanova teorija, kakor jo je v našem času obnovil skupaj z nekaterimi drugimi Ch.Héris, pa gre seveda v tej smeri še za velik korak dalje, in sicer, po vsem sodeč, brez kake navarnosti, da bi prišla

kakorkoli v oporeko s "sensus Ecclesiae".

Nekoč ko niso vedeli, koliko otrok umre, še preden zagleda luč sveta, seveda teh problemov niso toliko čutili, kakor jih čutimo danes, ko to vemo. Nekaj podobnega se je zgodilo ob času odkritja novega sveta glede odraslih. Pred tem časom so teologi mislili, da je evangelij že povsem promulgiran, zato nekaterih problemov glede poti k zveličanju sploh niso postavljali. Zato bi se jim n.rr.današnje pač splošno prepričanje teologov, prepričanje, ki ga je izreklo tudi cerkveno učiteljstvo, da je namreč zveličanje mogoče doseči tudi po votum implicitum baptis~~mi~~, zdelo vsaj predrzno, če že ne heretično oziroma vsaj blizu herezije. Sv.Tomaž n.pr. trdi, da more odrasli človek doseči zveličanje le, če izrečno obudi vero v skrivnost presv. Trojice. Tega bi danes pač noben teolog ne zagovarjal. S tem ni rečeno, da so se spremenila kaka dogmatična načela. Gre le za spremembo z ozirom na spoznanje področja, na katerega je ta načela treba aplicirati. Zdi se, da gre za neko podobno spremembo v spoznanju teologov tudi glede na otroke, ki umro, preden so mogli prejeti krst. Danes vemo, da je teh otrok neprimerno več, kakor pa so mislili nekoč, da jih je, podobno kakor so za časa odkritja novih svetov spoznali, da evangelij vendar ni tako močno promulgiran, kakor pa so mislili, in da zato ne morejo na te ljudi aplicirati tako ozkih norm, kakor pa so jih stavljali glede na tisti del človeštva, ki je resnično imel pogoje za spoznanje Kristusovega oznanila. Če se tako ekskluzivno in ozko opiramo na "klasično pozicijo", kakor to hoče Journet, je spričo tako velikega števila brez krsta umrlih otrok težko utemeljiti vsezveličavnost božje volje, zveličavnost, ki je usmerjena ne na "limbus", marveč na gledanje božje. Po Cajetanovi tezi je to mnogo lažje, čeprav z njo vsi problemi niso rešeni, ker gre tu pač za versko skrivnost.

2. H Cajetanovi hipotezi nas razen tega nagibljejo tudi dušnopastirski vidiki.

Van Roo pravi, da je Hérisova odlična zasluga ta,

da je podčrtal vlogo vere v teologiji sv. Tomaža o zakramen-
 tih /54/. Gotovo je dušnopastirska praksa vedno naglašala,
 kako važno je, da gledajo starši na svoje otroke nadnaravno,
 v luči vere, in sicer tudi že pred njihovim rojstvom. Če bi
 bili zaročenci pri zakonskem pouku opozorjeni tudi na Čaje-
 tanovo mnenje, bi še posebno mogli uvideti, kako važno je,
 da svoje otroke že pred njihovim rojstvom posvete Početniku
 vsega življenja, da jih darujejo Kristusu, da za svoje otroke
 molijo, da takoj skrbe ne le za njihovo naravno življenje,
 marveč tudi za njihov nadnaravni namen. Bolj bi se zavedali
 naloge, ki jo imajo kot starši ne le glede naravnega, marveč
 tudi glede nadnaravnega življenja otrok. Prav danes, ko je
 človek zaradi tako obsežne razdelitve področij v gospodarskem
 oziroma socialnem življenju močno nagnjen, da bi tudi pod-
 ročje vere gledal v luči te razdelitve, kakor da naj za ver-
 ske zadeve skrbé le duhovniki, je važno naglašati pomen
 staršev, pomen njihove vere in njihovega verskega življenja
 za večno usodo otrok. In ta pomen se ob Hérisovi tezi še po-
 sebno pokaže.

Treba pa bi bilo seveda pri praktični uporabi tega
 mnenja paziti na to, da bi pravilno opredelili "nadomestni
 krst želja", da ne bi starši mislili, kakor da gre tu za
 neko neučinkovito željo, ki se ne trudi z vso resnobo za
 dejanja. Starši in drugi bi se zaradi te teze ne smeli prav
 nič vdajati malomarnosti glede skrbi za dejanski krst.-
 Razen tega pa je treba pripomniti tudi to, da seveda ne bi
 bilo prav, ako bi pri splošnem pouku pri katehezah in pri
 krščanskem nauku za odrasle posvečali temu mnenju takšno
 pozornost in pripisovali takšno izvestnost, kakor jo moramo
 posvečati in pripisovati resnicam, ki so vse nekaj drugega
 kakor pa le mnenje nekaterih teologov, naj bi tudi bilo dob-
 ro utemeljeno. V poštev bi prišlo to mnenje predvsem pri po-
 uku zaročencev in zakoncev. V splošnem pouku bi ga omenili
 tedaj, ko pride na vrsto govor o vsezveličavni božji volji,
 o Kristusovem odrešenju, ki se nanaša na vse ljudi, ne iz-
 vzemši otroke.

Za zaključek lahko rečemo: Tega, kar je bilo v lanskem Zborniku povedano o nadomestnem krstu želja s strani staršev za svoje otroke, Journetova knjiga ni omajala.

Opombe:

- a/ Herisove prejšnje razprave o tem vprašanju so povzete v enciklopediji "Catholicisme" IV /Paris 1953/151-157.
- 1/ Desclée de Brouwer - Bruges 1958 /Coll."Textes et études théologiques".
To knjigo sem kot naznanjeno navedel že v lanskem Zborniku.
- 2/ P.Hörger OSB, "Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione. Diss.S. Anselmo, Roma 1942, str. 43-52
Navaja J.Vodopivec "Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa di Christo". V."Euntes Docete" lo /1957/, str.70.
- 3/ S.th.III,68, 2 ad 3.
- 3a/ Takšna prava želja po zakramentu more obstajati že v predzavestnem stanju, v globoki volji, ljubititi Boga nad vse. Prim.Ch.Journet, Volonté divine s. str. 55, op.1, kjer je navedeno sv.Tomaža Quodlibet 4 q. 7 a.lo; S.th.III,68,2 ad 1 et ad 3.
- 4/ Glej o tem Vodopivec, nav.m.str. 73-75.
- 5/ Tekst prinaša T.Zappelena, De Ecclesia Christi II ed. 2.Roma 1954, 319-322. Glej Vodopivec, n.m.str.80.
- 6/ V:LThK II²,112.
- 7/ Prim.Schillebeeckx, v:LThK II², 113.
- 8/ Ta odlomek pisma posebej navaja tudi H.Stirnemann; v: Problemi e orientamenti di teologia dogmatica I /Milano 1957/ 163.
- 9/ III, 80, 11 c.
- 10/ Prim.Th.Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Religion. Fr.i.Br. 1950.
- 11/ Glej M.Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1³⁻⁴ /1952/ 89 s.; Diekamp-Jüssen, Kath.Dogm.III§2, str.7.
- 12/ III,70,2 ad 2; III, 70,4 ad 3; Quodl.6 a. 4 ad 1. - Tudi sv.Gregor Veliki /Moralia IV,3/ je mislil, da so mogli taki otroci biti očiščeni izvirnega greha po veri svojih staršev.
- 13/ Volonté divine salvifique 97.

- 14/ Prav tam 98. Journet pripominja k temu, da obreza sedaj nič več ne deluje kot zakrament stare zaveze, marveč kot "remedium naturae".
- 15/ Pr.t. 93.
- 16/ O zveličanju otrok pri nejudovskih narodih Journet sicer ne govori izrečno. Pač pa to nujno sledi iz tega, kar trdi o usodi zgodaj umrlih otrok pri sedanjih Izraelcih. Nav.d.str. 97, prim. 93 s.
- 17/ AAS 5o /1958/ 114.
- 18/ Herder-Kor. 13 /1959/ 269
- 19/ Ali še kdo drugi, ki bi starše nadomeščal, to vprašanje pustimo odprto.
- 20/ 2 II,1o,12. To mesto iz sv.Tomaža navaja tudi Benedikt XIV, glej Dz 1481.
- 21/ 2 II,1o,1o.
- 22/ Tako n.pr. G.Mulders, P.Sanders, E.Boudes; glej o tem razpravo o tem v lanskem Zborniku.
- 23/ Razen tistih, ki so omenjeni že v lanskem Zborniku, naj bo posebej omenjen ugledni francoski teolog Mgr.Palemon Glorieux, rektor katoliške univ. v Lilles, v knjigi "Introduction a l'étude du dogme", Paris 1949. Navaja Roo v Greg.35 /1954/459. Pa tudi M.Schmaus, oravi, da takšna teorija ni nesprejemljiva; glej Kath.Dogm.IV/1,162
- 24/ Volonté div.s., zlasti str. 156-166.
- 25/ "Infants dying without baptism", v:Gregorianum 35 /1954/ 406-473.
- 26/ Glej Volonté div. s. 158.
- 27/ V: Gregorianum 4o/1959/355. Celotna recenzija je od str. 352-355.
- 28/ Gregorianum 35 /1954/473: "Given the present state of the question, then, I should say that one is not free to affirm that all the infants are saved, or that all infants dying unbaptized are given a means of salvation other than baptism in re, so that every one would determine his own eternal lot. - On the other hand, as matters stand now, the question is not definitively and irrevocably closed. We are in the presence of a theological tradition whose critical evaluation may well call for more delicately nuanced positions, and a sensus Ecclesiae whose dogmatic force can be determined ultimately only by a dogmatic decision of the magisterim."
- 29/ V Gregorianum 4o /1959/ 355.
- 29 a/ Gregorianum 35 /1954/433.
L.Renwart SJ v NRTh 91/1959/772 vprašuje: Kako si po tem Journet razlaga, da so mogli škofje dati odobrenje spisom, kjer katoliški avtorji zagovarjajo neko možnost zveličanja tudi za brez krsta umrle otroke. Hkrati Renwart pripominja, da Journet ni zares preučil novih teoloških poskusov.

- 30/ Mt 18,3.14; 11,25; 19,14; Rim 5,21; 1 Kor 15,55. Prim. W.Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre.Fr.i.Br.1923, str.11 in 25 s.
- 31/ Glej Zd. 464 in 693; Cat.Rom.p.II c.2 n.34.
- 32/ Volonté div.s. 182.
- 33/ Fr.t.
- 34/ W.Stockums, nav.d.171 s.: "Von unmittelbaren Offenbarungsquellen und auch von dogmatischen Fingerzeigen verlassen, sind wir bei dieser Frage allein auf theologische Schlussfolgerung und Spekulation angewiesen.
- 35/ Dz 1526: Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explo- dit locum illum inferorum /quem limbi puerorum nomine fideles passim designant/, in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnati- onem aeternam, qualem fabulantur Pelagiani: - falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa.
- 36/ Stockums, nav.d.184.
- 37/ Laurence, "Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême", v: L'annee theologique August.12 /1952/145-185..Nav.Van Roo, Gregorianum 35/1954/451. - Van Roo v tem pogledu Laurenceu ugovarja le v toliko, da našteva celo vrsto dobrih in odličnih avtorjev, ki se zavzemajo za limbus infantium. L.Renwart SJ v recenziji Journetove knjige "Volonté salvifique divine" je mnenja, da je George J.Dyer pra- vilno ugotovil: obsodba stavka pistojske sinode, ki se nanaša na limbus, je le preprosta bramba zagovornikov limbusa zoper očitek pelagijanske zmote, ni pa pozitivna odobritev njihovega nauka. Glej NRTTh 91/1959/772.
- 38/ Dyer, "Limbo. A Theological Evaluation", v: Theological Studies, vol.19/1958/32-49. Nav.Herder-Kor.12/1958/390.
- 39/ Van Roo v Gregorianum 35/1954/457-459.Pravi, da so teo- logi, ki tako ostro sodijo o tem vprašanju, odvisni po- sredno ali neposredno od A.Gaudelovega naziranja, izre- čenega v razpravi o limbusu v DThC IX/1,766 s. Van Roo tudi priznava, da ni dopustno reči z nekaterimi teologi, da je iluminacijska teorija sploh nemogoča.
- 40/ Gregorianum 35/1954/ 432.
- 41/ Bellarmin, De amiss.gratiae 1.6 c.6:nav. Stockums, nav. d.158 in 154.
- 42/ Prim.Stockums, nav.d.140.
- 43/ M.Scheeben, Dogmatik II,665 s.
- 44/ Prim.Stockums, nav.d.140
- 44 a/ In 2 d.33 q.2 a.2 ad 2.

- 45/ Glej Volonté div.s. 182. Že izraz "misterij limbusa" ni posebno na mestu, ker vendarle ne gre za versko resnico, čeprav nočemo enostavno zanikati teorije o limbusu saj bi teorija imela svoje mesto tudi ob zagovarjanju Cajetanove teorije.
- 45 a/ Zlasti str. 40 s.
- 46/ Volonté div.s. 122.
- 47/ Volonté div.s. 128-132.
- 48/ Volonté div.s. 48.
- 49/ Tako mimogrede pravi Stockums, nav.d.174, sklicujoč se na sv. Tomaža. in 2 d. 33 q.2 a.2 ad 2.
- 50/ Van Roo: "One of the thorniest of theological problems, the lot of children who die without the sacrament of baptism. Gregorianum 35 /1954/ 406.
- 51/ Tako trditev je postavljala zlasti Ceulemans; nav.Stockums, nav.d.15. Tudi Stockums se temu deloma sam pridružuje; glej str. 16 s.
- 52/ Glej Diekamp-Jüssen, Kath.Dogm.III^{II-12}/1954/8.
- 53/ Gregorianum 35/1954/413.

