

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



John Henry Newman
Sinoda o Amazoniji

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

ALOJZIJ ČEMAŽAR, JANEZ FERKOLJ,
DAVID MOVRIN, MARIJAN PEKLAJ, JASMINA RIHAR,
CIRIL SORČ, STANISLAV ZORE

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 750 izvodov

Ljubljana 2019

S. KATHLEEN DIETZ FSO, S. MARY-BIRGIT DECHANT FSO	193	SVETI JOHN HENRY NEWMAN (1801–1890)
BOGDAN DOLENC	211	NEWMAN, PONOS BRITANIJE IN KARDINAL KATOLIŠKE CERKVE – SVETNIK
ŠKOF JOŽEF SMEJ	219	STAROST IN ČAS
JACQUES SERVAIS DJ	221	HENRI DE LUBAC IN »SLAVNA MATI SAINT-JEAN«
PETER HENRICI	226	DOŽIVETA CERKEV
KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK	228	PLACUIT DEO – BOG JE HOTEL
ROMANO GUARDINI	238	DOBRO IN VEST
s. IRENA POTOČNIK OCD	248	O MOLITVI
KARDINAL LUDWIG GERHARD MÜLLER	259	KAKO DELOVNI DOKUMENT ZA AMAZONSKO SINODO POJMUJE RAZODETJE?
KARDINAL ROBERT SARAH	268	SINODA O AMAZONIJI

Slika na naslovnici: John Henry Newman (21. 2. 1801 +11. 8. 1890)

S. KATHLEEN DIETZ FSO, S. MARY-BIRGIT DECHANT FSO

Sveti John Henry Newman (1801–1890)

Uvodna pripomba

Leta 2010 (19. septembra) je papež Benedikt XVI. med obiskom Velike Britanije kardinala Johna Henryja Newmana razglasil za blaženega. Ob tej priložnosti je izšla bogato ilustrirana knjiga z naslovom »Blessed John Henry Newman. A Richly Illustrated Portrait« izpod peresa s. Kathleen Dietz in s. Mary-Birgit Dechant iz Duhovne družine »Delo«.¹ Ta skupnost posvečenega življenja, ki ima v svojem okrilju tudi Mednarodni center Newmanovih prijateljev, je leta 1987 prevzela skrb za skromne, nizke stavbe v Littlemoru blizu Oxforda, ki jih je dal zgraditi Newman še kot anglikanski duhovnik. V tej vasi je s svojimi prijatelji in somišljeniki preživel zadnja štiri leta, preden je prestopil v katoliško Cerkev (1842–1845). Tam je dal zgraditi tudi majhno cerkev. V Littlemoru so se naselile sestre iz Duhovne družine »Delo« ter preuredile hišice v kraj molitve, romanj, duhovnega odmika in študija v duhu – takrat še božjega služabnika – kardinala Newmana in v duhu karizme svoje ustanove. Tjakaj prihajajo obiskovalci z vsega sveta ter si ogledajo »The College«, kot se zdaj imenuje to središče, in vaško cerkev. Sestre jim razkažejo Newmanovo knjižnico, delovno sobo in kapelo, v kateri od leta 1990 hranijo Najsvetejše.

Zgoraj omenjena knjiga prinaša preprosto napisan Newmanov življenjepis skupaj z obilico slikovnega gradiva ter je odličen uvod v spoznavanje tega velikega učenjaka in – od 13. oktobra letos – tudi

uradno razglašenega svetnika. Da bi dobili vpogled v njegovo dolgo in razgibano življenje, iz te knjige objavljamo Newmanov življenjepis v šestih kratkih poglavjih. Avtoricama s. Kathleen Dietz in s. Mary-Birgit Dechant iz Duhovne družine »Delo« se iskreno zahvaljujemo za dovoljenje. – Besedila, ki sledijo, je prevedel dr. Bogdan Dolenc.

Začetki (1801–1817)

John Henry Newman se je rodil 21. februarja 1801 v Londonu (City of London) nedaleč od kraja, kjer danes stoji londonska borza. Oče John in mati Jemima (Fourdrinier) sta imela šest otrok, John je bil najstarejši. Oče je bil bankir in solastnik v banki Newman & Ramsbottom. Sin John je preživljal srečno otroštvo ter tolažbo ljubeče in tesno povezane družine.

Ko mu je bilo sedem let, ga je oče poslal v šolo v Ealingu. Tam se je tako odlikoval, da je ravnatelj dr. Nicholas večkrat rekel, da ni noben drug deček s takšno lahkoto napredoval vse od prvega do zadnjega razreda kakor John Henry Newman. Bil je ljubezniv in marljiv, a vzkipljiv fant. Čeprav ga ni vleklo k igram z drugimi fanti, je imel izreden čut za šalo. Sprostitev je našel v branju in pisanju. Ni bil samotarski, nasprotno, postal je vodja tajnega društva z imenom Društvo oglednikov (Spy Club), katerega člani so izdajali občasni list z imenom Listnica (The Portfolio). Tudi sam je sestavljal dva občasna lista Oglednik (Spy) in Proti-Oglednik (Anti-Spy), pozneje pa list Opazovalec (Beholder). Kakor povesta imeni prvih dveh, je v drugem listu napadal to, kar je v prvem pisal. Rad je nastopal v predstavah in je pri štirinajstih letih napisal celo kratko komično opero, za katero je zložil napeve za pesmice.

Marca leta 1816 je moral oče zapreti banko. Družabnikom je uspelo poplačati vse upnike, a banke ni bilo mogoče rešiti. Newmanovi so bili zato prisiljeni oddati družinsko hišo v najem. Oče se je moral poskusiti kot pivovar v Altonu.² Službo je dobil po posredovanju družabnikov. John Henry je čez poletne počitnice ostal v šoli v Ealingu. Z jesenskim trimesečjem leta 1816 jo je

končal. Prav to trimesečje se je pokazalo kot ključno za njegovo nadaljnje življenje.

Kar zadeva vero in versko prepričanje, so bili Newmanovi običajna anglikanska družina. Njihovo krščanstvo se je osredotočalo na Sveto pismo. Glavna sestavina verskega življenja je bilo prebiranje oziroma poslušanje svetopisemskih zgodb. John Henry po lastnih besedah kot deček še ni imel izoblikovanih verskih prepričanj vse do tega jesenskega trimesečja med avgustom in decembrom leta 1816, ko je doživel svoje »prvo spreobrnjenje«, kot je ta dogodek pozneje sam imenoval.

»Ko mi je bilo petnajst let,« je zapisal skoraj petdeset let pozneje v svojem delu *Izpoved mojega življenja*, »bilo je jeseni leta 1816, sem doživel veliko miselno spremembo. Prišel sem pod vpliv neke določene veroizpovedi.«³

Povod za njegovo spreobrnjenje je bila bolezen; podobno je veljalo za poznejše velike trenutke v njegovem življenju. V tej bolezni je začutil »težko Božjo roko«. Kadar koli je pozneje govoril o »izkušnjah pred tem dogodkom in po njem«, je vedno omenjal, da so bile »strah vzbujajoče in znane samo Bogu«⁴. Kljub temu je bolezen odprla njegovega duha in srce, da se je učljivo prepustil vodenju duhovnika Walterja Mayersa, ki je poučeval klasične predmete. Bil je goreč in pobožen evangelikalski⁵ duhovnik ter za Newmana človeško orodje, ki je v njem sprožilo »začetek vere v Boga«. Mayers mu je dal v roke več knjig, ki so bile vse napisane v duhu kalvinizma. Med njimi je bila knjiga Thomasa Scotta,⁶ ki ga je Newman začel tako občudovati in spoštovati, da je razmišljal, da ga obišče v njegovem župnišču. Rad bi bil srečal človeka, kateremu je – človeško govorjeno – skoraj dolgoval svojo dušo.⁷

Bral je tudi Milnerjevo⁸ *Cerkveno zgodovino* in se v njej prvič srečal s cerkvenimi očeti. V istem času je prebiral Newtonovo⁹ knjigo o prerokbah glede Antikrista. Nasprotujoče si misli, ki jih je srečal v teh dveh knjigah – ljubezen do cerkvenih očetov in do Cerkve prvih časov ter prepričanje, da je papež Antikrist, ki so ga napovedali Daniel, sv. Pavel in sv. Janez – so hromile njegov um in povzročile, da ga je več let spremljala razdvojenost v mišljenju, kot je sam zapisal.¹⁰

Toda trajen in prevladujoč sad njegovega spreobrnjenja je bilo prepričanje, da obstaja objektivna resnica, ki ni odvisna od naših misli in občutij, ki je torej neodvisna od nas. To dogmatično načelo je postalo temelj vsega njegovega poznejšega razmišljanja in delovanja. V roke nam daje ključ za pravilno razumevanje Newmana in njegovih spisov.

Newman v Oxfordu – leta v kolegiju svete Trojice (1817–1822)

Newman je že zelo zgodaj – pri svojih šestnajstih letih – začel svoje šolanje v kolegiju svete Trojice (Trinity College) v Oxfordu. Življenje v kolegiju je bilo zanj povsem nov svet. Svojim domačim ga je opisoval z navdušenjem in neizkušeno začetnika. Po vrsti preprirov z manj resnimi študenti, ki so na vsak način hoteli, da jim dela družbo pri njihovih popivanjih, se je skupaj s prijateljem Johnom Bowdenom lotil resnega študija. Oba sta se pogosto učila enajst ali tudi dvanajst ur na dan.

Vendar študij ni izpolnjeval vsega njegovega časa. Nekaj časa sta z Bowdenom pisarila in objavljala, Newman pa je vztrajno igral violino, po čemer ga je poznal ves kolegij. Nekoč je pisal sestri Harriet, da je bil povabljen, naj se pridruži nekemu učitelju, ki je igral bas in bil nor na glasbo. Učiteljeva zagnanost je bila kriva, da je moral Newman od sedmih do dvanajstih dopoldne igrati godalne kvartete. »Uboge moje roke in oči in glava in hrbet!« je tarnal.¹¹

Maja leta 1818 je bil izvoljen za štipendista kolegija svete Trojice. Zapisal je, da so se ga začele lotevati posvetne misli. Decembra leta 1820 je diplomiral, vendar se je pri izpitih izkazal bolj revno in ni dobil pohvale za odličen uspeh, na katero je upal. Po diplomi je poučeval druge študente. Z zaslužkom je pomagal rodnemu bratu Francisu, da je zmogel stroške za študij na univerzi. Novembra leta 1821 je njegov oče gospodarsko propadel in Newman je čutil, da mora prevzeti večjo finančno odgovornost za svoje domače. Oče mu je prigovarjal, naj se odloči, in januarja leta 1821 je sklenil, da svoje življenje posveti Cerkvi.

V letih bivanja v kolegiju svete Trojice so se hitro pokazali sadovi njegovega »prvega spreobrnjenja«. Najprej v tem, da je odklanjal vabila na popivanja; ta odločnost je bila po eni strani del njegove narave, hkrati pa tudi del Božje milosti. Sadovi so se kazali še v tem, da je redno preverjal svoje nagibe; da je pretehtaval različna bolj ali manj pomembna verska vprašanja; da se je na pamet naučil raznih odlomkov Svetega pisma in da si dosledno spraševal vest. Hotel je biti poslušen Božji volji, a je dvomil o različnih rečeh, o katerih je bral ali jih slišal v pridigah. Tega pa ni počel iz nepotrpežljivosti, ampak se je teh vprašanj lotil z iskrenim miselnim naporom. Še so ga spremljale kalvinske misli, a je hkrati razvil močno pobožnost do presvetega zakramenta. Sklenil je, da med dolgimi počitnicami leta 1821 vsaka dva tedna prejme obhajilo.

Newman v Oxfordu – leta v kolegiju Oriel (1822–1842)

Dvanajstega aprila leta 1822 je bil Newman izvoljen za učitelja (fellow) na kolegiju Oriel (Oriel College); ta dan mu je od vseh ostal »v najbolj živem spominu«. Možnosti za izvolitev sicer niso bile največje, toda »veliko usmiljenje, ki mi ga je izkazala Božja previdnost«¹² je bilo močnejše od možnosti. Izvolitev mu je omogočila varno prihodnost – tako je razmišljal – in mu priskrbela zelo potrebna denarna sredstva, s katerimi je lahko pomagal domačim, saj je njegov oče novembra prejšnjega leta doživel bankrot. Tako se je začela njegova sijajna univerzitetna poklicna pot, ki je trajala vse do leta 1845. Tega dne se je Newman vse življenje spominjal s spoštovanjem in hvaležnostjo.

Učiteljska služba na Orielu za Newmana ni bila le zaslužek, ampak tudi možnost akademske kariere, umsko napredovanje in razvijanje idej ob druženju z drugimi učitelji, hkrati pa okolje, v katerem je stopil na pot iskanja resnice, in nova, globoka prijateljstva. Oriel je bil zanj tudi prostor, kjer je opravljal svojo službo, kajti leta 1824 je bil posvečen za diakona, leto pozneje pa za anglikanskega duhovnika. Kot diakon je dušnopastirsko deloval na župniji sv.

Klemena (St Clement's) blizu Magdaleninega mostu. Vodil je redna cerkvena opravila, obiskoval vse župljane, hkrati pa zbiral denarna sredstva za gradnjo nove cerkve. Bil je goreč in zelo delaven. Izmed dušnopastirskih dolžnosti mu je bilo v največje veselje obiskovati bolnike. Prav njegovo pastoralno delo pri sv. Klemenu, pa tudi njegovo druženje z drugimi učitelji na Orielu je sprožilo v njem spremembo v razmišljanju. Polagoma je začel opuščati kalvinske poglede, zaradi katerih je gledal na ljudi bodisi kot na povsem dobre ali povsem slabe. Zanj je bilo značilno, da je šel razvoj dejavnosti v korak z razvojem mišljenja. »Ves človek se razvija,« je pozneje zapisal v *Izpovedi svojega življenja*.¹³ V tem času (1825) je bil imenovan tudi za podravnatelja v študentskem domu sv. Albana (St Alban Hall), ki ga je vodil Richard Whately, poznejši anglikanski nadškof v Dublinu.

Potem ko je bil spomladi leta 1826 imenovan za tutorja (tutor je univerzitetni učitelj, ki nadzoruje študijsko delo študentov, op. prev.) na Orielu, je zapustil župnišče pri sv. Klemenu in službo v domu sv. Albana, ker je bil dve leti za tem (1828) imenovan za upravitelja (vikarja) župnije univerzitetne cerkve sv. Marije. V tem času je napisal svojo prvo knjigo *Arijanci četrtega stoletja*. Potem se je odpravil na svoje prvo potovanje v tujino. Družbo sta mu delala prijatelj Hurrell Froude in njegov oče. Pluli so po Sredozemlju in obiskali tudi Rim. Newmanova popotna tovariša sta se odpravila nazaj v Anglijo, on pa se je na svojo pest vrnil na Sicilijo. Tam je zbolel za mrzlico in skoraj umrl, a tudi tokrat je bolezen prinesla s seboj milost in spreobrnjenje.

Po vrnitvi s potovanja po Sredozemlju je čas dozorel za dogajanje, ki ga bodo pozneje poimenovali oxfordsko gibanje in v katerem je Newman prevzel vodilno vlogo. Gibanje si je prizadevalo povrniti Angleško Cerkev (Church of England) k njenim apostolskim koreninam, ji pomagati k dojetju lastne istovetnosti spričo vse večjega nadzora s strani vlade in jo vzdramiti za nastop proti sočasnemu liberalizmu, ki je začel vdirati vanjo, kakor nevihtni oblaki zasenčijo jasno nebo.

Newmanov vpliv in vodstvo v oxfordskem gibanju nista slonela le na pisanju Času primernih razprav (*Tracts for the Times*) in na

objavljanju člankov o različnih vprašanjih, ampak sta izviralata tudi iz njegovih pridig v cerkvi sv. Marije, ki jih je imel ob nedeljah popoldne. Te pridige so sčasoma postale znamenite neodvisno od oxfordskega gibanja.

Ob študiju in pisanju, zlasti pa zaradi preučevanja cerkvenih očetov so se Newmanovi pogledi na Cerkev še naprej spreminjali in razvijali. Cerkev prvih stoletij je postajala njegov ideal, toda kje je mogoče najti to Cerkev danes? To vprašanje se je začelo v njem grozeče dvigati.

Newman je bil človek, ki je gojil globoka in raznovrstna prijateljstva. Mnogi prijatelji vstopajo v tok njegovih nešteti dolžnosti, ki jih je imel v letih bivanja v Orielu, in jim vtiskujejo svoj pečat. V neki pesmi je zapisal, da so trkali na njegova vrata včasih tudi »nepovabljeni, nenadejani«. ¹⁴ Prav tako so prihajali njegovi domači, skupaj z vsemi radostmi in bolečinami, ki zaznamujejo odnose med zmotljivimi človeškimi bitji. V tem času se je zdelo, da je smrt mahala s svojo koso prav blizu Newmana: iztrgala mu je oba prijatelja in nekaj družinskih članov. Leta 1828 je nenadno umrla njegova najmlajša sestra Mary, stara komaj devetnajst let. Leta 1836 je izgubil mater in najbližjega prijatelja Hurrella Frouda. Spremembe v njegovih verskih pogledih so boleče odmevale v prijateljskih in družinskih odnosih, še posebno ob poznejšem prestopu v katoliško Cerkev. Kljub temu so nekatera prijateljstva trajala dolga leta ter srečno prestala preizkus časa in razdalj.

Newmanovo življenje v Oxfordu je bilo na splošno nabito z dogodki ter je teklo v znamenju intelektualnih razpravljanj, pisanja in pridiganja. Povsem drugačno je bilo njegovo dušnopastirsko delo v bližnji vasi Littlemore, ki je spadala pod zvon župnije Svete Device Marije v Oxfordu. Ko je Newman leta 1828 prevzel skrb za Littlemore, je bila to revna vas brez cerkve in šole. Že leta 1836 pa so sredi vasi posvetili novo cerkev. Kmalu zatem so pod nadzorstvom Newmanovega kaplana J. R. Bloxama postavili tudi šolsko poslopje. Postni čas leta 1840 je Newman preživel v Littlemoru in maja se je le s težkim srcem vrnil v Oxford. Poleg rednih bogoslužnih dolžnosti in obiskovanja bolnikov se je posvečal otrokom, tudi

ob pomoči svojih sester, ter jih učil celo napevov gregorijanskega korala. Njegove nedeljske ure verouka so pritegnile tudi študente in učitelje iz Oxforda, ki so ob lepem vremenu z veseljem napravili izlet do Littlemora. Ko je pozneje zanj prišel čas, da se poslovi od razumskih razpravljanj ter začne iskati Božjo voljo v bolj odmaknjem življenju molitve, posta in študija, se je umaknil prav v Littlemore in tam doživel uslihanje svojih molitev.

Littlemore in prestop v katoliško Cerkev (1842–1847)

Leta 1842 se je Newman preselil v Littlemore, v vas nedaleč od Oxforda, kjer je opravljal svojo duhovniško službo, saj je pripadala župniji Svete Device Marije v Oxfordu. Za tamkajšnje župljane je sezidal cerkev. Vzljubil je službovanje v tej vasici, ki je bila tako različna od Oxforda in tamkajšnjega univerzitetnega vzdušja. Najel je staro kaščo za žito in jo preuredil v vrsto nizkih stanovanj, v nekdanjih hlevih pa uredil prostor za knjižnico. Nekateri prijatelji in znanci so za krajše ali daljše obdobje prihajali k njemu. Ščasoma so se oprijeli življenja po določenem pravilu, ki jim je omogočilo urejen potek dneva, v katerem so se vrstili skupna molitev, obroki, časi tihote in tako naprej. Newman je nadaljnja leta vse do 1845 preživel v molitvi, postu in študiju, vse to pa z enim samim ciljem: spoznati, kakšno mesto v Cerkvi mu je namenila Božja volja.

Zanj je bilo to obdobje srečno, hkrati pa nasičeno z neko napetostjo zaradi neizogibne odločitve, ki se mu je bližala, pa zaradi negotove prihodnosti in končno zato, ker je moral puščati v negotovosti druge, predvsem prijatelje in tiste, ki so se nanj obračali za vodstvo. »Preživljam stvari, ki jih je pač treba preživeti,« je pisal prijatelju.¹⁵ Zlasti ga je žalostilo, da je puščal v negotovosti svoje prijatelje. Tistim, ki so ga naravnost vpraševali glede njegovega položaja, je odgovarjal odkrito. Menil je, da utegne biti odkritosrčnost najboljše zdravilo proti pretresu, ki bo sledil njegovemu dejanskemu prestopu v katoliško Cerkev. Isto zdravilo je poskusil pri dolgoletnem prijatelju Puseyju,¹⁶ ki kar ni mogel verjeti, da bi

Newman zares zapustil Angleško Cerkev. Menil je, da bo prijatelju prihranil bolečino, če mu pomaga pogledati resnici v obraz.

Leta 1843 je William Lockhart, eden od Newmanovih tovarišev v Littlemoru, nanagloma prestopil v katoliško Cerkev. Newman se je čutil nekako odgovornega za to. Poleg tega je tudi on prišel do prepričanja, da je rimska Cerkev prava Kristusova Cerkev. Iz teh razlogov se je odpovedal službi upravitelja (vikarja) cerkve Svete Device Marije. Ni bil več pripravljen opravljati službe duhovnika znotraj cerkvene skupnosti, za katero je menil, da je v razkolu.

Newman je še nekaj časa ostal v Angleški Cerkvi kot navaden vernik, a ni prenehal moliti za spoznanje, kam ga pelje pot. Notranje navzkrižje v njem je naraščalo. Olajšanje je čutil, ko je pisal pisma, v katerih je vdovi prijatelja Williama Frouda opisoval potek svojega razmišljanja. Ta pisma dobro orisujejo njegov umski razvoj. Pogled na pot, ki jo je dotlej prehodil, mu je pomagal, da je jasneje videl, kam ga pelje. A ko je v nekem drugem pismu poskušal opisati tok svojega razmišljanja, je priznal, da ne more povsem ustrezno prikazati razvoja, skozi katerega je šel. Ostal je le neki vtis, ni pa bilo mogoče ugotoviti, kakšno razmišljanje ga je do tega vtisa pripeljalo – »kakor da gledam odstranjevanje gradbenega odra, ko je zgradba dokončana«. ¹⁷

Prepričanje, da je Angleška Cerkev v razkolu in da je rimska Cerkev prava, se je krepilo prav do te točke, da se je iz strahu pred nesrečo izogibal potovanj, ker ni hotel umreti zunaj prave Cerkve. Vendar klika k prestopu še ni jasno zaznal. Menil je, da se mora še preizkušati. Čeprav v sebi ni prepoznaval nobenega napačnega nagiba, ni hotel, da bi ga vodila čustva, ki jim ni mogel zaupati. Kaj pa, če je kakor koli žrtev slepila? V takem razpoloženju je začel pisati *Razpravo o razvoju krščanskega nauka*. V upanju, da bo odstranil zadnje preostale ovire na svoji poti, da bo razblinil vsak miselni oblak, ki je še visel nad rimsko Cerkvijo, je začel raziskovati teorijo razvoja nauka in jo poskusno naobračati na posamezne nauke. Ko je delo napredovalo, so se ovire na poti umikale in oblaki razpihali. Še preden je bila knjiga povsem dokončana, se je odločil, da vstopi v katoliško Cerkev.

John Henry Newman je bil sprejet v katoliško Cerkev 9. oktobra 1845 ob navzočnosti Dominika Barberija (pozneje je bil razglašen za blaženega). Ta italijanski duhovnik – pasijonist je že v zgodnji mladosti začutil klic, da bi deloval v Angliji. Z velikim upanjem je spremljal napredovanje oxfordskega gibanja. Do tega dogodka je prestopila v katoliško Cerkev že večina teh, ki so živeli z Newmanom v Littlemoru, dva pa sta se za to odločila skupaj z njim.

Newman je ostal v Littlemoru do februarja 1846, potem se je skupaj z večino svojih duhovnih sopotnikov za kratek čas umaknil v Old Oscott (kraj so pozneje preimenovali v Maryvale – Marijina dolina). Po nagovarjanju dr. Wisemana, poznejšega kardinala in westminstrskega nadškofa, se je odločil, da postane katoliški duhovnik. Skupaj z Ambrosom St Johnom so ga poslali v Rim, da na misijonski kongregaciji (Propaganda Fide) dopolni svoje študije; tam je bil 30. maja 1847 posvečen za duhovnika.

Tako je slednjič našel svoj dom. Nikoli ni obžaloval svojega prestopa v katoliško Cerkev; ta dogodek je opisal kot »priplutje v пристanišče po viharni plovbi«. ¹⁸ Prednosti, ki jih je našel v svojem novem domu, zlasti navzočnost Gospoda v najsvetejšem zakramentu, so odtehtale vse tisto, čemur se je odrekel in kar je izgubil s svojo odločitvijo. Tisti, ki so sprožili oxfordsko gibanje skupaj z njim – Keble, Pusey, Church, Rogers – so večinoma vse življenje ostali anglikanci. Bowden je kot anglikanec umrl leta 1844. Nobeden izmed Newmanovih domačih mu ni sledil v katoliško Cerkev.

Več let po prestopu je Newman pisal prijatelju o sebi: »Tista dolga leta tesnobe so pustila sledi na mojem obrazu – in ko so mimo, ne morem odstraniti njihovih fizičnih posledic ... Naj dodam samo to, da Božja roka čudovito bedi nad menoj, da sem deležen obilja blagoslovov in ugodnosti in da me nikoli niti za trenutek ni obšla skušnjava dvoma glede velikega koraka, ki sem ga napravil leta 1845.« ¹⁹

Delo za Oratorij sv. Filipa Nerija

Newman je prejel papeževo odobritev načrta, da pripelje Oratorij sv. Filipa Nerija v Anglijo, ravno na svoj rojstni dan, 21. februarja 1847. Odločeno je bilo, da Newman, Ambrose St John in drugi z njima po posvetitvi za duhovnike opravijo noviciat v Rimu pod vodstvom rimskih oratorijancev. To se je zgodilo poleti in jeseni leta 1847 in omenjena sta se vrnila v Anglijo na sveti večer tistega leta. Naslednje leto (1. februarja 1848) je Newman ustanovil prvi oratorij na angleških tleh v Maryvalu, dva tedna pozneje pa je v cerkvi sv. Wilfrida v Yorku sprejel v oratorijansko skupnost F. W. Fabra in njegove tovariše.

Leto po ustanovitvi je prestavil sedež oratorija na Alcester Street v Birminghamu, kjer so kupili in za svoje potrebe preuredili staro žganjarno za brinjevec. Junija istega leta je bil ustanovljen oratorij v Londonu; Faber je postal predstojnik, številni njegovi somišljeniki pa člani. Leta 1852 se je oratorij v Birminghamu vnovič preselil, tokrat na svoje sedanje mesto v Edgebastonu (Birmingham).

Newman, ki je v oratoriju našel svoj dom, se je privadil na življenje oratorijanskega duhovnika, ki je vključevalo dušnopastirske dolžnosti, kot so spovedovanje, pridiganje in obiskovanje bolnikov. Poleg tega mu je bilo kot predstojniku naloženo, da vodi mesečne sestanke kapitlja, ob katerih je imel govor za sobrate oratorijance. Zdi se, da so neprestano tekla kakšna gradbena ali druga dela v oratoriju ali za oratorij in Newman je moral spremljati tudi take praktične zadeve. Seveda se je lahko opiral na pomoč sobratov oratorijancev, zlasti na Ambrosa St Johna, ki je bil vse od dni v Littlemoru njegov zvesti prijatelj. Kljub temu je našel čas za pisanje, pripravil celo vrsto predavanj in v poznejših letih vnovič izdal svoje anglikanske spise, ki jim je dodal nekaj »katoliških« opomb.

Leta 1851 je imel Newman vrsto predavanj z naslovom *Sedanji položaj katoličanov v Angliji*. V petem predavanju je bil prisiljen obtožiti nekega italijanskega bivšega duhovnika z imenom Giovanni Giacinto Achilli, ki je imel prav v tistem času v Birminghamu predavanja proti katoliški Cerkvi. Ta mož je živel nemoralno in

zlorabljal ženske ter prišel tudi v Anglijo. Newmana je obtožil klevetanja, v prepričanju, da ne more predložiti dokazov za svoje trditve. Pravda se je vlekla celi dve leti. Sodnik je razsodil v prid Achilliju in Newman je moral plačati sto funtov kazni. Rzsodba pa je bila tudi po mnenju protestantov pristranska.

Medtem ko je tekel sodni postopek, Newman ni držal križem rok. Kar je mogel, je napravil v prid svoji pravdi. Katoličane širom po svetu je prosil za molitev, ker je bil prepričan, da more samo molitev rešiti ta položaj v prid Cerkvi. Poleg običajnih dolžnosti, ki jih je imel kot oratorijanec in predstojnik samostana, se je lotil načrta, ki mu je bil zelo pri srcu, hkrati pa je bil povezan z mnogimi težavami. Novembra 1851 so ga naprosili, da ustanovi irsko katoliško univerzo v Dublinu in postane njen prvi rektor. To se je zgodilo in službo je opravljal do leta 1857. V pripravi na odprtje univerze je imel predavanja o univerzitetni vzgoji in izobrazbi. Izšla so v knjigi z naslovom *Ideja univerze*, ki je doživela tri izdaje ter postala eno njegovih najznamenitejših in najbolj razširjenih del.

Oktober leta 1850 je dr. Wiseman, poznejši kardinal in westminstrski nadškof, razglasil obnovev katoliške hierarhije v Angliji. Prva sinoda škofov obnovljene hierarhije je potekala julija 1852. Ob tej priložnosti je Newman imel govor z naslovom *Druga pomlad (The Second Spring)*.²⁰ V tem času je zgoraj omenjeni sodni postopek še vedno tekell.

