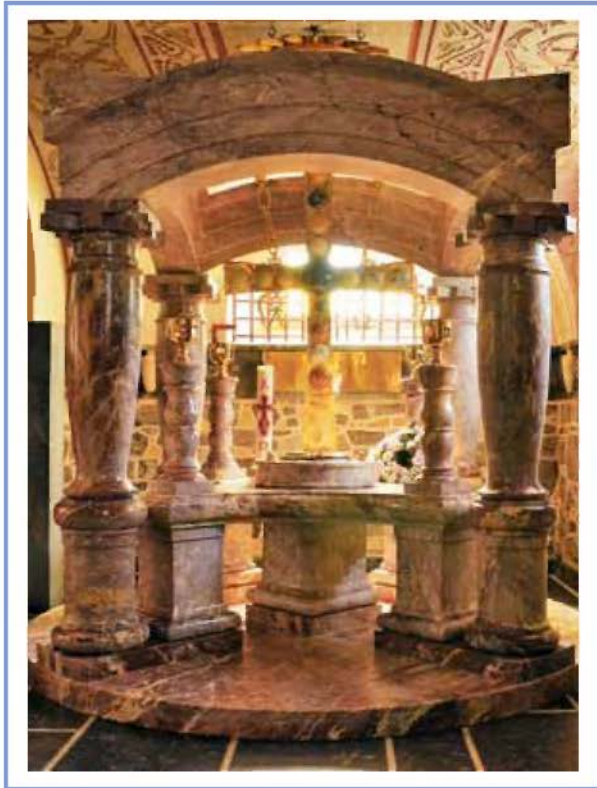


MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



Obredi

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, JASMINA RIHAR, CIRIL SORČ,
ANTON STRES, JANEZ ZUPET

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: JANEZ ZUPET

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 1000 izvodov

Ljubljana 2013

KARDINAL MARC OUELLET	105	Birma – zakrament krščanskega uvajanja
PETER HENRICI	117	Dvojnost obreda pri Mauriceu Blondelu
SIMON ICARD	128	Obred in duhovno napredovanje v pravilu sv. Benedikta
ANTON ŠTRUKELJ	135	Lepota in bogastvo obredov
KRIŠTOF ZUPET	144	Egon Kapellari, Sveta znamenja
PAPEŽ FRANČIŠEK	146	Odprt um, verujoče srce
PEDRO RODRÍGUEZ	157	Teološka zgradba Katekizma katoliške Cerkve
MARJAN TURNŠEK	172	Zveličavna narodova omika
FRANCE M. DOLINAR	181	»V Gospoda zaupam«
TAMARA GRIESSER-PEČAR	193	Škof Gregorij Rožman

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA 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 Raguž, communio.hr@gmail.com

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

Francoska: 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, Dr. Stefaan Van Calster,
vancalster@usa.net; 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: MIĘDZYKRAJOWY 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: MEZINÁRODNÍ KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Brazilska: 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 43,20 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714 ali na Krekovo banko 24200-9003872930 Družina d.o.o., 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: LJBAS12X

ISSN 1408-9580

KARDINAL MARC OUELLET

Birma – zakrament krščanskega uvajanja

Uvod

Pri verouku v pripravi na birmo otrok sedmih let prostodušno vpraša: »Ali je bil Jezus birman?« Katehet nekoliko v zadregi odgovori: »Za Jezusa sta krst in birma enota.« To je pravilno, a nepopolno. Evangeljski prizori, ki poročajo o Jezusovem krstu, v resnici omenjajo goloba, simbol Svetega Duha. Očetova beseda pa razodene Jezusovo istovetnost: »Ta je moj ljubljeni Sin«. A ti prizori kažejo na krst križa, krst krvi in ognja, če hočete. To na neki način pomiri otrokovo vprašanje.

Ali je bil Jezus birman? Ali se je treba ustaviti pri tem zamotanem vprašanju, ki osvetljuje težave birmske kateheze? Težave pogosto izhajajo iz pomanjkljive teologije tega zakramenta. Drugo vprašanje, ki muči katehete: ali je Sveti Duh navzoč in dejaven že pri krstu, ki je povečal dar Duha pri birmi? V razkristjanjenem okolju so škofje marsikje prenesli prejem zakramenta birme na dobo odraščanja (12 do 18 let), da bi zagotovili ustrezno katehezo in tako spodbudili osebno zavzetost mladih. Kljub hvalevrednim pobudam ugotavljamo nezadostnost tega prenosa, da bi jih uvedli k pogostnemu obhajilu. S kakšno žalostjo duhovniki in kateheti ugotavljajo, da birma vedno bolj pomeni slovo kakor pa vstop v evharistično skupnost!

Dogaja se, da kateheza ne pokaže povezave med birmo in evharistijo in da birmo podeljujejo izven maše zato, da ne bi povzročali

Kardinal Marc Ouellet, Prefekt Kongregacije za škofe. Članek La Confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne je prevedel Anton Štrukelj. – V slovenščini imamo dve knjigi istega avtorja: Karizme – dar Cerkvi, Družina, Ljubljana 2012, Aktualnost in prihodnost koncila, Družina, Ljubljana 2013.

neugodja pri osebah, ki ne hodijo redno v cerkev, a pridejo za to priložnost. Kaj naj torej rečemo mladim, da bi jim pojasnili smisel birme? Dejanja ljubezni ali družbene zavzetosti, ki naj ponazorijo smisel pričevanja. Če jih mimogrede vprašamo, zakaj hočejo biti birmani, nekateri odgovorijo tako, da ponovijo kanonsko določbo, ki so jo slišali pri katehetih: zato, da bi se morda mogli cerkveno poročiti.

Še bi lahko podaljševali seznam neprimernosti in težav, ki spremljajo obhajanje tega zakramenta. Različnost pastoralnih izbir še povečuje zmedo. V zadnjem času se javljata dve težnji. Prva zagovarja obhajanje birme pred prvim ohajilom zaradi njene zgodovinske in tradicionalne veljave. Druga težnja, zlasti po koncilu, pa raje odlaša birmo na dobo odraščanja, da bi s tem dosegla bolj izdelano in zavzeto pastoralo mladih. Iz birme torej delajo zakrament neke krščanske zrelosti, ki jo merijo po vatlu osebne zavzetosti, bodisi apostolske ali družbene.