Ljubljana, dne

Dr. Anton Strle:

J. LUDOVIK SCHÖNLEBEN IN JEZUITI

I. Podatki o dosedanjih Schönlebovskih biografijah

Da je J. L. Schönleben kljub izstopu iz jezuitskega reda ostal jezuitskemu redu stalno naklonjen in z njim v prijateljskem razmerju, je znano. P. v. Radics v svojem življenjepisu¹, povzetem po Valvazorju in po različnih drugih pisanih, delno pa tudi tiskanih virih, posebej naglašaja, da je Schönleben po svojem izstopu iz jezuitskega reda ostal v prijateljskem razmerju do njega. Že po nekaj tednih svojega izstopa in nastavitve za stolnega dekana v Ljubljani je o priliki procesije, ki so jo priredili člani nemške jezuitske kongregacije, torej učenci jezuitov, imel Schönleben 11. 8. 1654 v cerkvi na Rožniku slovesno opravilo². Tudi pozneje je sploh rad zahajal k jezuitom. Ko se je 1. 1676 iz Ribnice vrnil v Ljubljano, ga še isto leto srečamo v ljubljanskem jezuitskem kolegiju, ko n. pr. 21. 6. 1676 na Alojzijevo opravi slovesno mašo. Pa tudi njegovo "zadnje duhovno opravilo", kakor pravi Radics je bilo pri jezuitih, in sicer je bilo to 23. marca 1681, ko je imel za "sodalitas Christi agonizantis" na nedeljo Judica pridigo v slovenskem jeziku in je z njo veliko množico svojih poslušalcev ganil do solza, kakor je zapisano v analih Jezusove družbe v tedanjem ljubljanskem kolegiju³. Vsaj Radics pravi, da je bilo to zadnje duhovno opravilo. Misliti je pač na to, da pozneje nimamo v kakih zapiskih nikjer zabeleženo kakega Schönlebovega nastopa pri kaki slovesni službi božji. Schönleben je namreč umrl 15. 10. 1681 v starosti 63 let, in sicer potem ko je proti koncu septembra zbolel za vročično boleznijo. Počutil pa se že prej nekaj časa ni nič kaj dobro in je že v aprilu pisal svojemu prijatelju opatu Albertu Reichartu iz St. Paula, da je to leto zanj z ozirom na zdravje kritično⁴. Na lastno željo je bil pokopan pri jezuitih v sedanji cerkvi sv. Jakoba v kapeli sv. križa. "Historia Annua Collegii Societatis Jesu Labacensis" piše leta 1681: "15. 10. je umrl gospod Janez Ludovik Schönleben, zaradi svojega pobožnega in zglednega življenja, kakor upamo, že delžen večne blaženosti. Bil je po rodu Kranjec iz Ljubljane in je prej

pripadal naši družbi, potem pa je bil dekan ljubljanske stolnice ... /Slede naslovi/. Bil je mož, ki si je v svojem stoletu pridobil slavo zaradi svoje učenosti in svojih spisov /vir eruditione et Scriptis suo aevo celebris/. Da bi se še naprej izkazoval hvaležnega naši družbi, je že prej v oporoki zapustil svojo knjižnico in svoje rokopise našemu kolegiju; potem pa je iz še večje naklonjenosti v svojem testamentu določil, naj bo kolegij dedič vse njegove posesti in premoženja, kakor je bil tudi po svoji vroči želji in v skladu s čustvi, ki jih je imel do nas, slovesno pokopan v naši cerkvi ob udeležbi mnogih plemičev in skoraj vsega prebivalstva mesta Ljubljane"⁵.

Zakaj pa je potem izstopil? Tega Radics nikjer ne pove, ker pač ni našel v nobenem svojem viru kaj določno povedanega. Če navaja spletke, ki jih je bil zoper sebe Schönleben deležen, ko je na Dunaju postal stolni pridigar in docent na tamkajšnji univerzi, in da je zaradi vrste žalitev kratko pred koncem študijskega leta 1652/53 zapustil docentsko mesto na Dunaju in potem izstopil še tudi iz jezuitske družbe, "dimissus e Societate" 1654, ni s tem nič določno povedanega, da so morda te spletke in žalitve nastale zoper Schönlebna v Družbi sami⁶. Po pravici pa Radics sklepa iz Schönlebnove opombe v "Orbis votorum..." III, da je Schönleben še v starejših letih bridko občutil ločitev od središča, kjer bi se mogel z večjim uspehom posvetiti raziskovanju, ločitev zaradi raznih spletk, ki jih pač precej občutljivi mož ni mogel mirno prenesti⁷. Zai se, da mu noben član jezuitske družbe ni delal kakih neprijetnosti, ker nikjer ne najdemo pri Schönlebnu, ki je sicer znal biti prav gorak do svojih nasprotnikov, kakih neugodnih opomb o kateremkoli jezuitu. Nasprotno, medtem ko je zoper dominikance tako močno napadalen, da je bilo pač to povod za indiciranje dveh njegovih del, pa se o jezuitih vedno izraža lepo, čeprav bi ^{U. Fasmer} ^{Kdo} ~~bi~~ ~~mogel~~ ~~pripomniti~~, da so pač jezuiti zagovarjali v vprašanju o Marijinem brezmadežnem spočetju isto mnenje, kakor ga je s tako gorečnostjo zagovarjal Schönleben⁸, in da jih Schönleben zato ne napada.

II. Podatki o Schönlebnu v osrednjem jezuitskem arhivu v Rimu

Zanimalo me je zvedeti, kako je s Schönlebnovim izstopom iz jezuitskega reda, posebno še zato, ker bi bile iz tega podane tudi nekatere bolj jasne poteze glede njegovega značaja. Zato sem se obrnil na Slovence g. Vilharja Jožefa, ki kot šolski brat Alexius živi na Dunaju in se močno ukvarja z zgodovino. Ta je že leta 1955 v nacionalni knjižnici na Dunaju dobro pregledal rokopis "Liber archivii collegii Labacensis S.J.", pa ni o Schönlebnu ničesar našel. Rokopis namreč vsebuje le prepise v latinščini vseh listin in aktov glede premoženja jezuitskega samostana v Ljubljani. Končno je brat Alexius preko svojih znancev pri jezuitih dosegel, da je p. Josef Teschitel SJ, ki je arhivar jezuitskega generalata v Rimu, pregledal kataloge stare avstrijske jezuitske province in z dne 14.1.1956 poslal podatke, kolikor jih je mogel dobiti o Schönlebnu, na naslov šolskih bratov na Dunaju. Brat Alexius mi je to pismo poslal v izvorniku in v prepisu, in sicer še isto leto, 1956.

Kaj popolnoma jasnega o vzrokih Schönlebnovega izstopa iz jezuitskega reda tudi tu sicer ne najdemo, vendar pa je nekaj podatkov takih, da so prav dobrodošlo dopolnilo k temu, kar nam je sicer za Schönlebnov življenjepis dostopno drugod.

V katalogu omenjenega arhiva iz leta 1639, ki velja za tri leta⁹, je rečeno o Schönlebnu, da je bil rojen 11. 11. 1618. Radics¹⁰ ima za rojstni datum 17. nov. Morda se je tisti, ki je katalog pisal, zmotil. Arhivar, ki je to prepisoval, se pač ni, razen če bi sedmico bral za enico, kar bi se moglo zgoditi, če je bolj nejasno pisana. Datum vstopa Schönlebnovega k jezuitom je v arhivu 26. okt. 1635, Radics pa piše: 15. oktober¹¹. - Za l. 1637 je v katalogu¹² zapisano, da je Schönleben bil novič pri sv. Ani na Dunaju. Za 1638 ni kataloga. l. 1639 najdemo Schönlebna v Gradcu, kjer študira logiko¹³. - Za l. 1640 in 1641 ni nikakega kataloga. V tem času je Schönleben pač dovršil študij filozofije, kakor pripominja arhivar Jos. Teschitel.

l. 1642 je bil Schönleben v Kremsu, l. 1643 v Gradcu profesor poezije¹⁴, 1644 pa v kolegiju v Linzu profesor

retorike. O tem, kdaj je postal doktor filozofije, katalog nima ničesar, pač pa pravi Radics¹⁶, da je l. 1643 po dovršeni filozofiji Schönleben opravil na dunajski univerzi, ki so jo vodili jezuiti, rigoroz in bil hkrati z drugimi enajstimi rigorozanti vpisan v matrike kot "doctor facultatis philosophicae". Radics si nejasno predstavlja, kakor da je Schönleben po "dovršitvi študij na dunajski univerzi njegov red, zaradi posebne Schönlebnove sposobnosti za to, uporabljal kot slavnostnega govornika in pridigarja na Dunaju", in potem govori, da so "bili /Schönlebnovi/ govori in pridige iz te ~~xxx~~ prve dobe duhovniškega delovanja" zaradi odobravanja s strani poslušalcev deloma kmalu tiskani, ali pa izdani še po več letih¹⁷. Radics pač ni pazil na to, da teološkega študija Schönleben tedaj še ni imel za seboj in zato ni mogel že tedaj postati duhovnik.

Katalog v rimskem jezuitskem arhivu pove¹⁸, da je l. 1645 Schönleben začel svoje teološke študije, in sicer v Passauu, jih potem nadaljeval l. 1646 in 1647 v Gradcu¹⁹ in jih končal l. 1648 na Dunaju, ko je bil hkrati prefekt teologov v konviktu²⁰. Naslednje leto je že kot duhovnik poučeval retoriko v dunajskem kolegiju²¹, l. 1650 pa logiko prav tam. Obenem je bil to nazadnje omenjeno leto spovednik v jezuitski univerzitetni cerkvi in v Pazmaneumu²², semenišču za madžarske duhovnike, oziroma bogoslovce ki so študirali na Dunaju.

Za naslednja leta v jezuitskem osrednjem arhivu v Rimu ni letnih katalogov. Arhivar J. Teschitel pravi: Po vsej verjetnosti je bil Schönleben jeseni 1649 v 3. probaciji. 1651 je bil v kolegiju v Ljubljani. V triletnem katalogu /Dreijahrkatalog/ je glede celotne Schönlebnove dejavnosti povedano: "Učil je poezijo 2 leti, retoriko 2, govorništvo pol leta, prefekt šole je bil pol leta, praeses /voditelj/ kongregacije je bil 1 in pol leta, katehet študentov je bil pol leta, subregens konvikta 1 leto"²³.

Z letom 1654 pa so letni katalogi spet ohranjeni in tam najdemo zapisano, da je bil Schönleben odpuščen na Dunaju leta 1653. Radics je torej netočen, ko pravi, da je bil Schönleben iz reda odpuščen leta 1654²⁴.

Zdaj pa pride tisto, kar bi človeka najbolj zanimalo: zakaj je namreč Schönleben bil odpuščen?

Arhivar p. J. Teschitel pravi takole: "Razlogi za to niso znani. 2. marca je v Gradcu prejel pismo generala Gottifredija, ki ga ljubeznivo tolaži in mu izstop odsvetuje. P. Schönleben je kot razlog navedel zdravstveno stanje. Gottifredijev naslednik p. Nickel mu je spet pisal 20. aprila in 6. julija v Linz, kjer izraža svoje veselje, da se je Schönleben premislil".

Ko p. Teschitel navede te podatke, ne da bi povedal, katero leto so Schönlebnu prišla ta pisma, navede nekatera dejstva iz Schönlebnovega življenja še iz l. 1652, medtem ko je ravnokar prej omenil, da letni katalog iz leta 1654 navaja Schönlebnovo odpustitev v l. 1653. Katero leto je torej Schönleben prejel Gottifredijevo pismo in katero leto Nicklovi pismi? Ali 1652 oziroma 1653, ali pa morda že pred letom 1652?

Da do~~z~~^zemo to letnico, nam pomaga zenesljivi "Jesuitenlexikon" p. L. Kocha SJ. Tam zvemo, da je bil p. Gottifredi za generalnega predstojnika jezuitov izvoljen na generalni skupščini 21.1.1652. 12. marca istega leta je odlični predstojnik že umrl, star 57 let. Torej je Schönlebnu pisal tik pred svojo smrtjo, to se pravi leta 1652²⁵. Generalna skupščina jezuitov niti ni bila še razpuščena, ko je Gottifredi zbolel in umrl. Zato je bil že med njegovo boleznijo nekaj dni pred Gottifredijevo smrtjo za generalnega predstojnika izvoljen p. Goswin Nickel, in sicer 7.3. 1652²⁶. Zdi se, da sta tudi dve Nicklovi pismi Schönlebnu iz leta 1652. Možno tudi iz leta 1653.

Arhivar p. Teschitel nadaljuje: "24. maja 1652 pa so bile slovesne redovne zaobljube odložene in provincialu je bilo dano navodilo, naj mu /Schönlebnu/ resno pomaga. 28. decembra zahteva general od provinciala navedbo razlogov, zakaj naj bi bil Schönleben odpuščen? Zal, da je list v registerskem zvezku, ki je pač govoril o odpustitvi, uničen /zugrunde gegangen/, le robovi so še ohranjeni, ki pa ne nudijo nobenega pojasnila. To je vse, kar sem mogel najti v našem arhivu".