Novembra leta 1853 je dočkala odprtje oratorijska cerkev v Birminghamu, novembra naslednje leto pa katoliška univerza v Dublinu. Newman je uredil, da so univerzitetnim zgradbam dodali cerkev, za katero je napravil načrte arhitekt John Hungerford Pollen. Denar zanjo je prispeval Newman, in sicer od sredstev, ki so ostala od prispevkov katoličanov za poplačilo stroškov sodnega procesa v zvezi z duhovnikom Achillijem. Knjigo *Ideja univerze* je zato posvetil tistim, ki so ga tako velikodušno podprli med sodnim postopkom.²¹ V tem času je namreč prejel darove in molitveno podporo katoličanov širom po svetu.

Leta 1857 se je Newman odpovedal službi rektorja katoliške univerze na Irskem. V šestih letih službovanja se je zvrstilo veliko

dogodkov: okoli 56-krat je moral z ladjo čez Irsko morje, delal je za ohranitev univerze, kot predstojnik je vodil oratorij v Birminghamu, v prvem letu pa se je moral v sodnem postopku zagovarjati pred obtožbami klevetanja. Po odpovedi se je še bolj vrgel v dušnopastirsko delo in skrb za oratorij ter maja leta 1859 ustanovil šolo v okviru oratorija.

Leta 1864 je pisatelj Charles Kingsley v nekem članku napadel Newmanovo poštenost in resnicoljubnost celotne katoliške duhovščine. Newman si je s Kingsleyjem najprej dopisoval, vendar ni dosegel zadovoljivega opravičila ali umika obtožb. Zato je napisal svoje znamenito delo *Izpoved mojega življenja (Apologia pro vita sua)*, v katerem je pred vso javnostjo predstavil razvoj svojega verskega razmišljanja. Knjiga ga je vnovič postavila v luč žarometov. Mnogim katoličanom in prav tako anglikancem je pomagala sprevideti njegovo neoporečnost in poštenost njegovih nagibov.

Jeseni leta 1865 je E. B. Pusey izdal knjigo, za katero je upal, da bo korak k pomiritvi nesoglasij med anglikansko in katoliško Cerkvijo, ter ji je zato dal naslov *Spravni spis (An Eirenicon)*. V njej je zapisal, da obstajata med obema cerkvenima skupnostma dve glavni težavi: katoliško češčenje blažene Device Marije in papeževa nezmotnost, kakor jo razumejo katoličani. V podporo svojim trditvam je navajal nekatera Newmanova dela iz anglikanskega obdobja. Newman se je odločil, da svojemu dolgoletnemu prijatelju napiše odgovor, in je januarja leta 1866 objavil *Pismo Puseyju (Letter to Pusey)*. Spis prinaša Newmanove najjasnejše in najbogatejše misli o pobožnosti do blažene Device Marije.

Leta 1870 je objavil knjigo *Razprava o gramatiki pritrditve (Essay in Aid of a Grammar of Assent)*. Delo je dolga leta pripravljal v svojih mislih in se je že nekajkrat lotil pisanja. V knjigi je poskušal pokazati, kaj je pritrditve v veri, kako um pride do pritrditve. Verovati zanj pomeni priti do gotovosti.

Razglasitev verske resnice o papeževi nezmotnosti na prvem vatikanskem koncilu je med nekatoličani izzvala različne bojazni in predsodke. Tako je leta 1875 angleški premier Gladstone zapisal,

da katoličani ne morejo biti lojalni podložniki krone, ker morajo verovati papežu in ga ubogati. Na te trditve je Newman odgovoril z znamenitim *Pismom norfolškemu vojvodi*, v katerem je razčlenil svoje razumevanje vesti.

Istega leta je umrl njegov sobrat Ambrose St John. To je bila boleča izguba zanj in za oratorij v Birminghamu; občutil jo je kot rano, ki se morda nikoli ne bo mogla zaceliti. Pozneje je njegovi priprošnjji pri Bogu pripisoval vstop štirih novincev v birminghamski oratorij, saj si je prav Ambrose St John tako zelo prizadeval, da pridobi nove poklice.

Newmanova naslednja leta v oratoriju vse do imenovanja za kardinala so bila nabita z dejavnostmi. Nikakor niso bila lahka, nasprotno, prinesla so mu kup raznovrstnih preizkušenj na vseh življenjskih področjih. Zelo dobro se je naučil razlikovati med človeškimi in Božjimi prvinami v Cerkvi. Ni bil slep za človeške šibkosti, krhkosti in napake ljudi v cerkveni službi, a vse to ni nikoli omajalo njegove velike ljubezni do Cerkve ali zasenčilo njegove vere vanjo. Kot katoličan je nemalo trpel s strani katoličanov, toda tu je našel svoj dom – v katoliški Cerkvi in v oratoriju. Vanj se je naselil mir. Njegovi številni sodobniki pričujejo o njegovem močnem značaju, njegovi vedrini, vztrajnosti v težavah, predvsem pa o njegovi veliki ponižnosti.

Kardinal (1879–1890)

Papež Leon XIII. je 12. maja 1879 imenoval Johna Henryja Newmana za kardinala katoliške Cerkve. Za imenovanje, ki je prišlo v obliki papeževega pisma (Biglietto)²², se je zahvalil v znamenitem govoru ob imenovanju.²³ Njegovo bivanje v Rimu je otežil hud prehlad, zaradi katerega je moral večino časa prebiti v svoji sobi. Na praznik sv. Filipa Nerija se ni mogel udeležiti niti svete maše. Zdravniki so odredili, da si mora med vrnitvijo v Anglijo privoščiti počitek na svežem morskem zraku in soncu v Livornu, toda na Ligurski obali se je prehlad ponovil in je spet moral ostati med

štirimi stenami. Krhkega zdravja se je 1. julija 1879 vrnil v oratorij v Birmingham, kjer so mu pripravili radosten sprejem.

Ko se je ves nemir v zvezi s kardinalskim imenovanjem polegel, se je Newmanovo življenje vrnilo v običajne kolesnice, ki so ga prekinjali občasni obiski v Oxfordu, Londonu in celo oddih v Walesu. Zdravje mu je na splošno še dobro služilo. Trpel pa je zaradi občasnih slabosti, napadov zaspanosti, kot jih je sam imenoval, sčasoma tudi zaradi oslabelega vida, gluhotе in izgube občutka v konicah prstov, zaradi česar skoraj ni mogel več pisati. Njegov korak je postajal negotov. V začetku leta 1880 je dvakrat padel in si zlomil tri rebra. Tudi njegova pridigarska dejavnost se je počasi iztekala.

Vendar se Newman ni predajal nedelavnosti. Še vedno je vzdrževal številne pisne stike, čeprav je moral večino pisem narekovati. Občasno je sprejemal obiske, večji del povabil na obiske ali nastope pa je moral odklanjati. Februarja leta 1881 sta izšla zadnja dva zvezka enotne izdaje njegovih del, namreč dva zvezka *Izbranih razprav sv. Atanazija*; leta 1887 ju je še enkrat popravil.

Newmanova zadnja leta so tekla mirno in spokojno. Občasno se je še vključil v kakšno razpravljanje. Ni si mogel kaj, da se ne bi odzval na laži ali zgrešene trditve o veri. Ohranil je smisel za humor ter se rad pošalil na račun svojih let in betežnosti. Ljudje, ki so ga obiskovali, so najpogosteje ganjeni omenjali njegovo preprosto in globoko ponižnost. Lord Coleridge ga je opisal kot »preprostega, skromnega in otroško igrivega«, Frederick Bowles pa je po njegovem obisku vzkliknil: »Kakšna ponižnost, kakšna dobrotljivost, kakšna ljubezniva blagohotnost.«²⁴ Marca leta 1885 je Newman obiskal starega prijatelja Deana Churcha, ki je po obisku zapisal, da je bil njegov »nasmeh prav tak kakor nekoč, enako tudi njegovo šegavo mežikanje«²⁵. Isto leto se je dal fotografirati pri Barraudu v njegovem londonskem ateljeju.

Znamenitemu fotografu nekaj časa ni uspelo najti najboljšega izraza na njegovem obrazu, dokler ni začel oče Neville kramljati z njim o živalskem vrtu, ki sta ga nedavno obiskala skupaj. Pogovor o živalih, ki so ga vedno živo zanimalo, je Newmana razvedril in fotograf je ujel zaželeni posnetek.

Leta 1886 je pesnik Francis Turner Palgrave dobil dovoljenje, da v oratoriju opravi pogovor s kardinalom. Kot je bilo pričakovati, se je v dolgih letih, odkar sta se videla, precej spremenil. Njegov glas, ki ga je Palgrave nekoč poslušal v Littlemoru, je še ohranjal »veliko nekdanje skrivnostne mehkoobe«, »izraz obraza, ki je nekoč razodeval nemirno iskanje, pa se je spremenil v popolno umirjenost«.²⁶

Umirjenost je dejansko zaznamovala zadnja Newmanova leta. Njegov mir je prihajal od znotraj: predanost Božji volji, za katero si je vsa dolga leta prizadeval, je prehajala v tiho pričakovanje gledanja Boga iz obličja v obličje. Skoraj vsi njegovi prijatelji so odšli v večnost pred njim; od najbližjih članov družine ga je preživel samo brat Frank. Dolgo se je pripravljaj na smrt in zdaj je bil pripravljen.

9. avgusta 1890 ga je obiskala nečakinja Grace, edina hči sestre Harriet, ki je prekinila stike z njim še pred njegovim prestopom. Nečakinjo je videl samo enkrat, ko je imela tri leta; takrat sta z materjo obiskali Littlemore. Njen obisk v oratoriju to poletje pa je prinesel ozdravitev needinosti v družini, kar je Newmanu zelo dobro delo. Naslednjo noč je zbolel za pljučnico. Hitro je pešal, prejel je še bolniško maziljenje in umrl 11. avgusta ob 8.45 zvečer.

Novico so naslednji dan prinesli vsi časopisi. Pohvalno so pisali o njegovi neoporečnosti, poštenosti, čistosti namenov in plemenitosti. Pogrebna maša je bila 19. avgusta v oratorijski cerkvi. Pokopali so ga na oratorijskem pokopališču v Rednalu, v grob, v katerega je bil položen Ambrose St John; taka je bila Newmanova izrecna želja. Spominska plošča v križnem hodniku oratorija nosi napis: *Ex umbris et imaginibus ad veritatem* – Iz senc in podob k resnici.²⁷

Opombe

¹ Duhovna družina »Delo« (Familia spiritualis Opus, FSO) je skupnost posvečenega življenja v katoliški Cerkvi, ki jo je leta 1938 skupaj s svojim duhovnim voditeljem ustanovila preprosta gospodinjska pomočnica, Belgijka, mati Julia Verhaeghe (1910–1997), »da bi bila po Božji volji orodje za njegovo ‚Delo‘« (prim. Jn 6,29). Po 2. svetovni vojni so na njeno pobudo nastale prve sestrške skupnosti, ki so se razširile tudi zunaj Belgije. Poleg sestrške je leta 1986 nastala duhovniška skupnost. Z »Delom« so duhovno povezane tudi mnoge družine, samski in ovdoveli. Leta 2001 je papež sv. Janez Pavel II. priznal in

potrdil skupnost kot »družino posvečenega življenja«. Njen sedež je v samostanu Thalbach (Bregenz, Avstrija), skupnosti pa so še v teh državah: Belgija, Italija (Rim; tam je semenišče skupnosti in od 1975 *Središče Newmanovih prijateljev*), Nizozemska, Nemčija, Francija, Izrael (Jeruzalem), Anglija (Littlemore), Irska, ZDA, Madžarska in Slovenija (duhovno središče v Vogljah na Gorenjskem, ki izdaja revijo *Luč Cerkve*). Duhovna družina »Delo« si je za cilj postavila širjenje ljubezni do Cerkve kot »Božje družine«. Želi biti zakoreninjena v evharistiji, ki je izvir edinosti z Bogom in med ljudmi, ter v zvestobi nasledniku sv. Petra in zdravemu verskemu nauku. Več na domačih straneh: <http://www.delo-fso.org/>; <http://www.daswerk-fso.org/>. Op. prev.

² Alton je trg v okrožju East Hampshire kakšnih 87 km zahodno od Londona. Op. prev.

³ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Pleterje 1973, 63 (knjiga je izšla v ponatisu z naslovom *Izpoved moje življenja*, Pleterje 1989). Op. prev.

⁴ *Autobiographical Writings*, ur. Henry Tristram, Sheed & Ward, London 1956, 268.

⁵ Evangelikalstvo (evangelicalism) poudarja osebno vero in osebno spreobrnjenje, posvečenje in zveličanje po veri v zadostilno Kristusovo smrt; poudarek je na močnih čustvih, ki so pomembnejša od vere. V ospredju je tudi želja posredovati vero drugim, manjši pomen pa imajo objektivne prvine vernosti: veroizpoved, zakramenti in vidna Cerkev. Op. prev.

⁶ Thomas Scott (1747–1821) je bil razlagalec Svetega pisma, ki je v svojem delu *Moč resnice* (*Force of Truth*, 1779) vneto zagovarjal kalvinizem. Op. prev.

⁷ Prim. *Izpoved*, 64.

⁸ Joseph Milner (1744–1797) je bil vnet evangelikalec. Njegova *Zgodovina Kristusove Cerkve* je bila zelo razširjena. Prinaša veliko navedkov cerkvenih očetov. Op. prev.

⁹ Isaac Newton (1642–1727) je bil naslavnejši fizik svojega časa. Kot veren anglikanec je pisal tudi o verskih vprašanjih in zagovarjal milenaristična stališča, zlasti ko je pisal o Danielovih prerokbah in Janezovem Razodetju. Op. prev.

¹⁰ Prim. *Izpoved*, 66.

¹¹ LD I, 75: *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. Charles Stephen Dessain, et al., zvezki I–X (Oxford University Press, Oxford 1978–2007); XI–XXII (Thomas Nelson and Sons Ltd., London 1961–1972); XXIII–XXXI (Oxford University Press, Oxford 1973–1977).

¹² *Autobiographical Writings*, 63.

¹³ *Izpoved*, 225.

¹⁴ *Verses on Various Occasions*, 46.

¹⁵ LD X, 412; Pismo Henryju Edwardu Manningu, 16. 11. 1844.

¹⁶ Edward Bouverie Pusey (1800–1882) je bil eden od voditeljev oxfordskega gibanja, profesor v Oxfordu in kanonik pri Christ Church. Njegov ugled in učenost sta veliko pripomogla k uspehu gibanja. Kot privrženec »visoke Cerkve« (High Church) je zagovarjal resnično Kristusovo navzočnost v evharistiji, zakrament spovedi in veljavnost odveze, ki jo podeli duhovnik. V spisih se je zavzemal za zedinjenje s katoliško Cerkvijo, a je bil razočaran nad razglasitvijo papeževe nezmotnosti na 1. vatikanskem koncilu. Anglikanska Cerkev se ga spominja na obletnico smrti. Op. prev.

¹⁷ LD X, 376; Osnutek pisma neznanemu naslovljencu, 30. 10. 1844.

¹⁸ *Izpoved*, 291.

¹⁹ LD XII, 223; Pismo gospe Williama Frouda, 16. 6. 1848.

²⁰ Delni prevod in povzetek tega govora je bil objavljen v članku: John Henry Newman, »Anglija, to je čas tvojega obiskanja«, *Communio* 12 (2002), št. 2, 163–170. Op. prev.

²¹ O Newmanovi »*Ideji univerze*« glej več člankov v *Communio* 23 (2013) 261–329. Op. prev.

²² *Biglietto* ali *Biglietto di nomina* je papeževo pismo, v katerem sporoča izbrancu, da je imenovan za posamezno službo ali dostojanstvo. Op. prev.

²³ *Biglietto Speech*.

²⁴ M. Trevor, *Light in Winter*, Macmillan, London 628, 635.

²⁵ LD XXXI, 128, FN 4.

²⁶ LD XXXI, 184, FN 5.

²⁷ Pomemben je slovenski prevod izbora Newmanovih del »*Vodi me, dobrotna luč*«, Mohorjeva družba v Celju 1979. Prevedel Janez Zupet. Spremnna beseda Edmund Böhm in Anton Strle. Prav tako John Henry Newman, *Skrivnost Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1998. Prevedla Ina Slapar. Glej razpravo: Anton Strle, *Kardinal John Henry Newman*, v: isti, *Teologi za prihodnost*, Družina, Ljubljana 1998, 225–312. Op. prev.

BOGDAN DOLENC

Newman, ponos Britanije in kardinal katoliške Cerkve – svetnik

V začetku julija letos je Vatikan objavil novico, da bo kardinal bl. John Henry Newman (1801–1890) skupaj s še štirimi drugimi blaženimi 13. oktobra letos razglašen za svetnika. Za blaženega ga je 19. septembra 2010 razglasil papež Benedikt XVI. v Birminghamu in za njegov god določil 9. oktober, ki je dan njegovega prestopa v katoliško Cerkev. Prvi čudež, ki je omogočil beatifikacijo, je bila ozdravitev Američana Jacka Sullivana, ki je nenadno hudo obolel na hrbtenici. O Newmanu ni vedel skoraj ničesar, a se je brez omahovanja zatekel k njegovi priprošnji, da bi ozdravel in mogel dokončati študij za stalnega diakona. To milost je torej po molitvi dosegel povsem običajen kristjan, ki ni preučeval Newmanovih spisov, a je zaupal v njegovo priprošnjo. Drugi čudež, ki je odprl pot do kanonizacije, je bila ozdravitev Američanke Melisse Villalobos, matere petih otrok, ki je med peto nosečnostjo trpela zaradi hudih krvavitev. Papež Frančišek je omenjeni čudež potrdil 13. februarja letos. Novica je vzbudila veliko veselje znotraj katoliške Cerkve in tudi onkraj nje. Oče Ignatius Harrison, predstojnik oratorija v Birminghamu, ki ga je leta 1849 ustanovil Newman, je izjavil: »Newman je vse življenje uspešno vodil ljudi h Kristusu. S tem je pokazal, da apostolat krščanskega prijateljstva, s katerim pritegujemo ljudi h Gospodu, doseže veliko več kot napadalna polemika. Newmanovo dolgo in rodovitno duhovno potovanje razodeva, kako nas Bog korak za korakom vodi k sebi po poteh, ki jih uravnava glede na naše individualne potrebe, in nas pripelje k sebi, ko je pravi čas za to.« Obstaja utemeljeno upanje, da bo Newman nekoč razglašen tudi za cerkvenega učitelja.

Prenovitelj Angleške Cerkve, izšolan v »trdnjavi anglikanstva«

John Henry Newman se je rodil 21. februarja 1801 v Londonu v anglikanski družini. Oče je bil bankir in liberalno usmerjen, mati pa je izhajala iz francoske kalvinske družine in je vzgajala otroke v duhu Svetega pisma. Pri petnajstih letih je prišel pod vpliv evangelikalnih učiteljev in doživel svoje »prvo spreobrnjenje«. V tem milostnem dogodku se je jasno zavedel Božje navzočnosti in se za vse življenje oklenil vseh bistvenih krščanskih resnic.

Junija 1817 je vstopil v kolegij svete Trojice (Trinity College) v Oxfordu, ki je veljal za trdnjavo anglikanstva. Najprej je študiral književnost, matematiko in pravo, potem pa teologijo. Zaradi izredne nadarjenosti in prizadevnosti je že z 21 leti postal visokošolski učitelj (fellow). Odločitev za duhovniško službo v anglikanski Cerkvi je bila zanj hkrati odločitev za samsko življenje, čeprav anglikanske duhovnike ne veže celibat. Leta 1824 je bil posvečen v diakona, naslednje leto v duhovnika, leta 1828 pa je postal upravitelj (vikar) univerzitetne cerkve Svete Marije Device (St. Mary the Virgin) v Oxfordu. Osem let je nato s poglobljenimi in bogatimi pridigami poučeval in vzgajal svoje poslušalce, zlasti študente in učitelje. Svoje Župnijske in preproste pridige je izdal v seriji knjig, ki so imele velik vpliv na versko življenje v Oxfordu in po vsej deželi.

Ob učiteljskem in župnijskem delu je Newman našel čas, da je začel sistematično prebirati spise cerkvenih očetov ter se navdušil za velike svetnike in teologe, ki so branili pravo vero v prvih stoletjih krščanstva. Srečanje z njimi je vzbudilo v njem nezadovoljstvo s položajem, v kakršnem se je znašla anglikanska državna Cerkev v 19. stoletju, stisnjena v primež liberalne države. V vročici nevarne bolezni, ki jo je preboleval med potovanjem po Sredozemlju, je zaslutil, da ne bo umrl, kajti v Angliji ga čaka veliko delo. Poslanstvo, ki mu ga je Bog namenil, je bila vsestranska prenova anglikanske državne Cerkve iz čistih izvirov. Prenova je pozneje dobila ime »oxfordsko gibanje«, Newman pa je postal njen vodilni duh.

»Cerkveni očetje so me napravili za katoličana«

Skupaj s prijatelji je Newman leta 1833 na oxforski univerzi začel izdajati vrsto informativnih člankov s skupnim imenom Času primerne razprave (*Tracts for the Times*, 1833–41), v katerih so poljudno pojasnjevali glavne ideje »oxfordskega« ali »traktarijanskega gibanja«. Naglašali so trdno veljavo verskih resnic in avtoriteto škofov nasproti vsemogočni državi ter spodbujali k poživitvi bogoslužja, zlasti obhajila. Z vsem tem se je nehote približeval katoliški Cerkvi, čeprav jo je še zavestno odklanjal. Izoblikoval je teorijo, po kateri naj bi bila prenovljena anglikanska Cerkev tista prava, »srednja pot« (»via media«) med »zmotami protestantizma« na eni strani in »pretiravanji in napakami« tedanje katoliške Cerkve na drugi. Toda ta umetna teorija se je vse bolj krhala. Ob preučevanju spisov cerkvenih očetov in razmer v Cerkvi prvih stoletij je spoznal, da so vsi različni poskusi iskanja »srednje poti« vodili proč od prave Cerkve.

Leta 1841 je izdal svojo *Razpravo št. 90 (Tract 90)*, v kateri poskuša razčistiti svoje dvome in pomiriti tiste, ki so menili, da je okužen z »rimskostjo« in »papežništvom«. Dokazuje, da se anglikanska veroizpoved iz 16. stoletja (*Devetintrideset členov*) ne odmika od vere vesoljne Cerkve in se v jedru ujema z naukom tridentinskega koncila. Tako je dokazoval katoliško (vesoljno) naravo Angleške Cerkve, a še zdaleč ni razmišljal o prestopu ali možnem zedinjenju obeh Cerkva. Toda univerzitetne oblasti so obsodile *Razpravo*, kmalu za njimi pa tudi škofje. Vse dotlej je poudarjal apostolsko avtoriteto škofov, in ko ga je prav ta avtoriteta obsodila, je bil brez obrambe. Angleška Cerkev je s to obsodbo pokazala svoj protestantski obraz.

Po letu 1839 so ga vse bolj obhajali dvomi o tem, da se anglikanska Cerkev upravičeno pojmuje kot Kristusova Cerkev. Odrekel se je vsem službam na univerzi (1841) in v župniji (1843) ter se naselil v bližnji vasi Littlemore. Tam je naslednja štiri leta skupaj s peščico prijateljev živel napol meniško življenje. V molitveni zbranosti je ob študiju zgodovine teologije prihajal do prepričanja, da Kristusova Cerkev oziroma Cerkev apostolov živi naprej v (rimsko)

katoliški Cerкви in da ne more biti gotov svojega zveličanja, če se ji ne pridruži. Odločilni korak je napravil 9. oktobra 1845, ko ga je italijanski misijonar Dominik Barberi, ki je deloval v Angliji, sprejel v katoliško Cerkev. Neposredno po tem je izdal knjigo *Esej o razvoju krščanskega nauka*, v kateri teološko utemeljuje svoj prestop. Štirinajst let preden je izšla Darwinova slavna knjiga (1859) in je nauk o evoluciji pretresel njegove sodobnike, je Newman s tem svojim *Esejem* napravil prehod od statičnega k dinamičnemu pogledu na svet, prehod, ki je njegovim sodobnikom delal tako velike težave.

Pozneje je o tem dejanju zapisal: »Bilo je, kakor da bi po viharu vožnji priplul v mirno pristanišče.« Odločitev zanj ni bila lahka. Moral je zapustiti toliko dragih ljudi in jim prizadeti bolečino, tudi mnogim, ki jim je bil vzor in duhovna opora. Zapuščal je Cerkev, v kateri je bil rojen in krščen in ki jo je iskreno ljubil. Pridružil se je manjšinski Cerкви, katere verniki so bili v samozavestni Angliji 19. stoletja izpostavljeni sumničenju in preziru.

Oxfordsko gibanje je odtlej nadaljevalo pot brez njega. Toda v prostranejši katoliški Cerкви je Newman prav tako naletel na nerazumevanje mnogih. Imeli so ga za prikritega privrženca Rima, ko je bil še član Angleške Cerkve, in prikritega protestanta, ko je bil v katoliškem in rimskem občestvu.

Zavzet za izobrazbo krščanskih laikov

Z nekaterimi prijatelji, ki so skupaj z njim postali katoličani, je Newman odšel v Rim in se pripravljal na duhovniško posvečenje, ki ga je prejel leta 1847. Tu se je navdušil za duhovnost sv. Filipa Nerija (1515–1595), apostola mesta Rima, in je po vrnitvi v Birmingham ustanovil prvi oratorij sv. Filipa na angleških tleh. Pozneje je nastal podoben oratorij še v Londonu.

Škofje so Newmanu zaupali ustanovitev in vodstvo katoliške univerze v Dublinu na Irskem (delovala je le v letih 1854–1858), ki naj bi katoličanom omogočila razširitev obzorij in izhod iz zakotnosti. Oblikovala naj bi laike za trdno in razsvetljeno vero, ki bi bila kos

izzivom prihajajoče dobe razuma in tehničnega napredka. Po vrnitvi v Anglijo je bil kratek čas urednik revije za katoliško kulturo (*Rambler*), ki se je zavzemala za duhovno odprto in kritično katolištvo. Newman je v reviji objavil članek, v katerem ugotavlja, da so imeli verni laiki v zgodovini pomembno vlogo pri ohranjanju pravega nauka. Ta in drugi njegovi prispevki pričujejo o njegovem zdravem čutu za svobodo in o prostodušnem zavzemanju za odprt pogovor o cerkvenih vprašanjih. Obe omenjeni pobudi – katoliška univerza in revija za laike – razodevata Newmana kot vidca, ki je zaslutil, kako pomembno vlogo bodo laiki v prihodnosti imeli v Cerkvi.

Od nekaterih ljudi v Rimu je bil deležen hudih nasprotovanj, sumničenj in ovadb. Ozki duhovi so ga označevali celo za »najnevarnejšega človeka v Angliji«. Leta 1864 ga je anglikanski duhovnik in profesor novejšega zgodovine v Cambridgeu Charles Kingsley javno obtožil neiskrenosti: že kot anglikanec naj bi bil prikrit katoličan, zdaj pa tudi ni pravi katoličan. Na obtožbe je odgovoril z dolgimi članki v dnevnem časopisju, ki jih je izdal v knjižni obliki pod naslovom *Izpoved mojega življenja* (*Apologia pro vita sua*). Zaradi pisateljeve iskrenosti in psihološke tankočutnosti je knjiga postala uspešnica ter mu pridobila velike simpatije znotraj katoliške Cerkve in zunaj nje. Štejejo jo med klasična dela krščanske literature. Odstranila je mnoge psihološke pregrade med anglikanci in katoličani v Angliji.

Na Newmana so ponosni tudi anglikanci

Leta 1865 je Newman napisal pesnitev *Geroncijeve sanje*, v kateri opisuje potovanje duše k Bogu ob uri ločitve s sveta: smrt, sodbo in stanje očiščevanja (vice). Pesnitev se navdihuje ob cerkvenih molitvah za rajne in motivno spominja na Danteja. Angleški skladatelj Edward Elgar jo je uglasbil (1900); skladba velja za Elgarjevo najboljšo delo.

Leta 1870 je Newman objavil filozofsko delo *Razprava o gramatiki pritrditve* (*Grammar of Assent*), ki vsebuje njegove najbolj zrele filozofske in teološke misli. Znano je njegovo razlikovanje med »resnično« (real) in zgolj »pojmovno (notional) pritrditvijo«. Vera zanj ni le stvar

razuma in sad razvidnosti (dokazov), ampak dejanje celega človeka. Čeprav ni nikoli dvomil o papeževi nezmotnosti v strogo verskih zadevah, je nasprotoval močnim pritiskom ultramontanistov¹, ki so hoteli to nezmotnost razširiti na vse papeževe izjave.

Priznanja je Newman doživel šele na stara leta. Leta 1877 je bil imenovan za prvega častnega profesorja (Honorary Fellow) v Oxfordu. Leta 1879 ga je novoizvoljeni papež Leon XIII. imenoval za kardinala. Papež je bil sam teolog in visoko izobražen humanist ter mu je bilo veliko do prenove teološkega študija, pa tudi do sprave med Cerkvijo in kulturo. S tem dejanjem so se razblinili vsi pomisleki in predsodki, ki so o Newmanu ustvarjali sliko nekakšnega »napol katoličana«. Umrl je 11. avgusta 1890 v svojem oratoriju v Birminghamu. Pokopan je v bližnjem Rednalu. Na pokrovu krste so na njegovo željo napisali njegovo kardinalsko geslo »Srce govori srcu« (*Cor ad cor loquitur*), na skromnem nagrobniku pa so vklesane besede: »Iz senc in podob k resnici« (*Ex umbris et imaginibus ad veritatem*).