Ti dve težnji se mirno ujemata, tudi če občutimo naraščanje neugodja, kadar se škof odloči ponovno uvesti tradicionalno prakso Cerkve, včasih v nasprotju z izbiro škofovske konference, ki se je odločila za drugo obliko. Takšni primeri se danes množijo in kažejo nujnost zahteve, izražene v delovnem besedilu (*Instrumentum laboris*) za škofovsko sinodo o novi evangelizaciji: »Ne gre samo za usmerjevanje spreminjajoče se oblike, da bi se izognili razpršitvi. (...) S teološkega vidika je treba bolje razumeti zaporedje zakramentov krščanskega uvajanja, ki doseže svoj vrhunec v evharistiji, in premišljevati o vzorcih, da bi v življenje prevedli zaželeno poglobitev.«¹

Naslednji premisleki hočejo odgovoriti na to zahtevo po poglobitvi tako, da bi bolje utemeljili ustrezno pastoralo birme kot zakramenta krščanskega uvajanja.

I. Petdeset let po drugem vatikanskem koncilu je treba popraviti izbiro

»Obred birmovanja naj se popravi, da bo jasneje izražal notranjo povezanost tega zakramenta s celotnim uvajanjem v krščanstvo« (B 71). Ta usmeritev vključuje prenovalo ne le obreda, ampak tudi katehetske priprave. Dejansko bo vodila do ponovne vzpostavitve katehumenata odraslih in do razvoja pokrstne kateheze. Po eni strani bo jasno izražala vez med birmo in krstom, po drugi pa vez med birmo in evharistijo, ki krona krščansko uvajanje.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi *Lumen gentium* povzema in jasneje razlaga to usmeritev v oddelku, ki obravnava izvrševanje skupnega duhovništva v zakramentih: »Verniki, prerajeni v Božje otroke, so dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga. Zakrament birme jih popolneje zveže s Cerkvijo, jih obogati s posebno močjo Svetega Duha« (C 11).

Birna je tukaj predstavljena v tesni povezavi s krstom kot zakramentom, ki podeljuje posebno moč Svetega Duha za javno izpovedovanje vere. Na kaj drugega se nanaša to izpovedovanje vere pred ljudmi kakor na deležnost birmanega pri evharistiji, ki krona krščansko uvajanje? Katekizem katoliške Cerkve jasno izraža ta vidik, ko govori o »neizbrisnem znamenju« birme: »To neizbrisno znamenje izpopolni skupno duhovništvo vernikov, prejeto pri krstu, in 'birmanec prejme moč za to, da bi Kristusovo vero izpovedoval javno, in sicer nekako v moči službe (*quasi ex officio*)'.«²

Naše sedanje pastoralne dejavnosti ne poudarjajo tega vidika, ker je marsikje družbeni pogled osebnega pričevanja izpodrinil duhovniško razsežnost uvajanja, ki dosega svoj vrhunec v evharističnem slavlju. Zato je treba začeti s kritično presojo pastoralnih dejavnosti, najprej z novim kriterijem, ki ga je papež Benedikt XVI. izrazil v apostolski spodbudi *Sacramentum Caritatis*: »Katera dejavnost bo pomagala vernikom, da bodo bolje postavili v središče zakrament evharistije, ki je cilj vsega postopka uvajanja«³?

Po nekaj letih eksperimentiranja v rimski katoliški Cerkvi glede starosti za birmo, na novo uvedenega katehumenata in

razpravljanja o tem zakramentu je jasno, da je nedvomno dozorel čas za odločitev.⁴

Ali je torej prišel čas, da poenotimo oblike delovanja zato, da bi bolje podčrtali notranji odnos med birmo in evharistijo? Močni razlogi podpirajo to usmeritev. A takšno odločitev mora spremljati teološka poglobitev, ki naj upraviči njeno utemeljenost in primernost.⁵

II. Za teološko poglobitev birme

A. Odnos med Kristusom in Svetim Duhom v Novi zavezi

Vračam se k začetnemu vprašanju otroka, ki sprašuje: Ali je bil Jezus birman? Njegov krst poznamo iz evangelija.

To vprašanje se lahko zdi prostodušno ali celo retorično, a v resnici se dotika jedra vprašanja. Duh pri krstu počiva na Jezusu kot priča, da je Jezus Očetov Sin. Ali mu je ta Duh na nov način podarjen v kakšnem trenutku njegovega zemeljskega življenja?

Če postavimo to vprašanje glede birme, pomeni, da skušamo pokazati temelj razlikovanja darov Duha v Jezusovem življenju zato, da bi upravičili razlikovanje in tesno povezanost zakramenta birme v odnosu do drugih dveh zakramentov krščanskega uvajanja. Cerkev, ki jo vodi Sveti Duh, ima res neko možnost določanja podrobnosti zakramentalne ojkonomije. Toda Cerkev skuša svoje odločitve vedno ukoreniniti v Jezusovem življenju in njegovi velikonočni skrivnosti. Sveti Duh pa ima poslanstvo, da izrazi in pojasni ter sprejme Božji Dar, ki je podarjen človeštvu v Jezusu Kristusu: »Ko pride on, Duh resnice, vas bo vodil k vsej resnici; ne bo namreč govoril sam od sebe, temveč bo govoril, kar bo slišal, in prihodnje reči vam bo oznanjal. On bo mene poveličal, ker bo iz mojega jermal in vam oznanjal. Vse, kar ima Oče, je moje; zato sem rekel, da bo iz mojega jermal in vam oznanjal« (Jn 16,13–15).

Vrnimo se k vprašanju odnosa med Kristusom in Duhom v evangeliju. Bog pošlje Jezusa, da bi v njem dovršil prehod od stare

k novi zavezi. Jezus se razodeva svetu kot človek, v katerem prebiva preroški Duh. To prebivanje Duha v njem je neposredno in trajno. Duh odvede Jezusa v puščavo. Po navdihu Duha Jezus oznanja, dela znamenja in gre naproti križu v strogi pokorščini Očetu z močjo Duha. Ko bodo učenci potrjeni z Duhom, bodo z Marijo razumeli, da je bil Jezus spočet od Svetega Duha in podrejen njegovi postavi v tistem božje-človeškem dogajanju, ki ga imenujemo *učlovečenje*.

Ti vidiki, ki smo jih priklicali v spomin, ustrezajo zemeljskemu obdobju Jezusovega življenja, ko Duh počiva na njem in ima tako rekoč oblast nad njim kot posrednik Očetove volje Sinu.