Zakaj je list propadel, ali ga je kdo iztrgal? Toda čemu so se potem ohranili robovi? Ali je kdo hotel zakriti kako stvar, ki ni bila prijetna ali za jezuitski red, ali pa za Schönlebna samega? Vse to so samo ugibanja.

Če nam podatki iz rimskega jezuitskega arhiva niso dali popolnega pojasnila, zakaj je Schönleben izstopil iz reda, so pa vendar v nekaterih stvareh dopolnili življenjske podatke o Schönlebnu. V zvezi s še katerimi podatki, ki niso bili doslej upoštevani, se bo morda pojasnilo tudi to, kar doslej ni pojasnjenega.

III. Sklepanje iz Schönlebnovega značaja

Na vsak način je bilo v Schönlebnovem značaju nekaj takega, kar bi moglo soodločati pri njegovi odpustitvi.

Bilo je v njem nekaj takega, kar označujemo z besedo "nemiren duh"; še več pa je bilo v Schönlebnu občutljivosti in razburljivosti, ki je prihajala do veljave pač še posebno zato, ker je bil Schönleben ves zavzet za znanstveno delo, obenem pa zelo sposoben za javne nastope, iskan govornik, in je bilo tako še več prilike za razburjanje. Vsekakor se je tudi močno zavedal svojih sposobnosti in je to lahko prispevalo k užaljenosti, ako je doživel s strani kakoga sobrata v svoji redovni družini kaj neprijetnega, če niso razne spletke zoper Schönlebna prihajale le od zunaj. Morda je ta velika razburljivost tista bolezen, o kateri govori Schönleben kot razlogu za svojo misel na izstop v pismu redovnemu generalu.

Radics navaja iz Dolničarjeve družinske kronike pripombo, da Schönlebnova odpoved mestu stolnega dekana "ni bila pametna" in da se je izvršila "na grd način"²⁷. Pozneje spet pravi Radics, da je Schönleben že takoj prvo leto po svoji vrnitvi iz Ribnice v Ljubljano prišel v spor s stolnim kapituljem in se je z njim tožil²⁸.

To priča, da je Schönleben sploh bil razburljiv in pač nekoliko preveč zamerljiv značaj, čeprav je bil drugače na splošno prijazen, zgovoren in tudi šaljiv²⁹, pa tudi ustrezljiv in je tudi v zadnjih letih svojega življenja ob raznih prilikah rad nastopal pri duhovniških opravilih³⁰.

Sodobnik Valvazor omenja, da je bil Schönleben nekako razočaran nad Ribnico zato, ker tudi tukaj ni našel tistega miru, ki bi ga bil rad imel za svoje znanstveno delo³¹. Tudi za odhod iz Ljubljane omenjajo zapiski o Schönlebm, da je zato sklenil, odpovedati se mestu stolnega dekana v Ljubljani, ker so ga razne skrbi in posli dekanske službe preveč odtegovali literarnemu delu³².

Te značajne poteze so pač predvsem odločale, da je Schönleben zapustil jezuitski red.

O P O M B E

- 1./ P.v. Radics, Der krainische Historiograph Jos.Ludwig Schönleben, v: Mitteilungen des Musealvereines für Krain VII /1894/ 1 - 72.
- 2./ Radics n.d. str. 24.
- 3./ Radics n.d. 34. In sicer se Radics opira na podatek iz "Historia annua Collegii Soc.Jesu Labacensis" p.454.
- 4./Radics n.d. 35.
- 5./ Navaja Radics n.d. 37.
- 6./ "Scriptores Privinciae Austriae Soc.Jesu", Wien 1855, p. 408. Navaja Radics n.d. 22, ki ta podatek jemlje iz Mitteilungen des historischen Vereines für Krain 1858, p.40, nr.119. Morda bi bilo torej mogoče v "Scriptores ..." najti o Schönlebm še kak podatek, ki bi se nanašal na Schönlebnov izstop iz jezuitskega reda.- Glej tudi Radics n.d. 48.
- 7./ Radics n.d. 47 s.
- 8./ Prim o tem strle, "Nekaj opomb k Schönlebnovimm mariološkim delom", v: Zbornik teološke fakultete IV /Ljubljana 1954/, 201 - 208.
- 9./ Dreijahrkatalog 1639, Austr. 27, fol. 34 verso, n.98. Tako navaja p.J.Teschitel v imenovanem pismu iz Rima, Borgo S. Spirito, 5.
- 10./ Radics n.d. 9.
- 11./ Radics n.d. 10.
- 12./Jahreskataloge, Austr. 124, f. 213.
- 13./ Jahreskataloge, Austr. 124, f.221~~3~~ v, v.
- 14./ Pr.t., Austr. 125, ff. 2,24 v.
- 15./ Pr.t., f. 57.
- 16./ Radics n.d. 11.
- 17./ Radics n.d. 12.
- 18./ Jahreskataloge, Austr. 125, f. 79.

- 19./ Pr.t., Ff. 92 v, 109.
- 20./ Pr.t., f. 138.
- 21./ F. 154 v.
- 22./ F. 182 v.
- 23./ "Docuit Poesim 2 annos, Rethcan 2, Contion medio, Praef. scholae medio, Praes Congreg.1 et medio, Catechista studiosor. medio."
- 24./ Radics n.d. 24. Sklicuje se pri tem Radics na "Mitteilungen des historischen Vereines für Krain 1858, p. 58.
- 25./ E. Koch, Jesuitenlexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt.
- 26./ Jesuitenlexikon 1290 s.
- 27./ Radics n.d. 27.
- 28./ Radics n.d. 33 s. Radics pravi, da se je originalna listina nahajala v arhivu historičnega društva za Kranjsko.
- 29./ Tako Schönlebna označuje sodobni rokopis, ohranjen v biblioteki škofa Gruberja. Navaja Radics n.d. 35 s.
- 30./ Radics n.d. 33.
- 31./ Valvazor II /VI/ 354. Nav. Radics n.d. 31.
- 32./ Radics n.d. 26 s., navajajoč Hormayerjev arhiv 1817, 315.

Dr.F.Grivec

Signa certissima et omniuminteligentiae accommodata

V tretjem poglavju konstitucije Vatikanskega cerkvenega zbora De fide catholica /3.De fide/ je poudarjena odločilna dokazna moč čudežev in prerokb /miracula et prophetiae/ v dokaz za božje razodetje /Denz 1790/. Za tem je pojasnjeno, kaj je fidei assensus in potem povedano, da moramo verovati vse resnice, ki jih Cerkev uči kot od Boga razodete /D 1791/2/.

Da pa se moremo prave vere okleniti in v njej stanovitno vztrajati, zato je Bog po svojem Sinu ustanovil Cerkev in ji dal očitne znake božje ustanovitve /manifestis notis instruxit/, da bi jo mogli vsi spoznati kot varuhinjo in učiteljico razodete besede /D 1793/. Samo njej namreč pripada vse /ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia/, kar je Bog tako obilno in čudovito ukrenil za razvidno verovnost krščanske vere. Pa /quin etiam/ Cerkev je tudi sama po sebi /per se ipsa/, namreč zaradi svojega čudovitega razširjenja, odlične svetosti in rodovitnosti v vsem dobrem, po vesoljni edinosti in nepremagljivi stanovitnosti trajen nagib verovnosti in neovržno spričevanje svojega božjega poslanstva. Zato Cerkev svoje sinove zagotavlja /certiores facit/, da se njihova vera naslanja na najtrdnejšo podlago. Zaradi tega verniki nimajo pravega vzroka /iustam causam/, da bi to vero zapustili ali o njej dvomili /D 1794/. Zadnji stavek je še posebej razglašen za versko resnico.

Taka je poglavitna vsebina vatikanskega poglavja "De fide". Čeprav vse konstitucija obravnava le o Bogu, razodetju in o veri, vendar kar polovica njenega 3. poglavja govori o Cerkvi. Dogmatična komisija cerkvenega zbora je v opravičilo te izjeme močno poudarila, da dolžnosti vere ni mogoče razložiti brez zveze z naukom o Cerkvi. Razumljivo je, da nauk o znakih Cerkve tu ni podrobneje razložen, ker bi to spadalo v poglavje o Cerkvi, ki pa na tem zboru ni bilo v celoti obravnavano, ampak le najbolj pereče vprašanje, o prvenstvu in nezmotljivosti rimskega papeža.

Večina katoliških teologov razlaga to važno poglavje Vatikanskega zbora brez zadostnega ozira na celotno notranjo zvezo in brez upoštevanja aktov cerkvenega zbora. Kolikor mi je znano, ni še noben teolog v teh vprašanjih dovolj uporabil aktov Vatikanskega zbora. Zato med katoliškimi teologi v tej stvari ni niti soglasja niti dovolj jasnosti.

V izredno natančno ohranjenih aktih Vatikanskega zbora je povedano, da je prvi načrt omenjene konstitucije sestavil učeni teolog Franzelin s sodelovanjem drugih odličnih teologov, preden se je zbor sešel. Na cerkvenem zboru so 14. decembra 1869 izmed navzočih škofov izvolili komisijo za verske zadeve /pro rebus fidei/. Ta komisija je dne 7. in 11. januarja 1870 sklenila, da je treba predložiti načrt konstitucije De fide catholica prenarediti. V ta namen so bili izvoljeni trije škofje: Dechamps /Mecheln/, Pie /Poitiers/, K. Martin /Paderborn/. Dechamps /kot predsednik/ in Pie sta to delo prepustila K. Martinu, ki je te-
žavno delo izročil Kleutgenu. Kleutgenov in Martinov načrt je

plenarna dogmatična komisija v začetku marca nekoliko popravila in potem predložila vesoljnemu zboru, ki je o vsej konstituciji razpravljal od 18. marca do 12. aprila. Imamo torej štiri oblike besedila: 1. Franzelin, 2. Kleutgen in K. Martin, 3. dogmatična komisija, 4. v sejah vesoljnega zbora popravljeno in potem slovesno razglašeno besedilo. Povrh tega imamo še govore škofov s pojasnili predlaganih sprememb, med njimi precizne pripombe referenta, paderbornskega škofa Martina, in naposled še spise Dechamps, Kleutgena, Franzelina i. dr.

V luči aktov Vatikanskega zbora in omenjenih velikih teologov ter celotnega konteksta je očitno razvidno, da stavek signa certissima et... velja tudi za čudež sv. Cerkve. Razlog trdne vere vseh katoliških vernikov, posbe~~z~~ tudi preprostih, je namreč po očitnih znamenjih potrjena avtoriteta sv. Cerkve. V službenih opombah k prvemu vatikanskemu načrtu je nazorno in krepko povedano, da je Cerkev po svojih že omenjenih znakih in čudežih tudi za preproste in neizobražene /rudiores, indocti/ vernike lahko spoznatna; njeno učenje doctrinae revelatae omnibus hominibus et omnibus temporibus accommodata... Ecclesia catholica... perpetuum motivum credibilitatis, seu potius complexus motivorum... motivorum credibilitatis continuatio perennis /Cerkev 1943, 6 in 324/. V treh načrtih učenih teologov (1. Franzelin, 2. Kleutgen, 3. dogm. komisija) za stavkom signa certissima - čudeži stare zaveze in Kristusovi niso niti omenjeni, ampak samo čudeži apostolov, t. j. Cerkve. S tem je očitno povedano, da so tudi čudeži sv. Cerkve signa certissima. Navedene izjave teologov cerkvenega zbora pa močno naglašajo, da je tudi moralni čudež sv. Cerkve /seveda skupno s fizičnimi čudeži Cerkve/ complexus motivorum, omnibus hominibus et temporibus accommodatus, motivorum continuatio perennis. Isti smisel je neizpodbitno potrjen tudi po kontekstu dokončnega besedila.

Vsak preudaren teolog lahko vidi, da je v sedanjem tekstu lepa zaporednost: 1. Stara zaveza /Mojzes in preroki/, 2. Kristus, 3. Cerkev, Kristus in Cerkev pa tvorita takšno celoto, da je v tej vprašanju o prednosti enega ali drugega nepotrebno, saj je že sv. Avguštin zatrjeval: Caput et corpus unus totus Christus. Isto ponavlja okrožnica o Mističnem telesu /§78/. V Salesianum 1957, 641 sem pač zapisal, da stavek signa certissima velja v prvi vrsti za čudež sv. Cerkve. A tam sem povedal razlog; skliceval sem se na prvotni Kleutgenov tekst. K temu smemo dodati še avtoriteto ožje dogmatične komisije cerkvenega zbora. Nikakor pa se ne bom o tem prepiral, ker vedno poudarjam, da v Cerkvi živi Kristus in da so čudeži sv. Cerkve res Kristusovi čudeži.