Newman je zapustil izredno bogato literarno zapuščino, ki obsega 80 knjig (pridige, teološka dela, dva romana, pesmi) in ok. 20.000 pisem, ki so objavljena. Poznavalci označujejo njegov pomen z izrazi kot: duhovni genij, verski voditelj, slavni spreobrnjenec, nadarjeni pridigar, mojster angleškega jezika, duhovni voditelj mnogim pri iskanju resnice in prizadevanju za svetost. Njegov duhovni in teološki vpliv je v dvajsetem stoletju samo še rasel in segel daleč prek meja Velike Britanije. Po pravici naglašajo tudi njegov ekumenski pomen: iskreni in odprti anglikanci so ga vedno cenili ter so ponosni nanj.

Zagovornik resnične edinosti

Po besedah papeža Pija XII. je Newman postal »ponos Britanije in vesoljne Cerkve«. Zaradi njegovih daljnovidnih teoloških razmišljanj, s katerimi je prehiteval svoj čas, ter zaradi ekumenske širine in odprtosti mu večkrat dajejo vzdevek »nevidni oče drugega vatikanskega koncila« ali tudi »cerkveni učitelj pravega ekumenizma«. Ekumensko gibanje in drugi vatikanski koncil sta v nekem

smislu tudi sad njegovega dela. *Katekizem katoliške Cerkve* ga kar štirikrat navaja, enkrat pa tudi okrožnica sv. Janeza Pavla II. *Sijaj resnice*. To kaže, kako visoko ga ceni celotna Cerkev.

Newman se je dobro zavedal nujnosti zблиževanja med krščanskimi Cerkvami. V svojem dolgem življenju je spoznal najprej, da se morajo vsi kristjani z enotno fronto postaviti proti skupnemu sovražniku – razkristjanjenju. Njegovo življenje je bilo zgled dialoga z drugimi veroizpovedmi, o katerih je vedno govoril objektivno in pošteno.

V svojih *Predavanjih o opravičenju*, ki imajo izrecno zблиževalni namen, se je lotil osrednjega vprašanja reformacije. S tem je pripravljaj pot sodobnim ekumenskim prizadevanjem, ki so leta 1999 obrodila sad v skupni katoliško-protestantski izjavi o opravičenju.

Po prestopu je Newman govoril o anglikanski Cerkvi sicer kot »zgolj narodni ustanovi«, vendar jo je omenjal z veliko hvaležnostjo: »Anglikanska Cerkev je bila za Božjo Previdnost orodje, po katerem so mi bile naklonjene velike dobrote.« Obenem jasno zatrjuje, da nacionalna Cerkev ni skladna z Jezusovo zamisljijo o Cerkvi.

»Človek plemenite učenosti, globoke človeške modrosti in pristrčne ljubezni do Gospoda« (Benedikt XVI.)

Joseph Ratzinger se je z Newmanovo mislji srečal v letih študija teologije v Freisingu, posebej z njegovim naukom o vesti. Leta 1990 je zapisal: »Doživljali smo samovoljo totalitarne stranke, ki je sebe pojmovala kot dovršitev zgodovine in je zanimala posameznikovo vest. Hermann Göring je rekel o svojem vodji: ‚Jaz nimam nikakršne vesti! Moja vest je Adolf Hitler.‘« Newman pa je razlagal človekovo bivanje ravno s stališča vesti ali drugače: v odnosu med Bogom in dušo. Kot človek vesti je postal konvertit (spreobrnjenec); vest ga je vodila od starih vezi in starih gotovosti naprej v svet katolištva, ki je bil zanj še poln vprašanj in neznank.

Nadaljnjo Newmanovo zaslugo vidi Ratzinger v njegovem prispevku k obnovi teologije: »Uči nas razmišljati o teologiji zgo-

dovinsko, in sicer tako, da nas uči priznavati istovetnost (identiteto) vere skozi vse spremembe. ... Newman je bil sam nekdo, ki se je vse življenje spreobračal, se spreminjal in ravno na ta način je vedno ostal isti, vedno bolj in bolj je postajal to, kar je bil.«

Končno Ratzinger občuduje pri Newmanu enoto med besedami in življenjem: »Značilna poteza tega velikega učitelja v Cerkvi je po mojem v tem, da ne uči samo s svojo mislijo in pridigami, ampak s svojim življenjem, kajti v njem se misel in življenje medsebojno prepletata. Newman zares spada med velike učitelje Cerkve, ker se hkrati dotika našega srca in razsvetljuje našo misel.«

V govoru ob razglasitvi za blaženega se je Benedikt XVI. takole poklonil Newmanu: »Vreden je, da dobi svoje mesto v dolgi vrsti svetnikov in učiteljev, ki prihajajo s teh otokov in med katere spadajo sv. Beda, sv. Hilda, sv. Aelred in bl. Duns Skot, če omenimo le nekatere. V blaženem Johnu Henryju je to izročilo plemenite učenosti, globoke človeške modrosti in prisrčne ljubezni do Gospoda obrodilo bogat sad. Ta sad je znamenje nenehne navzočnosti Svetega Duha globoko v srcu Božjega ljudstva, ki poraja bogate darove svetosti.«

Opomba

¹Ultramontanizem je nauk, ki pretirano poudarja papeževo prvenstvo (primat) v verskih in tudi družbeno-političnih zadevah. Zmerna oblika ultramontanizma je v opredelitvi verske resnice o papeški nezmotnosti prevladala na prvem vatikanskem koncilu (1869/70).

ŠKOF JOŽEF SMEJ

Starost in čas

Bil sem naprošen za krajši članek za revijo *Communio*. Skupni naslov zvezka: *Starost in staranje*. Beseda »starost«, »senectus« nastopa v Svetem pismu (Vulgata) dvaintridesetkrat, od tega samo enkrat v Novi zavezi: »... *et ipsa (Elisabeth) concepit filium in senectute sua*«, in ona (Elizabeta) je spočela sina v svoji starosti (Lk 1,36). V pričujočem članku uporabljam konkordanco: »SACRO-RUM BIBLIORUM VULGATAE EDITIONIS CONCORDANTIAE HUGONIS CARDINALIS ORDINIS PRAEDICATORUM. VENETIIS. EX TYPOGRAPHIA BALLEONIANA MDCCLXX (1770 – op. J. S.)«. Prevajam: »Svetopisemskih knjig konkordanca kardinala Hugona, Reda pridigarjev. Benetke. Tiskarna Balleoniana MDCCLXX.« Gre namreč za konkordanco, za knjigo, format »A«, trdo vezano v neke vrste usnja; obsega 746 strani. Knjiga je bila na polici omare v mariborski (nad)škofijski pisarni. Kot ravnatelj pisarne sem knjigo vrsto let uporabljal. Marsikateri citat, bodisi iz Stare ali Nove zaveze, sem znal na pamet, npr.: »*Virgo concipiet et pariet*«; vedel sem, da ima to Izaija, toda v katerem poglavju? Pod geslom »*Concipio*« (str. 117) sem našel, da je to v Iz 7,14; če bi pogledal pod geslom »*Virgo*«, bi našel isto, Iz 7,14 (str. 722); če bi pogledal pod geslom »*Pario*«, bi našel isto Iz 7,14 (str. 482). Slomšek je rad ponavljal: »*Omne bonum descendit a Patre luminorum...*«. Pa sem pogledal pod geslom »*Lumen*« in našel, da je to v Jak 1,17 (str. 387); če bi pogledal pod geslom »*Descendo*«, bi našel prav tako v Jak 1,17 (str. 157); in če bi pogledal pod geslom »*Pater*«, bi prav tako našel Jak 1,17 (str. 489). Pater luminorum! »*luminorum*« = plural, v množini! V knjigi *Sveto pismo novega zakona*, Ljubljana 1939, str. 212 beremo: »*Vsako popolno darilo je od Očeta luči*«,

spodaj pa je opomba: mišljene so luči: solnce (sic!), luna, zvezde. Bog Stvarnik je njih oče (str. 212).

Torej, vsekakor je Konkordanca kardinala Hugona zelo uporabna. Poskrbel bom, da čim prej pride v Teološko knjižnico Maribor, in sicer v trezor, »rariteta«.

Besedo »starost« razloži Slovar slovenskega knjižnega jezika takole: »Doba v človeškem življenju od zrelih let do smrti«. Toda, kdaj so zrela leta? Pripravljanje Slovarja, ki ga navajam, je potekalo pred dobrimi 35 leti. Takrat so bila zrela leta okoli 60. leta. Dandanes, ko nas je mnogo čez 90 let, bi bila zrela leta okoli 70. Kdaj je človek star? Kdaj se pravzaprav začinja starost? Mar ne že z rojstvom samim. Mimogrede lahko slišimo pogovor: koliko je vaš dojenček star? Odgovor: en ali dva dni. Beseda »Staroletni« v Septuaginti Παλαιός nima v sebi prav nič manjvrednega, lahko bi prevedli VEČNOSTNI, saj je brez začetka in brez konca, »ὁ ὄν« (napis na vratih tabernaklja, p. Marko Rupnik), »TISTI, KI JE«.

JACQUES SERVAIS DJ

Henri de Lubac in »slavna mati Saint-Jean«

Dne 29. junija 1952 je Henri de Lubac prejel pismo, v katerem je p. Janssens, vrhovni predstojnik Družbe Jezusove, pojasnil, da se strinja z mnenjem »številnih teologov, ki se odlikujejo po svojem znanju in dobrohotnosti«, da de Lubacova dela vsebujejo »več zmot« v zvezi z encikliko *Humani generis*. Vse od l. 1950 so zoper njega strogo ukrepali. De Lubac je hotel dobiti kakšno pojasnilo glede vsebine in dejstev, toda zaman: p. general, ki ga je v začetku zadeve *Surnaturel* (Nadnaravno) močno podpiral, a je naročil, da se umakne iz prodaje de Lubacov *Corpus mysticum*, se je vedno odtegnil. P. André Ravier, predstojnik lyonske province od l. 1951, je menil, da je to krivično ravnanje, in je de Lubacu poskušal pomagati. Sobratje, ki so živeli v Rimu, p. René Arnou, profesor na gregorijanski univerzi, p. Stanislas Lyonnet, profesor na Bibličnem inštitutu, in p. Irénée Hausherr, profesor na Vzhodnem inštitutu, so našli pretvezo, kako bi ga privabili v večno mesto: mladim redovnicam naj bi spregovoril na nekaj konferencah o Cerkvi. Vsi trije so bili na različne načine prijateljsko povezani s slavno vrhovno predstojnico uršulink Rimske unije. Njo so prosili, naj p. de Lubacu ponudi priložnost, da pride v Rim; velikodušno mu je odprla vrata svojega samostana in omogočila pogovor s p. generalom, na kar so tako zelo upali.

Mati Marie de Saint-Jean Martin je bila glavna oseba ustanove, ki jo je vodila vse od l. 1926, in vplivna oseba v rimskih krogih. V

Jacques Servais DJ, Henri de Lubac et la célèbre Mère Saint-Jean, v: Osservatore Romano, 9. februarja 2019. P. Jacques Servais je direktor »Casa Balthasar« v Rimu. To je hiša, v kateri mladi vseh narodnosti lahko duhovno razločujejo in študirajo, hiša za tiste, ki se želijo dati Gospodu v kakšni od oblik posvečenega življenja in ki so prepričani, da svet potrebuje ljudi, ki radikalno živijo svojo krščansko zavezanost. Iz francoščine je prevedla s. Mihaela Bizjak, OSU.

letih okrog 1930 je v Rimu krožil znan rek: »V vsem mestu so samo trije pomembni ljudje: Pij XI., Mussolini in mati Saint-Jean.« Hotela se je, kot je pozneje pojasnil p. de Lubac v *Mémoire* (Spominu), »opravičiti, ker so jo nekateri integristični duhovniki sprva zavedli, da se je obrnila proti meni«. Ko je bila glede njega bolje poučena in ker je imela dostop do Vatikana, je predlagala, da mu omogoči avdienco pri svetem očetu. Pravilo prepoveduje jezuitom, da bi se obrnili na papeža neposredno. P. Arnou, ki je bil posrednik za svojega prijatelja, se ji je zahvalil za to misel: »P. de Lubac bo za to zelo hvaležen. Toda on prihaja predvsem, da bi se srečal z našim p. generalom in se z njim z odprtim srcem o vsem pogovoril. Če se bo p. generalu po tem pogovoru zdelo primerno, da p. de Lubac sreča svetega očeta, je bolj normalno, da sam zaprosi za to.«

Malo pozneje, 13. januarja 1953, je p. de Lubac osebno potrdil to prošnjo: »P. Lyonnet mi sporoča, da me želite povabiti, naj za vaše redovnice probanistke pripravim nekaj konferenc o Cerkvi.« Brez omembe, da so mu vrata rimskih hiš Družbe zaprta, je dodal: »Hvaležen bi vam bil, če bi me lahko sprejeli na stanovanje: p. Lyonnet pravi, da bi bilo to najbolj praktično.« Takoj je prišel pritrdilni odgovor matere Saint-Jean, in da bi mu omogočila pogovor, ki je bil omenjen, ga je povabila, naj ne le pride in izvede konference za njene sestre probanistke, ampak naj tudi pomaga drugemu staremu prijatelju p. Hubertu du Manoiru ter mu predloži eno poglavje o Mariji od Učlovečenja in o Devici Mariji za enega izmed številnih zvezkov njegove enciklopedije *Maria* (1954). Tako se je p. de Lubac 29. januarja za nekaj tednov nastanil v generalni hiši na Via Nomentana 236. Ker je bil slabotnega zdravja in dodatno oslavljen zaradi nedavne preizkušnje, sam ni mogel izvajati konferenc, za katere so ga prosili. »Končno,« je pisal svojemu provincialu, »jih bo izvedel p. Le Landais, ki bo govoril po mojih zapiskih; po iskrenem poskusu sem spoznal, da nisem sposoben tega malega napora.«

»Tu ne delam nič,« je nekega dne odvrnil materi Saint-Jean, ki se mu je zahvalila za njegovo navzočnost in zagotovila, da molijo zanj, kot je skromno prosil. Naslednji dan mu je predstojnica predložila dolgo sporočilo, katerega kopija je ohranjena v arhivu,

v povezavi s korespondenco, iz katere tu navajamo odlomke. »Dejanje preprostega zaupanja, ki ste ga izrazili včeraj, ko ste prosili za mojo ubogo molitev, me je zadelo v srce,« mu je rekla, »in me spodbuja, da premagam boječnost, zaradi katere bi molčala do konca, če bi me vaša ponižna ljubezen ne navdihnila. Če molim za vas, pater, res molim z vso dušo! Iz zanesljivega vira vem, vse od dogodka, s katerim je naš Gospod pokazal, do kam gre vaša ljubezen do njega, kako ste znali sprejeti preizkušnjo in kako zelo sta bili vaša pokorščina in vaša ponižnost zgled za vse okoli vas, celo za študente. Prav zato sem si dovolila, da z globokim veseljem pišem svetemu očetu, potem ko sem vprašala za svet resnega pater vaše Družbe (Jezusove).« Potem je dodala, da vse sestre čutijo njegovo navzočnost v hiši kot milost, ki jim jo je pripravil dobri Bog. In za zaključek prosi, naj blagovoli »blagosloviti to hišo in sprejeti izraz (njenege) globokega spoštovanja v našem Gospodu in v naši Gospe«.

Nakar ji je p. de Lubac ves zmeden odgovoril: »Vaša ljubezen je tako velika in iznajdljiva, da me vedno preseneti z novimi dobrotami.« – »Majhne pozornosti, ki jih naš bolnik vedno zavrača pri nas, pa zaradi vaše prijazne avtoritete, s katero mu jih ponudite, zelo dobro sprejema!« je nekaj tednov pozneje vzkliknil p. d'Ouince, ko je napisal nekaj novic o de Lubacovem zdravju po njegovi vrnitvi v Pariz. – Malo pred tem, 15. marca, mu je p. de Lubac še izročil en primerek svoje *Méditation sur l'Église* (Meditacije o Cerkvi); delo, ki je bilo za dolgo časa dano na stran, je moralo čakati na tisk zaradi rabsodbe supercenzure Družbe. Mogoče je bil globoko v sebi srečen, da ga je k temu primorala roka cenzorjev, »ki so mu kot teologu dali visoko pohvalo, kot beremo v *Mémoire* (Spominu); tako p. Janssens končno ni upal dati svojega *veta* na objavo; »to bi lahko povzročilo škandal«. Zadovoljen je bil predvsem zato, da je končno mogel, in to celo dvakrat, obiskati p. Janssensa v takih okoliščinah, na kakršne ni mogel niti upati. »Nisem iskal tega, da bi se srečal z mnogimi, a zelo sem srečen, zelo potolažen v Gospodu zaradi svojih pogovorov s prečastitim očetom generalom,« ji je pisal iz Pariza. »Vaša ljubezen do mene ni samo iznajdljiva in

neizmerno pozorna: za njeno uresničenje je bilo potrebno veliko smelosti v pogledih. Saj jaz nisem imel nič, prav nasprotno, kar bi vas lahko nagnilo k temu, da ste me sprejeli na tak način in mi izkazali takšno zaupanje.«

V ozračju nasprotovanja »Novi teologiji«, (Nouvelle Théologie), ki je prežemalo še zlasti nauk, dovoljen v rimskih cerkvenih ustanovah, je obzirno pristavil, da je bilo namreč treba imeti pogum in jasnost, da si lahko ponudil oporo tistemu, ki so ga imeli za voditelja te skupine. Zaupanje, ki mu ga je izkazala mati Saint-Jean, v njenih očeh sicer ni bilo nič drugega kakor pričevanje hvaležnosti. »Ne govorite o 'smelosti pogledov', ki je bila potrebna, da sem vas sprejela,« je odgovorila, »ne, zares ni bila potrebna. Nedvomno sem se slabo izrazila, ker sem bila nerodna zaradi spoštovanja v vaši navzočnosti, ko sem rekla, kako mi je naš Gospod hotel dati sredstvo, da vas nekoliko spoznam, da zelo razumem preizkušnjo, ki jo je dopustil, ker je vedel, kako jo boste sprejeli iz ljubezni do njega. Zaradi tega spoznanja, čeprav je samo osnovno, in tega razumevanja, ki se mi zdi globoko, sem vam bila takoj hvaležna, da ste hoteli sprejeti naše ponižno gostoljubje, in moja hvaležnost se je samo še večala s tem, ker ste mi izkazali zaupanje, do katerega nisem imela nobene pravice, in mi omogočili, da sem nekoliko bolje spoznala dejstva. Pater, jaz sem preveč nerodna, da bi vam pokazala vse, kar je Bog položil v mojo dušo glede vas; toda, ker hočete vključiti naš red v svoje molitve, sem in smo že nadvse nagrajene za vse tisto malo, kar smo smele napraviti za vas, da bi vi to vedeli. In v nebesih bo popravljena škoda zaradi nerodnosti vrhovne matere uršulink Rimske unije v navzočnosti prečastitega patra Henrija de Lubaca.«

Za Henrija de Lubaca je bilo obdobje 1952–1953 med najbolj bolečimi. Cerkevna cenzura mu ni dala miru. Sam piše, vendar nič napadalno, o ugotovitvah, da je pisanje o Mariji od Učlovečenja in o Devici Mariji, za kar je bil naprošen med svojim bivanjem v Rimu, »zelo krivoversko«. P. de Lubac je bil zaradi oprostilne razsodbe zelo v zadregi in je to izrazil materi Marie Vianney Boschet, arhivistki, ki mu je ponudila dragoceno pomoč pri njegovem pojasnilu: »Bil

sem torej zelo v zadregi, tem bolj, ker je bilo to izkustvo, ki mi je poleg drugih dajalo skoraj nepremostljiv občutek, da vsaka druga izjava, ki jo podpišem, lahko izzove podobne očitke. Prav zato sem najprej mislil, da vam prepustim skrb za nov zaključek in da prevzamete odgovornost za publikacijo.« Ko je mati Vianney vprašala za nasvet p. Hausherrja glede tega, kako naj odgovori kritikom, je prejela samo jedrnat odgovor: »Ne razpravljajte o idejah, recite, da niste razumeli.« Ko je p. de Lubac nakazal neprijetnosti zaradi te knjižice, je v *Mémoire* (Spominu) pisal o razpletu te zadeve: »Potrebna so bila različna pogajanja, dovoljenja za nepomembne besede in izraze, da se je rešila ta zadrega. Pregledovalec skupnega dela, ki s tem ni bil seznanjen, me je prosil, da črtam vrstice, ki jih je označil kot postransko stvar; moral sem mu reči, da so mi bile naročene.«

Dobri odnosi, ki so se spletli z materjo Saint-Jean, se z leti niso prekinili. To dokazuje še več drugih pisem. Marca 1958, ko se je moral p. de Lubac za nekaj dni vrniti v Rim, je spet »kot romar potrkal« na vrata generalata. Tokrat je bil posrednik p. Claude Mondésert (v zahvalo je de Lubac v sodelovanju z njim napisal drugo brošuro po naročilu uršulink: *L'esprit de Sainte Angèle* (Duh sv. Angele)). Ljubezniva gostoljubnost, »ki jo je znova prejel v samostanu«, se je vtisnila v njegov spomin. Če so bili ti dnevi zanj »kot zelo tolažilna oaza«, je bilo to zato, ker so bili preobrat v njegovem življenju. »Vse od mojega bivanja v Rimu in mogoče zaradi vaše molitve sem od svetega očeta posredno prejel očetovsko spodbudo in srečen sem, da vam to lahko povem.« Ali je mati Saint-Jean, ki je bila blizu Pija XII., dejansko prispevala, kar Lubac imenuje »vztrajen pogum«, k spremenjenemu odnosu do tega jezuita po l. 1960? Zgodovina nam tega mogoče ne bo povedala. Ostaja pa dejstvo, da je ta znamenita žena pri de Lubacu znala razločiti ne le svetost življenja, ki je bilo popolnoma darovano Cerkvi, ampak tudi pravilnost teoloških in duhovnih intuicij. V spomin na te učinkovite posege brez očitvecev je samo pravično, da pričujemo, tako kot ta članek, »za srce, ki je bilo polno ljubezni, usmiljenja do tistih, ki trpijo, in ljubezni do svete Cerkve«.

PETER HENRICI

Doživeta Cerkev

Na kratko predstavimo zanimivo knjigo, ki je izšla ob 90. rojstnem dnevu škofa Petra Henricija: »Doživeta Cerkev. Od Löwena prek Rima v Zürich.«

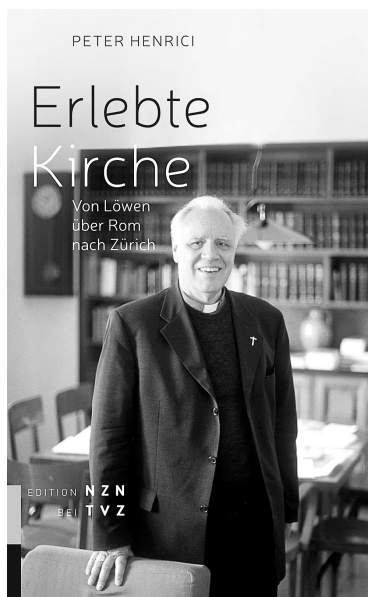
Škof Peter Henrici je kot nečak Hansa Ursa von Balthasarja tesno povezan z Mednarodno katoliško revijo *Communio*. Kar štirikrat se je udeležil mednarodnega srečanja urednikov v Sloveniji, nekajkrat pa tudi drugih zborovanj. Vedno je rad poudarjal svojo prijateljsko povezanost z nadškofom Alojzjem Šuštarjem in ga pogosto obiskoval. Ob škofovskem imenovanju mu je bila dodeljena naslovna škofija Osor (Absorum) na otoku Krk. Škof Peter Henrici je bil pomožni škof v Churu, kjer je bil Alojzij Šuštar več let generalni vikar in profesor.

Glavni življenjepisni podatki: Peter Henrici je bil rojen 31. 3. 1928 v Zürichu, kjer je obiskoval ljudsko šolo, gimnazijo ter na univerzi študiral staro filologijo in indogermanistiko. Leta 1947 je stopil k jezuitom. Študiral je v Pullachu pri Münchnu, v Rimu in Louvainu. Leta 1956 je doktoriral na papeški univerzi Gregoriana v Rimu. Duhovniško posvečenje je prejel 23. 7. 1958 – torej je lani obhajal biserno mašo. Bil je profesor za novejšo filozofijo in več let tudi dekan filozofske fakultete na Gregoriani ter gostujoči profesor v Pullachu, Innsbrucku, San Franciscu, Saõ Paulu, Kinshasi in Berlinu. 31. 5. 1993 je bil v Einsiedelnu posvečen v škofa, nato je bil generalni vikar škofije Chur za Zürich. 2007 em. pomožni škof, 2008 honorarni profesor na Teološki visoki šoli v Churu.

Knjiga »Doživeta Cerkev« vsebuje šest poglavij. Prvo poglavje »Doživljanje koncila« (17–30) prinaša iz neposredne bližine avtorjeve spomine na obdobje priprave in potekanja drugega vatikanskega koncila. V drugem poglavju so popisna osebna »srečanje z ljudmi Cerkve« (61–84). To so Karl Rahner, Chiara Lubich in Carlo Maria Martini kot jezuit, ekseget in milanski škof. Iskrivo so opisana avtorjeva srečanja s papežem Janezom Pavlom II. in Benediktom XVI.

Tretje poglavje »Poskus pokoncilske podobe Cerkve« (85–103) in četrto »Vprašanja Cerkvi« (105–160) predstavljata osebno soočanje z razgibanimi pokoncilskimi vrenji. Opisan je tudi nastanek revije *Communio*. Poučen je njegov članek »Rojstvo univerze iz duha Cerkve« (131–145). Za švicarske razmere je zanimivo peto poglavje »Cerkev in država v Švici« (161–209). Šesto poglavje »Ekumensko sosedstvo. Možnosti in meje« (211–243) prinaša nekatere avtorjeve pridige in stališča v duhu ekumenizma, ki spada med prednostna vprašanja konfesionalno zelo pestre Švice. Knjiga vsebuje štirideset slik iz življenja in delovanja škofa Petra Henricija, biografske podatke in seznam navedenih del in oseb.

Poudariti je treba, da je Henrici eden največjih poznavalcev francoskega filozofa Maurica Blondela. Poleg tega je iz rokopisov prevedel in predstavil duhovni dnevnik »Memoriale« prvega jezuita v Nemčiji, Petra Faberja, ki ga je papež Frančišek razglasil za svetnika. Papež Frančišek v svoji apostolski spodbudi »*Evangelii gaudium, Veselje evangelija*« (171) navaja lepo besedo Petra Faberja »Čas je glasnik Boga.«



KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK

Placuit Deo – Bog je hotel

Pismo škofom katoliške Cerkve o nekaterih vidikih krščanskega zveličanja

1. Uvod

1. »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti skrivnost svoje volje (Ef 1,9), da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). [...] Ta najgloblja resnica, ki jo to razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju, nam sije v Kristusu, ki je hkrati srednik in polnost vsega razodetja.«¹ Nauk o zveličanju v Kristusu je treba vedno znova poglobljati. Cerkev se z jasnim pogledom na Gospoda Jezusa v materinski ljubezni obrača na vse ljudi, da bi jim oznanila celoten Očetov načrt o zavezi. Oče je sklenil, da po Svetem Duhu »vse zedini v Kristusu kot glavi« (Ef 1,10). Predloženi dokument želi na podlagi izročila vere in s posebnim ozirom na nauk papeža Frančiška poudariti nekatere vidike krščanskega zveličanja, katerega pojmovanje je danes oteženo zaradi kulturnih sprememb.

Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera Placuit Deo ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, Città del Vaticano, 1. 3. 2018. Prevedel Anton Štrukelj.

2. Vpliv sedanjih kulturnih sprememb na krščansko pojmovanje zveličanja

2. Današnji svet s težavo sprejema krščansko veroizpoved, ki oznanja Jezusa kot edinega Odrešenika celotnega človeka in vsega človeštva (prim. Apd 4,12; Rim 3,23–24; 1 Tim 2,4–5; Tit 2,11–15).² Po eni strani se individualizem, naravnani na avtonomni subjekt, nagiba k temu, da gleda na človeka kakor na bitje, katerega urenitvenje je odvisno samo od njegovih moči.³ V takšnem gledanju je Kristusov lik bolj zgled, ki z besedami in dejanji spodbuja k dobrim delom; ni pa oseba, ki spreminja človeško stanje in ga po Duhu sprejema v novo bivanje, spravljeno z Očetom in med seboj (prim. 2 Kor 5,19; Ef 2,18). Po drugi strani se širi gledanje zgolj notranjega zveličanja, ki morda prebujajo močno osebno prepričanje ali močan občutek zedinjenja z Bogom. A to ne spreminja, ozdravlja in prenavlja naših odnosov z drugimi in ustvarjenim svetom. V tem pogledu je težko dojeti smisel učlovečenja Besede, po katerem je Gospod – za nas ljudi in za naše zveličanje – postal član človeške družine ter sprejel naše meso in našo zgodovino.