Ta odnos pokorščine Očetu v Duhu vodi Jezusa do popolnega darovanja samega sebe iz ljubezni, do najbolj skrajnega izničenja ali kenoze križa, ki izvrši odrešenja sveta. Natanko v tej točki Jezusovega življenja, na koncu ljubeče pokorščine, ki razodene njegovo božjo sinovsko istovetnost, pride do preobrata vlog med Kristusom in Duhom. V popolni pokorščini Očetu v Duhu prejme Kristus od Očeta v svojem mesu polnost Svetega Duha, Duha brez mere, *ki potrди* njegovo sinovsko istovetnost. Duh se mu popolnoma izroči na voljo, da bi mu pripadal in bi ga Sin podeljeval, priobčeval in razlival nad vse meso.

Kristusovo vstajenje od mrtvih je njegova birna, potrditev s Svetim Duhom. Sveti Pavel iz tega napravi osrednjo trditev svoje kerigme ali oznanila: »Ta evangelij, ki ga je Bog napovedal po svojih prerokih v svetih Pismih, je evangelij o njegovem Sinu. Ta se je po mesu rodil iz Davidovega rodu, po Svetem Duhu pa je postavljen za Božjega Sina z močjo po vstajenju od mrtvih. To je Jezus Kristus, naš Gospod« (Rim 1,2–4).

»Po Svetem Duhu je postavljen za Božjega Sina z močjo po vstajenju od mrtvih.« To je ključni obrazec, ki opravičuje razlikovanje in tesno povezanost med edinostjo Kristusa in Duha *pred* vstajenjem in isto edinost *po* vstajenju.

Pred vstajenjem Kristus prejme in uboga Duha, ki mu je dan. *Po* vstajenju ima Duha v polnosti v svojem mesu. Kristus v polnosti podarja Duha Cerkvi za dopolnitev skrivnosti zaveze. Ta dopolnitev se izvršuje po evharistiji, ki v moči Duha združuje telo vstalega

Kristusa in njegovo cerkveno telo prek njegovega evharističnega telesa. Brez Kristusove potrditve/birme, se pravi njegovega vstajenja, bi bila evharistija brez poslednjega temelja. Vrednost evharistije kot »spomina« nove in večne zaveze bi bila skrčena na nejasen spomin nekega dogodka, zakopanega v preteklosti. V luči vstajenja pa je evharistija »navzočnost velikonočne skrivnosti«, cilj kenoze, vir in vrhunec deležnosti Cerkve pri Kristusovem duhovništvu.

Te prvine premišljevanja ostajajo preveč nepopolne, a razložijo temelj razlikovanja zakramentov uvajanja z vidika Kristusove sinovske istovetnosti, ki jo potrjuje Sveti Duh, glede evharistije in Cerkve.

B. Lastna narava birme

Poglejmo zdaj, kako se uveljavlja skupno duhovništvo na osnovi zakramentov uvajanja. Krščeni je že deležen Božje družine s krstom, a še ni usposobljen za opravljanje javnega bogočastja Cerkve, dokler ni birman z Duhom in torej v Cerkvi zmožen pričevanja o prejeti veri. Lastna narava birme v odnosu do lastne narave krsta je v tem, da obogati osebo z *zmožnostjo delovanja* na ravni sinovske istovetnosti s posebnim darom, »pečatom Svetega Duha«⁶.

Kristus prejme po svojem vstajenju od mrtvih potrditev svoje istovetnosti Božjega Sina, zmagovalca nad grehom in smrtjo s svojo odrešenjsko ljubeznijo. Birmani pa prejme dar Svetega Duha, ki ga okrepi v delovanju in razodene njegovo istovetnost Božjega otroka, poklicanega, da pričuje o božjem življenju svojega krsta z zavestno in dejavno deležnostjo kot ud Cerkve, Božje družine.

V tej luči se najjasneje odraža *cerkvena razsežnost* milosti birme. Če krst sestavlja vstop v družino kot ud v celoti, če birma podeljuje zmožnost delovanja po Duhu v tej družini, ki je Duh troedinega občestva, tedaj je deležnost pri evharistiji prvo in največje dejanje pričevanje birmanega.

Birmani kristjan, poklican od Boga, posvečen v krstu, okrepljen z močjo Duha Vstalega, pričuje v prvi vrsti s tem, da se uradno

pridruži skupnosti, da bi v njej in z njo opravljal duhovništvo nove zaveze. Samo z milostjo te cerkvene deležnosti pri Kristusovi duhovniški vlogi bo mogel 'držati' kot Kristusov pričevalec v svetu. Moč Duha, ki usposablja za pričevanje, se bo namreč stalno obnavljala pri viru evharistične kenoze, kateri je pridružen s svojo birno. Birna mu daje dostop k Duhu zaveze z novo pravico, duhovniško pravico, glede na dejavno in zavestno deležnost pri bogočastnem in bivanjskem duhovništvu Cerkve.

C. Osvetlitev pravoslavnega izročila

V tem pogledu nam more pomagati pravoslavno izročilo, ker bolj poudarja enoto krščanskega uvajanja in zakoreninjenost zakramentalnih skrivnosti v Kristusovi skrivnosti. Kot pričevalca tukaj navajam Nikolaja Kabasilasa, ki dobro povzema dolgo izročilo. V dokaj posebni govorici, ki jo moramo razumeti, se vpraša: »Kakšno dopolnitev (*synteleion*) sveta skrivnost prinese življenju v Kristusu?« To vprašanje se pridružuje vprašanju vernikov: ali krščeni niso prejeli Svetega Duha? Čemu torej drugi zakrament?

Nikolaj Kabasilas odgovarja: »Tisti, ki so bili spočeti duhovno in so na ta način rojeni, morajo potemtakem prejeti dejavnost, primerno temu rojstvu in ustrezno moč.« Ta primerna dejavnost in ta ustrezna moč je skrivnost svete krizme, ki jo more ustvariti v nas, dodaja.

Končno se vpraša o teološkem temelju tega razlikovanja med biti in dejavnostjo, med biti maziljen (Kristus) in biti dejaven (maziljenje). Kabasilas vidi duhovno to razlikovanje v Kristusu samem, ki je Maziljen s Svetim Duhom že od zarje učlovečenja, in nato v dejstvu, da maziljenje *podeli* polnost duhovne dejavnosti, katere prejemnik je.