Neki učen teolog je zapisal, da se vse cerkvene definicije o čudežih nanašajo pred vsem na Kristusove čudeže, na cerkvene pa le toliko, kolikor je Kristus glava Cerkve. Toda vatikanska definicija, da se čudeži morejo zgoditi in spoznati /D 1813/ ter da to velja tudi za čudeže, katere navaja sv. pismo, nikakor ne daje podlage za takšno trditev. Če v tej zvezi govorimo o odnosu med Kristusom in Cerkvijo, ni dovolj reči, da je Kristus glava Cerkve, marveč primerneje je poudariti, da je Cerkev telo Kristusovo in polnost ter dopolnilo Kristusa, kakor uči sv. Pavel /Ef 1, 23/ in okrožnica o Mističnem telesu /§78/. S tem se lepo ujema že navedena izjava teologov Vatikanskega cerkvenega zbora, da je Cerkev motivorum continuatio perennis; sv. Avguštin, Bossuet, Dechamps i. dr. pa duhovito učijo, da so čudeži sv. Cerkve nadaljevanje, potrjevanje in torej dopolnjevanje vseh prejšnjih /torej pred vsem Kristusovih/ čudežev. Trditev, da z naglaševanjem čudežev sv. Cerkve zapostavljamo Kristusove čudeže /to je nekdo

o Cerkvi ne velja kriterij miracula et prophetiae, češ da to velja le za fizične čudeže in prerokbe; da pa je Cerkev le moralni čudež. To je zavrnil že sam Kristus, ki je napovedoval čudeže sv. Cerkve in se je sam na nje skliceval kot dokaz za svoje božje poslanstvo. Napovedal, prerokoval je ne le moralni čudež "portae inferi non prevalebunt", marveč tudi fizične čudeže apostolov in vernikov, da bodo gore prestavljali /Mt 17,20 in 21,21; Mk 11,23; Lk 17,6/, delali še večje čudeže kakor Kristus /Jan 14,12/, da bodo nove jezike govorili, brez škode kače prijemali in strup pili ter bolnike ozdravljali /Mk 16,17-18/. Sicer pa je tudi moralni čudež sv. Cerkve bistveno različen od navadnih posameznih moralnih čudežev.

Čudež sv. Cerkve je velikanska skupina moralnih, umskih in fizičnih čudežev, neizbriso vpletenih v zgodovino človeštva /Cerkev str. 290/, trajno navzočnih, nad vse prepričljivih, strogo znanstveno preiskanih /svetniki in lurški/ in povrh po modernih obveščevalnih sredstvih ohranjenih in po vsem svetu razglašanih /gl. Družina 1959, št. 8/9/. Na ta čudež sv. Cerkve se dejansko opira vera preprostih in izobraženih vernikov. To je jedro in steber pastoralne apologetike. Gorje nam, če bi to čudovito mesto na gori prezirali, zamegljevali ali zastirali. Gorje, si sal instat, cum fuerit /Mk 9,50/.

Poslušajmo še Tridentски katekizem ad parochos /1,10,1/: Teste s. Augustino /in Ps. 30/, prophetae planius et apertius de Ecclesia quam de Christo locuti sunt, cum in ea multo plures erant rare ac decipi posse, quem incarnationis sacramento, prevederent.

Glej tudi Zbornik teološke fakultete 1953, 124/5; 1954, 67-71; 1955, 4-17; 1958, 1-11 in 211.

Družina - Cerkev v malem

Članek s tem naslovom sem objavil 1.1941; pozneje je bil ponatisnjen v "Oznanilu". Ta članek bi bilo treba dopolniti s pojasnilom o verskem pouku, ki ga svojim otrokom dajejo starši, zlasti matere. Vera preprostih kakor tudi izobraženih staršev se opira na avtoriteto Cerkve, kakor to uči Vatikanski cerkveni zbor v naglašanju empirične apologetične metode /Denz 1794/. O tem glej zgornji članek Signa certissima in tam navedene članke iz prejšnjih letnikov našega Zbornika. Pojasnilo o tem bi moralo biti tudi v novem katekizmu. V našem času je takšno pojasnilo nujno potrebno.

F. Grivec

Ločeni kristjani na vesoljnem cerkvenem zboru

Doslej sta bila dva vesoljna cerkvena zbora za obnovitev cerkvene edinstva med grško in zahodno katoliško Cerkvijo, namreč v Lijonu l. 1274 in v Ferrari-Florenci l. 1438/9. V Lijonu je bilo slovesno razglašeno, kar se je prej že več let pripravljalo. Grški predstavniki /med njimi samo dva škofa/ so prišli šele 24. junija, a 29. junija in 6. julija je bilo zedinjenje že formalno razglašeno. V Ferrari /1438/ in Florenci /1439/ je bil resnično skupen grški in latinski cerkveni zbor. Tam so grški in latinski škofje obširno razpravljali o vseh spornih vprašanjih. Vprašanje pa je, če so bili grški škofje, preden so se zedinili s katoliško Cerkvijo, že pravi člani cerkvenega zbora s polno glasovalno pravico. Na Florentinskem cerkvenem zboru tega vprašanja niso obravnavali in se ga splošno tudi niso jasno zavedali, ker nauk Cerkvi še ni bil tako natančno razvit. Danes bi rekli, da so od papeža povabljeni grški škofje imeli posvetovalno, ne pa glasovalno pravico, ker po javnem razkolu ločeni škof nima cerkvene jurisdikcije. Tega so se nakažeri latinski škofje zavedali /n.pr. Fantinus Vallaresso, nadškof na Kre- ti, udeleženec Florentinskega zbora/. Toda upoštevati moramo, da jim je papež s povabilom dal nekako pooblastilo za sodelovanje na cerkvenem zboru. Z druge strani pa so grški škofje vsaj po večini prišli na cerkveni zbor z namenom, da se zedinijo s katoliško Cerkvijo. Vprašanje glasovalne pravice je bilo dejansko rešeno s tem, da sploh ni bilo glasovanj. Izdana sta bila samo dva dekreta. Dekret slovesne se je 9. aprila 1438 v Ferrari izjavlja v imenu grških in latinskih udeležencev, da je cerkveni zbor vesoljen, ker so se zahodni in vzhodni kristjani zbrali z željo, da se zedinijo. Dekret je podpisal papež in z njim devet kardinalov. Drugi dekret je slovesna razglasitev cerkvenega zedinjenja 6. julija 1439.

Iz tega sledi, da je načelno in zgolj teoretično mogoč vesoljen cerkven zbor z udeležbo ločenih vzhodnih škofov, ki se po papežu povabljeni zberejo z željo zedinjenja. Seveda so težave in ovire tako velike, da je resno vprašanje, če je tak cerkveni zbor danes dejansko mogoč.¹ K drugim težavam se je pridružilo še protestanstvo in anglikanstvo. O možnosti vsepravoslavnega cerkvenega zbora glej knjigo Cerkev 1943, str. 361 - 363.

F. Grivec

1/ B.Schultze v Orientalia Christiana periodica 1959, str. 288 - 309.

P. Sebastianus Tromp, S.I., Pius PP. XII e^t Theologia
fundament^{al}is. Roma 1959, str. 19.

Ua razprava uglednega rimskega profesorja, objavljena na koncu leta 1959 v časopisu Divinitas, glasilu Lateranske univerze, obsega dve poglavji: 1. De e^{ff}ormando credibilitatis iudicio /str. 3 - 12/, 2. De consensu ordinarii magisterii ecclesiastici ut fonte theologico.

V uvodu močno naglaš^a, da je v papeževi okrožnici o Mističnem telesu Jezusa Kristusa /1943/ očitno izražen nauk, da ni nasprotja med Cerkvijo kot mističnem Odrešenikovem telesu in med Cerkvijo kot socialnem organizmu, zgrajenem na sv. Petru. Zelo razširjeno mnenje o takem nasprotju je hotel papež Pij XII. do dna izkoreniniti, kakor je jasno razvidno iz okrožnice Humani Generis /1950/, ki odločno uči, da je nauk o istovetnosti Mističnega Kristusovega telesa in katoliške Cerkve strogo obvezen za vse katoliške teologe. Za tem v 1. poglavju dokazuje, da vatikansko poglavje De fide catholica uči dvojno metodo znakov Cerkve, namreč primerjalno metodo štirih znakov in empirično /čudež Cerkve/. Odnos med obema metodama je dovolj pojasnjen v knjigi Cerkev 1943 ter zgoraj v tem Zborniku in v prejšnjih letnikih. P. Trompova trditev, da omenjeno vatikansko poglavje uči tudi primerjalno metodo, je popolnoma osamljena, nepotrebna in neumestna, ker je ni mogoče dokazati. To vatikansko poglavje namreč nikakor ne obsega sistematičnega nauka o Cerkvi in njenih znakih, marveč v okviru nauka o veri uči, da je s čudežnimi znamenji potrjena avtoriteta sv. Cerkve vsem, preprostim in učenim, trden dokaz za resničnost katoliške vere. V ta kontekst pa ne sodi primerjalna metoda, ki je pač primerna za sistematični bogoslovni pouk o Cerkvi, toda celo za izobražene vernike in učene teologe težka. Niti najbolj enostranski branilci primerjalne metode znakov sv. Cerkve ne trdijo, da je ta obsežna v omenjenem vatikanskem poglavju, marveč v pismu Pija IX. angleškemu škofom leta 1864, a v tako širokem okviru, da so v njem možni različni načini dokazov. Drugo dokazovanje rimskega profesorja je bistroumno. A velika škoda je, da ne upošteva opomb Vatikanskega c. zbora, da se v Cerkvi trajno nadaljujejo in dopolnjujejo dokazi za resničnost krščanstva, kakor je navedeno v slovenski knjigi Cerkev, str. 6 in 324 ter zgoraj v našem Zborniku.

V drugem poglavju je profesor ~~Tromp~~ ~~Leopardy~~ razložil, da je Bog sv. Cerkvi dal redno učiteljsko oblast, da v sv. pismu in apostolski tradiciji obseženi verski nauk ohranja in razlaga. Na podlagi rednega soglasnega cerkvenega učiteljstva je bila leta 1950 proglašena verska resnica Vnebovzeta Marije Device. Na koncu ostro obsoja tiste, ki s prezirom cerkvenega učiteljstva hočejo graditi irenično teologijo, pa gradé babilonski stolp.“

dr. France Grivec

Hermann Lais, Probleme einer zeitgemaessen
Apologetik, Wien 1956, str. 232

H. Lais, profesor apologetike in dogmatike na visoki bogoslovni šoli v Dillingen na Bavarskem, je imel l. 1955 na "teološkem tečaju", ki ga je priredil Dušnopastirski inštitut na Dunaju, vrsto predavanj, ki jih je nato v izpopolnjeni obliki objavil z značilnim naslovom: Problemi sodobne apologetike. V njih ni toliko nameraval govoriti o jasnih vprašanjih teoretične apologetike, ampak o problemih, ki so z njo v zvezi in še posebej o problemih praktične apologetike v naših dneh.

Na vprašanje, zakaj imajo danes ljudje toliko težav s sprejemom Kristusove vere, daje Lais več odgovorov. Spremenjena, predvsem tehničirana slika sveta, spreminja tudi predstave o Bogu. Spričo tega je potrebno še poudarjati stare resnice o "ens ab alio", "concursum divinum" in "creatio continua". - Ker je danes postalo posebno jasno, da dobesedna razlaga prvih poglavij sv. pisma ni mogoča, je treba pravilno razlago sv. pisma poglobiti, od slikovitih poročil sv. pisma je treba prehajati še močneje k velikim resnicam, ki jih vsebujejo. - Sklicujoč se na N. Wustove besede: "Vse moderne herezije izhajajo iz zmotne antropologije" zahteva Lais "Seelsorge an menschlichen Grundlagen des Glaubens", to se pravi, zopetno močnejše uveljavljanje pravičnega pojmovanja človeške osebnosti, ki je zaradi vpliva raznih kolektivizmov izgubila vse, kar jo dela za osebo: samostojno mišljenje, osebno stališče, svobodno odločitev in odgovornost. - Zaradi razočaranj nad tem ali onim v Cerkvi, je treba ljudem zopet "odkriti" Cerkev, ki je po svojem bistvu, namenu in zgodovinski skušniji varni človekov skrbnik, ne pa nasprotnik. Ogrožena človeška osebnost ima danes še več razlogov, da se zateče v varstvo Cerkve kakor včasih. - Posebno pa je treba znova poudarjati, da religija človeku ni nekaj tujega, ampak so med krščanstvom in človekovo naravo tisočere vezi, da torej človek samo sebi škoduje, kadar se noče okleniti krščanstva in

Cerkve. To je posebno lepo dokazal Sheen v svoji znameniti knjigi: "Mir brez vprašanja."

O odnosu med krščanstvom in dialektičnim materializmom Lais najprej meni, da slednji ni samo znanstveni sistem, ampak tudi "vera", "immanentistična, ateistična religija", ki se postavlja zoper katolicizem. Ne smemo pa pozabiti, da njeni uspehi izhajajo tudi iz razočaranj, da so kristjani tako slabo reševali socialno vprašanje. Poudarja marsikaj dobrega, toda prave znanosti se boji, ker vsebuje polno zmot, nedokazanih trditev itd. Politika in psihologija igrata v njem prvo vlogo. Apologet naj pokaže na njegove filozofske zmote, vendar naj bo Cerkev povsod tam, kjer je človek socialno ogrožen.