3. Papež Frančišek se je pri svojem rednem učiteljstvu pogosto dotaknil dveh teženj, ki se pokrivata s pravkar nakazanimi odkloni in v nekaterih točkah kažeta podobnost z dvema starima zmotama, namreč pelagianizmom in gnosticizmom.⁴ V naših dneh uspeva novi pelagianizem, po katerem si povsem avtonomni posameznik domišlja, da odrešuje sam sebe, ne da bi priznaval, da je njegovo bitje v globini odvisno od Boga in drugih. Zveličanje zato pričakujejo od moči posameznika ali od čisto človeških struktur, ki pa ne morejo sprejeti novosti Duha.⁵ Oblika novega gnosticizma pa propagira povsem notranje zveličanje, zaprto v subjektivizmu.⁶ Takšno zveličanje naj bi obstajalo v tem, da se razum »ne povzdigne nad Kristusovo meso k skrivnostim neznanega božanstva«. ⁷ Osebo hočejo osvoboditi telesa in snovnega sveta: v osebi ne spoznavamo več sledov Stvarnikove previdnosti, ampak samo stvarnost brez smisla, ki bi bila tuja dejanski istovetnosti osebe in bi mogli z njo ravnati, kakor se človeku zljubi.⁸ Seveda je jasno, da hoče

primerjava z zmotama pelagianizma in gnosticizma nakazati le splošne značilnosti, ne da bi natančno presodili stari zmoti. Velika je namreč razlika med današnjim zgodovinskim okvirom, ki ga zaznamuje sekularizacija, in položajem prvih krščanskih stoletij, ko sta ti zmoti nastali.⁹ Zato ker sta gnosticizem in pelagianizem trajni nevarnosti za napačno pojmovanje svetopisemske vere, je mogoče najti neko podobnost s pravkar opisanimi težnjami našega časa.

4. Individualizem novega pelagianizma, pa tudi preziranje telesa v novem gnosticizmu pačita izpovedovanje vere v Kristusa, edinega in vesoljnega Odrešenika. Kako bi mogel Kristus vzpostaviti zvezo s celotno človeško družino, če bi bil človek osamljen posameznik, ki bi se mogel uresničevati samo z lastnimi močmi, kakor si umišlja novi pelagianizem? In kako bi zveličanje moglo priti do nas po Jezusovem učlovečenju, njegovem življenju, smrti in vstajenju v njegovem telesu, če bi bilo pomembno samo tisto, kar človekovo notranjost osvobaja od omejitev telesa in tvari, kakor misli novi gnosticizem? Spričo teh tokov bi predloženi dokument rad poudaril, da zveličanje obstaja v našem zedinjenju s Kristusom, ki je s svojim učlovečenjem, svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem vzpostavil nov red odnosov z Očetom in med ljudmi. Kristus je naše zveličanje po daru svojega Duha sprejel v ta red. Tako se moremo kot sinovi in hčere v Sinu zediniti z Očetom ter postati eno telo v »Prvorojenem med mnogimi brati« (Rim 8,29).

3. Človeško hrepenenje po zveličanju

5. Človek se neposredno ali posredno doživlja kot uganka: kdo sem, ki živim, a počela svojega bivanja nimam v sebi? Vsaka oseba na svoj način išče srečo in si prizadeva, da bi jo dosegla z uporabo sredstev, ki jih ima na voljo. To splošno hrepenenje pa ne pride nujno do besede in izraza. Je veliko bolj skrivno in skrito, kakor se zdi, ter se pokaže predvsem v stiskah. Pogosto se prekriva z upanjem na telesno zdravje. Včasih si privzame obliko

skrbi za večjo gospodarsko blaginjo. Pogosto se kaže v želji po notranjem miru in neobremenjenem sožitju z bližnjimi. Stremenje po zveličanju se kaže kot prizadevanje za višjo dobrotno, a ima na sebi vedno tudi znamenje upora in premagovanja bolečine. Boju za dosego dobrega se pridružuje prizadevanje za varstvo pred zlom: pred nevednostjo in zmoto, pred krhkostjo in slabostjo, pred boleznijo in smrtjo.

6. Vera v Kristusa, ki zavrača vsako težnjo po samouresničenju, nas uči, da se more to hrepenenje povsem izpolniti samo tedaj, ko Bog to sam omogoči in nas pritegne k sebi. Resnično človekovo zveličanje ne obstaja v rečeh, dobrem glasu ali samovšečnosti.¹⁰ Nič ustvarjenega ne more človeka povsem izpolniti, ker nas je Bog določil za občestvo s seboj in je naše srce nemirno, dokler se ne spočije v njem.¹¹ »Človekova poklicanost je v resnici samo ena, to se pravi božja.«¹² Razodetje se zato ne omeji na to, da bi oznanjalo zveličanje kot odgovor na vsa naša pričakovanja. »Če bi odrešenje presojali ali merili po bivanjskih potrebah ljudi, kako bi tedaj mogli zavrniti sum, da smo si ustvarili boga odrešenika, ki je narejen po podobi naših potreb?«¹³

7. Vrhu tega moramo poudariti, da po svetopisemski veri izvor zla ni v tvarnem, telesnem svetu, ki bi ga doživljali kot omejitve ali ječo, iz katere bi morali biti rešeni. Vera nasprotno oznanja, da je svet dober, ker ga je ustvaril Bog (prim. 1 Mz 1,31; Modr 1,13–14; 1 Tim 4,4), in da zlo, ki človeku najbolj škoduje, prihaja iz njegovega srca (prim. Mt 15,18–19; 1 Mz 3,1–19). Z grehom je človek zapustil vir ljubezni. Tako se znajde v navideznih oblikah ljubezni, ki ga vedno bolj zapirajo v samega sebe. Ta ločitev od Boga – od tistega, ki je vir občestva in življenja – uničuje harmonijo med ljudi ter med ljudmi in svetom, vodi pa h gospostvu razdvojenosti in smrti (prim. Rim 5,12). Zveličanje, ki nam ga oznanja vera, se ne tiče samo naše notranjosti, ampak naše celotne človeškosti. Celotna oseba, telo in duša, je namreč po Božji ljubezni ustvarjena po Božji podobi in sličnosti ter je poklicana, da živi v občestvu z njim.

4. Kristus, Zveličar in zveličanje

8. Bog Adamovim otrokom v nobenem trenutku poti človeštva ni prenehal ponujati svojega zveličanja (prim. 1 Mz 3,15). V Noetu z vsemi ljudmi sklene zavezo (prim. 1 Mz 9,9), pozneje pa z Abrahamom in njegovim potomstvom (prim 1 Mz 15,18). Božje zveličanje sprejema ustvarjeni red, ki ga delijo vsi ljudje in se stvarno nadaljuje v zgodovini. Bog si izvoli ljudstvo, kateremu ponudi sredstva, da bi se borilo proti grehu in se bližalo Bogu. Tako pripravlja pot za prihod »močnega Rešitelja v hiši svojega služabnika Davida« (Lk 1,69). V polnosti časov Oče pošlje na svet svojega Sina, ki oznanja Božje kraljestvo in ozdravlja vse bolezni (prim. Mt 4,23). Jezusova ozdravljanja, v katerih je vidna Božja previdnost, so znamenja, ki kažejo na njegovo osebo, kažejo nanj, ki se v velikonočnem dogodku v polnosti razodene kot Gospod nad življenjem in smrtjo. Po evangeliju se zveličanje začne za vsa ljudstva, če sprejmejo Jezusa: »Danes je v to hišo prišlo zveličanje« (Lk 19,9). Veselo oznanilo o zveličanju ima ime in obličje: Jezus Kristus, Božji Sin, Rešenik. »Na začetku krščanstva ni etične odločitve ali kakšne velike ideje, marveč srečanje z dogodkom, z osebo, ki daje našemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev.«¹⁴

9. Krščanska vera je v svojem stoletnem izročilu z različnimi podobami prikazovala odrešensko delo učlovečenega Božjega Sina. Pri tem ni nikoli ločevala razsežnosti zveličanja – Kristus nas je odrešil greha – od razsežnosti povišanja: Kristus nas je napravil za Božje sinove in hčere, ki so deležni njegove božje narave (prim. 2 Pt 1,4). Če gledamo na dar zveličanja z njegovega spuščajočega se vidika (z vidika Boga, ki prihaja odrešit človeka), je Jezus prinašalec svetlobe in razodevalec, odrešenik in osvoboditelj, ki človeka pobožanstvi in opraviči. Če pa izberemo vzpenjajoči se vidik (z vidika človeka, ki se obrača k Bogu), pa Jezus kot veliki duhovnik nove zaveze prinaša Očetu v imenu človeštva popolno daritev: daruje samega sebe, uresniči spravo za grehe, večno živi, da bi se zavzemal za nas. Tako se razkrije čudovita sinteza med Božjim in človeškim delovanjem, ki pokaže na nevzdržnost individualističnega

gledanja. Po eni strani namreč spuščajoči se vidik izpričuje popolno prvenstvo svobodnega Božjega delovanja. Ponižnost, da sprejmemo Božje darove, preden storimo karkoli, je bistvenega pomena, da bi mogli odgovoriti na Odrešenikovo ljubezen. Po drugi strani pa nas vzpenjajoči se vidik spominja na to, da je Oče hotel prenoviti naše delovanje s povsem človeškim delovanjem svojega Sina, da bi mi – prilični Kristusu – mogli opravljati »dobra dela, ki jih je Bog vnaprej določil za nas« (Ef 2,10).

10. Poleg tega je jasno, da se zveličanje, ki ga je Jezus uresničil v svoji osebi, ne tiče samo človekove notranjosti. Sin je namreč postal meso (prim. Jn 1,14), da bi mogel vsakemu človeku prinesiti zveličavno občestvo z Bogom. Prav zato, ker je privzel meso (prim. Rim 8,3; Heb 2,14; 1 Jn 4,2) in bil rojen iz žene (prim. Gal 4,4), je »Božji Sin postal sin človekov«¹⁵ in naš brat (prim. Heb 2,14). Ko je postal član človeške družine, se je »tako rekoč zedinil z vsakim človekom«.¹⁶ Vzpostavil je nov red odnosov z Bogom, svojim Očetom, in vsemi ljudmi. V ta red moremo biti vključeni, da bi bili deležni njegovega življenja. Sprejetje mesa zato nikakor ne omejuje Kristusovega zveličavnega delovanja, ampak mu stvarno omogoča, da Božje zveličanje posreduje vsem Adamovim otrokom.

11. V odgovor na individualistično zoževanje novega pelagianizma in na obljubo zgolj notranje osvoboditve novega gnosticizma je treba končno opozoriti, kako deluje Jezus kot Rešenik. Ni se omejil na to, da bi nam pokazal pot za srečanje z Bogom – pot, po kateri bi nato mi sami mogli hoditi z lastno močjo v pokorščini njegovi volji in v posnemanju njegovega zgleda. Kristus je marveč sam postal pot, da bi nam odprl vrata k odrešenju: »Jaz sem pot« (Jn 14,6).¹⁷ Ta pot pa vrh tega ni zgolj notranja pot na robu naših odnosov z drugimi in ustvarjenim svetom. Nasprotno, »Jezus nam je odprl novo in živo pot /.../ po svojem mesu« (Heb 10,20). Kristus je torej Rešenik, ker je sprejel našo celotno človeško naravo in živel resnično človeško življenje v občestvu z Očetom ter brati in sestrami. Zveličanje je v tem, da se pustimo vključiti v to Kristusovo življenje, ko prejmemo njegovega Duha (prim. 1 Jn 4,13). Tako je Kristus postal »počelo vseh milosti po svoji naravi«.¹⁸ Kristus je hkrati Zveličar in zveličanje.

5. Zveličanje v Cerkvi, Kristusovem telesu

12. Kraj, kjer nam je podarjeno zveličanje, ki ga prinaša Kristus, je Cerkev. To je občestvo tistih, ki so včlenjeni v nov red odnosov, vzpostavljen s Kristusom, in morejo prejeti polnost Kristusovega Duha (prim. Rim 8,9). Razumevanje za to cerkveno posredovanje zveličanja je bistvena pomoč, da bi premagali vsakršno težnjo po okrnjenih pojmovanjih. Kajti zveličanja, ki nam ga ponuja Bog, ni mogoče doseči z lastnimi močmi, kakor bi rad novi pelagianizem, ampak po odnosih, ki izvirajo iz učlovečenega Božjega Sina in oblikujejo občestvo Cerkve. Milost, ki nam jo podarja Kristus, poleg tega ne prinaša zgolj notranjega zveličanja, kakor si domišlja novo gnostično gledanje, ampak nas privzema v stvarne odnose. Zato je Cerkev vidno občestvo! V njej se dotikamo Jezusovega mesa, na odličen način v najbolj ubogih in trpečih bratih in sestrah. Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja«¹⁹ nam posreduje zveličanje in nam zagotavlja, da zveličanje ne obstaja niti v samouresničevanju osamljenega posameznika niti v njegovi notranji spojitvi z Božjim, ampak v včlenitvi v občestvo oseb, ki so deležne občestva Trojice.

13. Individualistično gledanje in čisto notranje pojmovanje zveličanja poleg tega nasprotujeta zakramentalnemu odrešenjskemu redu, po katerem Bog hoče rešiti človeka. V Cerkvi je mogoča deležnost pri novem redu odnosov, ki jih je osnoval Jezus. Ta deležnost pa se uresničuje po zakramentih, med katerimi je krst vrata²⁰, evharistija pa vir in vrhunec.²¹ Tako je na eni strani vidno, da je prilaščanje samoodrešenja, ki računa samo na lastne človeške moči, nevzdržno. Vera nasprotno priznava, da smo rešeni po krstu, ki nam vtisne neizbrisni pečat pripadnosti Kristusu in Cerkvi. V tem je zakoreninjena preobrazba našega dejanskega načina, kako živimo odnose z Bogom, ljudmi in ustvarjenimi stvarmi (prim. Mt 28,19). Očiščeni podedovanega greha in slehernega osebnega greha, smo poklicani k novemu življenju (prim. Rim 6,4). Verniki nenehno rastejo in se prenavljajo z milostjo sedmih zakramentov, predvsem kadar je pot napornejša in ponovno pademo. Če verniki z grehom opešajo v svoji ljubezni do Kristusa, morejo biti z zakramentom

pokore spet sprejeti v red odnosov, ki jih je vzpostavil Jezus, da bi živeli kakor On (prim. 1 Jn 2,6). Tako polni upanja gledajo na poslednjo sodbo, ko bo vsak človek sojen po dejanskih delih ljubezni (prim. Rim 13,8–10), zlasti do najšibkejših (prim. Mt 25,31–46).

14. Zakramentalnemu odrešenjskemu redu nasprotujejo tudi tokovi, ki propagirajo zgolj notranje zveličanje. Gnosticizem se namreč povezuje z odklonilnim pogledom na ustvarjeni red, ki ga pojmuje kot omejevanje popolne svobode človeškega duha. Posledično vidi zveličanje kot osvoboditev od telesa in stvarnih odnosov, v katerih človek živi. Za nas odrešene pa resnično zveličanje »po daritvi telesa Jezusa Kristusa« (Heb 10,10; prim. Kol 1,22) še zdaleč ni osvoboditev od telesa, pač pa zveličanje vključuje tudi njegovo posvečenje (prim. Rim 12,1). V človeško telo, ki ga je oblikoval Bog, je vpisana govorica, ki vabi človeka, naj priznava Stvarnikove darove ter živi v občestvu z brati in sestrami.²² Odrešenik je s svojim učlovečenjem in velikonočno skrivnostjo to prvotno govorico ponovno vzpostavil, prenovil in nam jo posredoval v telesnem redu zakramentov. Zaradi zakramentov morejo kristjani živeti v zvestobi Kristusovemu mesu in torej v zvestobi dejanskemu redu odnosov, ki jih je on podaril. Ta red odnosov posebej zahteva skrb za vse ljudi v njihovem trpljenju, zlasti s telesnimi in duhovnimi deli usmiljenja.²³

6. Sklep: Oznanjevanje vere v pričakovanju Odrešenika

15. Zavest polnosti življenja, v katero nas sprejema Jezus, Odrešenik, priganja kristjane k misijonskemu poslanstvu, da bi oznanjevali luč evangelija.²⁴ V tem prizadevanju so pripravljene graditi iskren in ploden pogovor s pripadniki drugih verstev, v zaupanju, da more Bog »vse ljudi dobre volje, v katerih srcu nevidno deluje milost«²⁵ pripeljati k zveličanju v Kristusu. Medtem ko se Cerkev z vsemi svojimi močmi posveča evangelizaciji, ne preneha prositi za končni Odrešenikov prihod, kajti »v upanju smo rešeni« (Rim 8,24). Človekovo zveličanje bo dopolnjeno šele tedaj, ko bomo po zmagi nad

zadnjim sovražnikom, smrtjo (prim. 1 Kor 15,26), povsem deležni veličastva vstalega Jezusa. On bo privedel do dopolnitve naš odnos z Bogom, brati in sestrami ter ustvarjenimi stvarmi. Vseobsegajoče zveličanje, zveličanje duše in telesa, je dokončna poklicanost, h kateri Bog kliče vse ljudi. Utrjeni v veri, oprti na upanje, dejavni v ljubezni po zgledu Marije, Odrešenikove Matere, prve odrešene, imamo gotovost: »Naša domovina je v nebesih, od koder tudi pričakujemo Odrešenika, Gospoda Jezusa Kristusa. On bo z močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše bedno telo, da ga bo naredil podobno svojemu poveličanemu telesu« (Flp 3,20–21).

Papež Frančišek je ta dokument, ki je bil sklenjen na plenarnem zasedanju Kongregacije za verski nauk 24. januarja 2018, potrdil in naročil, naj se objavi.

Rim, sedež Kongregacije za verski nauk, 22. februarja 2018, na praznik sedeža apostola Petra.

+ Luis F. Ladaria, S.I.
naslovni nadškof tibiški
prefekt
+ Giacomo Morandi
naslovni nadškof cerveterski
tajnik

Opombe

¹ Drugi vatikanski koncil, Dogmatična konstitucija o božjem razodetju *Verbum Dei*, BR 2.

² Prim. Kongregacija za verski nauk, izjava *Dominus Iesus, Gospod Jezus* (6. avgust 2000), št. 5–8: AAS 92 (2000), 745–749. Slovenski prevod v: *Communio* 10 (2000), 193–221.

³ Prim. Frančišek, ap. spodbuda *Evangelii gaudium, Veselje evangelija* (24. november 2013), št. 67: AAS 105 (2013), 1048.

⁴ Prim. isti, okr. *Lumen fidei, Luč vere* (29. junij 2013), št. 47: AAS 105 (2013), 586–587; ap. spodbuda *Evangelii gaudium*, št. 93–94: AAS (2013), 1059; *Nagovor zastopnikom petega narodnega kongresa Cerkev v Italiji*, Firenze (10. november 2015): AAS 107 (2015), 1287.

⁵ Isti, *Nagovor zastopnikom petega narodnega kongresa Cerkev v Italiji*, Firenze (10. november 2015): AAS 107 (2015), 1288.

⁶ Isti, ap. spodbuda *Evangelii gaudium*, št. 94: AAS 105 (2013), 1059: »Očarljivost gnosticizma, vere, zaprte v subjektivizmu, pri katerem je pomembna edino neka izkušnja

ali vrsta utemeljitev in spoznanj, o katerih človek misli, da morejo tolažiti in razsvetljevati. A tu je človek navsezadnje zaprt v svojem lastnem razumu in svojih čustvih«; Papeški svet za kulturo in medverstveni dialog, Jezus Kristus, prinašalec vode življenja. Krščanski pogled na »New Age« (januar 2003), Vatikan 2003.

⁷ Francišek, okr. *Lumen fidei*, Luč vere, št. 47: AAS 105 (2013), 586–587.

⁸ Isti, *Nagovor udeležencem romanja škofije Brescia* (22. junij 2013): AAS 95 (2013), 627: »v svetu, [...] kjer gre človek raje po poti gnosticizma, [...] 'brez mesa' – Bog, ki ni postal meso [...]«.

⁹ Po zmoti pelagianizma, ki je nastala v petem stoletju okoli Pelagija, človek potrebuje milost za izpolnjevanje Božjih zapovedi in za rešenje samo v smislu zunanje pomoči za svojo svobodo (kakor potrebujemo recimo svetlobo, zgled, moč), ne pa v smislu povsem nezasluzene posvetitve in korenite prenovitve njegove svobode, ki mu omogoča delati dobro in doseči večno življenje. Bolj zapleteno je gnostično gibanje, ki je nastalo v prvem in drugem stoletju in pozna več različnih oblik. Na splošno so gnostiki mislili, da človek doseže zveličanje z ezoteričnim znanjem ali »gnozo«. To znanje gnostiku razkrije njegovo pravo bistvo, namreč iskro Božjega duha, ki prebiva v njegovi notranjosti, ki je osvobodjena telesa, ker je telo tuje njegovi pravi človeškosti. Samo na ta način se gnostik vrne k svojemu prvotnemu bitju v Bogu, od katerega se je oddaljil po padcu v greh.

¹⁰ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I–II, q. 2.

¹¹ Prim. Avguštin, *Izpovedi* I, 1: *Corpus Christianorum*, 27,1.

¹² Drugi vatikanski koncil, pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, CS 22.

¹³ Mednarodna teološka komisija, Bog Odrešenik. O izbranih vprašanjih, 1995, št. 2.

¹⁴ Benedikt XVI., okr. *Deus caritas est, Bog je ljubezen* (25. december 2005), Nr. 1: AAS 98 (2006), 217; prim. Francišek, apostolska spodbuda *Evangelii gaudium, Veselje evangelija*, št. 3: AAS 105 (2013), 1020.

¹⁵ Irenäus, *Adversus haereses*, III, 19,1: *Sources Chrétiennes*, 211, 374.

¹⁶ Drugi vatikanski koncil, pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, CS 22.

¹⁷ Prim. Avguštin, *Tractatus in Ioannem*, 13, 4: *Corpus Christianorum* 36, 132: »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Če iščeš resnico, hodi po poti, kajti pot je tudi resnica. Cilj, h kateremu se bližaš, in pot, po kateri moraš iti, sta isto. Ne moreš priti na cilj, če ubereš drugo pot. Po drugi poti ne moreš priti h Kristusu: h Kristusu moreš priti samo po Kristusu. Kako prideš h Kristusu po Kristusu? Prideš h Kristusu, ki je Bog, po Kristusu, ki je človek. Po Besedi, ki je meso postala, prideš k Besedi, ki je bila v začetku pri Bogu.«

¹⁸ Tomaž Akvinski, *Quaestio de veritate*, q. 29, a. 5, co.

¹⁹ Drugi vatikanski koncil, dogmatična konstitucija o Cerкви *Lumen gentium*, C 48.

²⁰ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, III, q. 63, a. 3.

²¹ Drugi vatikanski koncil, dogmatična konstitucija o Cerкви *Lumen gentium*, C 11; konstitucija o svetem bogoslužju *Sacrosanctum Concilium*, B 10.

²² Prim. Francišek, okr. *Laudato si'* (24. maj 2015), št. 155, AAS 107 (2015), 909–910.

²³ Prim. isti, pismo *Misericordia et misera* (20. november 2016), št. 20: AAS 108 (2016), 1325–1326.

²⁴ Prim. Janez Pavel II., okr. *Redemptoris missio, Odrešenikovo poslanstvo* (7. december 1990), št. 40: AAS 83 (1991), 287–288; Francišek, apostolska spodbuda *Evangelii gaudium, Veselje evangelija* št. 9–13: AAS 105 (2013), 1022–1025.

²⁵ Drugi vatikanski koncil, pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, CS 22.

ROMANO GUARDINI

Dobro in vest

Človek živi in raste. Ob njem, skozenj in v njem se nenehno dogaja tisto, po čemer je stalno vpleten v naravo kakor rastlina in žival. Obstaja pa tudi tisto, kar ga razlikuje od vsega tega.

Človek zlasti ne raste in se ne giblje samo po nagonu samohranitve in širitve življenja, marveč deluje. Delovati pa pomeni opravljati nekaj, kar je vame položeno; da obvladujem, kar je dano meni ali ob meni; da nekaj oblikujem in predstavljam; da stremim za cilji in ustvarjam dela.

V delovanju obstaja pomembno razlikovanje: nekaj drugega je, ali samo uresničujem neki »namen« ali pa izpolnjujem, kar moram, in opravljam kot dolžnost. »Namene« uresničujem neprestano. Če se hočem npr. z nekom srečati, moram iti tja, kjer prebiva, bodisi peš ali s prometnim sredstvom. Življenje doma, v poklicu, v javnosti je sestavljeno iz »namenov« in vanje usmerjenih dejanj. Slednja imajo smisel prav v tem, ali uresničijo svoj »namen«. »Namen« pa želim udejanjiti zato, ker je potreben za moje bivanje ali ga podpira.

Drugače pa je, kadar gre za tisto, kar moram delati ali *naj* bi opravljal po dolžnosti, torej za tisto, kar *naj* storim. Če povem naravnost: gre za to, da delam nekaj, ker je takó prav; ker čutim tisto kot obveznost. Ne zato, ker hočem s tem nekaj doseči, čeprav so v opravljanje dolžnosti vedno vpleteni tudi nameni. Skupna lastnost vseh namenskih dejanj je »korist«. Nasprotno pa se skupna lastnost vsega, kar *naj* bi bilo opravljeno kot dolžnost, izraža z besedami »dobro je; v sebi je dobro«.

Gre torej za »dobro« sólo po sebi, ne za dobroto kot izkazovanje pomoči potrebnemu in predmet, ki pomoč omogoča.

Zberimo moč svojih pogledov in dovtetnost za to, kar označujemo z besedo »dobro«. Ob tem se nabere vse mogoče, kar nas ovira. Današnji ljudje smo dvomljivci. Nagibamo se k temu, da bi človeku, ki nam govori o dobrem, zastavili Pilatovo vprašanje: »Kaj je dobro?« Vprašanje, ki ne pričakuje odgovora, ker se vnaprej ve, da ga ni. Dvom je smiseln, saj je marsikaj odvisno od tega, ali ga zaznamo. Toda tukaj ga ne bomo iskali, ker ne bi prišli do konca. Moramo se preriniti skozi dvomljivost in jo premagati. Premagovati moramo tudi utrujajoče hude izkušnje, tiste izkušnje, ki nam jih je prineslo prizadevanje za dobro ... pa še zmote v mišljenju, govorjenju in pisanju našega časa ... vse to prerivanje in pehanje okrog nas, pogosto tako zmedeno in neprozorno, da se nam zdi nemogoče spoprijeti se s tem stanjem ... To in še kaj drugega moramo premagovati.

Naši najgloblji notranjosti moramo pustiti do besede. Saj vemo: »Dobro obstaja!« Obstaja tista izjemnost, ki se more nasloniti na najbolj navidezno dejanje in mu vtisniti pečat neke brezpogojnosti, vzvišene nad vsakršen namen. Obstaja tisto dokončno, o čemer ni mogoče več razpravljati, ker je samo v sebi vzvišeno. Obstaja tista skrajna točka, kamor se morem umakniti – pa naj stane, kar hoče – , ko rečem: »Saj sem le dobro hotel.« To obstaja. Tisto nekaj, kar ni odvisno od nič drugega, marveč stoji samo v sebi. Tisto nekaj, kar ne dobiva svoje upravičenosti od nič drugega, marveč jo ima v sebi. Tisto nekaj, pred čimer ne smemo ostati ravnodušni, če nočemo zapraviti svoje časti.

Dobro je tisto poslednje, nepojasnjeno, na kar se opira tudi moje poslednje, nepojasnjeno.

Dobro tudi ne visi nekje tuje v nedostopnem prostoru. Povezano je z menoj. Dobro se me dotika. V meni je nekaj, kar se bistveno odziva na dobro, kakor se odziva oko na svetlobo: *vest*.

Spet moramo prodreti skozi neko oviro. K novodobnim nagnjenjem nujno spada izkoreninjenje vesti. Morda naj bi iz nje naredili nekakšno priložnostno nadarjenost, torej »moralnemu človeku« postavili nasproti »nemoralnega«. Ali pa v vesti videli posledico zgodovine oz. družbenega okolja. Potemtakem bi bila vest

nekaj šele polagoma nastalega, nekaj privzgojenega, kar more tudi izginiti. Torej je treba spet prodirati skozi zmešnjavo socioloških, psiholoških, zgodovinskih polresničnosti, da bi spoznali temeljno dejstvo: *vest obstaja!* V nas je tisto poslednje nekaj, kar je v povezavi z dobrim; kar se odziva na dobro kakor oko na svetlobo.

Moč tega odziva more opešati, more tudi otopeti zaradi dednosti ali vpliva okolice ali pa se zmedemo zaradi osebnih izkušenj. Če hočemo nekaj opaziti, moramo iskati tam, kjer nastopa v čisti obliki. Potem bomo tudi sposobni presoditi, kar je zatemnjeno. Tedaj bomo mogli reči: *vest obstaja*. Saj jo nosimo živo v sebi. Javlja se, ko gre za dobro ali zlo.

Da bi bolje zaznali, kaj je *vest*, se zamislimo v nemško besedo zanjo: *vest* – *Gewissen*, je več kako samo *wissen* – vedeti. Morda je to bolje izraženo v stavku: »Vem sam iz sebe,« torej vem, »da je tako prav«. Tisto, kar je prav, pa je dobro. Zdi se nam, da to poznamo, hkrati pa se nam izmuzne, če hočemo razumljivo ubesediti. Pomislimo na Avguštinovo besedo: »Če me ne vprašaš, vem. Če me vprašaš in naj bi povedal, ne vem.« Kaj to pomeni?

Najprej in zlasti: dobro je nekaj. Ni nekakšen »kako«. To bi se dalo izraziti v stavku: »Ne gre za to, kaj naredim, marveč da imam o tistem dobro mnenje.« Torej je dobro nekaj, kar naj bi hoteli, ne samo mislili. Torej neka vsebina, a katera?

Dobro je dobro. Ne moremo ga prevesti z ničimer drugim. Ne moremo npr. reči: dobro je ljubezen do drugega človeka. Ali: dobro je zvestoba do samega sebe. To bi bil samo en izraz dobrega. Po drugi strani pa tudi ne moremo reči: dobro je resničnost. Seveda je dobro resnično, toda ni resničnost, marveč dobro, samo po sebi.