»Kristus je postavljen za Maziljenca po Svetem Duhu, ko se zedini z našo naravo. Krizma pa 'postane maziljenje' po njegovi smrti in vstajenju.«⁷ Kabasilas torej dobro razlikuje dva vidika (Kristus – maziljenje) in natančno določa učinke maziljenja-vsta-

jenja. Ko Kristus podeljuje Duha, si pridružuje ude, ki postanejo deležni njegovega duhovništva z maziljenjem; to jih usposablja, da delujejo skupaj z Duhom kot udje njegovega telesa. Iz tega izhaja pomembnost maziljenja za deležnost pri evharistiji. »Krščeni smejo dejavno sodelovati pri Božji liturgiji zato, ker so birmani.«⁸

Birma jih usposobi za višje duhovne dejavnosti Svetega Duha v udih Kristusovega telesa: birma jih napravlja za »kraljevsko duhovništvo«, usposablja jih, da »darujejo duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pt 2,9 in 5). Vstali Kristus je kot tak *maziljenje*, podeljevanje Duha in ne samo Kristus, se pravi maziljenje, ki ostaja samo v sebi. Zato je v izročilu, ki je skupno apostolskim Cerkvam, maziljenje/birmanje bistveni predpogoj za obhajanje evharistije kakor druge skrivnosti Kristusa in Cerkve: zakona.⁹

III. Teološki kriteriji za prenavo birmske pastorale

A. Začnimo s trinitarično in cerkveno kristjanovo istovetnostjo

Kako naj prenavimo birmsko pastoralo na temelju drugega vatikanskega koncila? Ponovno je treba postaviti ta zakrament »daru Svetega Duha« v okvir krščanskega uvajanja. To pa je že od začetka izoblikovano s trinitarično zgradbo vere in cerkveno pripadnostjo uvedena.

Trinitarična vera, ki jo izpovedujemo in obhajamo od krsta naprej, se razvija v treh različnih zakramentih, ki so vendarle neločljivo povezani. Krst zaznamuje vernika s pečatom posinovljenja, birma zaznamuje krščenega s pečatom Svetega Duha Vstalega, zmagovalca nad grehom in smrtjo. Evharistija ne vtisne posebnega pečata, ampak vse prinaša Očetu, ki sprejme Kristusovo sinovsko daritev z vsemi njegovimi udi, ki so zedinjeni z njim po neizbrisnih pečatih krsta in birme.

Krščanska istovetnost, ki je izoblikovana s tremi zakramentalnimi skrivnostmi, je torej neločljivo trinitarična in cerkvena.

Kristjanova istovetnost seveda že od prve milosti krsta vključuje pripadnost Cerkvi, a glede na zakramentalnost Cerkve. Sveti Duh je namreč dan pri krstu zato, da bi uresničil božje sinovstvo krščenega. Pri birmi je ponovno podeljen z močjo zato, da bi preoblikoval Božjega otroka v Kristusovega pričevalca. Končno naj bi izoblikoval zbrano Cerkev, ki pričuje o trinitaričnem občestvu s tem, da kot Kristusovo telo in nevesta izvršuje duhovništvo nove zaveze. Zakrament birme je nujno potreben člen te zakramentalne verige, ki povezuje Trojico s Cerkvijo in ki stori da je Cerkev »v Kristusu nekak zakrament za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1).

B. Obnovimo vrstni red krščanskega uvajanja ne glede na starost

To je občutljiva točka zaradi zelo različnih pastoralnih izbir. Nekateri so svojo mladinsko pastoralo zgradili okrog tega zakramenta, drugi so iz njega naredili pomembno in dobro organizirano stopnjo v šolskem okviru. Drugi končno vidijo v njem ugodno priložnost za katehezo odraslega, ki je povezana z osebnim in cerkvenim poukom. Ne manjka dobrih pastoralnih razlogov, toda njihov teološki temelj ostaja negotov. To pa oslabi katehezo in smisel krščanske istovetnosti.

Kritična presoja sadov različnih pastoralnih izbir bi morala pokazati zlasti smisel pripadnosti Kristusovemu telesu, ki je Cerkev. Smisel pripadnosti, ki ga mora dar Svetega Duha potrditi, je odvisen pred vsem od zavesti o prejetem Daru, in šele drugotno od osebne zavzetosti birmanca.

Ta teološki in pastoralni poudarek na zastonjskem daru Duha birmancu, ki prevlada nad /osebno/ zavzetostjo, zmanjša pomen vprašanja o starosti in pojem zrelosti, ki vodita zagovornike birme v dobi odraščanja. Zadostna zrelost za prejem birme je ista kakor za pristop k obhajilu. Je celo pogoj zrelosti, ki usposablja za bolj zavesten in dejaven prejem obhajila, natanko po zaslugi Daru Svetega Duha, ki pomaga, da razpoznavamo in cenimo Božje darove.¹⁰

C. Ponovno osredotočimo mistagoško katehezo od birme k evharistiji

Zadnja točka je bistvena. Če namreč birma ne vodi k evharistiji in se omejuje na to, da je povod za nejasno družbeno zavzemanje, tedaj zakramentalna milost ne doseže svojega cilja. Krstna milost, potrjena z močjo Duha, usposablja za izvrševanje »kraljevskega duhovništva«, bogočastnega in bivanjskega duhovništva. A treba ga je izvrševati na osnovi dejavne in zavestne deležnosti pri evharistični skupnosti, ki stalno prenavlja svoje ude za javno pričevanje na vseh ravneh.¹¹

Govorim o mistagoški katehezi v smislu cerkvenih očetov, ki so računali najprej z izkušnjo skrivnosti, da bi končno v pokrstni katehezi razložili pomen in sijaj prejetega daru. Med posledicami modernega racionalizma je ta zahodna miselnost, ki iz izkušnje skrivnosti napravi vnaprejšnji pogoj za rodovitno izkušnjo zakramentov. Cerkevni očetje so bolj stavili na samo učinkovitost obredov, ne da bi kakorkoli zapadli v magijo. Bili so namreč prepričani, da Sveti Duh razsvetljuje in notranje preoblikuje vernika, in sicer onkraj naših vedno delnih in slabotnih razlag.¹² V tej luči bi mogli brez težav znižati dobo birme in drugače zasnovati katehezo tako, da bi bolj računali na pomoč Svetega Duha in izkušnjo prvih stoletij.

Na kratko: na pretek je razlogov v prid obhajanja birme pred prvim obhajilom: približajmo prakso latinskega obreda pastoralni vzhodnih obredov Cerkve. Poenotimo teologijo zakramentov uvajanja, pomirimo napetost glede starosti birmovanja v zahodnih pastoralnih praksah¹³.