Avtor se nato dotakne nekaterih vprašanj, ki so v zvezi z naravno filozofijo in s tem posredno tudi z apologetiko. V naravni filozofiji je treba bolj in bolj upoštevati dognanja naravoslovnih znanosti. Res je, da je mogoče brez matematike in fizike, s samim razumom dokazati Boga /Garrigou-Lagrange/, vendar je tudi res, da ljudje hočejo pri tem tudi dokazov iz matematike in fizike. Danes se prav dognanja naravoslovnih znanosti kažejo kot most k religiji. Ne smemo pa gledati na ta dognanja le s filozofskega vidika, saj gre za novo stvarnost, ki jo filozofija včasih komaj dohaja. Filozofom in teologom včasih manjka polnega smisla za naravoslovje, pa tudi poznajo ga ne v dovoljni meri. Res pa je tudi, da naravoslovcem često primanjkuje dobre filozofske izobrazbe. Materija se bolj in bolj kaže kot "velika misel" /Edington/, ki jo je treba znati brati. Pot iz sodobne fizike v teologijo lepo skuša naravnati Helmo Dolch, ki se mu zdi, da čudoviti svet, ki ga odkriva atomska fizika, olajšuje fiziku priznanje višjega in najvišjega reda. A. Mitterer na Dunaju pa se zelo prizadeva za to, da bi Tomaževo filozofijo rešil iz oklepa takratnega gledanja na svet. Biologija pa še posebno mudi mnogo novega materiala za ~~teleološki dokaz~~ški teleološki dokaz za bivanje božje. Moderna psihologija vedno bolj potrjuje osnovne teze klasične psihologije o človeški duši. Tudi parapsihologija bolj in bolj priznava objektivnost duhovnega sveta, včasih pa bi rada zabrisala meje med čudežem in čisto naravnim dognanjem in se predajala spiritizmu, kar je seveda zmotno. Lais ob tej priliki opozarja na knjigo "Die Stufenbau

der Welt", ki jo je leta 1950 izdal N. von Hartmann. V njej nastopa zoper absolutno evolucijo in zahteva umno bitje kot prvi vzrok vsega. Tudi omenja knjigo „Gottesbekenntnisse moderner Naturforscher“ /Berlin 1952/, v kateri 65 naravoslovcev izjavlja, da raziskovanje narave nujno vodi do priznanja Boga, ki se mu mora narava zahvaliti za svoje bivanje.

Med novimi posebnimi vprašanji Lais opozarja na rezultate A. Portmana iz Basela glede izvora človeka. Vedno bolj je jasno, da se absolutni evolucionizem moti in da se duša ne dà reducirati na telo. Prav tako je gotovo, da je človek že od začetka človek, ne pa žival, ki bi ji bilo treba pozneje dodajati dušo. - Spričo Mühlmanovega napada na W. Schmidtovo tezo, da sedanji monoteizem starokulturnih rodov predstavlja najstarejšo vero človeštva, češ da se sedanja oblika verstva ne more smatrati za "Urreligion", ki je neznana, Lais prinaša odgovor, ki ga je dal Schmidtov najožji sodelavec P. Schebesta. Ta priznava, da so bile pred to obliko vere še druge, vendar nam sedanje stanje verskega razvoja od monoteizma k slabšim oblikam verstva nakazuje še starejše oblike, ki niso mogle biti drugega kakor še čistejši monoteizem. Zato je Schmidtova teza v bistvu nesporna. - Res je, da so možne še starejše kulturne oblike, saj je človeški rod star 500.-600.000 let, vendar preprostost današnje najstarejše kulture priča tudi za njeno starost.

Pri vprašanjih, ki bolj neposredno tičejo apologetiko, se Lais najprej ustavi pri Bultmannovi zahtevi po "Entmythologisierung" evangelijev. Po Bultmannovem mnenju, o katerem je nastala že cela knjižnica knjig in razprav, je sedanji svet tako zelo celota za sebe, da v njem ni nobenega prostora za nadnaravne reči. Če ima sv. pismo kaj takega, je to izraz dobe, v kateri je nastalo, toda danes ga je treba vsega tega očistiti. Torej je treba izločiti besede o Jezusovi preeksistenci pri Očetu, čudežih, vstajenju, binkoštih, opravičenju in zakramentih, sploh o večnih rečeh, ki se javljajo v času. Od Jezusa ostane le njegovo zgodovinsko življenje in smrt, o katerem imamo pa zelo malo podatkov. Njegova smrt je edini "Heilsereignis" iz njegovega življenja, zato tudi edini "geschichtlich". Vsak človek naj se

posebej in osebno s tem dogodkom sreča in se po njem preda Bogu. Vendar ta "Selbstwerdung" v Kristusu ni nekaj nadnaravnega. Lais opozarja na eksistencialistične in antropocentrične težnje, ki hočejo pokvariti evangeljsko preprosti in ponižni odnos človeka do Boga, obenem pa obnavljati stare in zavržene zmote mitoloških šol. Na ta versko-filozofski agnosticizem in vulgarni racionalizem, ki ga apologet z lahkoto zavrne spričo dokazov za obstoj nadnaravnih dejstev, bo treba v sedanjem času še bolj paziti. Njegova tendenca je nič manj kakor spremeniti tradicionalno teološko gledanje na vero in njene pogoje. Po Bultmannu namreč ni treba racionalnih pogojev za verovanje, praeambula fidei nimajo smisla, motiva credibilitatis so nepotrebna, vsako iskanje znanstvene trdnosti o temeljih verovanja je nesmiselno. Vera je samo v predanosti Bogu-torej protestantska "sola fides". Hoffmann imenuje Bultmannovo tezo "Vollkommenen Entleerung der christlichen Botschaft". Vendar naj apologetika naše dobe še bolj poudarja važnost osebnega srečanja s Kristusom in Cerkvijo. Tudi naj iz evangeljskih poročil, ki so vezana na čas in kraj, skrbno izlušči to, kar je njih večnega in neodvisnega.

Nadalje navaja Lais kot posebni apologetični problem naših dni odnos, ki ga je do krščanstva zavzel filozof K. Jaspers, češ da bi Bog samega sebe preveč omejil, če bi določeni veri in Cerkvi dal značaj absolutne resnice. Tudi Kristusovemu odrešenju ne gre pripisovati značaja enkratnosti in edinozveličavnosti. Tudi vklepanje vere v dogmatične formule in veroizpovedi se mu zdi nepravilno, češ da se Bog ne sme utesnjevati. Zato se Jaspersu SZ zdi bližje pravilnemu pojmovanju Boga kakor NZ. Sicer pa da imajo vse religije resnico v sebi. Človek naj se odloči za vezanost v določeni religiji ali za svoboden in razumen odnos do religije sploh.

Jaspers, o katerem pravi Fries, da je "na krščanstvu izvršil uničujočo operacijo", se moti, ko namesto jasnega božjega razodetja hoče videti samo neko skrivnostno božjo transcendenco, v kateri edini je razumljiva človeška eksistenca. Bog ima vendar pravico, da dela, kar hoče. Zgodovinsko je trdno, da je prišel Jezus kot božji poslanec, ki je odprl človeku pot do resnice in sreče. Odklanjati to pot pomeni odreči se žive zgodovinske resnice

in se prepuščati samo neki filozofskoabstraktni veri.

Profesor Lais, ki ima očividno dober čut za apologetične probleme sodobnosti, se na kratko dotakne še nekaterih vprašanj, ki so v zvezi s katoliško razlago sv. pisma in sedanjo podobo sveta. Zdi se mu, da pri razlagi sv. pisma še vedno premalo ločujemo časovno pogojene stavke od večnih resnic, ki jih posredujejo. Spremenjena podoba sveta, ki so jo posredovale razne naravoslovne znanosti, zahteva, da še skrbneje pazimo, kadar govorimo o "kraju" nebes in pekla. Dogma o stvarjenju sveta tudi za eksaktne znanstvenike ni več nesprejemljiva. Vprašanje o izvoru in razvoju živih bitij nikakor ni še dokončno rešeno, vendar ni božja stvariteljna moč nič manjša in modrost nič bolj omejena, če je Bog že v mrtvo materijo položil klice poznejšega veličastnega razvoja v življenje. Tudi glede nastanka človeka je danes stališče apologetovo lažje, saj široke možnosti, ki jih pušča odprte "Humani generis", ne morejo priti v nasprotje z nobenim novim odkritjem.

Profesor Lais je pred svojimi predavanji izvedel široko anketo o apologetičnih problemih. Ob tem se mu je odkrilo, da je večina težav in ugovorov ekleziološkega značaja. "Cerkve", pravi, "mnogi sicer priznavajo kot potrebno zlo, vendar ta je po njihovem mnenju ustanova, ki neprestano človeka vznemirja in mu ne pusti živeti kakor bi hotel. Polovico vseh ugovorov se nanaša na resnično ali navidezno razočaranje nad cerkvenimi ljudmi". Na take in podobne ugovore hoče dati Lais nekaj odgovorov. Poglavlja, ki jih navaja, nosijo sledeče naslove: Osebna struktura verovanja, Ekleziološka vprašanja med katoliškimi in protestantskimi teologi, Članstvo v Cerkvi in možnost zveličanja izven Cerkve.

Četudi Laisova knjiga ni izčrpen in znanstveno popoln prikaz vseh problemov in njihove rešitve, vendar jo je treba pozdraviti kot majhen kompendij vprašanj, ki niso aktualna samo za nemške apologete, ampak so približno ista za ves svet. ~~Praktični~~ Apologeti, ki bi hoteli z vabljuvostjo krščanstva in Cerkve ljudi pridobiti za vero oziroma za vztrajanje v veri, mu bodo hvaležni, saj jim je v veliki meri odstranil težave, ki jih ovirajo pri njihovem poslanstvu.

Dr. V. Fajdiga

Louis Lochet, Muttergotteserscheinungen.
Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben der
Kirche und unserer Zeit /prevod iz francoščine/,
Freiburg /Herder/ 1957

Lochetova knjiga, ki ji Francozi pravijo "teologija o prikazovanjih", je posebno dobrodošla v letih, ko obhajamo stoletnico prikazovanj in ko tudi prikazovanja v Fatimi niso prav nič izgubila na svoji aktualnosti. Lochet ne misli dokazovati njihove verovnosti, marveč raziskovati njihovo zvezo s celotnim življenjem Kristusove Cerkve. Prav to stališče je treba pozdraviti, saj je le prevečkrat potisnjeno v ozadje.

V prvem delu hoče določiti mesto, ki ga ta prikazovanja imajo v celotnem marjanskem misteriju. Ne smemo namreč pozabiti, da so take velike reči namenjene najprej Mariji. Res je, ves odrešitveni načrt božji je usmerjen v Kristusa, ali Marija je njegova Mati in sodelavka pri odrešenju. Bog se Marije poslužuje za razodejtnje svojih nadnaravnih zakladov, po njej naj stvarstvo zopet najde pravi odnos do Boga, Marija naj pomaga pri rasti človeških otrok do polne starosti Kristusove. Toda ne smemo prezreti, da po Mariji Bog znova hoče do človeštva, ker je človek in samo človek, ali vendar tako zaslužna "dekla Gospodova", da je v nebesa vzeta in v nebesih kronana. Ker je njeno veselje "bivati med človeškimi otroki", naj zopet stopa mednje in jim razkriva božjo voljo in načrte. Na sebi naj razodene dobrine odrešenja, znova naj postane za svet "mati rodovitna". Srečo, ki jo uživa sama, naj razlije še na druge. Kar je prejela sama, naj dà še drugim. Njena velika želja, da, še vedno pomaga pri zveličavnem božjem načrtu, se tudi ob prikazovanjih na čudovit način izpolnjuje.

V drugem delu Lochet razmišlja o vlogi prikazovanj v življenju Cerkve. Zanimivo je, da prikazovanjem iz prvih časov Cerkev ni pripisovala tolikega pomena kakor novejšim. Vendar to ni odpad od tradicije, pač pa prikazovanja vse drugače kakor doslej stopajo v življenje

Cerkve same, nikakor pa ne v nauk. Četudi Cerkev odklanja racionalistično nezaupnost do takih izrednih dogodkov, vendar tudi sama skrbno pazi, da njeni verniki ne jemljejo teh reči na lahko. Cerkev nasprotno od racionalistov ve za moč božjo in se čudežu odpre kakor hitro je dokazan. Tako naj bi bilo tudi stališče vernikov: zadržanost, dokler preiskave trajajo, potem pa velikodušna zavzetost.

Avtor se nato ustavlja pri težavah, s katerimi posebno kritično usmerjeni ljudje sprejemajo prikazovanja, romanja itd. Preprostim ljudem je takoj jasna zveza z Jezusom in Marijo ter vsi srečni pohitijo na kraj prikazovanj. Kritičen človek pa misli, da je zašel v začarani krog podracionalnih pojavov, ki da se jim mora upreti. Objektivni razlog za tako stališče je v nezadostnosti naravnih znamenj, da bi zadostno izrazili nadnaravna dejstva. Včasih pa je krivda na strani tistih, ki o čudežih, prikazovanjih in podobnih rečeh preveč preprosto pišejo. Premalo se o tem prav teološko razpravlja. Brez povezave s celotno teologijo, in z mariologijo še posebej, je te reči težko prav umevati. Prikazovanja v Lurdu in Fatimi nam ponavzočujejo celotno krščanstvo in Cerkev, niso lokalnega ampak univerzalnega značaja. Razodete skrivnosti so težke, v prikazovanjih pa mnogo tega, kar verujemo, naravnost gledamo. Evangelij se ponavlja pred očmi sedanjih ljudi. Čudeži dokazujejo, da nadnaravni pojavi niso iluzija, ampak resnica.

Posebej se Lochet zamudi pri lurških prikazovanjih, pri katerih na poseben način sam Bog znova stopa med svoje ljudstvo. Pozabljeni Bog je zopet tu. Skriti Bog stopa na dan. Ob lurških dogodkih se znova razkrivajo božji načrti, evangelij dobiva znova svojo vabljalnost. Klic, ki ga Bog pošlje po Mariji v svet, je isti kot v Kristusovem času: Spreobrnite se! V skupni veri, upanju in ljubezni se napotite proti nebeški domovini, približajte se Jezusu po Mariji, v evharističnem doživetju naj se začne uresničevati končni cilj, ko bo Bog vse v vsem!