Vedno pa je tudi neka vsebina. Nekaj pozitivnega je. Več kakor to: je pozitivnost, utelešenje časti, vzvišenosti, vrline. Dobro obstaja samo v sebi. Nekaj živega je, nič abstraktnega, marveč nekaj živo duhovnega. Od kod to vem? Spoznavam pač. Od znotraj pride k meni. Tako se me dotika moja *vest*.

Dobrega ne morem prevesti z nečim drugim, ker je poslednje. Sicer pa niti ni treba, da bi ga razumel od drugod. Saj je vsa moč njegove vsebine dovolj zgovorna. Iz njega samega ga razumem.

Vsebina dobrega je neskončna. Enako je brezpogojna njegova veljava. Brž ko ga poskušamo razumeti čistega, začutimo, da je globina njegove vsebine nedoumna, njegova širina neizmerna, njegova polnost neizčrpna, njegovo bogastvo značilnosti in vrednot neobvladljivo. Neskončnost vsebine spada k bistvu dobrega. Hkrati pa je dobro popolnoma preprosto. Grška filozofija pozna merilo za stopnjo bivajočega, ker pravi: bivajoče stoji toliko višje, kolikor več vsebine obseže, in je hkrati preprostejše. Torej: dobro je neskončna vsebina v popolni preprostosti.

Prav iz tega prihaja težava, kako naj bi odgovorili na vprašanje: Kaj je dobro? Pogled se izgubi v polnosti vsebine, preprostost pa naredi, da se vsebina očesu izmika.

Kljub temu ostane vprašanje: Kaj je dobro?

Odgovoriti sem poskušal takole. Živo dobro gane mojo vest. Ko dobro sprejem s svojim mišljenjem, hoče učinkovati v mojo resničnost. Prva naloga vesti je v tem, da začuti zahtevo dobrega, ki hoče biti človeško uresničeno. Dobro torej zahteva, sili: »Sprejmi me! Razumi me! Hoti me! Naredi me!« Vest odgovarja – predvidevamo, da tako odgovarja, čeprav se morda tudi brani ali izmika: »Hočem! Hočem ti dobro ...«, toda zdaj zastane, se domisli: »Če naj to naredim ... kaj naj storim? Ti dobro – kaj si?« Na to najprej ni odgovora. Da bi dobro izčrpali in izgovorili v uresničujoči vsebini, to pač ne gre. Na tako vprašanje dobro molči. S tem pa stvar še ni končana. V naslednjem trenutku se mora, recimo, nekaj zgoditi v službi poklica. Tedaj pride odgovor: »To, kar je treba tukaj narediti, da bi bilo ustrezno – to sem jaz,« pravi dobro.

Z drugimi besedami: kaj je uresničenje, ki ga dobro zahteva, bo pojasnjeno s tem, kar je vselej treba narediti. Na tem mestu pa si moramo pojasniti dva pomembna pojma: *položaj* in *posamezen primer*.

To dvoje pač ni isto. Oboje bi rad pojasnil z zgodbo: v neki družbi so pripovedovali, da sta šla dva trgovca v puščavo. Nekega dne je začelo primanjkovati vode. Zaloga naj bi nazadnje zadostovala samo za enega. Zdaj so navzoči v družbi začeli pretresati vprašanje, kaj naj trgovca naredita. Razdeliti si vodo in potem umreti? Ali

naj pije starejši, mlajši pa se žrtvuje? Ali naj se starejši umakne na ljubo mlajšemu življenju? Tedaj se je oglasil star gospod: »Kar tukaj govorimo, je prazno. V primeru, ki ga obravnavamo, manjka odločilno, namreč mi sami. To je le teoretična zadeva, ki se nas ne tiče. Če bi bili mi v tem položaju, bi vedeli, kaj naj naredimo.« Vidimo, za kaj gre: »Primer zadeva srečanje ljudi, okoliščin in dogodkov, pri katerih nisem udeležen. Ne zahteva ničesar. Samo teoretično ga moremo obravnavati. Nasprotno pa položaj vključuje sestav ljudi, okoliščin in dogodkov, pri katerih sem udeležen, se me tičejo, se z zahtevo obračajo name. Primer moremo pustiti v nemar, položaja ne. Ta zahteva, da sprejmemo stališče, odločitev in nekaj naredimo.«

Položaj mi zdaj pove, kaj je dobro. Tisto, kar je treba narediti, pa je odvisno od položaja okrog mene. Razmerje do dobrega moremo razumeti z različnih strani. Vidik, ki smo ga izbrali, ima seveda svoje pomanjkljivosti. Nekaj zelo pomembnega pa se zdi, da se tam vendar odkriva veličina tega razmerja in njegova živost.

Nravno razmerje je nekaj velikega. Vzemimo besedo v njenem preprostem zanosu. Nravna izkoreninjenost našega časa večinoma ne izhaja od tod, da je bila npravna naloga občutena kot pretežka, marveč da se je zdela prelahka, ne duhovna in dolgočasna. Npravna naloga ni prazna oblika, marveč je polna vsebine. Tudi ni nič ubožnega, marveč neskončno bogastvo, ki pritiska na mojo vest, na moje srce, hoče izmeriti, pritrditi, biti izpolnjeno. Nekaj neizrekljivo velikega je v zavesti, da si odposlanec dobrega v svetu, nosilec njegovega poslanstva. Biti ta, ki mu je usoda dobrega – najvišjega in v tem nasilnem svetu najnežnejšega, najslabotnejšega – zaupana. Dobro ne bo resnično, če svoje npravne naloge ne opravimo. Presodimo to s plemenitim ponosom našega srca!

Dobro ni mrtev zakon. Neskončno življenje je, ki hoče biti rojeno v to resničnost. Hoče pridobiti zemeljsko, človeško podobo. To se zgodi v npravnem dejanju. Npravno ravnanje vsebuje nekaj skrivnostnega. Ne pomeni samo, da izpolnjuje neki zakon, marveč da mu je dano življenje.

Opravljati dobro je resnično ustvarjanje. Ne zgolj izpolnjevanje nekega predpisa, marveč ustvarjalno uresničevanje nečesa, česar

še ni. Naše nravno življenje je obubožano, ker postaja dolgočasno. Dolgo časa je bilo pod vplivom racionalistične etike, Kantovega formalizma in neke shematizirane morale, dojete kot izpolnjevanje predpisov. To pa seveda ne drži. Kar prisluhnimo Platonu, pa bi tukaj, v prvem zavestnem načenanju problema občutili ves ustvarjalni zanos etičnega ravnanja. V nraavnem ravnanju gre za to, da naredimo resnično, kar še ni človeško resnično. Zemeljski lik naj bi postal večno-neskončen.

To pa pomeni dvoje. Najprej to, da poprimemo tisto veliko, večno in dobro. Kako? S čim? Z edino močjo, ki jo je mogoče prijeti: s svobodo naše volje in, globlje, našega srca, ki pravi »da«, »pripravljen sem za dobro«; ki se dvigne in hoče, se steguje po dobrem, je njega »lačno in žejno« in se žene za njim. Z notranjostjo, ki se odpre, sprejema, spušča noter, dokler ni vse »prekvašeno«; vse očiščeno in oplemeniteno. Čistejša ko je pripravljenost in odločnejša volja, globlja in močnejša zahteva, čim bolj se odpira in bolj ko je notranjost polnejša in določena, toliko močnejše in polnejše imamo dobro znotraj, v duhu in srcu.

Potem pa moramo delovati noter v resničnost, sicer ostane hrepenenje nerodovitno. Moramo oblikovati snov resničnosti, ki nas obdaja: v položaj. To se pravi, da razumemo, kaj je novo. To okrog mene: ljudje, dogodki, reči, stanja ... to pride, se zgodi, se potegne skupaj, tukaj, zdaj – zdaj pa moram to razumeti. Moram videti: kaj je tisto dobro? To videti, presoditi, odločiti, narediti; jasno, velikodušno, premišljeno, odločeno v močnem, v dejanju, ki ima kri in barvo, polet srca in zanesljivo roko – to se pravi delati dobro.

Nravno ravnati pomeni torej nekaj ustvarjati. Ne v kamnu, barvi in ilovici, marveč v resničnostni snovi življenja. Svet je nedokončan. Vedno prihaja k nam kot položaj, ki naj ga dokončamo v nraavnem ravnanju. Dokončali naj bi ga s tem, da bi vanj vdelali dobro. Nravno življenje je postalo puščobno. Ustvarjalne moči so odpotovale v neko estetizirano umetnost; v neko politično delo; v zgolj gospodarstvo ali kamor že. Čas je, da nraavno ravnanje spet prepoznamo kot ustvarjanje in žive nraavne moči spet pustimo odteči tja.

Nravnost ni posebna priložnost poleg drugih. Snov za nra-
vstveno daje celotna resničnost. Vse, kar je, je njena vsebina.
Tomaž Akvinski pravi: »Dobro je treba storiti. Toda, kaj je dobro?
Tisto, kar je vselej pametno, bistveno.« To »vselej bistveno« pa so
okolščine z vso polnostjo vsebine; življenje, ki v teh okoliščinah
vedno znova stopa naprej z vsem, kar je v njem. Kolikor višja je
vrednost nramnega dejanja, toliko polnejše je vsebinsko bogastvo
okolščin in s tem resničnosti. Vrednost nramnega dejanja je odvi-
sna od tega, da vidim polnost vsebine resničnosti in morem s tem
pokazati tudi preprostost dobrega.

S tem pridemo spet do vprašanja o etični zbezanosti našega
časa. To ni samo pomanjkanje etičnega ustvarjalnega veselja, marveč
dejstva, da v spremembah našega časa ne vemo več, kje potekajo
glavne črte nramnosti. Nastala je etična jezikovna zmeda, nezaupanje
do običajnih etičnih oblik. Pustimo vnemar vprašanje, kje so vzroki
za to. Verjetno bodo pri subjektivizmu, pri neobveznosti in razpušče-
nosti našega časa. Vzroki so mogoče tudi v tradicionalnem nramnem
mišljenju, ki je mnogokrat otrpnilo in iz svojih oblik izgubilo živo
polnost resničnega. Naj bo že kakorkoli. Vsekakor obstajata hkrati
etično nezanimanje in zbezanost. Za občutek mnogih se za nramno
ni vredno tako resno zavzemati. Drugi, ki bi bili to pripravljeni
storiti, pa ne vedo, kje naj začnejo. Čutijo se zmedeni; niso si na
jasnem glede norm. Med seboj se ne morejo zediniti.

Treba je tudi vabiti k delu, iskanju in razmišljanju. Najpomemb-
nejše pa se zdi spodbujanje moči za nramno delovanje: da človek
zagleda nramno nalogo v njeni veličini in tudi v njenem obilju. Da
svojim močem zaupa. Da se jih zaveda. Da iskreno očisti svoje
misli in potem spet pridobi zaupanje. V veselju in resnosti mora
vstati nramno delujoč človek, ki hrepeni po dobrem. Nramna na-
loga pritiska, razburja in zahteva. Tisti, ki široko odpre oči za to,
kar »je treba narediti« in kaj kliče iz dogodkov in stvari, hoče biti
pripravljen in tudi je. Pusti, da se bo tak človek pojavil in dojel,
pa bo nramni zastoj premagan.

Zahteve potem nastopijo in cilji postanejo razločni. Besede so
pripravljene, spet se oblikuje razumevanje in skupnost za hotenje.

Potem bo tudi resničnost in polnost modrosti krščanskega nramnega nauka znova občutena in s spoštovanjem sprejeta.

To je pomembno za moškega. Pomembno pa je tudi s stališča ženske, ki danes nastopa v širokih vrstah splošnega mišljenja in ustvarjanja. Moški navsezadnje more živeti po ukazih. Ženska pa bi shirala. Njeno delovanje je ustvarjanje in ni usmerjeno v delo, marveč v življenje. Ženska ne uresničuje norme, marveč daje nuji v notranjosti telo in zemeljsko bivanje. Pot od neskončne polnosti v poseben lik je njena najgloblja naloga. Resničnost biti in življenja ter tega bogastvo je njena snov. To resničnost si mora vzeti k srcu, pustiti, da se približa njenemu življenju in postane snov za tisti lik.

Zdaj pa se vrnimo k pojmu vest.

Vest je najprej tisti organ v človeku, po katerem odgovarjam na dobro in sam pri sebi vem, da dobro obstaja kot nadvse pomembno. Skrajnost mojega bivanja je povezana z njim. A treba ga je udejanjati. V tem se odloča tisto poslednje. Vest pa je organ, s katerim iz obstoječega položaja razumem razloge in posebnost dobrega. Z vestjo ugotavljam, kaj je dobro tukaj in zdaj. Z dejanjem vesti presojam tudi vsakokratni položaj in razumem, kaj je prav in s tem dobro.

Tako je vest tudi tisto mesto, kjer stopi večnost v čas. Je rojstni kraj zgodovine. V vesti se prižge »zgodovina«, ki je vse kaj drugega kakor naravno dogajanje. Zgodovina pomeni, da večnost po svobodnem človekovem dejanju stopi v čas.

Seveda ne gre kar gladko. Težave se postavljajo naproti. Najprej: »položaj« je pogosto vse drugo kakor nekaj preprostega. V njem so različne nasprotujoče si zahteve. Najrazličnejša človeška in stvarna razmerja se povezujejo, križajo in ugovarjajo. Bolj ko je buden občutek za zahteve človeka, stvar in razmere, težje je spoznati, kaj je navsezadnje treba narediti. Izobraževanje vesti je prav v tem, da se ožina pogleda odpre za množstvo podob; da je premagana topost občutka za raznovrstnost zahtevajočih vrednot; da človek postane občutljiv za polnost in ubranost zahtev. Tu pa se pojavi nasprotna nevarnost: da se človek v tej raznovrstnosti izgubi in da od samega gledanja, razumevanja in hotenja za pravilno ravnanje ne pride do odločanja in delovanja.

Potem: vsak položaj, v katerem se znajdemo, je enkraten. Ni ga še bilo in se ne bo ponovil. Pač obstajajo podobnosti. Npr. pride nekdo in hoče pomoč. Ta človek, kakršen je, pride k meni, kakršen sem, v teh okoliščinah in s to prošnjo, za isto uslugo bi se spremenilo vsaj to, da sva midva drugačna zaradi tistega, kar sva od zadnjega srečanja počela in izkusila. Torej se vsak položaj resnično pojavi samo enkrat. Tudi tisto, kar je bilo treba narediti, še ni bilo nikoli narejeno in ne bo. Torej je treba tisto uganiti in ustvarjalno oblikovati. Pri tem nam pomaga izkušnja iz preteklosti, pomagajo vzgojitelji, prijatelji, okolica ter splošna načela in podobni primeri. Nas vodi Božja zapoved in ukaz oblasti, ki deluje po Boži volji. Naloga, ki jo je treba zaradi njene posebnosti sprejeti in pri kateri se je treba odločiti, kako naj jo pravilno rešimo, nam ne bo prihranjena. Stopnja npravnega ravnanja je odvisna tudi od okoliščin. Seveda potrebujemo pravilo, ki nam pomaga, da posebno enkratnost obvladamo.

In še tretje: dobro ni lahko delati. V resnici se pogosto upiramo. Če že ne z zavestno voljo, pa z nezavednim odporom. Za to, kar govori verouk o skitem zlu v človeku, ki se upira dobremu, ponuja dušeslovje znanstveno razlago. Kaže namreč, da nismo nikoli brez pobude volje in prizadevanja. Tudi če mislimo, da presojamo brez predsodkov in ravnamo stvarno, smo pod vplivom vsiljivih ali zaviralnih nagibov. Ti so mogoče povsem nezavedni in torej za našo zavestno izkušnjo nedostopni. Ali pa so podzavestni in samo deloma zavestni. Ti nagibi pa niso vedno usmerjeni k dobremu. Nasprotno! Vplivajo ne le na naše ravnanje, marveč tudi na naše spoznanje in presojo. Odvrčajo pogled od predmeta; poudarjajo samo nekatere stvari na njem, jih slabšajo, osvetljujejo ali zatemnjujejo in kazijo. Morejo pa tudi povzročiti, da stvarni položaj popolnoma izgine.

Tedaj postane očitno, kaj vse zmore vest.

Njen pogled naj bi bil odprt za položaj v vsej njegovi polnosti. Za ljudi, kakršni so, za to, kakšne so razmere in odnosi, pa tudi, kakšne zahteve je nujno treba upoštevati. Naš pogled se mora osvoboditi vseh meglenosti, zaprek in odklonov. Vedno globlje se jih mora osvoboditi. Vedno globlje mora prodirati v bistrost, ki

more in hoče videti. Vsa predmetna raznovrstnost položaja mora biti zajeta in razložena z dokončnim smislom.

In sicer kot pomembna točka nekega položaja, ki ga še ni bilo in ga tudi ne bo. O njem naj bi se poučil iz izkušenj človeštva, iz izkušenj tistih, ki so me poučevali; iz mojih lastnih preteklih izkušenj, ker se splošno načelo in živo medsebojno srečanje vzajemno oplajata. Vse to pa me ne odvezuje naloge, da sprejemam novost, ki je samo tukaj in je nastala iz same sebe, ne tudi iz gledanja, pojasnila, drznosti in ustvarjanja.

Če pa je položaj večpomenski in brez jasne usmeritve delovanja, potem mora vest privedi do odločitve. Potem mora povedati: »Tako je najboljšo. Tako naj bi ravnali!« Pri tej odločitvi mora vztrajati in jo izpeljati.

Tako je vest organ za večno zahtevo dobrega, ki naj bi bilo narejeno: z vestjo je človek odprt v večnost. Hkrati pa je usmerjen v čas in vsakdanje dogajanje. Vest je organ, ki nas kliče k dobremu. Z njim bomo vedno znova spoznavali, kako se mora večno-neskončno dobro obvladovati v posebnostih časa. To je hkrati poslušnost in novo stvarjenje; je razumevanje in presojanje; je prodiranje in odločanje.

S. IRENA POTOČNIK OCD

O molitvi

(ob 130. obletnici prihoda karmeličank v Slovenijo)

Dne 12. junija 1889 so na slovenska tla znotraj avstro-ogrske monarhije prvič prišle karmeličanke, ki jih je kot ustanoviteljica iz dveh avstrijskih samostanov – Gradca in Baumgartna – po Božji previdnosti zbrala Kristina Bernard iz Ljubljane. Tudi tedanji novopostavljeni škof dr. Jakob Missia je gojil željo, da bi imel v svoji škofiji kontemplativno redovno skupnost, ki bi molila zanj, za duhovnike, za Božje ljudstvo in druge potrebe škofije. Kljub mnogim težavam v zvezi z dovoljenjem in zbiranjem sester za novo ustanovo je bil karmeličanski samostan na Selu pri Ljubljani 12. junija 1889 dokončno ustanovljen. Ko so v samostan, ki ga je kupila in precej dobro uredila že omenjena Kristina, prišle nove sestre, so najprej pozdravile Jezusa, navzočega v tabernaklju, kakor poroča kronistka. Pozdravile so ga z besedami: *»Hvaljen in blagoslovljen bodi zdaj in vekomaj v presvetem zakramentu!«* Kronistka še nadaljuje: *»Naj bi vedno tako ostalo! Naj bi bil Jezus vedno gospod in kralj te hiše in naj bi sestre živele samo v hvalo in čast božanskega kralja, kakor je sam želel s tistimi besedami, ki jih je nekoč izrekel milostni sestri Mariji sv. Petra, karmeličanki v Toursu. Rekel ji je z bridkimi tožbami, da v naši hiši išče duše, ki bi zadoščevale za njemu povzročene bolečine in žalitve, ki bi celile njegove rane s tem, da bi vanje kapale vino sočutja in olje ljubezni.«¹* To veselje želimo sestre karmeličanke pripravljati Jezusu tudi danes. Ne živimo pa več na Selu, saj je bil ta samostan leta 1948 razpuščen, cerkev ob njem pa porušena, temveč v Sori pri Medvodah in Mirni Peči na Dolenjskem. Naj bo ta kratki vpogled v zgodovino slovenskega karmela uvod v glavno temo, ki je srčika našega karmelskega poklica in poslanstva v Cerkvi, to je *molitev*.

»Po mojem je molitev polet srca, to je preprost pogled, naravnano k nebesom, molitev je klic hvaležnosti in ljubezni sredi preizkušnje in sredi veselja,«² zapiše sv. Terezija Deteta Jezusa. To misel najdemo v Katekizmu katoliške Cerkve kot prvo misel poglavja o molitvi. Morda se je tam znašla zaradi svoje enostavnosti ali preprosto zato, ker izraža bistveno: da je molitev naravnano na nekoga, da meri na odnos človeka do njegovega Stvarnika. Ko govori o nebesih, ima sv. Mala Terezija v mislih Boga Očeta, pa tudi Jezusa, ljubljenega prijatelja, Ženina, občestvo svetih. Prav podobno izrazi svojo misel sv. Terezija Ávilka: »Molitev je prijateljsko srečevanje in zaupen pogovor z Njim, o katerem vemo, da nas ljubi.«³Vsem nam je jasno, da za odnos potrebujemo dva. Ko govorimo o odnosu, vedno govorimo o povezanosti dveh, med katerima vlada neko razmerje. Razmerje ljubezni, naklonjenosti, spoštovanja. Lahko pa tudi nerazumevanja, sovraštva, brezbriznosti. Naši človeški odnosi so utemeljeni v nečem globljem, kot je čustvena raven. So odsev odnosov, ki se skrivajo v Bogu samem. Bog je sam v sebi troedin: Oče, Sin in Sveti Duh. Sin izhaja iz Očeta po Svetem Duhu. Življenje Svete Trojice je en sam preplet odnosov, je en sam odnos, naravnano ljubezni. Ker »je Bog ljubezen« (1 Jn 4, 16).

Molitev kot odnos je torej utemeljena v sami naravi, bistvu Boga. In ker se nam je Bog razodel po Jezusu Kristusu, nam je z Njim razodel tudi način molitve, način pogovora. Po skrivnostnem delovanju Svetega Duha Bog tudi sam moli v nas. Je sam molivec, voditelj molitve. Človek pa je tisti, ki pravzaprav le sprejema to Božje delovanje, z Njim sodeluje in se od Njega uči. »Sveti Duh edini more udejanjiti vstop Božje besede v človeka, v zgodovino in v naravo; in tako more človek besedo sprejemati, razumevati ter jo premišljevati samo v Duhu.«⁴ V prvih poglavjih Svetega pisma beremo, kako je Bog ustvaril svet, kako je ustvaril človeka. Pa si pogledajmo, kaj nam izbrane vrstice sporočajo: »Bog je rekel: Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost« (1 Mz 1, 26a) in »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo je ustvaril« (1 Mz 1, 27). V čem pa je človek bolj podoben svojemu Stvarniku kakor prav v tem, da je bitje odnosa? Nekateri eksegeti razlagajo

glagol »naredimo« iz vrstice 26a prav v tej luči. Ko se Bog pripravlja na stvarjenje, pravi »naredimo«. Na koga meri pisec? Morda sluti v ozadju skrivnost troedinega Boga ali pa ga prepoznamo mi, ko spoznamo nauk Cerkve o Sveti Trojici. Morda gre le za slovesnost trenutka in se zato uporablja množinska oblika. A naj bo kakorkoli, Božja beseda predpostavlja, da je človek bitje odnosa, drugače bi bilo zaman govoriti o Bogu, saj bi bil za nas vedno tujec, ki je tako »drugače drugačen«, da o njem niti govoriti ne moremo, kaj šele, da bi govorili z Njim. A vemo, da ni tako. O tem pričajo številne osebe in njihove življenjske zgodbe že iz SZ. V NZ pa Bog govori ljudem ne le iz kakšnega bliskajočega se oblaka, temveč celo jê z njimi, biva z njimi, se daruje zanje v svojem Sinu, ki je prišel na svet in umrl na križu.

Kristjani vemo, da nam je Bog blizu, da se nam je razodel v Jezusu Kristusu, a da ostaja človeškemu bitju vedno tudi skrivnost. Je tisti, ki človeka presega. Zato tudi molitev nosi pečat skrivnostnosti, dogaja se v ozračju globoke intime, zasebnosti, a je hkrati (morda bi bilo bolje ohraniti le besedo tudi in izključiti besedo hkrati, da se ohrani smisel, ki sem ga želela podati) javna in v obhajanju evharistije dobi razsežnost občestva. Pred nami se že zarisujejo različne poteze, ki jih ima molitev: od skupne, javne do zasebne. Delimo jo tudi v dve vrsti: na ustno in premišljevalno molitev. S tem nikakor nismo izčrpali vseh možnosti in kombinacij, saj je molitev največkrat preplet različnih načinov. Ker je govor o molitvi torej precej kompleksen, si bomo v nadaljevanju pomagali z mislimi različnih učiteljev in učiteljic duhovnega življenja ter poskušali nekaj povedati o dveh temeljnih vrstah: *ustni* in *premišljevalni molitvi*.

Pod *ustno molitev* uvrščamo vse tiste nam dobro znane molitve, ki smo se jih učili v najzgodnejših letih od staršev, babic, pri verouku (npr. *Sveti angel*, *Oče naš*, *Zdrava Marija* ...), pa tudi druge molitve Cerkve (npr. *brevir*). Karmeličanke zmolimo celotni krog molitvenega bogoslužja, torej vseh sedem molitev, ki so zbrane v *brevirju* za vsak dan v tednu. Razporeditev molitev čez dan nam omogoča, da se skupaj zberemo pred Gospodom in posvečujemo

različne ure dneva ter molimo za Cerkev in njene potrebe. To je pravzaprav namen sleherne ustne molitve: človeka spominjati, da živi pred Bogom, da mu je Bog blizu. Zato še danes zveni iz cerkvenih lin jutranji, opoldanski in večerni *Ave, Marija*, da bi se človek spomnil na to, se zbral, izročil svoje delo, pričakovanja, se zahvalil, morda kaj prosil ...