Sklep

Drugi vatikanski cerkveni zbor je bil neizčrpen binškošni praznik. Njegove sadove še vedno obiramo. Eden njegovih sadov je ponovno ovrednotenje birme kot zakramenta krščanskega uvajanja.

Ali nismo dolžni spričo izziva sekularizacije, celo znotraj Cerkev, prebuditi daru Svetega Duha, ki je bil izlit nad krščene, da bi iz njih napravil pričevalce v Cerkvi, a ne osamljene pričevalce? Ali nismo dolžni oblikovati prepričane Kristusove pričevalce, katerih istovetnost ne pomeni kakršnegakoli aktivizma, ampak gorečo pripadnost evharističnemu občestvu?

Kljub nekemu ekleziološkemu relativizmu do katerekoli oblike birme, včasih brez povezave s krščanskim uvajanjem, imejmo pogum, da predložimo jasno in izdelano vizijo tega zakramenta, ki zares potrjuje trinitarično istovetnost krščenega in bistveno cerkveno naravo njegovega pričevanja.

Opombe

¹ XIII^{ème} assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques, *La Nouvelle Évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne. Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 2012, n. 137.

² KKC, 1305. Prim. S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III^a pars, Q. 72, art. 5, ad 2.

³ Prim. Benedikt XVI., Apostolska posinodalna spodbuda *Sacramentum caritatis o evharistiji kot izviru in vrhuncu življenja in poslanstva Cerkve*, 2007, št. 17–19.

⁴ Prim. Paul Turner, Benedict XVI and the Sequence of the Sacraments of Initiation, *Worship*, 82, št. 2, 2008, 140.

⁵ Glej n. pr. P. DeClerck, Confirmation, v: J.-Y. Lacoste, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 251–254 ; La Confirmation, parachèvement du Baptême, porche de l'Eucharistie, v: E. Carr, *La cresima*. Atti del VII Congresso internazionale di liturgia, (Roma, PIL), Rome, Pont. Ateneo S. Anselmo, 2007, 205–225; J.A. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, Londres, 1891; G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Westminster, 1948; G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A study of the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londres, 1951; ta dela so nadaljevali P. Bradshaw, A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, New York, Pueblo, 1988. P. Turner, *Sources of Confirmation from the Fathers through the Reformers*, Collegeville, The Liturgical Press, 1993; G. Kretschmar, »Firmung«, v: *Theologische Realenzyklopädie* 11, 192–204; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in der Kirche, (Gottesdienst der Kirche 7,1)*, Regensburg, Pustet, 1989, 191–236; J.-P. Bouhot, *La Confirmation, sacrement de la communion ecclésiastique*, Lyon, Chalet, 1968; H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, Lyon, Chalet, 1972; L. Ligier, *La Confirmation. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1973 ; D. Borobio, *Confirmar Hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao, 1980; A. Elberti, *La Confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Milan, 2003; P. Caspani, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Milan, 1999.

⁶ Prim. Adrien Nocent, La Confirmation. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs, v: *Gregorianum*, zv. 72, št. 4, 1991, 689–704.

⁷ Corbon, Jean, Le sens des sacrements d'initiation selon Saint Nicolas Cabasilas, v: *Proche-Orient chrétien*, zv. 50, št. 3–4, 2000, 261.

⁸ Pr. t.

⁹ Prim. pr. t.

¹⁰ Paul Mac Partlan, Changeons nos usages, v: *Communio* (Paris), zv. 23, št 1–2, 1998, 150–161; Jean-Robert Armogathe, Un sacrement de l'initiation chrétienne, v: *Communio* (Paris), zv. 23, št. 1–2, 1998, 133–140.

¹¹ Prim. Alain Mattheeuws, L'eucharistie au cœur des sacrements de l'initiation chrétienne, v: *La Maison-Dieu*, št. 243, 2005, 61–80.

¹² Prim. Adrien Nocent, La Confirmation. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs , v: *Gregorianum*, zv. 72, št. 4, 1991, 689–704.

¹³ Paul Turner, Benedict XVI and the Sequence of the Sacraments of Initiation, v: *Worship*, zv. 82, št. 2, 2008, 140.

PETER HENRICI

Dvojnost obreda pri Mauriceu Blondelu

Od filozofije človeškega dejanja, ki želi pripraviti pot do krščanske vere, bi lahko pričakovali, da bo posebno mesto prihranila verskim obredom. Vendar še zdaleč ni tako. Če bi bralec v Blondelovi tezi z naslovom *Action* (1893) iskal razlago verskega obreda, bi najprej moral prebrati 300 strani, preden bi prvikrat našel besedo »obred« in to v poglavju, ki govori o »praznovernem dejanju«. Besedo bi nadalje našel v kontekstu »predmet, obred in praznoverno občutje«¹. To triado bo v omenjenem poglavju večkrat ponovil in bo narekovala ton pisanja. Iz njega bi sklepali, da Blondel obred umešča v področje praznoverja.

Preden pa bi bralec prišel do tega zaključka, bi našel več elementov, ki bi skupaj lahko tvorili filozofijo obreda. Bil bi priča spodbijanju nepomembnosti in celo ničnosti človeških dejanj (A 1–42). Zavedel bi se, da je vsako človeško dejanje sad svobodnega sprejemanja psihičnih determinizmov in da z dejanjem samim prikriva neke vrste neskončnost (A 103–142). Moral bi priznati, da to dejanje ne more ostati samo duhovno, temveč se mora ne neki način uresničiti in izraziti v telesu (A 151–198) skozi dejanja, ki bodo zato javna (A 198–226) in bodo pozivala k sodelovanju (A 227–244) ter jih bodo pogojevale družbene strukture družine, države in celo človeštva (A 245–277). Z dejanjem samim bodo morala ta dejanja pridobiti etično in celo metafizično ter moralno razsežnost (A 278–304).

Peter Henrici, S.J., roj. 1928, zaslužni profesor na papeški univerzi Gregoriana v Rimu, pomožni škof v Churu (Zürich) od 1993 do 2007. – Besedilo L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel, v: Revue catholique internationale Communio 38/2 (2013) 40–50 je prevedla Jasmina Rihar.

Imamo torej dovolj gradiva za filozofsko teorijo obreda, vendar se Blondel tovrstne sinteze ni lotil. Njegov globlji namen je bil drug. Poleg tega v tistem obdobju obreda niso imeli za predmet filozofskega razmisleka. Besede »obred« ne najdemo niti v Lalandovem »Besednjaku«².