Končno se avtor ustavi še pri posebnem pomenu, ki ga imajo prikazovanja za krščansko življenje vernikov. Prvo sporočilo Marije svetu je: Pridite! Spričo tolike odtujenosti božjemu življenju in evangeljskemu duhu

kliče Marija znova vernike, naj se z živo vero predajo nadnaravnim lepotam in dobrinam. Marija hoče znova povezati človeka z vsem, kar je razodetje odkrilo in dalo.

Drugo, kar hoče nebo s temi prikazovanji, je sprememba življenja: Delajte pokoro! Izgubljena zavest grešnosti naj se obnovi, smisel za odrešenje naj zopet slavi svojo zmago. Ni res, da je v sedanjem stanju človeštva treba obupati. Marijina prikazovanja naj bi napravila ljudi voljne za odrešenje in voljne še drugim pri tem pomagati. Marjansko navdušenje naj bi vodilo k apostolskemu navdušenju za Cerkev. Prava spokorjenost se pokaže v življenju po veri, velika noč naj se zaključi z binkoštni.

Prava "civitas Dei" na zemlji pa se pokaže v skupni verni molitvi, ki jo ob vseh prikazovanjih Marija tako priporoča. Dejansko sta Lurd in Fatima kraja neprestane in čudovite molitve, ki posreduje obilno milost svetu, ki je na robu pogube. Te molitve družijo vernike z Marijo in po njej z Jezusom in po njem s Cerkvijo. Življenje zaupanja in ljubezni se obnavlja kakor v času evangelija. Spomnimo se, pravi ob zaključku Lochet, da sveta ne bomo spreobrnili z naravno pametjo in močjo, ampak s silo otroškega zaupanja v božjo moč in usmiljenje. Marija naj nas tako v Cerkvi združene popelje k Simu in po Sinu k Očetu ...

Lochetova knjiga je hotela postaviti Marijina prikazovanja v tisto sredino, kateri so namenjena.

Dr. V. Fajdiga

Di
Albert Lang, Sendung Christi,

München /Hueber/ 1954, str. 264

Res je, da učbeniki fundamentalne teologije niso tako redka stvar, da bi se morali vsakega posebno razveseliti in ga na ves glas pozdraviti še čez leta. Zdi se pa, da je Langova, fundamentalna teologija, /Fundamentaltheologie I.: Die Sendung Christi; II. Die Kirche Christi 1954/ zbudila toliko pozornost v svetu teologije, da je prav, če se je tudi tu spomnimo. Videli bomo, da je to pozornost po pravici zaslužila. Langov učbenik niti po svojem slogu niti po svoji sveži vsebini in podajanju ne spada med navadne tovrstne knjige, ampak bo mogel biti mnogim za naprej dober kašipot pri iskanju potov in ciljev sicer še mlade teološke discipline.

Lang se dobro zaveda, da vprašanja, ki spadajo v fundamentalno teologijo, niso lahka, saj se dotikajo osnovnih problemov teologije, filozofije in psihologije. Kdor jih hoče prav reševati, mora dobro poznati celotni proces verovanja v luči teologije in življenjske skušnje /1/. Zavedati se mora, da niti vera sama niti priprava na njo ni izključno zadeva razuma ali volje ali milosti, ampak pride človek do nje le ob sodelovanju vseh treh činiteljev. Najprej mora razum verovanje racionalno utemeljiti, toda to bi bilo premalo, če ne bi bilo dobre volje, saj je najbolj slep tisti, ki videti noče. Zato je vloga volje tako za moralne dispozicije za verovanje, kakor za sprejem znanstvenih dokazov zanje, posebno pa za dej vere same, bistvenega pomena. Brez dobre volje bi ohromela vsaka odločitev glede verovanja. Razum in volja sta torej oba v apologetiki važna, treba je pravično upoštevati oba, vlogo obeh je treba znanstveno sistematično preučiti, česar se seveda ne dà reči o tretjem bistvenem činitelju-milosti. Medtem ko je tradicionalna apologetika hotela biti predvsem teoretična apologetika, pa je razlika med njo in med " novo " apologetiko po Langovem mnenju prav v tem, da hoče slednja budit v srcu modernega človeka tudi pripravljenost za verovanje z motivi, ki vplivajo na voljo. Pokazati hoče, da je krščansko razodetje za človeka dobro in vredno, ne

samo resnično. V kolikor je tako pojmovanje fundamentalne teologije še problematično, se Lang prav tega problema še posebej loteva.

Ker je pripravljenost na vero v različnih ljudeh različna in je boj med vero in nevero zelo hud, samo racionalno dokazovanje ne zadostuje. "Pot fundamentalne teologije mora iz racionalnega področja voditi v področje osebnih odločitev" /13/, saj bi se v nasprotnem primeru moglo zgoditi, da bi golo dokazovanje moglo človeka celo ovirati na poti do vere. Zato je naloga fundamentalne teologije ne le dokazovanje verovnosti in obveznosti, ampak tudi navajanje mest motivov za voljo. To je ravno značilnost novejše apologetike, da skuša zbuditi v človeku mnogo dobre volje za sprejem dokazanega razodetja v zavesti, da odločitev za vero pade v svetišču celotne človekove osebnosti, ki ji je treba zato predložiti krščanstvo kot vrednoto, kar pa se seveda da bolj doživeti in okusiti kakor teoretično obravnavati. Teoretični apologetiki je treba torej pridružiti praktično apologetiko v najlepšem pomenu besede.

Po Langovem prepričanju te praktične naloge ni dovoljeno prepuščati na primer pastoralni teologiji, ker uspešno dokazovanje razodete vere zahteva vzporedno navajanje motivov za razum in motivov za voljo. To Langovo misel bi bilo morda treba v toliko popraviti, da je morda taka vzporednost in istočasnost obojnih motivov potrebna v dejanskem in praktičnem pridobivanju za vero, ni pa priporočljiva v znanstvenem ali šolskem obravnavanju celotnega vprašanja, ker se začne, kakor sam pravi, medsebojno izigravanje razuma in volje in ho tenje, sedaj dati prednost enemu sedaj drugemu. V takem primeru je torej treba strogo ločiti teoretično apologetiko od praktične, ker imata pač vsaka svoj formalni vidik. Kadar tega niso delali, so "novejši" apologeti le preradi zašli v stran od resnice, tako da jih je moral v "Humani generis" Pij XII. resno posvariti.

Gotovo pa ima Lang prav, ko zahteva, da naj fundamentalna teologija v svoji prvi fazi znanstveno-sistematično utemelji krščansko verovanje in s tem izvrši svojo bistveno nalogo. Prav tako pa mora tudi navajati motive, ki rodijo pripravljenost za verovanje. To pa je njena druga faza in sekundarna naloga /16/. Ni pa vsebina te druge faze odstranjevanje najbolj različnih težav za verovanje, ampak obravnava krščanskega razodetja kot vrednote in dobrine

za človeško življenje na sploh. Obojno pa je le dvojna funkcija iste fundamentalne teologije, ki bi po pravici nosila tudi naslov "integralna apologetika".

Obseg fundamentalne teologije je s tem že tudi nakan. Obsega naj takozvano "demonstratio christiana" in "demonstratio catholica". Dokazovanje naj se vrši po sintetični in analitični metodi, ki sta obe veljavni. Iz te teologije pa naj bodo izključena vprašanja dogmatičnega značaja. Lang izključuje tudi "demonstratio religiosa", govor o naravni veri na sploh in o zgodovinskih verah, s čemer pa apologeti, ki sledijo težavam sodobnega človeka, niso zadovoljni. Kajti res je, da je apologetično dokazovanje objektivno in od časa neodvisno delo, vendar se mora, posebno zaradi svoje druge funkcije, zelo vživeti v čas in razmere ter spremljati znanost in življenje. Morda ne govori o tem, ker je pozneje izdal posebno knjigo z naslovom "Das Wesen der Religion". Dobra pa je avtorjeva misel, da mora apologet najprej pozitivno dokazovati resničnost božjega razodetja, potem se šele dotakniti bolj negativne obrambe istega razodetja. Predvsem pa naj pazi, da se ne bo izgubljal v negativnih polemikah in kritikah in spremenil svoje vede v "muzej zmot in ugovorov". Brez-kompromisno naj nastopa za resnico, toda za človeka, ki se moti, imej razumevanje.

Pravo ime za tako vedo je po Langu samo "fundamentalna teologija". V prvem delu svoje knjige se dejansko tega imena drži, kmalu pa nanj pozabi in govori le o apologetiki. Usus-tyranus!

Po teh uvodnih ali dragocenih izvajanjih, ki so načelnega pomena za pravo vsebino fundamentalne teologije, Lang razpravlja o razodetju na splošno. V razpravi je zvest svojemu načelu o dvojni nalogi te vede, saj o naravnem in nadnaravnem razodetju na splošno govori tako, da ne postanejo jasni le pojmi, ampak se zraven ogreje tudi srce. Četudi v svoji knjigi manj prostora daje raznim zmotnim tokovom o teh vprašanjih, kakor so ga navajene dajati starejše "apologetike", vendar se na začetku le ustavi pri treh strujah nasprotnikov, ki izpodkopujejo temelje krščanskega verovanja. Omenja "antisupranaturaliste", pa naj bodo naturalističnega ali idealističnega značaja /prosvetljenci, Hegel, Kant, Schleiermacher in dr/, ki

vsi odklanjajo razodetje kot možno in dokazljivo. Dalje liberalne struje 19. stol. /Reimarus, Bruno in Chr. Bauer, Strauss in dr./, ki so se zaletavali v zgodovinsko zanesljivost svetopisemskih knjig in tajili celo zgodovinskega Kristusa. Čudno, da tu molči o najbolj različnih marksističnih teorijah, ki deloma gradijo na starih zmotah, deloma pa stoje na lastnih stališčih. Končno med krščanstvu nasprotna struje šteje tudi življenjsko občutje modernega človeka, za katerega je krščanstvo izgubilo svojo vrednost in ga zato odklanja /na prim. Nietzsche in podobni/, češ da mora danes živeti vera v okolju, ki ji ni naklonjeno /65/.

V važnem poglavju o problemih nadnaravnega razodetja sicer naletimo na običajno razpravo o možnosti in spoznatnosti razodetja, vendar je razprava "o človeškem dostojanstvu in razodetju" /71-74/ izredno lepa in nekako nova. V podobnem duhu obravnava Lang tudi vprašanje o razodetju skrivnosti. Pri razpravi o kriterijih pripisuje negativnim kriterijem večjo veljavo kakor se to navadno dogaja. Tudi v tem poglavju se nujno sreča z odnosi med tradicionalno in "novo" apologetiko. Medtem ko je prva vedela predvsem za zunanje objektivne kriterije, druga poudarja tudi notranje in subjektivne, češ da je treba človeka napraviti subjektivno voljnega za sprejem razodetja in zato bolj upoštevati njegovo notranjost. Zanimivo je, da s takimi poudarki Lang vnaša med nemške apologete mnogo francoske miselnosti - to se vidi tudi iz obilnega navajanja novejših tozadevnih francoskih knjig - vendar bo nemški teolog še nezaupen do "nove" apologetike, če bo kot zgled zanj navajal moderniste, obenem z M. Blondelom, Ollé-Laprunom in F. Brunetièrom. Prav bi bilo, da bi še bolj točno označeval, kaj je v "novi" apologetiki res dobrega - sicer pa je vse to poznala že tudi tradicionalna - in kaj je nesprijemljivega. Načelo za tako razlikovanje Lang sicer dobro pozna, ko pravi /94/, da se je treba vedno spraševati, ali naj kriteriji dokazujejo verovnost razodetja ali samo pridobivajo voljo za sprejem razodetja /"Glaubwürdigkeitsmotive" - "Glaubwilligkeitsmotive"/. Apologet, ki bo to znal točno razlikovati, ne bo zašel v nejasnosti in celo zmote, kakršne so zagrešili tudi nekateri novejši francoski apologeti.

Tudi v razpravi o čudežih kot kriterijih hoče biti Lang svež. Ni važno, meni, ali so se zgodili v preteklosti

ali sedanjosti, glavno je, da dokazano presegajo meje narave. Precej odločno pa se upre temu, da bi vzvišeni nauk krščanstva imeli za čudež /criterium obiectivum internum/, češ da z naravnim razumom v njem obseženih skrivnosti ni mogoče razglasiti za izraz najvišje resnice, ker so pač nadnaravne. Med navajanjem znanih osnovnih pojmov o spoznanju čudeža kot naravnega dejstva po pravici omenja tudi napredke moderne fizike in probleme, ki ob tem vstajajo za apologeta. Slejkoprej pa je po njegovem mnenju treba povezovati notranje in zunanje, objektivne in subjektivne kriterije, da se obenem s spoznavanjem ogreva tudi srce, ko čuti, kako veličastna so obzorja, ki se odpirajo človeku ob razodetju, za katerega pričajo božja znamenja. Zanimivo je, da previdno "statistično" ugotavljanje zakonov narave v moderni dobi nadomešča nekdanje samozavestno "dobro" poznavanje narave ne le na področju fizičnega ampak tudi moralnega reda. Lang sodi, da gre za moralni čudež v primeru, ko "stalno zadržanje posameznika ali skupnosti preseže statistično ugotovljeno običajno ravnanje" /119/.