Ustna molitev pa prerašča v preišljevalno molitev, če jo človek moli tako, kakor je treba. Naj nam spregovori sv. Terezija Ávila sama: »Če naj pojasnim, kaj je preišljevalna molitev, moram reči, da bistvo molitve ni v tem, da ne odpremo ust. Če pri izrekanju besed pazim z vso dušo in mislim na to, da govorim z Bogom, in če sta mi ta pozornost in ta misel bolj pri srcu od samih besed, ki jih govorim, molim ustno in preišljevalno hkrati. Da govorite z Bogom, kadar molite Oče naš, čeprav pri tem mislite na svet, lahko trdi, kdor hoče – jaz o tem ne bom izgubljala besed. Kadar govorite z Bogom, morate z njim govoriti tako, kakor se pred tolikšnim Gospodom spodobi /.../«⁵ In ko se kot duhovna mati obrača na svoje hčere, pravi: »Zakaj ne bi smele preišljevati, kdo je naš Ženin, kdo je njegov Oče, kakšna je dežela, kamor nas vodi, kakšno je premoženje, ki nam ga obljublja, kakšne lastnosti ima, kako bi mu najbolj ugajale in s čim bi mu napravile veselje? /.../ Spoznavanje in dojetanje teh resnic torej, hčere, je preišljevalna molitev.«⁶ V preišljevanju torej zajemamo Božjo besedo globlje, ker je več ne le beremo, kakor delamo pri ustni molitvi, temveč jo vpijamo, preišljujemo, meditiramo, kontempliramo. Sprejemamo jo podobno kakor Marija, ki je »vse besede ohranila in preišljevala v svojem srcu« (Lk 2, 19). »Ob Mariji se mora vedno znova zgledovati vsaka kontemplacija, da je varna pred dvojno nevarnostjo: in sicer da bi na besedo gledali samo kot na nekaj zunanega, ne pa kot na najglobljo skrivnost v naši sredini, kot na tisto, v kateri živimo, se gibljemo in smo. In drugič, da bi na besedo gledali kot na nekaj tako notranjega, da bi jo istovetili s svojim lastnim bitjem, z modrostjo, ki nam je bila po naravi podarjena enkrat za vselej in nam je sedaj na razpolago,«⁷ nas opozarja Hans Urs von Balthasar. Če besedo

sprejemamo kakor Marija, nas ta preoblikuje, dela iz nas nove ljudi z novim srcem in novim mišljenjem. Postajamo bolj podobni Jezusu Kristusu, ki je Božja beseda sama. Kakor pravi evangelist Janez v prologu: »V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Bogu in beseda je bila Bog« (Jn 1, 1), in sv. Janez od Križa: »Eno besedo je spregovoril Oče, in ta beseda je njegov Sin; ponavlja jo v večni tišini in v tišini naj jo duša posluša.«⁸ Zato je v krščanski premišljevalni molitvi vedno v središču oseba Jezusa Kristusa, v katerem sta združeni obe naravi: Božja in človeška. Ker je Jezus Bog, nam ostane skrivnosten in nekako oddaljen, a ker je tudi človek, nam je blizu. Ko prebiramo Sveto pismo NZ, se lahko ustavljamo ob liku Jezusa Kristusa, o njem premišljujemo, ga poslušamo, ga gledamo, zremo. Sv. Terezija Ávila je svojim sestram in sploh vsem molivcem zelo toplo priporočala premišljevanje Jezusove človeške narave. Naj navedemo primer: »Kadar ste izmučene in potrte, se ozrite vanj na Oljski gori! Kolika žalost mu je tam polnila dušo, ko je, poosebljena potrpežljivost, razkrival svojo bolečino! Ali pa ga pogledjte, ko iz silne ljubezni do vas razmesarjen in poln bolečin stoji privezan ob steber! Ah, koliko trpi! Pregarjan od teh, opljuvan od onih, zatajen in zapuščen od prijateljev, nima nikogar, ki bi se zavzel zanj. /.../ Ali pa ga pogledjte, kako hodi s križem obložen in kako mu niti ne dajo, da zajame sapo! Tudi on vas bo pogledal s svojimi lepimi, sočutnimi, solznimi očmi, pozabil bo na svoje bolečine in vas tolažil v vaših, samo zato, ker pri njem iščete tolažbe in obračate glavo k njemu, da bi ga gledale. Če se vam potem zgane srce, ko vidite Gospoda takega, in vam ni več dovolj, da gledate njegovo osebo, temveč bi želele z njim tudi govoriti, storite to, toda ne v umetno sestavljenih molitvah, temveč kakor vam je dano v bolečini srca; saj to Gospod visoko ceni!«⁹ Premišljevalna molitev je torej vsa osredotočena na Božjega Sina. Pri Njem, edinole pri Njem lahko najdemo tudi vse odgovore na svoja življenjska vprašanja, najdemo smer za uravnavanje svojih poti in najdemo tisto pravo resnico, po kateri hrepeni naše bitje. Pa ne v smislu iskanja nekih novih in posebnih razodetij, nadnaravnih milosti, temveč v preprosti veri, ki se spočije, potolaži in okrepi v premišljevanju Božje besede. Tako nas uči tudi

sv. Janez od Križa: »Kdor bi zdaj hotel vprašati Boga in dobiti od njega videnje ali razodetje, ne bi ravnal samo nespametno, ampak tudi žaljivo, ker ne bi upiral svojih oči edinole v Kristusa, ampak bi želel nekaj drugačnega in bolj novega. Bog bi mu morda odgovoril nekako takole: Če sem ti že vse razodel v svoji Besedi, ki je moj Sin, in druge besede nimam, kaj naj ti še odgovorim in razkrijem, kar bi bilo večje od njega? Samo vanj upiraj oči, kajti v njem sem ti že vse povedal in razodel; še več od tega, kar vprašuješ in želiš, boš našel v njem. Prosiš namreč le za delne nagovore in razodetja, če pa se ozreš vanj, jih boš našel v celoti, saj je on ves moj nagovor in odgovor, je vse moje videnje in razodetje. Vse sem vam že povedal, odgovoril, izpričal in razodel, ko sem vam ga dal za Brata, Spremljevalca in Učitelja, za Ceno in za Plačilo.¹⁰

Za sprejem Božje besede, za resnično in pravo molitev je potrebna vera. Koliko lepih misli zapiše sv. Pavel o tej teologalni kreposti! In tudi mnogi drugi. Mislim, da ni krščanskega misleca, ki bi se ne pomudil ob njej in razmišljal, kaj pomeni, kakšen dar je ... »Vera pomeni predanost celotnega človekovega bitja Bogu kot odgovor ne njegov osebni nagovor, tj. na Božjo ljubezen in Božjo besedo, ki jo v veri sprejemamo.«¹¹ Zato slišimo sv. Elizabeto blagrovati Marijo zaradi njene vere. Kajti po veri je Marija sprejela angelovo novico in Božje sporočilo. V veri je sprejela, da se bo Božji Sin učlovečil v njenem telesu, po veri je bila obsenčena s Svetim Duhom in v veri je izrekla svoj fiat: »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi« (Lk 1, 38). Marsičesa ni razumela, tako kakor ni razumel Abraham in niso razumeli drugi velikani naše krščanske zgodovine, a so v veri sprejemali celo nemogoče, neverjetne stvari, kajti »pri Bogu ni nič nemogoče« (Lk 1, 37). Hans Urs von Balthasar vero enači – zanimivo – s poslušanjem. »Verovati in poslušati je eno in isto. Vera je sposobnost, da prek in onkraj lastne človeško-svetne in osebne 'resnice' spoznamo absolutno resnico Boga, ki se nam odkriva in razodeva, ter da to resnico priznavamo kot večjo in o nas odločujočo. Kdor veruje, kdor se označuje za verujočega, izjavlja s tem, da je sposoben poslušati Božjo besedo. In kdor hoče verovati brez notranjega protislovja, se pravi: kdor to, kar veruje, tudi

notranje potrjuje in uresničuje, ta tudi upa in ljubi; ni treba mnogo razmišljati, da spoznamo, da je vera brez ljubezni lahko samo mrtva, oropana svoje notranje živosti, ker oropa sama sebe.«¹² Samo veren človek je torej sposoben Božjo besedo, ki jo poslušša, tudi slišati in tako vzljubiti, da iz nje živi, jo uresniči v dejanskosti, ji pusti, da postane meso. Tako je življenje kristjana preplet »molitve in dela«, kontemplacije in akcije. In spet nam je vzor takega življenja Marija. »*Marija je bila kontemplativna in aktivna hkrati. Božjo besedo je poslušala tako intenzivno, da jo je istočasno že vršila, oz. je dopustila in dovolila, da se Božja beseda v njej izvrši. Marija je poslušala tako rekoč z dušo in telesom, saj jo je Božja beseda povsem napolnila. Ko je izrazila Besedi svojo privolitev, se je ta v njej naselila.*«¹³

V našem premišljevanju o molitvi smo srečali kar nekaj različnih pojmov oziroma načinov molitve, ki bi jih bilo mogoče dobro še nekoliko bolj osvetliti. Molitev smo najprej »delili« na ustno in premišljevalno. Nato smo v okviru premišljevalne molitve govorili o pojmi, kot so premišljevanje, poslušanje, meditiranje, gledanje, kontemplacija ... Vse to so izrazi, ki poskušajo nakazati smer, ki naj jo ubere molivec, ko se srečuje z Božjo besedo. Naj torej poslušša, premišljuje, gleda, kontemplira. Vse to so tudi stopnje molitve, ki jih je sprejela Cerkev. Moramo pa vedeti še, da sami pojmi pri različnih svetnikih ne pomenijo vedno istega. Zelo se namreč razlikuje pojmovanje kontemplacije, kakor jo razume sv. Ignacij Lojolski in kakor jo razume sv. Terezija Ávila. Pri sv. Ignaciju kontemplacija spada v območje premišljevalne molitve, pri čemer ima veliko vlogo tudi domišljija, notranje čutenje, medtem ko je pri sv. Tereziji kontemplacija že nadnaravna, vlita molitev. A glavno je morda razumeti, da na višjih stopnjah molitve ne gre več toliko za lastno delovanje, za aktivnost z uporabo razuma, domišljije, kolikor za to, da duša bolj pasivno sprejema Božjo ljubezen, kar se morda sliši slab (naj raje ostane beseda negativno, ker mislim, da se tako bolje smisel, ki ga želim podati), a je pravzaprav nasprotno – zelo je dobrodošlo, saj je tukaj na delu Bog sam in Njegova milost.

Poglejmo si zato, kaj o *kontemplaciji* pravi sv. Terezija: »*Nikar ne mislite, da je dobiček ustne molitve majhen, če jo molite popolno!*

Lahko se celo zgodi, da vas med molitvijo očenaša ali druge molitve Gospod dvigne k popolni kontemplaciji. S tem hoče pokazati, da sliši tistega, ki govori, in da se mu ne zdi malo, da bi odgovarjal. Odgovori pa tako, da zadrži razum, poveže misli in duši tako rekoč vzame besedo z jezika, da ne more več govoriti, tudi če bi hotela, razen z velikim naporom. Duša spozna, da jo tu Božji Učenik uči brez hrupnih besed; umske zmožnosti ji je zadržal zato, ker bi ji v takem stanju prej škodile kot koristile, če bi delovale. Vendar uživajo, samo da ne vedo, kako uživajo. Duša gori v ljubezni, a ne ve, kako ljubi; spozna, da uživa, kar ljubi, a ne ve, kako uživa. Uvidi, da razum po takem užitku ne bi mogel niti hrepeneti, ker si ga ne more predstavljati. Volja je zatopljena v uživanje, ne da bi vedela kako. Edino, česar se duša zaveda, je uživanje dobrine, ki si je ne bi mogla zaslužiti, tudi če bi pretrpela vse zemeljske muke. To je dar Gospoda nebes in zemlje, ki tu daje, kakor more dajati samo on.«¹⁴ In še: »Sedaj vam je jasen tudi razloček med kontemplacijo in premišljevalno (notranjo) molitvijo. Notranje molimo, ponavljam, kadar premišljujemo in spoznavamo, kaj molimo, kdo je on, s katerim govorimo, in kdo smo me, ki si upamo govoriti s tako visokim Gospodom ./.../ Če očenaš, zdravomarijo ali katero koli drugo molitev izgovarjate, molite ustno. ./.../ Med ustno in premišljevalno molitvijo smo z Gospodovo pomočjo še zmožne, da kaj delamo. Med kontemplacijo, o kateri sem pravkar govorila, pa ne zmoremo ničesar. Tu Božje Veličastvo stori vse; kontemplacija je Njegovo delo, ki presega našo naravo.«¹⁵

Molivec sam more z učenjem Cerkve prepoznati tudi svojo pot molitve, a mora hkrati vedeti, da ni vedno mogoče jasno določiti vrste molitve, mnogokrat se molitev prepleta in skoraj nevidno prehaja iz ene stopnje v drugo. A molitev nekam vodi. Molitev ima cilj. Ta cilj je vzvišen, čudovit. In ta cilj je sama združitev z Bogom, kar karmelska duhovnost označuje z izrazom *vrh gore Karmel*. K temu so usmerjeni vsi naši napor, v molitvi in delu, v vztrajnem služenju, predanosti Božji volji, v ljubezni.

Morda bi kdo rekel: »Čemu bi se trudil in posvetil toliko časa naporu v premišljevalni molitvi, ko se lahko združim z Gospodom pri sv. mašni daritvi, v obhajanju evharistije?« Res je,

obhajanje evharistije je višek molitve, je zakrament, po katerem prejemamo samega Kristusa in se z Njim združujemo pod podobno kruha. Noben naš napor v molitvi ne more priklicati Boga z nebes in ga pripraviti, da bi kar tako vstopil v našo dušo in telo. A vendar molitev zmore tudi to, na drugačen način. Pa ne mi sami, ampak kakor smo slišali, se nam Bog sam daje po molitvi, se združuje z nami, nam daje okušati svojo navzočnost v globini naše duše, zato molitev ni zanemarljiva. Gospod sicer prebiva na dnu naših duš vedno, a naši grehi, naše slabosti in nepopolnosti povzročajo, da se od njega oddaljimo. Tako da združitev, ki smo jo morda doživeli pri sv. maši ali v molitvi, po navadi ni trajna, medtem ko prej omenjena združitev, ki jo imenujemo vrh gore Karmel ali po Terezijino *duhovna poroka*, ostane trajna. Nič več nas ne more ločiti od Kristusa. Poslušajmo, kaj o tem pravi sv. Terezija, ko razlikuje duhovno zaroko, ki je sicer velika milost, a ni trajna, in duhovno poroko, pri kateri gre za popolno združitve z Bogom: *»Duhovna zaroka je drugačna, ker večkrat pride do ločitve; tudi milost združitve ni trajna. Če se dve stvari združita v eno, se vendarle dasta spet razdružiti in postaneta spet samostojni. Navadno je tako, da ta Gospodova milost mine zelo hitro. Kmalu je duša spet brez njegove družbe, se pravi, kmalu je ne čuti več. Pri Gospodovi milosti duhovne poroke pa ni tako. Tu je duša v svojem središču nenehno povezana s svojim Bogom. /.../ Pri duhovni poroki je tako, kakor če pade voda z neba v reko ali v potok; vodi se zlijeta in se ne dasta več ločiti; ali če se potoček izteka v morje in njegove vode ne moreš več ločiti od morske; /.../ Na to vzvišeno poroko, ki predpostavlja, da se je Božje Veličanstvo z združitvijo povezalo z dušo, najbrž namiguje sv. Pavel, ko pravi: Kdor se druži z Gospodom, je z njim en duh (1 Kor 6, 17). O sebi pa trdi: Življenje je meni Kristus in smrt dobiček (Flp 1, 21). Tako, se zdi, more tu o sebi reči tudi duša.«¹⁶*

Po vsem tem lahko vidimo, do kakšnih višin je molitev privedla duše, zveste Bogu. Ni večje sreče za človeka kakor biti eno s svojim Bogom, saj smo bitja, ustvarjena prav Zanj, za odnos z Njim. Zato pravi tudi Hans Urs von Balthasar: *»Ker nas je Bog tako ustvaril,*

da moramo Božjo besedo slišati, da sploh smo mi sami, nam je poleg nujnosti podaril tudi sposobnost. Sicer bi bil nasprotnoval samemu sebi in bi ne bil resnica. Ta sposobnost je prav tako globoko v nas kakor bit sama; kot duhovne stvaritve Očeta smo poslušalci besede. Vsa naša majhna opravičila, češ da nam to poslušanje ne uspe, da nam ne leži, da po značaju, po sposobnostih ali zaradi poklica in naše mnogovrstne zaposlitve nismo za to določeni, da naši verski interesi ne gredo v tej smeri, da se pri ponovnih in ponovnih poskusih iz tega ni nič izcimilo: torej vsi ti mali ugovori, ki so lahko na svojem mestu celo delno upravičeni, še zdaleč ne zadenejo velikega in osnovnega dejstva, da nam je Bog skupaj z vero podaril tudi sposobnost poslušanja.»¹⁷

Molitev pa je tudi boj. Boj proti zlu. Hudemu duhu namreč »ne gre nič bolj v nos« kakor to, da je človek v dobrem odnosu s svojim Bogom, k čemur nam molitev pomaga. Zato bo hudi duh napravil vse, da bi nas od molitve odvrnil. Od nje nas odvrča tudi z vsemi vrstami hrupa, saj je prvi pogoj za vzpostavitev odnosa z Bogom tihota srca, kakor v svoji knjigi *Moč tihote* zapiše kardinal Robert Sarah. »Srce v tihoti je melodija za Božje srce. Svetilka se uporablja pred tabernakljem brez hrupa in kadilo se dviguje k Božjemu prestolu v tihoti: tak je zvok tihote ljubezni.«¹⁸ Med drugim se hudi duh rad zakrinka v dobre načrte vsega, kar moramo še narediti, in bi bilo zares častno in koristno, dobičkonosno, da le opustimo molitev. A ni se nam treba bati hudega duha in pogumnih duš se hudi duh sam boji. Zato nas duhovni učitelji spodbujajo k zvestobi sklepom, ki smo jih naredili, pa naj bodo še tako majhni. Predvsem pa nam priporočajo veliko zaupanje v usmiljenega Boga, ki je človeku vedno blizu, bliže, kakor je človek sam sebi. Oče po Kristusu daje svojim otrokom dar Svetega Duha, da moremo premagati vse zvijače hudega duha in ostati trdni v veri. Predvsem pa v duhovnem življenju gojimo ponižnost. To je krepost, ki Boga privlači, pritegne k sebi. Je tudi temelj, brez katerega Gospod ne bo zidal prav visoko, a če ga bo v nas našel, bo lahko naredil iz nas velike ljudi, svetnike in svetnice. In naš svet bo lepši.

Opombe

- ¹ Kronika karmeličanskega samostana na Selu (1889–1939), 9.
- ² Katekizem katoliške Cerkve, Ljubljana 2008, 633.
- ³ Sv. Terezija Avilska, *Lastni življenjepis*, 54.
- ⁴ Anton Štrukelj, *Svet molitve*, Ljubljana 2001, 113.
- ⁵ Sv. Terezija Avilska, *Pot popolnosti*, Ljubljana - Sora 2000, 87.
- ⁶ Prav tam, 89.
- ⁷ Hans Urs von Balthasar, *Premišljevalna molitev*, Celje 1994, 18.
- ⁸ Sv. Janez od Križa, *Temna noč*, Ljubljana 1987, 180.
- ⁹ Sv. Terezija Avilska, *Pot popolnosti*, Ljubljana - Sora 2000, 100.
- ¹⁰ Sv. Janez od Križa, *Vzpon na goro Karmel*, Ljubljana 2001, 188.
- ¹¹ Anton Štrukelj, *Svet molitve*, Ljubljana 2001, 99.
- ¹² Hans Urs von Balthasar, *Premišljevalna molitev*, Celje 1994, 21.
- ¹³ Anton Štrukelj, *Svet molitve*, Ljubljana 2001, 115.
- ¹⁴ Sv. Terezija Avilska, *Pot popolnosti*, Ljubljana - Sora 2000, 97.
- ¹⁵ Prav tam, 98.
- ¹⁶ Sv. Terezija Avilska, *Notranji grad*, Ljubljana - Sora 2003, 177–178.
- ¹⁷ Hans Urs von Balthasar, *Premišljevalna molitev*, Celje 1994, 21.
- ¹⁸ Robert Sarah in Nicolas Diat, *Moč tihote*. Proti diktaturi hrupa, Ljubljana 2019, 70.

KARDINAL LUDWIG GERHARD MÜLLER

»Drugega temelja nihče ne more postaviti namesto tistega, ki je že položen, in ta je Jezus Kristus.« (1 Kor 3,11)

Kako delovni dokument za Amazonsko sinodo pojmuje razodetje?

1. O metodi delovnega dokumenta, *Instrumentum laboris* (IL)

Nedvomno je dobra zamisel, da naj bi Cerkev v Rimu obhajala sinodo za amazonsko območje. Vsem, ki sodelujejo pri pripravi in izpeljavi, nihče ne bo odrekal dobre volje storiti vse, kar je mogoče, za okrepitev katoliške vere med prebivalci te očarljive pokrajine. Vprašanje, zakaj so povabljeni predstavniki celotnega svetovnega episkopata (škofovstva), da bi skupaj s papežem iskali »nova pota za Cerkev in celovito ekologijo«, se tiče zgladne in posebne narave te pokrajine, s katero povezujejo ekologijo kot vprašanje glede prihodnosti celotnega človeštva. Amazonija naj za Cerkev in svet »velja kot pars pro toto /del za celoto/, kot paradigma, kot upanje za ves svet« (IL 37). Že pri tako zastavljeni nalogi se v delovnem dokumentu (= IL) kaže vedno znova pojavljajoča zamisel »celovitega« razvoja vseh ljudi v eni sami hiši zemlje. Cerkev razglašča, da je zanj pristojna. Besedilo je razdeljeno na tri dele: 1. Glas Amazonije; 2. Celovita ekologija: krik zemlje in ubogih; 3. Preroška Cerkev v Amazoniji: izziv in upanje. Ti trije deli so zgrajeni po vzorcu, ki ga

Kardinal Gerhard Ludwig Müller, prejšnji prefekt Kongregacije za verski nauk. Besedilo »Zum Offenbarungsverständnis des Instrumentum laboris für die Amazonien-Synode«, v: *Die Tagespost*, 16. Juli 2019, je prevedel Anton Štrukelj.

uporablja tudi teologija osvoboditve: **videti** položaj – **presojeti** v luči evangelija – **delovati** pri vzpostavitvi boljših življenjskih razmer.

2. Dvoumnost v določitvi pojmov in ciljev

Pri pripravi takih delovnih besedil posamezne dele pogosto izdelujejo skupine enako mislečih. Tako nastanejo utrudljiva kopičenja. Če bi dosledno izvzeli vsa ponavljanja, bi zlahka skrajšali besedilo za polovico in še več.

A glavni problem ni količinska izredna dolžina, ampak da niso pojasnjeni ključni pojmi; njihova raba je inflacionarna. Na primer: kaj je sinodalna pot, kaj celostni razvoj; kaj naj razumemo pri samaritanski, misijonarski, sinodalno odprti Cerkvi, Cerkvi v izhodu (*chiesa in uscita*), Cerkvi ubogih, Amazoniji itn.? Ali naj razumemo Cerkev samo kot Božje ljudstvo ali samo kot hierarhijo s papežem in škofi; ali je Cerkev del hierarhije ali nasprotje ljudstva? Ali je Božje ljudstvo sociološki ali teološki pojem? Mar Cerkev ni občestvo verujočih s svojimi pastirji na romanju v večno življenje? Ali naj slišijo krik ljudstva škofje ali pa Bog? Bog je nekoč Mojzesu, ko so bili Izraelci v egiptovski sužnosti, zdaj pa naslednikom apostolov dal naročilo, naj vernike iz greha in izgube Boga v sekulariziranem naturalizmu in imanentizmu izpeljejo v odrešenje z Božjo besedo in zakramenti Cerkve.

3. Na glavo postavljena hermenevtika

Ali je Kristus svojo Cerkev ustanovil ter izročil v roke škofov in papežev samo kot surovino, ki jo morejo zdaj – neposredno razsvetljeni od Svetega Duha – preoblikovati v času primerno orodje tudi z znotrajsvetnimi cilji?

Pri zasnovi tega besedila vzbuja pozornost korenit preobrat v hermenevtiki katoliške teologije. Razmerje med Svetim pismom in apostolskim izročilom po eni strani ter cerkvenim učiteljstvom

po drugi je klasično določeno tako, da je razodetje vsebinsko povsem zajeto v Svetem pismu in izročilu, medtem ko ima cerkveno učiteljstvo – povezano z verskim čutom vsega Božjega ljudstva – nalogo pristne in nezmotne razlage. Za katoliško veroizpoved in njeno teološko-znanstveno vlogo sta torej Sveto pismo in izročilo bistveni spoznavni načeli. Cerkveno učiteljstvo pa samo razlaga in ureja (BR 8–10; 24).

V predloženem IL je to natanko obrnjeno. Celoten miselni tok se sklicuje sam nase in kroži okoli najnovejših dokumentov cerkvenega učiteljstva papeža Frančiška, z nekaterimi sklicevanji na Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. Sveto pismo je navedeno zelo malo, cerkveni očetje pa skoraj čisto nič, pa še to samo kot ilustracija za prepričanja, ki so razvidna že iz drugih razlogov. Morda hočejo avtorji izpričati svojevrstno zvestobo papežu ali pa mislijo, da si morejo prihraniti napor teološkega dela, ko se neomajno sklicujejo na njegova pogosto ponavljana gesla, ki jih – dokaj plehko – imenujejo »njegova mantra« (IL 25). To prilizovanje po trditvi: »Dejavni subjekt inkulturacije so domorodna ljudstva sama« (IL 122), priostrijo s smešno formulacijo: »Kakor je potrdil papež Frančišek: milost predpostavlja kulturo« – kakor da bi on sam odkril ta aksiom, ki je seveda temeljni aksiom katoliške Cerkve. V izvirniku je rečeno, da milost predpostavlja naravo tako, kakor vera predpostavlja razum (prim. Tomaž Akvinski, S. th. I q. 1 a. 8).

Poleg te zmešnjave vlog cerkvenega učiteljstva na eni strani ter Svetega pisma in izročila na drugi gre IL celo do trditve, da obstajajo novi viri razodetja. IL 19 zatrjuje: »Poleg tega moremo reči, da Amazonija – ali kakšno drugo domorodno ali občestveno ozemlje – ni samo *ubi*, se pravi *kje* (zemljepisni kraj), ampak tudi *quid* ali *kaj*, pomemben kraj za vero ali doživljanje Boga v zgodovini. Tako je ozemlje teološki kraj, kjer živijo vero. Zato je tudi poseben vir za razodetje Boga: torej obstajajo epifanični kraji, v katerih se kaže rezervoar življenja in modrosti, življenja in modrosti, ki govori o Bogu.«

Če je neko ozemlje razglašeno kot »poseben vir za razodetje Boga«, tedaj moramo ugotoviti, da je to napačen nauk, saj kato-

liška Cerkev že dva tisoč let nezmotno uči, da sta Sveto pismo in apostolsko izročilo edina vira razodetja ter jima v teku zgodovine ni mogoče dodati nobenega drugega razodetja. V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju *Dei verbum* je rečeno: »... ne smemo pričakovati nikakršnega novega javnega razodetja« (BR 4). Sveto izročilo in Sveto pismo sta edini vir razodetja. »Sveto izročilo in Sveto pismo obeh zavez sta kakor ogledalo, ki v njem Cerkev na svojem zemeljskem potovanju zre Boga, od katerega vse prejema, dokler ne bo privedena do tega, da bo gledala Boga od obličja do obličja, kakršen je« (BR 7). »Sveto izročilo in Sveto pismo sestavljata en sam Cerkvi izročen sveti zaklad Božje besede« (BR 10).

Poleg teh pozornost vzbujajočih stališč in sklicevanj je mogoče ugotoviti: najbolj se navajajo kar sami avtorji tako imenovane »theologia inida«, ki pripadajo panamazonski cerkveni mreži, Rete Ecclesiale Panamazonica (= REPAM). Ta je bila ustanovljena leta 2014 in ji je bila naložena izdelava delovenega dokumenta IL.

To je zaprta družba povsem enako mislečih, kar je lahko spoznati po seznamih imen pripravljalnih srečanj v Washingtonu in Rimu. Navedeni so nesorazmerno številni večinoma nemško govoreči Evropejci. Nesprejemljivi so za resne ugovore, ker se opirajo samo na monolitni doktrinalizem ali ritualizem (IL 38; 110; 138), na klerikalizem, nesposoben za dialog (IL 110), na togo mišljenje farizejev in razumarsko oholih pismoukov. Ukvarjanje z njimi bi bilo zgolj izgubljanje časa in prazno prizadevanje. Mnogi člani sploh nimajo izkušnje Južne Amerike in spadajo zraven samo zato, ker so v skladu z uveljavljeno usmeritvijo. Hkrati so zraven pri sinodalni poti Nemške škofovske konference in Centralnega odbora nemških katoličanov, kjer določajo teme: odpravo celibata, žensko duhovništvo in vzpostavljanje oblasti proti klerikalizmu in fundamentalizmu, prilagajanje razodete spolne morale teoriji spola in povzdigovanje homoseksualne prakse.

Jaz sem dušnopastirsko in teološko deloval v Peruju in drugih deželah petnajst let, po dva do tri mesece v južnoameriških župnijah in semeniščih. Zato ne presojam čisto z evrocentričnega zornega kota, kakor bi mi radi očitali. Z Gustavom Gutierrezom

sem objavil tri knjige. Strinjal sem se s temeljnim namenom teologije osvoboditve, kako je spričo trpljenja in milijonkratne kršitve človekovih pravic mogoče govoriti o Božji ljubezni ter sodelovati pri graditvi njegovega kraljestva v Cerkvi in svetu – seveda onkraj napačne antropologije naturalizma in proti ateizmu marksistov. Vsak katoličan bo delil pomembno zadevo IL, da ljudstva Amazonije ne smejo ostati predmet kolonializma in novega kolonializma ter tistih moči, ki jim gre samo za dobiček in oblast na račun sreče in dostojanstva drugih ljudi. V Cerkvi, družbi in državi je jasno, da so tam živeči ljudje ter zlasti naši katoliški bratje in sestre enakopravni in svobodni oblikovalci svojega življenja in stremljenja, svoje vere in svoje nranosti pred Bogom – z našo skupno odgovornostjo. A kako je to mogoče doseči?

4. Izhodišče je razodetje Boga v Jezusu Kristusu

Brez dvoma je oznanjevanje evangelija dialog, ki ustreza besedi (= logos) Boga nam in našemu odgovoru v svobodni pokorščini vere (BR 5). Ker poslanstvo izhaja od Kristusa, Bogo-Človeka, in ker on svoje poslanstvo od Očeta prenaša na apostole, nima nobenega pomena alternativa dogmatične zasnove »od zgoraj« in pedagoško-pastoralne zasnove »od spodaj«, sicer bi zavrnilo »božje-človeško načelo dušnega pastirstva« (Franz Xaver Arnold). Toda naslovljenec vesoljnega Jezusovega misijonarskega naročila (Mt 28,19), »vesoljnega in edinega srednika zveličanja med Bogom in človekom« (Jn 14,6; Apd 4,12; 1 Tim 2,4s), je človek, ki s svojim razumom premišljuje o smislu bivanja med rojstvom in smrtjo. Človek, ki ga pretresajo bivanjske krize človeškega življenja in ki v življenju in smrti postavlja svoje upanje na Boga, začetek in cilj vsega bivanja. Pogled na vesolje (= kozmovizija) s svojimi miti in obrednim čaranjem matere »narave« ali daritvami »bogovom« in duhovom, ki nas predstavljajo v bojazen in grozo ali privabljajo z napačnimi obljubami, nikakor ne more biti ustrezen nastavek za prihod troedinega Boga v njegovi Besedi in Svetem Duhu. Prav

tako to ne more biti naravoslovno-pozitivistični svetovni nazor liberalnega meščanstva, ki od krščanstva ohranja samo še udoben ostanek nravnih vrednot in civilno-religioznih obredov. Ali naj prav zares namesto poznavanja klasične in moderne filozofije, cerkvenih očetov, novejše teologije in koncilov zdaj v oblikovanju prihodnjih dušnih pastirjev in teologov nastopi amazonska kozmovizija, modrost prednikov z njihovimi miti in obredi?

Če naj izraz »kozmovizija« pove le, da so vsa ustvarjena bitja med seboj povezana, ta resnica ne bi bila kaj prida. Na podlagi bistvene enote telesa in duše je človek na sečišču sestavljenosti duha in stvari. A pogled na vesolje je samo povod za povečevanje Boga ter njegovega čudovitega delovanja v naravi in zgodovini. Toda vesolja ne častimo po božje; samo Stvarnika častimo kot Boga. Ne poklekujemo pred silno močjo narave ter »vsemi kraljestvi sveta in njihovo slavo« (Mt 4,8), ampak edino pred Bogom. »Kajti pisano je: Gospoda, svojega Boga mōli in samo njemu služi!« (Mt 4,10). Tako je Jezus zavrnil hudičevega skušnjavca v puščavi.