Kljub vsemu Blondel obredu nameni dovolj prostora, saj ga k temu pripelje samo raziskovanje. Njegovo *Dejanje* ne razvije objektivne presoje in ne zajame vseh pogledov človeškega delovanja. Odgovoriti želi na človeku izjemno pomembno vprašanje: »Ali človeško življenje ima smisel ali ne in ali človek ima usodo?« (A VII) Da bi našel odgovor na to vprašanje, ki si ga vsak človek hočeš nočeš nenehoma – vsaj implicitno – postavlja, je Blondel raziskal vse možne razsežnosti človeškega dejanja, ne da bi takoj našel zadovoljiv odgovor. Ob koncu njegovega raziskovanja mu je ostala le še ena neraziskana razsežnost, in sicer verska, v kateri obred seveda igra pomembno vlogo.

Analiza praznovernega delovanja

Dejstvo, da Blondel versko delovanje obravnava kot praznoverje, lahko vzbudi začudenje in celo ogorčenje (A 305). V bistvu vero in verovanje sprva obravnava kot povsem človeški pojav, ki ga človek izumi in projicira, da bi dal svojim dejanjem dokončni smisel. Blondel to človeško delovanje imenuje »praznoverje«, pri čemer izhaja iz latinske besede »superstes«, »reliquat« (A 307). Versko dejanje se v prvi vrsti zdi kot uporaba preostanka »volje in moči«, ki v prejšnjih razsežnostih človeškega delovanja ni bil izkoriščen. Ta razlaga vere spominja na Feuerbacha, vendar ima Blondelov razvoj razlage vzporednice s Heglovo delitvijo religije na tri dele: religijo narave, religijo umetnosti in absolutno religijo. Vendar Blondel v nasprotju s Heglom prvim trem oblikam praznoverja, ki obravnavajo svoj predmet – to so malik ali idol, obred, pri katerem praznoverni pobožno slavi lastno dejanje, in nazadnje nadomestitev religioznega dejanja z moralo –, doda še drugi dve

obliki praznoverja, »novi misticizem« (v slogu Mauricea Barrèsa) in religiozno nereligijo po navdihu Georgesa Guyauja.

Takšna je na kratko vsebina poglavja o »praznoverni religiji« (A 305–322), ki sklene tretji, fenomenološki del Blondelovega *Dejanja*. Obred se ne pojavi le na straneh, ki so mu izrecno posvečene, najdemo ga skoraj vsepovsod, včasih v obliki sinonimov. Kot daje slutiti podnaslov poglavja, »človek teži k izpopolnitvi svojega dejanja in samozadostnosti« predvsem prek obreda.

1. Takoj na začetku poglavja Blondel predlaga opredelitev obrednega dejanja, ki ima okus po Feuerbachu in pokaže tako na namen, zaradi katerega obred nastane, kakor tudi na njegovo jalovost:

»Nenavaden položaj! Česar človek ne more zajeti, izraziti, narediti, to hoče zarisati zunaj sebe, da bi iz tega naredil obredni predmet. Kot bi zaradi nemoči, da bi se ga dotaknil v sebi, upal, da ga bo lažje dosegel tako, da ga bo postavil v neskončnost. S tem nasprotnim gibanjem – naj bo še tako presenetljivo – želi obvladovati, zgrabiti, vsrkati prav to, kar je postavil neskončno nadse. Kakor bi ga pobožil le zato, da bi gospodovalno zahteval odgovor, ki bi zadostil ustvarjalnemu klicu lakomnega srca. Zato bi rad zunaj uresničil tisto, kar mu znotraj uhaja ... s skritim upanjem ... da bo s popolnim delovanjem zagrabil tako želen sklep, varnost, počitek ... Neskončnost, ki je končna, ki je prilaščena in zasužnjena, to je smisel obrednega dejanja.« (A 306)

Dokler se obredno dejanje (ali »kult«, kar je ustrežnejše ime za obred na tej stopnji vernosti) nanaša le na predmet praznoverja, na malika ali fetiš, je obredni napor prazen in potemtakem neškodljiv.

2. Vendar to preneha veljati, ko se obrednost ponotranji in posploši ter prežame in oblikuje celotno človeško delovanje. To se je zgodilo v grškem svetu. Hegel je mnenja, da so takrat božanstva ter miti, ki o njih govorijo, prevzeli človeško obliko. Igralci v gledališču so jih lahko upodobili. Blondel, ki svojo pozornost posveča človeškemu ravnanju, to preobrazbo predstavi drugače:

»Bolj ko je sveti predmet zasnovan po podobi samega uma, bolj se zdi, da njegova presežnost lahko postane imanentna ob vsakem

njegovem posameznem dejanju, da mu vtisne pečat neskončnosti, ki je končna, in h kateri teži človeška zavest ... Ko v vsakem pomembnem dejanju zaslutimo njegovo navzočnost in moč, ko se ob vsakem navdihu srca in ob izviru vsake delujoče sile ter onkraj vsakega delnega cilja zdi, da obstaja prostor za tega neznanega in zakritega gosta, potem morajo vsi tisti, ki imajo malo razuma (kot bi rekel Platon), klicati k božanstvu na začetku in koncu svojih dejanj, majhnih ali velikih.« (A 309–310)

Iz tega sledi ritualizacija vseh področij človeškega življenja, osebnega, družinskega, družbenopolitičnega; do ritualizacije, ki v vse ustrezne dejavnosti vnaša implicitno praznoverje.

»Rojstvo, slovesne odločitve, nevarnosti, iz katerih privre molitev ali prisega, pogodbe, zaobljube, smrt, toliko štrlin, na katere se obešajo obredi ... Lahko bi rekli, da je za dobro izvedbo dejanja potrebno nekaj presežka; nenavadne formalnosti spet zadovoljujejo naivneže, ki so po skrajno nekoristnih dolgovnostih sposobni vprašati: »Ali je že konec?«« (A 311, 312)

3. Vsesplošna ritualizacija pa vendar vsebuje tudi sekularizacijo:

»Namesto da bi dejanja presojali po tem, kako se oklenejo obrednega izvajanja, se religiozne oblike presojajo po vrednosti dejanj samih ... Posledica tega obrata je ... da se cilj češčenja išče v samem častilcu; kot bi bil v tem pravi obred v duhu in resnici ter edini način, da bi s človeškega življenja sneli sramotno oznako praznoverja.« (A 313)