Lang je zvest svojim načelom o dvojni funkciji fundamentalne teologije tudi ^{Lang} ko obširno /120-140/ govori o vprašanju človekove subjektivne odprtosti za nadnaravno razodetje. Takega poglavja v navadnih apologetičnih učbenikih ni. Uvodoma zopet ugotavlja: "Razuma dejansko ne bo mogoče prepričati o resničnosti razodetja, če ne pridobimo tudi srca. Pa tudi srce bo mogoče pridobiti le tedaj, če bo razum dokazal, da je vera pot do resnice" /122/. V človeku, ki naj se resnice oklene, je potrebno najprej zbuditi spoštovanje pred objektivno resničnostjo, da se ji bo ponižno uklonil in imel dovolj poguma, da iz nje zaživi. Ni dvoma, da bo v ta namen treba mnogo odpovedi, toda stalni nemir, o katerem govori sv. Avguštin, ga more privedi do polne resnice in sreče, ki je v Bogu. Brezdanje globine človeškega srca more napolniti in utešiti le božja neskončnost. Zato se verski problem za modernega človeka ne glasi: Ali se Boga da spoznati? ampak: Ali sem pripravljen Boga priznati? Vprašanja vere in nevere so zato predvsem zadeva človekove osebne odločitve. S tem v zvezi avtor rešuje tudi vprašanje absolutne in moralne potrebnosti razodetja. Nobenega dvoma ni, da človeško srce hrepeni po božji pomoči in po osebni srečanju z Bogom. Torej so vrata za razodetje na široko odprta. Naravnost

dolžnost ima iskati, kaj je s tem razodetjem, če le slutiti, da bi bila v njem tista božja bližina, ki si jo želi in jo potrebuje.

Ali je to razodetje dejstvo? Ali je dejansko dano? Ali se da dokazati? Tudi teh zgodovinskih vprašanj se Langova "apologetika" loteva, pogumno in na deloma nov način. Ne ustavlja se sicer pri problemih prarazodetja, četudi bi razvoj znanosti to narekoval, pač pa se zamudi pri religiji stare zaveze, ki je v celotnem svojem vzvišenem in univerzalnem pojavu nekaj izrednega, naravno nerazlozljivega, posebno če kdo pazno motri njen mono-teizem. Njena polnost pa je Kristus.

Priče za Kristusa poišče Lang predvsem v prakrščanstvu. Saj o tem ne more povedati nič posebno novega, vendar razdelitev tvarine hoče biti obenem tudi odgovor na toliko ugovorov bodi s strani protestantskih liberalnih struj ali pa novih marksističnih teorij. Ker vsi ti svoje teze gradijo na razkolu med Kristusom in Pavlom, hoče Lang pred evangeliji in apostolskimi deli za najstarejšo pričo za Kristusa vzeti prav Pavla. Tozadevna razprava /149-161/, ki je podprta s številnimi citati in povezavami z zgodovinskimi dejstvi iz prakrščanske dobe, je dragocen odgovor na prim. na znanstveno nesprijemljive teorije Olega Mandića o izvoru krščanstva, ker prav ta priznava Pavla kot najstarejšo pričo za krščanstvo in se tako sam ujame. Tudi novejši kritiki evangelijev posveča Lang precej prostora /165-178/, zaključí pa jo s stavkom: "Evangeliji govori jo isti jezik kot ga je govoril Jezus".

Pričevanje Jezusa Kristusa o samem sebi je v vseh "apologetikah" predmet skrbnega študija. Da ne bi pravega pojmovanja Jezusovih izjav spregledali, se je treba čimbolj vživeti v zgodovinski okvir, v katerem so bile te izjave izrečene. Jezus se ima za Mesijo, kakršnega so napovedali preroki, in to od začetka do konca svojega življenja. Važno je poglavje o imenu "Sin človekov" /199-202/! Lang, ki je odločno za to, da v fundamentalni teologiji ne bi govorili o Jezusovem božjem sinovstvu, češ da to spada v dogmatiko, vendar to stališče zataji, ko natančno ugotavlja prav posebni odnos, ki ga ima Jezus do svojega Očeta, ki je v nebesih /205-208/. Veličine Jezusove osebnosti, ki je tako važna za teoretično in

praktično apologetiko, tako stopi ^toliko bolj v ospredje,

Zato je razumljivo, da tudi pri razpravi o konkretnih dokazih za resničnost Jezusovih izjav o samem sebi, dè prav njegovi osebnosti v zvezi z reševanjem "Jezusovega problema" velik poudarek. Njegovo modrost ima za intelektualni, njegovo svetost pa za moralni čudež. Poleg čudeža Jezusove vzvišene osebnosti navaja kot dokaz za resničnost krščanskega razodetja samo še dva velika zgodovinska kompleksa: Jezusovi fizični čudeži in Jezusovo vs-tajenje. Prvega obravnava po metodi četverne resničnosti, ki jo je posebno uveljavil S. Tromp v svoji knjigi "De revelatione christiana". Za drugo pa je glavni dokaz: vera prve Cerkve v vs-talega Zveličarja, je bila vera v telesno vs-tajenje kot enkratno zgodovinsko dejstvo, slonela pa je na resnično praznem grobu in na enako resničnih prikazovanjih. Torej je Jezus res od Boga poslani Mesija, njegova vera pa razodeta in edino prava. Lang na koncu samo s par stavki opozori, da je ta vera v zgodovini rodila toliko sadov in se pokazala kot taka dobrina in vrednota za človeštvo, da se je človek, ki hoče sebi dobro, resnično mora okleniti.

Ali je torej Lang v svoji knjigi izpolnil načrt, ki si ga je zastavil, da bo namreč izdelal osnovne probleme fundamentalne teologije, uporabil jasno metodo in se varoval pustega šolskega jezika? /V/ Zdi se, da moremo to potrditi. Posebno pa mu je treba priznati, da se je potrudil s to knjigo za tiste, ki jih "problem Kristusov ... peče v duši" /VI/.

Dr. Vilko Fajdiga

Charles Journet, La volonté divine salvifique
sur les petits enfants

Desclée de Brouwer 1958, str. 195

Kako so deležni resnične zveličavne božje volje otroci, ki umrjejo brez krsta samo z izvirnim grehom ooremenjeni? Kaj imajo ti od odrešenja po Kristusu, ki je za vse ljudi umrl? To je težko vprašanje za teologe. Vsi odgovarjajo tako, da zajema zveličavna volja božja tudi otroke, da so tudi njim namenjena sredstva za zveličanje. Šplošno teologi priznavajo, da so otroci, ki umrjejo brez krsta samo z izvirnim grehom, deležni nekega stanja, v katerem seveda nimajo nadnaravnega blaženstva v intuitivnem gledanju Boga, da pa ne trpijo nobenih čutnih kazni: limbus puerorum. V novejšem času pa nekateri pisatelji izražajo mnenja, s katerimi bi omogočili tudi takim otrokom doseženje nadnaravnega blaženosti bodi po veri staršev ali pa njihovi lastni odločitvi v trenutku smrti ali po smrti. V švicarskem teološkem časopisu *Orientierung* št. 6 in 7 /1959/ je izšla razprava *Sacramentum mortis*, v kateri skuša dr. Ladislaus Boros na temelju filozofskega pojmovanja smrti utemeljiti svojo hipotezo v smislu smrti, ki naj bi omogočila tudi vsem otrokom, da pridejo do nadnaravnega zveličanja¹.

S tem težkim problemom o zveličavni božji volji glede otrok se bavi tudi Journetova knjiga². Journetov odgovor na to vprašanje, ki ga izrazi že v Uvodu je: Vsezveličavna volja božja se po Kristusu razteza tudi na otroke, vendar pa jih zajema na dva tipično različna načina: bodisi tako, da jim nakloni rešitev, ki jim gre po njihovi naravi in jim podari naravi primerno srečo v spoznanju in ljubezni Boga /limbus puerorum/, bodisi, da jim omogoči krst in z njim blaženstvo, do katerega po svoji naravi nimajo nobene pravice /str. 11/. Odgovor na vprašanje o zveličavni volji božji glede otrok razlaga in utemeljuje Journet v sedmih poglavjih. Najprej govori o smislu in obsegu božjega zveličavnega načrta: solidarnost v Adamu in Kristusu in neenakost deležnosti na darovih Kristusovega odrešenja. V drugem poglavju razpravlja o Kristusovi

pomoči, do katere imajo pravico otroci, ki še niso zmožni nobene osebne odločitve in umrjejo, preden pridejo k pameti in o njihovem stanju v "limbus". Nato govori o Kristusovi milosti, do katere imajo otroci pravico v trenutku, ko pridejo k pameti. V petem poglavju obravnava in zavrne različna nezadovoljiva mnenja protestantov in katoličanov o krstu otrok. Iz razodetja in nauka cerkvenega učiteljstva je popolnoma jasno, da je krst vode edino sredstvo, ki more otrokom nakloniti nadnaravno blaženstvo. Pred Kristusom so bili neki naravni obredi /sacramenta naturae/ in vera staršev, ob katerih je Bog očistil duše izvirnega greha, aporazglašenju evangelija je krst edino zakramentalno sredstvo, ki podeli duši posvečujočo milost in tako da pravico do nadnaravnega zveličanja. Nadomestiti bi mogli krst vode le krst krvi /nedolžni otroci!/ ali krst želja, ki ga pa otroci, preden pridejo k pameti niso zmožni. Nadomestni obredi, ki so bili uspešni pred krstom, pa morejo biti uspešni še danes, kjer v nepremagljivi nevednosti ne poznajo evangeljske zapovedi o krstu. Seveda ni to varna in kraljevska pot krščanskega zveličanja, ampak negotova, izredna pot božjega skrivnostnega usmiljenja /97/.

Kaj torej dobijo od Kristusa otroci, ki umrjejo z izvirnim grehom preden pridejo k pameti? Dve bistveni dobroti: a/ na koncu sveta po vstajenju končno zmago nad fizično smrtjo, b/ ob trenutku smrti končno zmago nad moralnim neredom poželjivosti, Njihova duša preide v svet sreče, ki ustreza njihovi naravi /19/. Otrok z izvirnim grehom ni usmerjen k Bogu, nadnaravnemu cilju. Ni pa obrnjen stran od Boga naravnega končnega cilja. Neurejena poželjivost je v njem le habitualna dispozicija, ki po nauku sv. Tomaža /De malo 5 a 2/ ne zasluži nobene kazni. Duša otroka, ki umrje preden pride k pameti, pride takoj v svet, glede katerega ni ranjena, za večno je ohranjena v ravnotežju celotnosti narave. Takoj razvije dejavnosti spoznanja in ljubezni, ki je lasten ločenim dušam. Spoznava na način, ki je prirodni angelom in po idejah, ki jih dobi od angelov in od Boga in v katerih se zrcali svet realnosti, ki so pod njim in nad njim. Ti otroci ne spoznajo, česa so cropani in zato tudi ne trpijo zaradi tega. Kristus, ki je sprejel našo človeško naravo, se imajo zahvaliti, da so prišli v srečo tega stanja limba in zato so deležni zveličavne božje volje. Narava se v njih razcvete. Pisatelj želi, da bi bile v katoliškem obredniku

molitve, s katerimi bi spremljali na pokopališče otroke, ki umrjejo brez krsta, seveda brez slovesnosti, ki jih zahteva pogreb krščenih /43/.

V V. poglavju razpravlja pisatelj o nekaterih zmotnih mnenjih /déviationes/ glede usode otrok. Najprej razpravlja o nazorih protestantov glede krsta, posebno v razpravah med Barthom in Cullmannom. Nato pa omenja mnenje katoliških teologov, ki izhajajo od prepričanja, da more univerzalna zveličavna volja božja zajemati vse otroke. Zato iščejo enakovrednega nadomestila za krst. H. Schell je mislil, da sta trpljenje in smrt nekrščenih otrok, neke vrste zakrament /kot krst krvi/, ki jim pridobi Kristusovo milost. J. Gerson je menil, da more molitev matere rešiti otrokovo dušo. Tudi Cajetan je bil mnenja, da more vera staršev, ki darujejo otroka Bogu, zadostovati za njihovo nadnaravno zveličanje. Dogmatik H. Klee je mislil, da morejo otroci pred svojo smrtjo, v procesu ločitve duše od telesa, priti do zavesti, da so potrebni odrešenja in tako obuditi željo po krstu. G. Mulders S.J. se naslanja na teorije Schella, Cajetana in Klee-ja in dopolnjuje s temi mislimi: Otroci z izvirnim grehom niso oropani vsega nadnaravnega daru. Po Kristusu predstavlja že smrt sama značaj odrešenja, kar se je javilo posebno v mučeništvu nedolžnih otrok. Po Kristusu ima že otrok nezavestno hrepenenje po zveličanju, kateremu naj bi prihrdil. Brez te želje bi bil tudi krst vode brez učinka. Ta želja, ki predstavlja vero Cerkve, je tudi osebna otroku, čeprav ni še dejanska, gre pri tem za neko nadnaravno spremembo uma in volje, ki omogoči vstop v blaženost, ako jo prav uporabi. - M. Laurence pa trdi, da dobi otrok po smrti razsvetljenje, s katerim se more svobodno usmeriti h končnemu nadnaravnemu cilju ali pa se odvrniti od njega. Parth. Minges pa v svoji dogmatiki izraža mnenje, da morejo pravični ljudje darovati svoje in Kristusovo zasluženje za otroke v limbu in jih rešiti iz njega.

Vse te hipoteze, s katerimi poskušajo nekateri teologi rešiti otroke, ki umrjejo z izvirnim grehom, in jim omogočiti nadnaravno zveličanje, Journet odločno zavrača. Razlaga slovesne in neslovesne izjave cerkvenega učiteljstva o usodi otrok, ki umrjejo samo z izvirnim grehom. Ta usoda obstoja v limbus puerorum, neki naravni sreči.