5. Razlika med inkarnacijo Besede in inkulturacijo kot pot evangelizacije

»Theologia indigena in ekoteologija« (IL 98) se je porodila v glavi družbenih romantikov. Teologija je razumevanje (intellectus fidei) Božjega razodetja po njegovi besedi v veroizpovedi Cerkve ter ne vedno novo tkanje občutij sveta in svetovnih nazorov ali religiozno-moralnih konstelacij vesoljnega občutja enosti, zabrisanje občutja samega sebe s svetom (hen kai pan, eno in vse). Naš naravni svet je stvarstvo osebnega Boga. Vera v krščanskem smislu je zato spoznanje Boga v njegovi večni Besedi, ki je postala meso, je razsvetljenje v Svetem Duhu, da bi spoznali Boga v Kristusu. Z vero sta nam podeljeni nadnaravni kreposti upanja in ljubezni. Tako se pojmuje kot Božji otroci, ki po Kristusu v Svetem Duhu rečemo Bogu Aba, Oče (Rim 8,15). Nanj stavimo vse svoje zaupanje in On nas napravlja za svoje sinove. Osvobojeni smo strahu pred

prvinskimi oblastmi sveta in demonskimi liki, bogovi in duhovi, ki v nepreračunljivosti snovnih moči sveta zahrbtno prežijo na nas.

Učlovečenje je edinstveni dogodek v zgodovini, ki ga je Bog sklenil v svoji vesoljni odrešenjski volji. Učlovečenje ni inkulturacija in inkulturacija Cerkev ni inkarnacija (IL 7; 19; 29; 108). Ne Irenej Lyonski v 5. knjigi *Adversus haereses* (IL 113), ampak Gregor Nacianški je izoblikoval načelo: »Quod non est assumtum non est sanatum – Kar ni sprejeto, ni odrešeno« (Ep. 101,32). Mišljena pa je bila popolna celovitost človeške narave nasproti Apolinariju iz Laodiceje (315–390), ki je menil, da naj bi Logos v učlovečenju privzel samo telo brez človeške duše. Zato je povsem napačen in nesmiseln stavek: »Kulturna različnost zahteva bolj stvarno učlovečenje, da bi živeli različne načine in sprejeli razne kulture« (IL 113). Inkarnacija, učlovečenje ni počelo drugotne kulturne prilagoditve, ampak je stvarno in prvotno počelo posredovanja odrešenja v »Cerkvi kot vesoljnem zakramentu odrešenja sveta v Kristusu« (C 1; 48), v veroizpovedi Cerkev, v njenih sedmerih zakramentih ter v škofovstvu s papežem na čelu in apostolskem nasledstvu. Drugotni obredi iz izročila ljudstev lahko pomagajo, da v kulturi zakoreninimo zakramente, ki so od Kristusa postavljena sredstva odrešenja. Drugotni obredi pa se ne smejo osamosvojiti, tako da bi na primer poročne šege kar naenkrat postale pomembnejše kakor privolitev, ki je edina odločilna sestavina za zakrament zakona. Od Kristusa in apostolov ustanovljena zakramentalna znamenja (beseda in tvarni simbol) ne morejo biti spremenjena za nobeno ceno. Krsta ni mogoče veljavno podeljevati drugače kakor v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha z naravno vodo. Pri evharistiji ni mogoče kruha iz pšeničnih zrn in vina iz vinske trte nadomestiti s krajevno običajnimi jedmi. To ne bi bila inkulturacija, ampak nedopusten poseg v zgodovinsko ustanovitveno voljo Jezusa in tudi raztrganje edinosti Cerkev v njenem zakramentalnem središču. Če se inkulturacija nanaša na drugotno zunanje obhajanje bogoslužja in ne na zakramente, ki delujejo *ex opere operato* (v moči obreda) po živi navzočnosti Kristusa, ustanovitelja in dejanskega delivca milosti v teh zakramentalnih znamenjih, potem je spotakljiv ali

vsaj nepremišljen stavek, ki pravi: »Brez te inkulturacije se more liturgija skrčiti na razstavni predmet v muzeju ali na posest maloštevilnih« (IL 124).

Bog ni kar povsod in v vseh religijah enakomerno navzoč, pri čemer bi bila inkarnacija samo značilno sredozemski pojav. Marveč je Bog kot Stvarnik sveta navzoč v celoti in v vsakem posameznem človeškem srcu (Apd 17,27s) – tudi če so oči ljudi pogosto slepe zaradi greha in so njihova ušesa gluha za Božjo ljubezen. Toda Bog sam se nam po poti razodevanja samega sebe v zgodovini izvoljenega ljudstva Izraela povsem približa v svoji učlovečeni Besedi in Duhu, ki je izlit v naša srca. To priobčenje Boga samega, ki je milost in življenje vsakega človeka na svetu, se razširja po poti oznanjevanja Cerkve, njenega življenja in njenega bogočastja, se pravi svetovnega poslanstva po Kristusovem vesoljnem naročilu. A Kristus deluje tudi že s svojo pomagajočo in prehitvajočo milostjo v srcih ljudi, ki ga še ne poznajo izrecno in po imenu. Če pa o njem slišijo v apostolskem oznanjevanju, ga morejo spoznati kot Jezusa, Gospoda – v Svetem Duhu (1 Kor 12,3).

6. Merilo razločevanja: zgodovinsko priobčenje Boga v Jezusu Kristusu

V IL manjka jasna opredelitev za priobčenje Boga samega v učlovečeni Besedi, Verbum incarnatum, manjka jasna opredelitev za zakramentalnost Cerkve, za zakramente, ki so objektivna sredstva milosti in ne zgolj nase kažočih simboli; manjka opredelitev za nadnaravnost milosti. Celovitost človeka namreč ne obstaja samo v enoti bionarave, ampak v Božjem sinovstvu in po milosti poudarjenem občestvu s Trojico. Prav tako je večno življenje nagrada za spreobrnitev k Bogu, za spravo z njim ter ne samo z okoljem in svetom okoli sebe. Celovitega razvoja ni mogoče skrčiti samo na zagotavljanje gmotnih virov. Kajti človek doseže svojo novo celovitost samo z dopolnitvijo po milosti: zdaj v krstu, po katerem postanemo nova stvar in Božji otroci, nekoč pa v gledanju Boga

v občestvu Očeta in Sina in Svetega Duha ter v občestvu njegovih svetih (1 Jn 1,3; 3,1s).

Namesto nejasne zasnove pri nedoločeni religioznosti in jalošem prizadevanju, da bi krščanstvo s sakraliziranjem vesolja in biodiverzne narave ter z ekologijo naredili za znanost o odrešenju, moramo gledati na središče in izvir naše vere: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni Božje narave« (BR 2).

KARDINAL ROBERT SARAH

Sinoda o Amazoniji

NICOLAS DIAT: Kakšno bo vaše stališče med sinodo za Amazonijo, ki bo oktobra 2019 in za katero se ve, da bo na njej postavljeno vprašanje celibata?

KARDINAL ROBERT SARAH: Kakor smo videli glede mesta žensk v Cerkvi, z osuplostjo ugotavljam, da bi nekateri radi oblikovali novo duhovništvo po človekovi meri. Če v Amazoniji primanjkuje duhovnikov, sem prepričan, da razmer ne bomo rešili s posvečenjem poročenih mož, *viri probati*, ki jih Bog ni poklical v duhovništvo, ampak v zakonsko življenje, da bi izražali predpodobo zveze med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5,32). Če bi vsaka škofija v Latinski Ameriki z misijonarsko zavestjo dobrovoljno poklonila enega misijonarja za Amazonijo, tega področja ne bi več obravnavali s tolikšnim prezirom in poniževanjem prav z nameščanjem poročenih duhovnikov. Kakor da Bog ne bi mogel vzbuditi na tistem delu sveta velikodušnih mladih, ki bi hoteli v celoti darovati svoje telo in srce, vso svojo sposobnost za ljubezen in vse svoje bitje za posvečeni celibat.

Slišal sem govoriti, da je imela Cerkev v Latinski Ameriki v petsto letih svojega obstoja »staroselce« za nesposobne življenja v celibatu. Posledica tega predsodka je vidna: zelo malo je staroselskih duhovnikov in škofov, čeprav se stvari začenjajo spreminjati.

Če bi se sinoda iz pomanjkanja vere v Boga in v pastoralni kratkovidnosti poenotila v odločitvi za posvečenje *viri probati*, v nameščanju duhovniških služb tudi za ženske in še drugih tovrstnih zablodah, bi bil položaj skrajno nevaren. Ali bi bile take odločitve potrjene pod pretvezo, da prihajajo iz volje sinodalnih očetov?

Zagotovo Duh veje, kjer hoče, vendar ni v nasprotju s samim seboj ter ne ustvarja zmede in nereda. Je Duh modrosti. Glede vprašanja o celibatu je že govoril po koncilih in rimskih papežih.

Če bi sinoda za Amazonijo sprejela odločitve v zgoraj omenjeni smeri, bi dokončno prelomila stik z izročilom Cerkve na Zahodu. Kdo more s poštenostjo trditi, da bi tak poskus, ki tvega popačenje Kristusovega duhovništva, ostal omejen na Amazonijo? Gotovo gre za spoprijemanje z nujnostmi in potrebami. Toda nujnost ni Bog! Sedanja kriza se da v svoji nevarnosti primerjati z velikansko izgubo v sedemdesetih letih, ko je na tisoče duhovnikov zapustilo duhovništvo. Veliko tistih mož ni več verovalo. In mi, ali še verujemo v milost duhovništva?

Rad bi pozval svoje brate v škofovstvu: »Ali verujemo v vse-mogočnost Božje milosti? Ali verujemo, da Bog kliče delavce v svoj vinograd, ali bi ga radi zamenjali, ker smo prepričani, da nas je zapustil? Še huje, ali smo pripravljeni zapustiti zaklad duhovniškega celibata, češ da ne verujemo več, da nam ga bo danes dal živeti v polnosti? Dragi bratje škofje, vsak trenutek našega duhovniškega življenja je zastonjski dar usmiljenja Vsemogočnega. Ali tega ne doživljamo vsak dan? Kako bi dvomili, kako mislili, da Gospod ni z nami sredi viharja? Rotim vas, ne ravnajmo, kakor bi nas prepustil naši lastni presoji. Benedikt XVI. je o tem z duhovniki v duhovniškem letu veličastno spregovoril ob bedenju 10. junija 2010: »Kaj naj storimo zaradi pomanjkanja poklicev, zaradi katerega so krajevne Cerkve v nevarnosti, da se posušijo, ker nimajo besede življenja, ker jim manjkajo navzočnost zakramenta v evharistiji in drugi zakramenti? Kaj moremo storiti proti temu? Skušnjava je velika, da kar sami vzamemo stvar v roke in spremenimo duhovništvo – Kristusov zakrament, njegovo izvolitev – v normalen poklic, v 'posel, job' z določenim delovnim časom. Zunaj tega časa pa človek pripada sebi. Tako duhovništvo naredimo za navaden poklic med mnogimi: naredimo ga lažje dostopnega. Vendar gre pri tem za skušnjava, ki ne reši problema. /.../ Ničesar ne bi mogli rešiti, če bi opravljali ta poklic kakor druge in bi se pri tem odpovedali sakralnosti, novosti, drugačnosti zakramenta, ki ga more dati samo

Bog in ki izvira edino od njegovega klica in ne iz našega 'delovanja' /.../ Velika težava krščanstva v našem času je, da ne mislimo več na prihodnost Boga. Zdi se, da zadostuje navzočnost tega sveta. Hočemo živeti samo ta čas, samo v tem svetu. Tako zapiramo vrata resnični veličini svojega življenja. Smisel celibata kot predujma prihodnosti je prav odpiranje teh vrat, ki napravljajo svet večji, kažejo resničnost prihodnosti, ki jo moramo že zdaj živeti kot sedanost. Tako živimo v pričevanju vere: resnično verujemo, da Bog obstaja, da ima Bog vlogo v mojem življenju, da morem graditi svoje življenje na Kristusu, na prihodnjem življenju.«

Katero znamenje vere in zaupanja v Boga bi moglo še enkrat jasno potrditi veličino in nujnost duhovniškega celibata! Poznam škofa, ki je v pomanjkanju bogoslovcev v svojih škofiji oznanil, da bo enkrat na mesec peš romal v Marijino svetišče. Da bi dokazal, kolikšna je njegova vera v duhovno učinkovitost svojega dejanja, to počne že več let. Danes mora semenišče povečati!

Rad bi poudaril, da posvečenje poročenih mož ni v ničemer rešitev za pomanjkanje duhovnikov. Protestanti, ki sprejemajo poročene pastore, prav tako trpijo zaradi pomanjkanja Bogu predanih mož. Še več, prepričan sem, da če verniki v nekaterih vzhodnih Cerkvah podpirajo prisotnost poročenih mož, je to zato, ker je tudi veliko menihov. Božje ljudstvo po občutju ve, da potrebuje radikalno podarjene može.

Do prebivalcev Amazonije bi bilo prezirajoče, če bi jim predlagali »drugorazredne« duhovnike. Vem, da se nekateri teologi kakor p. Lobinger resno spogledujejo z ustanovitvijo dveh vrst duhovnikov. Eno bi sestavljali poročeni možje, ki bi samo delili zakramente, drugo pa bi sestavljali polnopravni duhovniki, ki bi opravljali vse tri duhovniške službe: posvečevalno, učiteljsko in pastirsko. Ta predlog je teološko nesmiseln. V sebi nosi uporabniško pojmovanje duhovništva in namerava ločiti opravljanje treh duhovniških služb, *tria munera*. Tako sprejema nasprotno stališče od najpomembnejših naukov drugega vatikanskega koncila, ko pogojuje njihovo edinost v koreninah. Ne razumem, kako se kdo lahko prepušča takemu teološkemu nazadnjaštvu. Menim, da želijo

nekateri teologi pod krinko pastoralne zaskrbljenosti do misijskih dežel, kjer je malo duhovnikov, preizkušati svoje čudaške in nevarne teorije. V bistvu zaničujejo narode, ki so v težavah. Ljudstvo, ki mu je bil pravkar oznanjen evangelij, mora videti resnico celostnega duhovništva in ne nekakšno pobeljeno podobo duhovnika Jezusa Kristusa. Ne prezirajmo ubogih!

Prebivalci Amazonije močno potrebujejo duhovnike, ki se ne bodo omejevali na izpolnjevanje svojega dela po določenem urniku, potem pa se vrnilo k družini in ukvarjali s svojimi otroki. Potrebujejo moše, ki jih bo razvnel Kristus, ki bodo goreli iz njegovega ognja, ki jih bo použivala gorečnost za duše. Kdo bi bil danes jaz, če ne bi misijonarji prišli živeti in umreti v mojo gvinejsko vas? Ali bi imel željo, da postanem duhovnik, če bi zadoščalo, da posvetimo enega izmed vaščanov? Ali je Cerkev toliko zaledenela, da med njenimi otroki ni dovolj plemenitih duš, ki bi vstale in se odpravile oznanjati Kristusa v Amazonijo? Nasprotno, menim, da more pogled na popolno Božjo podarjenost prebuditi številna srca mladih kristjanov. Zato moramo škofje imeti pogum, da jih pokličemo!

Sv. Matej je govoril o samskih zaradi Božjega kraljestva ...

Evangelistove besede so sijajne: »Prišli so k njemu farizeji, in da bi ga preizkušali, so mu rekli: 'Ali je dovoljeno možu iz katerega koli vzroka odsloviti ženo?' Odgovoril je: 'Ali niste brali, da ju je Stvarnik na začetku ustvaril kot moža in ženo in rekel: Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso. Tako nista več dva, ampak eno meso. Kar je torej Bog združil, tega naj človek ne ločuje.' [...] Tedaj so mu njegovi učenci rekli: 'Če je z možem in ženo tako, se ni dobro ženiti.' On pa jim je rekel: 'Ne dojamete te besede vsi, temveč tisti, katerim je dano. Nekateri so namreč že po rojstvu nesposobni za zakon, nekatere so take naredili ljudje in nekateri so se zakonu sami odpovedali zaradi nebeškega kraljestva. Kdor more razumeti, naj razume« (Mt 19,3–6; 10–12).

Evangelij je radikalen. Danes nekateri zavračajo take besede. V imenu lažne osebne uresničitve, ki jo dojemajo pozemeljsko,

zavračajo, da bi se mož odpovedal spolnosti v zakonu. Toda kadar podarjamo Bogu, nam on vrača stokratno. Duhovniški celibat ni psihološka pohabljenost, temveč svoboden in vesel dar ene izmed naših naravnih možnosti. Če se celibat živi v tesni povezanosti s Kristusom in pri duhovniku ne prinaša niti malo neugodja, darovanje sebe razcveti in razširi našo zmožnost ljubezni po meri Kristusovega srca. Duhovnik zato, ker je ves darovan Bogu, postane svoboden za čisto ljubezen do vseh bratov. Papež Benedikt XVI. je avgusta 2008 govoril duhovnikom v Bolzanu: »Vedno bo potreben duhovnik, ki živi povsem za Gospoda in zato povsem za človeka. V Stari zavezi obstaja <klic> k posvetitvi, ki nekako ustreza temu, kar izražamo s posvečenjem, z duhovniškim posvečenjem: kakšno stvar izročimo Bogu in jo izvzamemo iz območja splošnega, damo jo Bogu. To pa pomeni, da je zdaj na voljo za vse. Prav zato, ker je izvzeta in dana Bogu, ni osamljena, ampak je povzdignjena v območje <za> – za vse. Mislim, da moremo to reči tudi o duhovništvu Cerkve. To pomeni, da smo z ene strani izročeni Gospodu, izvzeti iz splošnosti, z druge strani pa podarjeni Njemu, da bi povsem pripadali Njemu in s tem drugim. Mislim, da naj bi vedno znova poskušali pokazati mladim ljudem, ki imajo idealizem in hočejo storiti nekaj za celoto, kako prav ta <razlastitev iz splošnosti> pomeni <izročitev celoti>. To je velik, najvišji način medsebojnega služenja. K temu pa spada prav zares to, da smo s celoto svojega bitja na voljo Gospodu in hkrati povsem za ljudi. Mislim, da je celibat temeljni izraz te celovitosti. S tem pa je že velik klic v tem svetu, ker ima smisel samo tedaj, če resnično verujemo v večno življenje in v to, da nas Bog vzame zase in moremo živeti zanj.«

Duhovniški celibat so že od nekdanj varovali kot eno najčistejših odlik katoliškega duhovništva. Sv. Janez XXIII. je 26. januarja 1960 med drugim zasedanjem sinode v Rimu pojasnil: »Zelo smo žalostni, ker si nekateri morejo predstavljati, da bi se katoliška Cerkev namenoma ali zaradi primernosti odpovedala temu, kar je dolga stoletja bila in ostaja ena najbolj odličnih in najčistejših časti njenega duhovništva. Postava duhovniškega celibata in skrb, da bi jo uveljavili, vedno spominja na bitke junaških časov, ko se je

Kristusova Cerkev morala spustiti v boj in ji je uspelo proslavljati svojo častitljivo trilogijo kot trajno znamenje zmage: svobodna, čista, katoliška Kristusova Cerkev.«

Tudi sv. Pavel VI. je v okrožnici *Sacerdotalis caelibatus* 24. junija 1967 zapisal: »Menimo, da morajo biti obstoječe določbe glede celibata tudi še danes povezane z duhovniško službo. Celibat mora biti duhovniku opora, ko gre za to, da se izključno, popolnoma ves in nepreklicno posveti edinole višji ljubezenski skupnosti s Kristusom ter obenem postavi vse svoje moči v službo Bogu in Cerkvi. In to mora dajati njegovemu stanu življenja posebno oznako v občestvu vernikov in tudi v odnosu do svetne družbe« (SCAE 11).

Drugi vatikanski ekumenski koncil v odloku o službi in življenju duhovnikov *Presbyterorum ordinis* uči: »Popolno in trajno zdržnost zaradi nebeškega kraljestva, ki jo je Kristus Gospod priporočal ter so jo v vseh stoletjih in tudi danes mnogi kristjani radi sprejeli in se je hvalevredno držali, je Cerkev vedno visoko cenila še posebno glede na duhovniško življenje. Saj je taka zdržnost znamenje in hkrati spodbuda pastirske ljubezni ter poseben studenec duhovne rodovitnosti v svetu. Sicer duhovništvo po svoji naravi zdržnosti ne zahteva nujno, kakor je razvidno iz prakse prve Cerkve in iz izročila vzhodnih Cerkva. Tam so poleg tistih, ki enako kakor vsi škofje po daru milosti izberejo celibat, tudi zelo zaslužni poročeni duhovniki. Ko ta sveti cerkveni zbor vendarle priporoča duhovniški celibat, nikakor ne namerava spremeniti one drugačne ureditve, ki zakonito velja v vzhodnih Cerkvah; pač pa vse tiste, ki so bili že poročeni posvečeni v duhovnike, ljubeznivo spodbuja, naj vztrajajo v svojem svetem poklicu ter še naprej popolnoma in velikodušno posvečajo svoje življenje izročeni jim čredi. /.../ Iz razlogov, ki so utemeljeni v Kristusovi skrivnosti in njegovem poslanstvu, je bil pozneje celibat, ki se je prej duhovnikom le priporočal, v latinski Cerkvi zakonito ukazano za vse tiste, ki naj sprejmejo sveti red. Glede tistih, ki so določeni za duhovništvo, ta sveti zbor znova odobrava in potrjuje to zakonodajo, ker v Svetem Duhu trdno zaupa, da bo dar celibata, ki je tako skladen z duhovništvom nove zaveze, darežljivo dajal Oče, če bodo tisti, ki so po zakramentu svetega

reda deležni Kristusovega duhovništva, in vsa Cerkev zanj ponižno in vztrajno prosili. Cerkvni zbor spodbuja vse duhovnike, ki so z zaupanjem v Božjo milost po Kristusovem zgledu prostovoljno sprejeli celibat, naj se ga velikodušno in z vsem srcem držijo, v tem stanu zvesto vztrajajo in znajo ceniti ta sijajni dar, ki jim ga je dal Oče in ki ga tudi Gospod tako očitno povečuje. Vedno naj tudi imajo pred očmi velike skrivnosti, ki jih celibat označuje in uresničuje« (D 16).

Po evangeliju, besedah papežev in koncilov nam v ušesih odmeva Jezusov glas, ki opogumlja duhovniška srca, ki dvomijo ali se bojujejo za zvestobo. Prihaja razsvetljevat duha laikov, ki čutijo pomen tega vprašanja in se hočejo zanesti na duhovnike, ki so darovali svoje življenje. Kdor koli bi si upal zlomiti ali izničiti ta starodavni zaklad, nakit duhovniške duše, in poskušal duhovništvo ločiti od celibata, bi ranil Cerkev in Jezusovo duhovništvo, ki je ubogo, čisto in pokorno.

Ali je odpoved celibatu za svet naposled strinjanje s ponižanjem Boga na raven idola?

Celibat je dragocen zaklad, sijajen dragulj, ki ga Cerkev že stoletja ohranja. Skozi zgodovino ga je bilo težko natančno razumeti in ohraniti nedotaknjene. Odpoved celibatu bi bil poraz za vse človeštvo. Veliko ljudi danes meni, da ni mogoče živeti v popolni zdržnosti. Mnogi mislijo, da celibat postavlja duhovnika v telesne in duševne okoliščine, ki niso v skladu z naravo, ter da je škodljiv za uravnovešenost in zrelost človeške osebe. Celibat naj bi bil nasilen do narave. Toda v veri Cerkve je prej zelo zanesljiv izraz velike skrivnosti Božje ljubezni. Duhovnik je namreč *Ipse Christus*. Duhovnik je Kristus sam. V sebi zakramentalno nosi Kristusa, učlovečenje Božje ljubezni do človeka. Kristus, Bog, ki je postal človek, je bil poslan na svet ter postavljen za srednika med nebom in zemljo, med Bogom Očetom in človeškim rodom.

Kristus je v polni harmoniji s tem poslanstvom ves čas svojega zemeljskega življenja ostal deviški, kar pomeni njegov popolni dar in popolno predanost za služenje Bogu in ljudem. Popolna

duhovnikova čistost hoče biti ne samo posnemanje, priličenje s Kristusom, ampak tudi dejavna Kristusova navzočnost v vsakem duhovniku. Duhovniški celibat je predujem tega, kar bomo v Bogu v polnosti življenja v nebeškem kraljestvu. Celibat je predokus večnega življenja z Bogom.

Dejanske potrebe cerkvenih mož ne smejo siliti k dobičkono-snemu delovanju. Duhovniki smo delavci večnega Božjega kralje-stva in ne zastopniki mednarodnega podjetja. Velika nevarnost je, da pride do tragične zmote, ki bi nam jo zgodovina očitala. Dvanaj-steri so pretresli svet. Zakaj nas tako bremeni število duhovnikov?

Ali nam Jezus ni napovedal, da ima nebeško kraljestvo v sebi silo, lastno in skrito moč, ki mu omogoča, da raste, se razvija in pride do žetve, ne da bi človek za to vedel: »In govoril jim je: 'Z Božjim kraljestvom je kakor s človekom, ki vrže seme v zemljo. Spi in vstaja, ponoči in podnevi, seme pa klije in raste, da sam ne ve kako. Zemlja sama od sebe poraja najprej bilko, nato klas in končno žito v klasu. Ko pa sad dozori, hitro zamahne s srpom, kajti prišla je žetev'« (Mr 4,26–29).

Žetev nebeškega kraljestva je velika, delavcev pa je malo danes, kakor jih je bilo malo v prvih časih. Nikoli jih ni bilo toliko, kolikor je človek mislil, da jih bo zadosti. Gospod nebeškega kraljestva prosi, naj molimo, da bo Gospodar sam poslal delavcev na svoje njive. Majhni človeški načrti si ne smejo na silo prilaščati vloge skrivnostne modrosti Njega, ki je v toku zgodovine s svojo norostjo in šibkostjo kljuboval modrosti in moči človeka.

Kako naj natančneje določimo razmerje med duhovniškim po-svečenjem in pripadnostjo Kristusu?

Na podlagi posvečenja, ki ga je duhovnik prejel po zakramentu svetega reda, obstaja posebna življenjska povezanost med duhovni-kom in Kristusom. Duhovnik je na poseben način upodobljen po Kristusu, ki je »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Duhovnik je v Kristusovi lasti, potopljen je v Kristusa, in to tako močno, da mora živeti in delovati v resnici kakor Kristus ter v moči Svetega Duha s ponižnim služenjem Bogu, Cerkvi in za rešitev duš. Posvečenje

duhovnikovo duhovno življenje zapečati, upodobi in zaznamuje z naravnostjo, ki je lastna Kristusu.

Benedikt XVI. je med homilijo pri krizmeni maši na veliki četrtek 9. aprila 2009 zelo jasno povedal: »Zvečer pred svojim duhovniškim posvečenjem pred 58 leti sem odprl Sveto pismo, ker sem hotel sprejeti še kakšno Gospodovo besedo za tisti dan in za svojo prihodnjo duhovniško pot. Moj pogled se je ustavil na tem mestu: 'Posveti jih v resnici. Tvoja beseda je resnica.' Tedaj sem vedel: Gospod govori o meni, govori meni. Natanko to se bo jutri zgodilo meni. Navsezadnje nismo posvečeni z obredi, čeprav je obred potreben. Kopel, v katero nas Gospod potopi, je on sam: Resnica v osebi. Duhovniško posvečenje pomeni: potopljenost v Kristusa, v Resnico. Na novo pripadam njemu in tudi drugim, 'da bi prišlo tvoje kraljestvo'. Dragi prijatelji, prosimo v tej uri obnovitve posvetitve Gospodu, naj nas naredi za ljudi resnice, za ljudi ljubezni, za Božje ljudi. Prosimo ga, naj nas vedno bolj priteguje k sebi, da bomo resnično postali duhovniki nove zaveze.« Papež Benedikt je pojasnil: »To, da smo potopljeni v resnico in s tem v svetost Boga, pomeni tudi, da sprejemamo resnobo resnice. Da se v velikih in majhnih rečeh upiramo laži, ki je na toliko načinov navzoča v svetu. Pomeni, da sprejmemo napornost resnice, zato da bi bilo v nas globlje veselje. Kadar govorimo o posvečenosti v resnici, tedaj ne pozabimo, da sta v Jezusu Kristusu resnica in ljubezen eno. Potopljenost vanj je potopljenost v njegovo dobroto, v resnično ljubezen. Resnična ljubezen ni poceni, ampak more biti tudi zelo zahtevna. Upira se zlu, da bi človeku prinesla resnično dobroto. Če postanemo eno s Kristusom, se ga naučimo prepoznati prav v trpečih, v ubogih, v malih tega sveta. Tedaj postajamo služabniki, ki prepoznavamo svoje brate in sestre, ter v njih služimo Kristusu samemu.«

Sprašujem se, ali kriza sveta in Cerkve, ki jo doživljamo, ne najde prav tu svojih globokih korenin. Pozabili smo, da izvir vse resnice in vsega dobrega ne pripada nam. Sami in po svojih človeških načrtih smo želeli narediti to, kar lahko stori samo Kristus. Duhovniki so si domišljali, da so uresničevalci dobrohotnega,

vendar preveč človeškega načrta. Danes jih veliko ne razume več svoje lastne skrivnosti. Kljub temu so sredi med nami nenehni opomniki Božjega prihoda v središče sveta. Nujno je, da kristjani povejo duhovnikom, kdo so. Nujno je, da od njih prenehajo zahtevati sočutno prijateljstvo ali sposobno menedžerstvo. Rad bi, da gre danes vsak kristjan poiskat duhovnika in se mu zahvalit za to, kar je! Ne za to, kar naredi, ampak za to, kar je: radikalno podarjen Bogu!