Podobno vernost brez obredov Blondel prepoznava ne le pri Kantu, ki zavrača vsak religiozni obred in pravi, da »je resnični obred v morali« (A 314), ampak tudi pri tistih, ki priznavajo čisto filozofsko »naravno religijo« (tukaj bi bilo primerno imenovati Hegla), kot pri velikem številu svojih sodobnikov, ki verjamejo, da so se osvobodili vsakršne religije:

»Maliki so tudi »nespoznatno«, vesoljna solidarnost, družbeni organizem, domovina, ljubezen, umetnost, znanost, ko se strast

polasti srca in ga prepriča, da se bo v njej nasitil, ko ji posveti vse sile nežnosti in predanosti, kot bi v njej človek končno našel svoje vse.« (A 315)

Blondel enako stališče pripisuje evolucionistu, socialistu in znanstveniku ter pojasni, kako njihova dejavnost, ki je na videz popolnoma posvetna ter tuja vsakemu obredu tudi parareligioznemu, ni nič manj praznoverje, ki tudi pozna svoje obrede.

»Kajti v njihovem stanju zavesti sta dva od treh delov njihovega delovanja posledica želje in ne odraz resničnosti. Kar delajo, je nedvomno smiselno in pomenljivo, vendar na resnično podlago dodajajo dvojno dozdevo. Po eni strani prazno prepričanje v vzvišenost in skoraj svetost predmeta, ki se mu pobožno posvečajo, po drugi strani naduto zahtevo po primernem češčenju; kot bi cilj in rezultat njihovih dejanj zaslužila, da vsi živijo življenje, kakor ga oni.« (A 315)

4. Ponovno se pojavi češčenje, vsekakor ne v obliki posebnih obredov, ampak kot globalen življenjski slog, ki je podoben življenju čarovnika ali svečenika, ki ga Blondel omenja v tej povezavi. Bolje je torej priznati, da obreda ne moremo izgnati iz človeškega življenja in hkrati priznati praznost vsakršnega obreda. Takšno je bilo stališče »novega misticizma« pod vplivom Taina in Barrèsa, ki je bil v modi, ko je Blondel zapisal:

»Nov zato, ker naj bi temeljil na znanosti ter na vseh zanikanjih moderne kritike, ne da bi se odrekel eni sami. Nov, ker je naklonjen vsem preteklim praznoverjem, ker ga zanimajo ljudska verovanja, obredi, svetotajstvene oblike in »prakse po črki« (pratique littérale), ki se jim včasih celo vdaja ...« (A 316)

Čeprav novi misticizem ni več aktualen, kljub vsemu kaže na nekakšno splošno pravilo zgodovine, ki je v tem, da v vseh obdobjih racionalistične »razsvetljenosti« kot na temnem ozadju poženejo obredne prakse. Pomislimo samo na priljubljenost, ki ga danes uživa ezoterika, češčenje angelov in cela vrsta vzhodnih oblik meditacije.

5. Če se je »novi misticizem« predstavljaj kot kritika vsake resne vernosti, ga Blondel kritizira nazaj in pokaže tako na njegovo praznoverno naravo kot na globok človeški vzgib, ki ne rojeva le misticizma, ampak tudi vse druge oblike verske dejavnosti. Pridemo lahko samo do na videz paradoksalnega zaključka, da iz praznine vseh oblik praznovernosti sklepamo na praznino same potrebe po religiji. Kritika praznoverne vernosti torej nujno pripelje do naslednjega zaključka:

»Kolikor je vsaka naravna religija umetna, toliko naravnejše je pričakovati pojav religije.« (A 321)

Pomen »prakse po črki« za nepraznoverno religijo

»Videtur quod non«, ki ga predstavlja raziskovanje vseh vrst praznoverja, nas sili k iskanju religije, ki že po svoji naravi ne bi bila praznoverna. Ker pa je vse, kar človek z lastnimi močmi lahko stori in pojmuje na področju vere, že neke vrste praznoverje, potem resnična religija – če obstaja – ne more biti drugega kot popolnoma samostojen Božji dar človeku. Dar, ki ga ne moremo predvideti ne zahtevati in je potemtakem »nadnaraven«. V odnosu do takšne »nadnaravne« religije človek more in mora storiti le eno, in sicer to, da jo sprejme, kakor mu je darovana, in se ji pokori. Blondel, ki piše kot filozof, ne more predpostavljati, da bi takšna »nadnaravna« religija bila ali mogla biti darovana. Kar pa lahko in mora storiti, je to, da analizira pogoje za sprejemanje tovrstne religije s strani človeka s predpostavko, da mu je ta darovana. Med pogoji za sprejem igra obred znova pomembno vlogo.

Nenavaden položaj! Potem ko je Blondel razkrinkal vsa obredna dejanja kot praznoverje, je primoran ponovno obravnavati obred kot nujen in celo neizbežen element resnične vernosti. Da ne bi narobe razumeli besede obred, katerega pomen se je v novi funkciji bistveno spremenil, jo Blondel le redko uporabi (A 404, 405, 416, 417 in 420). Namesto nje raje uporabi izraz »praksa po črki«, ki jo je že uporabil kot sinonim za obred v poglavju o praznovernem

dejanju (A 309 in 314). Še pogosteje Blondel preprosto govori o »praksi« ali o »črki«, ki lahko poleg obreda označujeta tudi »odloke«, »disciplino« in celo »zakramentalno snov« (A 420). »Praksi po črki« Blondel posveti drugo poglavje petega in zadnjega poglavja svoje teze o *Dejanju*, ki ga je še v predzadnjem pregledu svojega dela naslovil »Kritika nadnaravnega dejanja. Filozofija katolištva«. Na teh straneh, ki predstavljajo vrhunec celotnega *Dejanja*, Blondel skuša bralca pripeljati do filozofskega umevanja katoliške discipline in zakramentalne prakse. Na njih pojasni resničen pomen »prakse po črki« in širši kontekst, kamor se umešča. Blondel izhaja iz temeljnega vprašanja, kako lahko človek s svojo omejeno umsko sposobnostjo sprejme nadnaravno razodetje, ki že po definiciji presega vse človekovo mišljenje, in ga naredi za svoje.