Oni niso izključeni od zveličavne božje volje, le da ta nima v njih polnega učinka. Pač pa so po Kristus^u upostavljeni v celotnosti narave in tej ustrezajoči naravni sreči.

Journet^t zajema v svojem delu celoten problem krsta otrok in je v tem pogledu zelo poučno in teološko solidno delo. Seveda pa je mogoče in potrebno še razglabljeti o naravi limba. Morda ga Journet^t nekoliko preveč idealno slika, kar zadeva zvezo s Kristusom in angeli /184/.

O P O M B E

1. Glej o tej hipotezi posebno razpravo v tem Zborniku!
2. Ch. Journet^t je profesor v bogoslovnem semenišču v Fribourgu. Napisal je že več teoloških del: Introduction a la théologie /1947/; L'Eglise du Verbe Incarné, essai de Théologie speculative /1951, 1955/; Théologie de l'Eglise /1958/; La Messe, présence du sacrifice de la Croix² /1958/; Esquisse du développement du dogme marial /1954/ in še nekaj drugih.

dr. Janez Fabijan

Cardinal Newman Studien. Erste Folge,

Würnberg, Verl. Glock und Lutz. 1948 str.345

Stoletnica Newmanovega prestopa v katoliško Cerkev l. 1945 je po vsem katoliškem svetu poživila zanimanje za veliko osebnost in delo kardinala Newmana. Tudi Nemci so se znova zavedli pomena njegovega dela in spisov za današnji čas. Skupnost prijateljev, združenih v takozvanem kuraatoriju je prevzela nalogo, da to zanimanje vzdržuje in pogloblja. Zato so leta 1948 izdali prvi zbornik razprav o osebnosti in delu velikega kardinala. Uredila in izdala sta ga Heinrich Fries, profesor na katoliški fakulteti teološki v Tübingenu in Werner Becker, študentski župnik v Leipzigu. Kakor poudarjata izdajatelja, ni bil namen tega zbornika le zgodovinski spomin, še manj neki umetni kult Newmana, ampak znanstveno teološki in religiozni duhovni. Na prvi strani zbornika je citat iz spominskega govora kardinala Manninga iz leta 1890, ki je Newmanu za časa njegovega življenja povzročil dosti bridkih ur: "Kardinal Newman je bil nešteti donošalec duševnega življenja, duhovni voditelj, oče in prijatelj, on je obravnaval večne resnice v transparentu lepote".

Nemogoče mi je podati vsebino in oceno vseh razprav, ki so v tem prvem zborniku in v naslednjih. Omejam se na to, da navedem naslove razprav in imena pisateljev: Newman in angleški katolicizem /Paul Simon/, Kierkegard-Newman /E. Przywara/, Newman pesnik /H. Dennerlein/, N. in Döllinger /H. Fries/, Mit o sentimentalnem N. /Fr. Vincent Reade/, N. pridigar /H. Breucha/, N. pomen za teologijo /H. Fries/, Uveganje vere pri N. /Matija Laros/, N. in cerkev /W. Becker/, Prehod od Kierkegarda k N. življenjski odločitvi Teodorja Haeckerja /W. Becker/, Duševna kriza Zahoda po N. /Otto Karrer/. V dodatku je objavljena obširna kronologija N. spisov, kronologija prevodov N. del /nemških, francoskih/, dela in spisi o Newmanu.

Tudi v tem zvezku je na koncu dopolnilo k N. bibliografiji.

Iz naštevavanja naslovov razprav je mogoče spoznati pomembnost teh treh zbornikov. Značno morejo dati spoznanje osebnosti in delo kardinala Newmana in spodbuditi k neposrednemu študiju njegovih spisov, ki so dostopni večinoma tudi v nemških prevodih.

dr. Janez Fabijan

John Henry Newman. Fischer Bücherei. Frankfurt am Main
1958 str. 113.

V tej knjižici, ki ji je uvod napisal in izbral tekste iz Newmanovih spisov Walter Lipgens, je "enkratni kompendij katoliškega nauka v njegovi razpravi z modernim mišljenjem /religioznim skepticizmom/ in njegovim razgovorom s protestantizmom". Knjiga ima pet poglavij: Newmanova pot k Cerkvi, filozofija vere, razodetje in Cerkev, Cerkev in svet, premišljevanje in molitve. Gotovo more ta izbor iz Newmanovih spisov zbuditi pri mnogoštevilnih čitateljih Fischerjevih knjižic zanimanje za veliko osebnost Newmana, še bolj pa jim odpreti tudi smisel za globino njegovega religioznega mišljenja in življenja.

dr. Janez Fabijan

J. H. Walgrave, Newman, Le développement du Dogme. Cahiers de l'actualité religieuse. Casternan. Journal - Paris. 1957 str. 398.

Walgrave v tej knjigi obravnava teorijo Newmanov~~o~~ o razvoju dogme. Newman je to teorijo razlagal in utemeljeval predvsem v svojem delu *Essay on the development of christian doctrine*. Studij tega vprašanja ga je leta 1845 privedel v katoliško Cerkev. Walgrave se ne zadovolji z analizo tega ~~krščanskega~~ eseja, da bi podal Newmanovo misel o razvoju krščanskega nauka, ampak iz glavnih spisov najprej iz anglikanske dobe, nato pa iz katoliške, upošteva, kar označuje nazore velikega kardinala o tem zanj življenjskem vprašanju. Prav tako je tudi njegova osebnost in delovna rast tesno povezana s tem mišljenjem. Zato Walgrave najprej razpravlja o življenju in osebnosti N., ki daje temelj njegovi ideji o razvoju, njegovi prvi konverziji /l. 1816/, ko je globoko za vedno doživel zavest božje navzočnosti in dogmatično načelo religije. V vseh preizkušnjah se v anglikanski in pozneje v katoliški Cerkvi mu je bila ^{ta} zavest samoumevna. V tej močni osebni veri se je boril tudi proti liberalizmu, ki se je pojavljal v Oxfordu. V drugem poglavju Walgrave analizira 13 najvažnejših Newmanovih spisov: Arianci v 4. stoletju /1832/, predavanja o preroški službi Cerkve, oksfordske univerzitetne govore, esej o razvoju krščanskega nauka /1845/, latinski spis *De catholici dogmatis evolutione* /1847/, predavanja o nekih težkočah anglikancev pri vstopu v katoliško Cerkev /1848/, delo o ideji univerze /1852/, o vpraševanju vernikov v stvarih vere /1850/, apologiji pro vita sua /1864/, pismo Puseyu /1865/, an essay in aid of a grammar of assent /1870/, pismo na norfolškega vojvoda /1874/, predgovor za 3. izdajo "via media". Na temelju teh analiz razpravlja Walgrave v drugem delu svoje knjige o rasti vere in dogme in skuša orisati sintetično N. misli o razvoju. Newmanu so očitali, da je nominalist in konceptualist, da torej ne priznava splošno veljavnih pojmov /universalia/. Literatura o tem vprašanju je obilna. Pisatelj razlikuje

in pokaže, da N. priznava in zahtuje objektivno absolutno veljavnost vrednot, ki jih loči od čutnih zaznav. V drugem poglavju tega dela podaja avtor "splošno psihologijo razvoja" pri Newmanu. Tu obravnava temeljne pojme, s katerimi N. označuje svojo teorijo /104-155/. Eno prvih načel, ki je N. usmerilo na dogmatični razvoj je: "usoda razodetja med ljudmi je enaka usodi drugih velikih idej, razlikuje se po njih le po svojem nadnaravnem izvoru in po inspiraciji ter vodstvu božjega duha" /104/. Dalje razlaga N. pojmovanje vključnega in izrecnega umovanja /implicita et explicita/. Njegova razlaga in uporaba "konvergence verjetnosti" je zbudila mnogo kritike. Vendar pa celota med seboj neodvisnih verjetnih razlogov more voditi k odločilnemu in trdnemu dokazu, če se te verjetnosti stekajo v en in isti zaključek. Dokazovanje s to konvergenco verjetnosti, pravi Walgrave, je ena najbolj plodnih strani Newmanovih misli in pomeni za apologetiko stvarni napredek /253/. Popolnoma neznan ta način dokazovanja že pred njim ni bil. Newmanova velika zasluga je, da je metodično analiziral to vrsto dokaza v uporabi moralnih znanosti. Razpravljanje o N. misli o razmerju vere in teologije, o konkretni intuiciji ali razodeti tezi, o razmerju med vero in realnostmi vere in v odnosu med intuicijo vere in dogmatičnim izrazom, zaključí Walgrave tako: Težkoča pa v razvojnem procesu spoznanja, če ga uporabljamo za razvoj krščanske tradicije je v tem: ta razvoj ne izvira iz neposrednega izkustva nadnaravnih predmetov, ampak v posrednem objavljanju predmetov po razodetju v človeških izrazih, pojmi in znamenjih. To oviro prestopi Newman na tri načine: 1. Eksistira intuicija vere, ki jo hrani živ jezik virov razodetja in religioznega nauka, ki se javlja v besedah, dejanjih in čustvih. Ta intuicija je povzročena po luči milosti, vendar pa ji služi psihološki aparat realnega spoznanja. 2. Kljub razdalji, ki loči nadnaravne realnosti od pojmov in naravnih podob, ki jih za nas izražajo, imajo ta vendar zadostno analogijo po razodetju samem. Zato vera, ki se poslužuje teh izraznih sredstev, dosega z njimi resničnost realnosti, na katere meri. 3. Bog je nespremenljiv, vsako nasprotje med resničnimi vtisi, ki jih človeški razum sprejme od njega, je izključeno. Zato je samo ena religiozna resnica v človeštvu in analiza, ki jo teologija daje v njej po splošnih zahtevah človeške pameti, je sposobna

doseči in izraziti nespremenljivo resnico" /155/.

Vsi katoliški teologi priznavajo, da N. ni modernist, vendar pa so do zadnjega kazali mnogi neko nezaupanje do njegovih nazorov. Eni so mislili, da preveč podcenjuje razum v korist afektivnih simpatij in moralnih dispozicij /P.Rousselot/, drugi so mislili, da je nevarno v veri videti vrsto intuicije /Grandmaison/, tretji zopet, da N. pojmuje razvoj dogme preveč biološko /Gardeil/. Walgrave priznava, da je N. v svojem razpravljanju premalo jasen ali natančan, vendar pa se v celoti njegovi ideji in pojmovanju ne more očitati bistvenih pomanjkljivosti. N. seveda ni bil sistematik, živo, osebno zanimanje in prizadevanje mu je narekovalo njegove spise in apologetiko. Tudi ni bil metafizik, kakor sv. Tomaž.

V tretjem delu svoje knjige Walgrave obravnava vprašanje, kako varuje Newman nespremenljivost vere in dogme, problem tradicije in njene nepretrganosti. Newman ni videl srednje močne logične poti med katolicizmom in nevero. Njegova apologetika izhaja iz spoznanja Boga po vesti. Vest upostavlja stik med človekom in osebnim Bogom, stvarnikom, Sodnikom in Gospodarjem previdnosti vseh razumnih bitij. Religiozni človek ne dvomi o idejah in zapovedih božjega duha ter o absolutni veljavnosti in obveznosti teh. Eksistenca Boga mu je tako samoumevna kakor njegova lastna, vest mu zatrjuje eno in drugo. Vest vodi do katoliške Cerkve njega, ki se resno ravna po njej.

V poglavju, kjer govori o nespremenljivosti v razvoju, razpravlja Walgrave o Newmanovih mislih, da je treba že vnaprej pričakovati avtentičnega in vernega razvoja, da je treba pričakovati vnaprej tudi nezmožne avtoritete, ki ga bo usmerjala. Edino katoliška Cerkev ustreza temu dvojnemu pričakovanju. Sedem kriterijev vernega razvoja je in vse te ima katoliška Cerkev.

V zadnjem delu govori pisatelj o trajni vrednosti in vrzelih Newmanovega nauka in dostavlja tudi nekaj kritičnih pripomb. Zeleti bi bilo, da bi Newman bolj filozofsko kritično obravnaval pojem istovetnosti razodetega nauka v zgodovini njegovega razvoja. Analiza delov in njihova medsebojna skladnost ni popolnoma dovršena in mnogo problemov še čaka svoje rešitve. Kako je mogoče n.pr. da se dogmatični člani zakramentalnega nauka in počasna določitev kanona

sv. pisma razvijata kot aspekti ene primitivne ideje?

V šestih dodatkih obravnava pisatelj še različne novejšje publikacije o Newmanovi biografiji, o osebnosti Newmana, o praktičnem psihologizmu Newmana, o filozofiji vesti, o dokazu za Boga iz moralne vesti, o Newmanu modri-
janu. Na koncu pa navaja slovs^tvo, ki ga je uporabljal.

Walgraveovo delo o razvoju dogme po Newmanu spada nedvomno na odlično mesto literature o življenju in nauku. Je pa mestoma, posebno kjer govori o psihologiji Newmana, bolj težko pisano in zahteva precej napornega študija. Iz vsega dela pa se tudi vidi, da bo kljub ogromni literaturi, Newman, njegovo življenje, njegovi nauki in njegova metoda še dolgo predmet plodovitega študija ne samo teologov, ampak tudi mnogih religioznih ljudi.

dr. Janez Fabijan

R
25 / 1

835 / 1959



0020387

COBISS ◉