Kako bi rad, da bi vsi kristjani na svetu molili, da se duhovniki za vedno izročijo tej posvetitvi. Menim, da imajo žene pri tej molitvi posebno vlogo. V skrivnostnem duhovnem materinstvu morajo nositi duhovnike z vsega sveta: »Matere so najmočnejši protistrup našim individualističnim in sebičnim težnjam, naši zaprtosti in naši brezvoljnosti. Družba brez mater ne bi bila samo hladna, ampak tudi družba, ki je izgubila srce, ki je izgubila okus družine,« je rekel papež Frančišek v homiliji 1. januarja 2017. »Spomin na Božjo dobroto na Marijinem materinskem obličju, na materinskem obličju Cerkve, na obličju naših mater, nas obvaruje razjedajoče bolezni, ki je v tem, da smo ‚duhovne sirote‘. Takšno resničnost doživlja duša, ko se počuti brez matere in ko ji manjka nežnost Boga. Takšno stanje sirote doživljamo, kadar v nas ugasne občutek pripadnosti družini, narodu, deželi, našemu Bogu.«

Dragi bratje duhovniki, nismo sirote! Imamo mater Marijo, imamo Cerkev. Dragi duhovniki, Cerkev vas ljubi, kakor zna ljubiti samo mati. Skupaj oblikujemo družino, sveto Božje ljudstvo. Vneto ljubimo Cerkev. V njej bomo našli milost, da bomo srečno in goreče živeli svoje duhovništvo, milost, da bomo ponovno vse darovali za hojo za Kristusom in mu žrtvovali svoje življenje za rešitev duš.

Ali moremo govoriti o krizi Cerkve?

Iz zunanjega in površnega pogleda bi mogli biti presenečeni, da govorimo o krizi Cerkve. Krščanstvo je s človeškega vidika na nekaterih delih sveta v bujni rasti. Vendar o Cerkvi ne želim govoriti kakor o podjetju, pri katerem bi pojasnjevali številke. Kriza,

ki jo doživlja Cerkev, je veliko globlja, je kakor rak, ki načenja telo od znotraj. Številni teologi kakor Henri de Lubac, Louis Bouyer, Hans Urs von Balthasar in Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. so to krizo obširno preučili. Jaz bom samo ponižen odmev in podaljšek njihovih ugotovitev.

Najbolj vznemirljivo bolezensko znamenje je zagotovo način, s katerim moške in žene, ki se imajo za katoličane, po svoje izbirajo resnice v izpovedi vere. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. je na to opozoril med predavanjem v Münchnu 4. junija 1970 z besedami: »To, česar si doslej ni bilo mogoče niti misliti, je postalo normalno: ljudje, ki so že zdavnaj zapustili veroizpoved, Credo Cerkve, se imajo kar mirne vesti za resnično napredne kristjane. Zanje je edino merilo, s katerim je treba presojsati Cerkev, smotrnost, s katero deluje.«

Kardinal Ratzinger je v knjigi *Pogovor o veri* (Zur Lage des Glaubens) zapisal: »Potrebno je, da spet ustvarimo pristno *katoliško* ozračje in spet najdemo smisel za Cerkev kot Gospodovo Cerkev, kot prostor resnične navzočnosti Boga v svetu. Tisto skrivnost, o kateri govori drugi vatikanski koncil, ko zapiše tiste besede, ki nas strahotno izzivajo in vendar ustrezajo celotnemu katoliškemu izročilu: 'Cerkev, to je v skrivnosti že pričujoče Kristusovo kraljestvo' (C 3).«

Izguba tega vernega gledanja na Cerkev vsebuje vse znake sekularizacije. Aktivizem načenja molitev, resnična dobrodelnost se levi v človekoljubno solidarnost, liturgija je prepuščena desakralizaciji, teologija se spreminja v politiko, pojmovanje duhovništva vstopa v krizo. Sekularizacija je grozljiv pojav. Kako bi ga opisali? Rekli bi lahko, da ga določa namerna zaslepljenost. Kristjani se odločijo, da se ne bodo več posvečali luči vere. Za umik od svetlobe se odločijo pri eni, nato pri drugi stvari. Odločijo se za življenje v temi. To je zlo, ki najeda Cerkev. Odločimo se, da se znebimo vere v praksi in celo v teoriji. Teologijo preučujemo tako, da iz Boga napravimo preprosto razumsko hipotezo. Sveto pismo beremo kakor posvetno knjigo in ne kakor besedo, ki jo je Bog navdihnil. Liturgijo pripravljamo kakor predstavo in ne kakor mistično ponovitev daritve na križu. Prihajamo tako daleč, da duhovniki in

posvečeni živijo povsem pozemeljsko. Kristjani bodo kmalu sami živeli »kakor, da Boga ni«.

»Božje obličje vedno bolj izginja. 'Smrt Boga' je povsem stvaren proces, ki sega danes globoko v notranjost Cerkve. Bog umira v krščanstvu, kakor se dozdeva,« je z bolečino zapisal Joseph Ratzinger v nagovoru 4. junija 1970 na katoliški akademiji na Bavarskem.¹⁷ Vera sredi krize Cerkve postaja nekaj nadležnega celo v očeh kristjanov. Papež Frančišek pravi: »V tem procesu so vero končno povezovali z mrakom. Mislili so, da jo je mogoče obvarovati, najti zanjo prostor, da bi mogla sobivati z lučjo razuma. Prostor za vero se je odpiral tam, kjer razum ni mogel razsvetljevati, tam, kjer človek ni več mogel priti do gotovosti. Vero so torej dojemali kot skok v prazno, ki ga naredimo zaradi pomanjkanja luči, ker nas žene slep občutek; ali kot subjektivno luč, ki je morda zmožna ogreti srce in prinesti osebno tolažbo, vendar je ni mogoče predložiti drugim kot objektivno in skupno luč za osvetljevanje poti. Polagoma se je vendar pokazalo, da luč samostojnega razuma ne zmore dovolj osvetliti prihodnosti. Ta na koncu ostane v mraku in pusti človeka v bojazni pred neznanim. Tako se je človek odpovedal iskanju velike luči, velike resnice, in se zadovoljil z majhnimi lučmi, ki osvetljujejo kratek trenutek, a ne zmorejo pokazati poti. Brez luči vse postane nejasno; nemogoče je razlikovati dobro od zla, pot, ki vodi k cilju, od tiste, ki nas sili hoditi v ponavljajočih se krogih, brez smeri. Zato je nujno treba znova odkriti naravo luči, ki je lastna veri. Kadar namreč zamre njen plamen, tudi vse druge luči na koncu izgubijo svojo moč. Luč vere ima namreč edinstveno naravo, da je zmožna razsvetliti celotno človekovo bivanje. Ker je ta luč tako mogočna, ne more izhajati od nas samih; priti mora od prvotnejšega izvira, skratka, priti mora od Boga« (*Lumen fidei, Luč vere*, 3–4).

Ko govorimo o krizi Cerkve, je pomembno navesti, da je Cerkev kot Kristusovo mistično telo še naprej »ena, sveta, katoliška in apostolska«. Teologija, doktrinalno in moralno učenje ostajajo nespremenjeni, nespremenljivi in nedotakljivi. Cerkev kot Kristusovo nadaljevanje in podaljšanje v svetu ni v krizi. Ima obljube

večnega življenja. Peklenska vrata je ne bodo nikoli premagala. Vemo in trdno verujemo, da bo v njenem naročju vedno dovolj luči za tistega, ki hoče iskreno iskati Boga. Poziv apostola Pavla Timoteju, sinu v veri, se tiče nas vseh: »Zapovedujem ti pred Bogom, ki vsem stvarjem daje življenje, in pred Kristusom Jezusom, ki je pred Poncijem Pilatom lepo pričeval, [...] varuj, kar ti je zaupano. Ogiblji se posvetnih praznih govoric in protislovij 'spoznanja', ki se tako imenuje po laži, a ga nekateri javno izpovedujejo in so tako glede vere zašli« (1 Tim 6,13.20–21).

Vera je še naprej nadnaravni Božji dar. Toda mi, krščeni v Kristusovo smrt, se upiramo temu, da bi naše misli, dejanja, svobodo in celotno življenje v vsakem trenutku razsvetljevala in vodila luč vere, ki jo izpovedujemo. Med vero, ki jo izpovedujemo, in našim dejanskim življenjem je žalosten razdor in pretresljiva nepovezanost. Georges Bernanos je v sijajnem *Boj za resnico* (*Combat pour la vérité*) zapisal: »Zahtevate, da bi bili domačini pri Bogu, sodržavljeni svetih, otroci Nebeškega Očeta. Priznajte, da se to ne vidi na prvi pogled!«

Kriza Cerkve je danes stopila v novo razdobje: v krizo učiteljstva. Zagotovo, pravo učiteljstvo kot nadnaravna služba Kristusovega mističnega telesa, ki jo nevidno varuje in vodi Sveti Duh, ne more biti v krizi: glas in delovanje Svetega Duha sta nenehna in resnica, h kateri nas vodi, je trdna in nespremenljiva. Evangelist Janez nam pravi: »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči. On bo mene poveljal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal. Vse, kar ima Oče, je moje, zato sem vam rekel: Iz mojega jemlje in vam bo oznanjal« (Jn 16,13–15).

Danes pa vlada v učenju pastirjev, škofov in duhovnikov prava neubranost, leporečje. Zdi se, da so si v protislovju. Vsak svoj nauk uveljavlja kakor gotovost. Od tod sledijo zmešnjava, dvoumje in odpad. Izguba orientacije, velik nered in uničujoče negotovosti so se vcepile v duha mnogih vernih kristjanov. Filozof Robert Spaemann je ta nered nazorno izrazil z navedkom iz Prvega pisma apostola

Pavla Korinčanom: »Kdo se bo pripravil za boj, če trobenta ne bi dala razločnega glasu?« (1 Kor 14,8).

Vendar se zavedamo, da učiteljstvo ostaja poroštvo edinosti vere. Naša zmožnost za sprejemanje učenja Cerkve v ubogljivem in ponižnem duhu učenca je pravo znamenje sinovskega duha Cerkve. Žal nekateri, ki bi morali posredovati Božjo resnico z največjo previdnostjo, Božjo resnico brez pomisleka mešajo z mnenji, ki so v modi, celo s trenutnimi ideologijami. Kako naj razločimo? Kako naj najdemo varno pot v tej zmedenosti?

Sv. Vincencij Lerinski v delu *Commonitorium* (Prva knjiga opominov, 23. poglavje, v: Bogoslužno branje 5, Ljubljana 1977, str. 97s) prinaša dragoceno luč glede napredka in spreminjanja v veri: »Ali v Kristusovi Cerkvi in njenem nauku ne sme biti nobenega napredka? Seveda, in sicer vedno večji. Zelo bi se zameril Bogu, kdor bi ljudem ne privoščil napredka. Verski nauk mora napredovati, spreminjati pa se ne sme. Bistvo napredka je notranja obogatitev, a kar se spreminja, se prevrača v drugo. Posamezniki vseh časov kakor Cerkev skozi stoletja morajo neprestano rasti in napredovati v umnosti, vednosti in modrosti. Toda krščanski nauk mora ostati v svojem redu nedotaknjen, namreč da verske resnice ostanejo iste po vsebini in pomenu. Naši predniki so že od začetka vsejali na njivi svete Cerkve seme krščanske vere. Bilo bi krivično in neprimerno, ako bi mi, njihovi sinovi, pobirali ljuljko podtaknjene zmote namesto pristne pšenice čiste resnice. Rajši povsem pravilno in dosledno odklanjajmo neskladja med prvotnim in sedanjim naukom. Pobirajmo tisto zrnje čiste resnice, ki so ga vsejali in je dozorelo. Če pa se je v teku časa razvilo in naraslo, ga z veseljem gojimo tudi danes.«

Milo prosim škofe in duhovnike, naj varujejo vero vernikov! Ne zanašajmo se na hitro poslane komentarje po internetu, ki jih dajejo samooklicani strokovnjaki. Sprejemanje učiteljstva, razlaganje v nepretrgani hermenevtiki, zahteva čas. Ne pustimo si vsiljevati ritma medijev, ki tako naglo govorijo o spremembah, preobratih ali revolucijah. Čas Cerkve je dolgotrajen. Njen čas je čas resnice iz kontemplacije, ki prinaša ves svoj sad, če resnici pustimo, da v

miru požene korenine v zemljo vere. Kardinal bl. Janez Henrik Newman je leta 1864 v delu *Razvoj krščanskega nauka* zapisal: »Stališče, da so rast in širjenje krščanske veroizpovedi in obredov ter spremembe, ki so spremljale proces pri posameznih piscih in Cerkvah, nujni spremljevalci vsake filozofije ali oblike vladanja, ki je osvojila razum in srce in imela široko ali obsežno področje uveljavljanja; da je že po naravi človeškega duha potreben čas za polno razumevanje in izpopolnitev velikih idej; in da najvišjih in najbolj čudovitih resnic, čeprav so jih svetu enkrat za vselej posredovali navdihnjeni učitelji, sprejemniki ne morejo razumeti vseh naenkrat, ampak so, ker so jih sprejeli in naprej izročali ne-navdihnjeni ljudje in s človeškimi sredstvi, le zahtevale daljši čas in globljo misel za svojo polno razjasnitev. To bi mogli imenovati *teorija razvoja nauka*..«

Kadar nad ladjo besni vihar, se je pomembno dobro oprijeti tega, kar je trdno in neomajno. Ni več časa za tekanje za novotarijami po modi, ki so v veliki nevarnosti, da se sesujejo, še preden bi se jih dotaknili. Pomembno je držati smer ladje, ne ovinkariti in čakati, da, počakati, da se zjasni. Kristjanom bi rad rekel: ne pustite se zbegati! V rokah imate zaklad vere Cerkve. Po stoletjih kontemplacije, po stanovitnem učenju papežev vam je bil izročen v dediščino. Od tod smete brez strahu hraniti svoje versko življenje.

Ali ta kriza sega v čas drugega vatikanskega koncila?

Kriza se razvija še veliko dlje, nobenega dvoma pa ni, da je drugemu vatikanskemu koncilu sledila globoka in vesoljna kriza Cerkve. Pokoncilski čas ni bil nekaj, česar smo se nadejali. Jacques Maritain je v delu *Kmet iz Garonne* (Paysan de la Garonne) opozoril na »zelo nalezljivo neomodernistično vročico, vsaj v tako imenovanih 'intelektualnih' krogih, spričo katere je bil modernizem iz časa sv. Pija X. samo rahel seneni nahod. Ta [...] oris nam daje podobo nekakšnega 'imanentnega' odpada, ki se je pripravljal že veliko let in katerega izražanje so spodbujali nekakšni temni upi iz nizkotnih predelov duše ter se tu in tam kazali med koncilom – odpad je bil občasno podtaknjen kot 'duh koncila'.«

Številni kristjani, posebno duhovniki, so se v tistem času srečali s krizo nedorasle identitete. Otroci Cerkve smo brez lastnih zaslug preprosti dediči zaklada vere. Resnica vere je bila posredovana, da bi jo ohranili in iz nje živeli. S tega vidika smo insolventni dolžniki do vseh naših očetov. Sprejetje zaklada izročila predpostavlja otroškega duha. Smo kakor nekakšni palčki na ramenih velikanov. Predvsem pa smo dolžniki pred Bogom. Ker se zavedamo svoje ne vrednosti in slabosti, ga častimo s hvaležnostjo, da nam je položil v roke zaklade Božjega življenja, ki so zakramenti in veroizpoved. Kako bi se morali odzvati na tako Božjo dobrotljivost spričo naše revščine? Prejeto dediščino moremo le deliti in jo prenašati naprej. Zavedanje lastne največje ne vrednosti bi nas moralo siliti k oznanjevanju veselega oznanila svetu, ga razglašati ne kot svojo last, ampak kot dragocen zaklad, ki nam je bil podarjen iz usmiljenja. Tako so namreč ravnali apostoli po binokostih. Zdi se, da so imeli nekateri v letih po koncilu slabo vest zaradi tega, da so ne vredni dediči. Hoteli so, kakor pravi Joseph Ratzinger v delu *Teološki nauk o načelih* (Theologische Prinzipienlehre), napraviti »veliko izpovedovanje vesti« katoliške Cerkve. Svoje zadovoljstvo so najdevali v »priznavanju krivd«, »dojemanju grešne Cerkve vse do ravni splošnih in temeljnih vrednost«. Ratzinger ugotavlja, da od tod prihaja »dosledno resno jemanje vsega arzenala obtožb proti Cerkvi«. Spraševanje vesti bi nas moralo pripeljati do tega, da bi s še večjim veseljem in pozornostjo posredovali svojo dediščino. Nasprotno, kardinal Ratzinger zapiše, da je to obdobje »vodilo k negotovosti glede naše lastne istovetnosti [...], k drži preloma do naše lastne zgodovine [in k] zamisli o uri nič, v kateri se bo vse začelo znova«. Toda nevarnost pred prefinjenim napuhom je bila v taki naravnosti zelo velika. Nekateri duhovniki niso več hoteli biti dediči, ampak ustvarjalci. Namesto vere kot Božjega zaklada se je včasih oznanjala kot nekaj čisto človeškega. Namesto da bi prenašali, kar smo prejeli, se je v hrupu oznanjalo, kar si je kdo izmislil. Prepričan sem, da je pri koreninah te krize duhovno pomanjkanje. Za sprejetje daru je treba veliko ponižnosti. Toda na en mah smo zavrnil, da smo dediči brez zaslug. Vendar to

poznamo v vsaki družini. Otrok zastonj prejme ljubezen svojih staršev. Ni je zaslužil. In on jo bo delil naprej. Osnovna ponižnost, ki je vdanost pri sprejemanju brez zaslug in v zastonjskem posredovanju naprej, je vzorec družinske ljubezni. Odkar se Cerkev nagiba k raztapljanju, izgublja svoj družinski čut. Izpostavljena je razdelitvam in zakrknjenosti. Uničuje jo duh strankarstva, sumničenja, ideologije. Izreči moram svojo globoko bolečino pred nizkotnimi potezami in manipulacijami, ki se uvajajo v cerkveno življenje. Morali bi biti Božja družina. Skoraj nepretrgoma prirejamo pomilovanja vreden dvorni spektakel, kjer se iščeta moč in vpliv. Navade politikov se vrivajo v naše vrste. Kje je dobrodelnost? Kje je dobrohotnost? Pomirjujočo edinost bomo spet odkrili, ko bomo eno okoli zaklada vere. Čas je, da zavrremo razdiralne razlage, ki lomijo prenašanje dediščine, pa tudi edinost cerkvenega telesa, kakor Joseph Ratzinger jasno izrazi v *Pogovoru o verskem stanju*: »Obramba pravega izročila Cerkve danes pomeni obrambo koncila. Tudi naša krivda je, če smo včasih (tako na 'desno' kakor na 'levo') dajali povod mišljenju, da je bil drugi vatikanski koncil 'prelom', zapustitev izročila. Nasprotno, obstaja nepretrganost, ki ni niti vračanje v preteklost niti pobeg naprej; ta nepretrganost ne dovoljuje niti anahronističnih hrepenenj niti neupravičene nepotrpežljivosti. Ostati moramo zvesti cerkvenemu *danes*, ne *včeraj* ali *jutri*. In ta cerkveni danes so pristni dokumenti drugega vaticanskega koncila, brez *pridržkov*, s katerimi jih okrnijo, in brez *samovoljnosti*, s katerimi jih popačijo.«

Čas je, da ponovno odkrijemo mirnega in veselega duha, duha otrok Cerkve, ki prevzemajo vso njeno zgodovino kot hvaležni dediči. Koncil ne sme biti preklican. Nasprotno, treba ga je na novo odkriti s pozornim branjem uradnih besedil, ki so med njim nastala. Koncil je treba brati brez slabe vesti, toda v duhu sinovske hvaležnosti do naše matere Cerkve.

Eden od problemov, postavljenih ob koncu koncila, je pomen, ki so ga dajali konstituciji *Gaudium et spes*. Joseph Ratzinger že v knjigi *Teološki nauk o načelih* (Theologische Prinzipienlehre) opozarja: »Kar je tako vplivalo na to besedilo, ni vsebina [...],

ampak splošni namen od začetka«. Dojemanje »sveta« tam ni jasno opredeljeno: »Cerkev sodeluje s 'svetom'. [To besedilo] je poskus za uradno spravo Cerkev s svetom, kakršen je postal od leta 1789. [...] za kristjana niti objemanje niti geto ne more trajnostno rešiti problema modernega sveta.«

Če so papež in koncilski očetje menili, da se morejo z zaupanjem odpreti vsemu pozitivnemu v sodobnem svetu, je to prav zato, ker so bili prepričani o svoji istovetnosti in veri. Bili so ponosni, da so otroci Cerkev. Nasprotno pa se je pri veliko katoličanih zgodila odprtost brez presoje ali zavor do sveta, se pravi po zgledu prevladujoče sodobne miselnosti, celo ko se je govorilo o osnovah zaklada vere (*depositum fidei*), ki za veliko ljudi niso bile več jasne.

Nekateri so se sklicevali na »duha koncila«, da bi šli za stalno novostjo. Mnogi so se prenehali imeti za otroke Cerkev. Posvojili so oblike in merila sveta, ker so imeli slabo vest. Če na Cerkev ne gledamo več kakor na ljubečo mater, ki hrani svoje otroke, kristjani ne bodo več razumeli, zakaj so otroci. Če niso več otroci iste matere, med sabo ne bodo več bratje. Na tem mestu bi rad ponovil besede papeža Frančiška, ki jih je izrekel pri homiliji 1. januarja 2018: »Da začnemo znova, se ozrimo k Materi. V njenem srcu bije srce Cerkev. Za korak naprej je treba iti nazaj: začeti iz Matere, ki drži Boga v svojih rokah.« Kar pove o Mariji, se mora razširiti tudi na Cerkev. »Kjer je mati, je edinost, pripadnost, sinovska pripadnost,« je zatrdil ob isti priložnosti leto poprej.

Kaj imenujete z besedo kriza veroizpovedi?

Najprej gre za krizo osnovne teologije, krizo temeljev vere. Ta je povezana s slabo razlago drugega vatikanskega koncila s hermenevtiko prekinitve, čemur bi se morala postaviti po robu hermenevtika reforme v nadaljevanju edinstvene osebe Cerkev. Kriza se izraža predvsem v ekleziologiji ali teologiji Cerkev.

Ugotoviti moram tudi krizo mesta teologije v življenju Cerkev. Pri strokovnjakih za sveti nauk je navzoča zahteva po avtonomiji glede učiteljstva, kar jih nagiba k nepravovernim naukom, ki so predstavljeni kot nespremenljive resnice. Teologi izgubljajo izpred

oči svoje pravo poslanstvo, ki ni ustvarjanje, ampak razlaganje tega, kar nam je razodeto, poglobljanje vanj in ne uveljavljanje svojih lastnih izvrstnosti.

Teologi se ne smejo imeti za čiste razumnike, ki bi jemali za veselstvo samo svet univerz in znanstvenih revij. Teologija je cerkvena služba. Duhovnik teolog je predvsem pastir. Ne smemo pozabiti, da so dogmatične opredelitve služenje »malim« v Cerkvi in ne uveljavljanje nadvlade.

Učiteljstvo z izražanjem vere po besedah omogoča vsem, da imajo delež pri luči, ki nam jo je zapustil Kristus. Udejanjenje teologije se začne s poučevanjem katekizma in pridiganjem. Oblikuje ga temeljito spoznavanje skrivnosti vere, da bi jih izrazili s človeškimi besedami, ki omogočajo, da te skrivnosti prenesemo k čim večjemu številu ljudi. Včasih občudujem globoko teologijo, ki jo nekateri verniki razvijejo neposredno iz resnic v katekizmu. François Varillon v knjigi *Božja ponižnost* (L'Humilité de Dieu) piše takole: »Ko se Cerkev ukvarja s teologijo, ne časti Boga kot najvišjega profesorja, ki bi obravnaval svoje bivanje v logično izpeljanih izjavah, da bi zadovoljil duha.« Cerkev preprosto bedi nad tem, da bi v vseh časih in vseh krajih sprejeli Kristusovo luč, katere zakrament je. Ta skrb jo vodi, da o skrivnosti v nekem času ubesedi svojo kontemplacijo, da se ne bi spridila povezanost njenih sinov z živim Bogom. Te formulacije, ki nastanejo po dolgotrajnem preučevanju, začenjajo tudi novo razmišljanje. So veliko prej izhodišče kakor cilj. Če govorica zastara, nič ne preprečuje, da jo obnovimo v zvestobi in pomenu, ki ga nosi v sebi. Da, treba se je naprezati, da bi bolje povedali, kar je že bilo povedano, se izražati vedno točneje in brez prelamljanja izročila. Ostati moramo trdni, neupogljivi pri ohranjanju izročila, nauka in dogem Cerkve. Brez polemik, nepotrpežljivosti in hrupa.

Razdiralno delo nekakšne teologije, ki je izgubila cerkvenega duha, se tega ali onega dne siloma prenese v učenje pri katehezi. Tako katekizem izgubi harmonijo, ki bi morala biti zanj značilna. Prva huda zmota je bila znašati se nad njim, češ da je »zastarel«. V današnjem času ga prepogosto predstavljajo kot vrsto eksegetskih

hipotez, ki nimajo logičnih niti kronoloških povezav. Tako se za otroke katekizem nikakor ne izboljšuje v jasnosti. Poučevati moramo vero in ne zadnjih modnih teorij historično kritične eksegeze, ki bodo kmalu izgubile veljavnost.

Kriza se prav tako kaže na ravni med obema dovodoma, ki nam ju posreduje edinstveno Božje razodetje, med Svetim pismom in izročilom, torej med Svetim pismom in Cerkvijo, ki daje, kar je prejela od Gospoda. Katoliški eksegeti so pod vplivom protestantizma in njegovega glavnega vodila »*sola scriptura*« dali prednost »učenemu« razlaganju Svetega pisma, zasičenemu s kopicami delovnih hipotez, filozofskih, scientističnih ali hegeljanskih predsodkov, na račun prebiranja Svetega pisma v luči cerkvenih očetov in izročila, ki je porajalo svetnike, edine, ki so v polnosti razumeli Sveto pismo.

Naposled se na Sveto pismo gleda samo kot na skupek starodavnih dokumentov, seveda razburljivih, ampak brez vsake nadnaravne teže. Razumejo ga lahko samo še strokovnjaki. Vendar je izročilo ključno merilo, kar zadeva vero. Vsak katoličan mora imeti pogum verovati, da je njegova vera, v občestvu z vero Cerkve, nad vsakim novim učiteljstvom izvedencev in razumnikov. Upravičeno se lahko vprašamo, kakšen je cilj in duhovni namen hotenja, da se izročilo in Božja beseda ločujeta.

Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju *Dei Verbum* je slovesno razglasila bistveno povezanost med učiteljstvom in Božjo besedo: »Jasno je torej, da je vse troje – izročilo, Sveto pismo in cerkveno učiteljstvo – po premodrem Božjem sklepu tako med seboj povezano in združeno, da ni enega brez drugega in da vse skupaj, vsako na svoj način ob delovanju enega Svetega Duha, učinkovito prispeva k zveličanju duš« (BR 10, §3). *Dei Verbum* nadaljuje še jasnejše, ko trdi, da sveto izročilo in Sveto pismo sestavljata »en sam Cerkvi izročen sveti zaklad Božje besede« (BR 10, § 1). Koncil tako poudari, da Božja beseda ne more obstati brez cerkvenega učiteljstva, »ker Cerkev prejema sveti zaklad Božje Besede« ter ima v Cerkvi edino »živo učiteljstvo« službo in nalogo s posebno avtoriteto Jezusa Kristusa razlagati Božjo besedo, ki je v Svetem

pismu in izročilu (BR 10, §2). Seveda, »to učiteljstvo pa ni nad Božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno« (BR 10, §2), se pravi isto Božjo besedo, ki je v svetem zakladu vere, zaupanjem Cerkev.

Danes preti velika nevarnost ob misli, da bi sprememba učiteljstva mogla prekoračiti sveto izročilo. Zatrjuje se, da je treba resnice, ki jih je Cerkev posredovala, ponovno prebrati v njihovem kontekstu, s tem pa naj bi od učiteljstva zahtevali spremembe. Zaradi te nevarnosti nas koncil odločno opozarja, da je izročilo Božja beseda sama, in da če ga učiteljstvo poskuša okrniti, izročilo ne more preživeti. Pristno učiteljstvo ne bo nikoli moglo prelomiti z izročilom in Božjo besedo. To nam zagotavlja naše verovanje Cerkev.

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tück, info@communio.de

Italijanska: RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
JACA BOOK, Via Frua 11, I-20146 Milano, Dr. Aldino Cazzago, communio@jacabook.it

Hrvaška: MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS COMMUNIO,
Kršćanska sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb, Dr. Ivica Raguz, communio.hr@gmail.com

Ameriška: COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Washington, D.C. 20017, P.O.Box 4557, Dr. David L. Schindler, communio@aol.com

Francoška: REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
F-75004 Paris, 5, passage Saint-Paul, Dr. Serge Landes, communio@neuf.fr

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, wilkens@rodluc.nl

Španska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO Y CULTURA COMMUNIO
Andrés Mellado, 29 2ªA, E-28015 Madrid, Dr. Gabriel Alonso, Procommunio@communio-es.com

Poljska: MIĘDZYKARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ożarów Mazowiecki,
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

Portugalska: COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Universidade Católica Portuguesa Palma de Cima, P-1649-023 Lisboa, Dr. Henrique de Noronha Galvão,
communio@lisboa.ucp.pt

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Sánchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis Baliña,
communioargentina@gmail.com.ar

Madžarska: COMMUNIO. NEMZETKOZI KATOLIKUS FOLYORAT
H-1053 Budapest, Papnövelde n.7, Dr. Pál Bolberitz, communio@cela.hu

Ukrajinska: МІЖНАРДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Braziliska: REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, RJ 25.685-300, Dr. Edson de Castro Homem,
communio@cieep.org.br

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: anton.strukelj@guest.arnes.si – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBASI2X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS. ISSN 1408-9580

Priporočamo!



Sarahova trilogija v slovenščini

Naročila: Družina, 01/360-28-28

8,50 €