Rešitev tega osnovnega problema Blondel najde v specifični naravi človeškega dejanja. Z namenom, da bi ponudil takšno rešitev, se je lotil štiristo gostih strani filozofskega raziskovanja. Dejansko znamenja in čudeži, po katerih se Bog razodeva, ostajajo dvoumni in si jih lahko različno razlagamo. Pogostokrat predstavljajo bolj oviro k privolitvi kot povabilo. Vendar Blondel nadaljuje, da »česar ne moremo jasno spoznati in razumeti, lahko živimo in udejanjimo: v tem je uporabnost in višji smisel dejanja« (A 408). Če se nam Bog želi posredovati, je poprej moral vzpostaviti dejanja, prek katerih lahko pride do intimnega pogovora med Bogom in človekom. Dejanja, ki izhajajo iz skupne volje Boga in človeka ali natančneje dejanja, v katerih človek svojo voljo uravna z Božjo voljo. Bog mora torej predpisati določena človeška dejanja, kar Blondel razume z izrazom »verska praksa«, to je praksa v skladu s »črko«, ki prihaja od drugod in dejanja predpisuje. »Dogme«, sklene Blondel »niso le udejanjena dejstva in ideje, temveč tudi načela dejanja«. (A 404)

Na ta način nam odpre novo pot za obravnavo obredne dejavnosti. Blondel ji posveti poglavje z naslovom »Vrednost »verske prakse« in pogoji za versko dejanje« (A 405). Kot nadaljevanje analize o »praznovernem dejanju« ponovni razmislek teži k razrešitvi dveh vprašanj. Najprej mora pokazati, da resnična religija ne more ostati le ponotranjena, filozofska ali sentimentalna. Pri

tem zasledimo Schleiermacherjevo obzorje, ki ga je Blondel poznal prek Secrétana in Delbosa. Nato mora pokazati, kako se izogniti temu, da bi obred postal ali ostal na ravni praznoverja, enostaven izraz verskega občutja. V tem poglavju je Blondel torej moral na novo pregledati svoje trdno postavljene razmisleke o praznoverju. To je storil v treh delih. V zadnjem je vsemu poprej rečenemu dodal novo razsežnost, kar bi lahko predstavljalo zaključek vsega raziskovanja v *Dejanju*.³

1. Blondel je najprej vzel dva sklepa iz prejšnje obravnave človeškega dejanja in ju prenesel na versko prakso. Praksa za svoj namen (ki je v tem primeru verski) zahteva celega človeka, z dušo in telesom. Hkrati pa praksa, ki je še vedno javna, tistega, ki jo izvaja, vključuje v družbeno življenje, ki presega njegovo individualnost:

»Po dejanju vsak dostopa do skrivnih izvirov čustev in verovanj, hkrati pa tudi v drugem najde skrivnost misli in skupnih teženj. Zaradi te praktične poenotenosti ljudje ... oblikujejo enega samega duha in eno samo telo. Zato je edinost v nauku lahko le posledica skupnega reda in skladnosti življenja« (A 412).

Blondel omenja »red in tradicijo«, ker »tradicija in red predstavljata stalno interpretacijo misli skozi dejanja, ki vsakemu ponujajo ... neosebno preverjanje resnice, da mora vsak sam v sebi ponovno zaživeti, da zavzame mesto v skupščini umov« (A 412).

Te trditve, ki v ozadju Blondelove misli opisujejo praktičnega katoličana, se morda zdijo zastarele in tradicionalistične, vendar je dovolj, če se spomnimo, kako obredi v posvetnem okolju združujejo ljudi okrog skupne misli. Pomislimo samo na kolektivna čustva, ki se porajajo na stadionih ali v povorki stavkajočih, ali na poenotenost vseh, ki se udeležijo poroke ali pogreba. Vse to so večinoma obredi, ki bi jih Blondel označil za praznoverje. Kako med njimi razločiti pristno versko prakso? Blondel temu vprašanju posveti drugi del poglavja.

2. Ton drugega dela je bolj zagovorniški. Blondel se je skušal zavarovati pred predvidljivimi ugovori svojih sodobnikov proti

njegovi preveč »katoliški« tezi.⁴ Edini način, da se izognemo prazno-verju, je po Blondelovem mnenju to, da verske prakse ne spodbudi človek, ampak da se ta naravna na Božjo zapoved. »Črka«, ki je že zaznamovala Božje razodetje, bo v obliki Božje zapovedi morala versko prakso »po črki« zavarovati pred praznoverjem.

Kajti »če nočemo, da obredna dejanja postanejo plod malikovalstva, ampak da so enakovredna veri, katere živ izraz naj bi predstavljala, potem nikakor ne smejo biti človeški izum, posledica vselej nepopolnega gibanja narave, temveč izraz pozitivnih zapovedi in posnemanje dogme, ki je božansko zapisana v različne zapovedi« (A 416).

Lep zagovor skrajno tradicionalnega katolištva ter obsodba drznih liturgij, ki so v bile v modi v nekaterih državah po reformah drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Da pa ne bi ustvarjal videza, da je odrešenje prihranjeno le zvestim, praktičnim katoličanom, je Blondel dodal:

»Nedvomno ... v odsotnosti vsake obredne oblike in priznane zapovedi najdemo poživljajoča dejanja, ki nadomestijo nepoznavanje še tako jasnega razodetja; dejanja, ki jih ne porajajo čutnost, egoizem, prevzetnost in ki spominjajo na neprepoznani dar. Vendar ... se mora naša volja dovršiti, čeprav nezavedno, prek skrivnostne učinkovitosti resničnega posredovanja« (A 417).

3. Tako bi se lahko končalo tudi Blondelovo raziskovanje. Našel je odgovor na svoje začetno vprašanje: Smisel človeškega življenja moramo iskati in najti v praksi, ki eksplicitno ali implicitno sledi Božji zapovedi. *Fac et videbis* (A 403). Blondel vseeno doda tretji del, v katerem pojasni, da se v »praksi po črki« uresničuje »prilicenje« med Bogom in človekom. Pojavu prilicenja je Blondel posvetil drugi del svojega posmrtnega dela »Exigences philosophiques du christianisme«.

V *Dejanju* se dokazovanje na zaključnih straneh zdi hitro in okorno. Dve stvari sta kljub vsemu očitni: Blondel ne vidi samo »formalne zapovedi« in »obrednega dejanja« ampak predvsem

»zakramentalno snov« (A 420, 421), se pravi evharistijo. Po vzoru Platonovih domnev razmišlja, »kako ravnajo zemljemerci, ki si predstavljajo rešitev vprašanja in potem z analizo preverijo zamišljeno rešitev« (A 391). Domneva, na katero se opira, ni le krščanska dogma, temveč bolj njegova osebna izkušnja verske prakse, ki se osredinja na evharistijo.

Iz tega sledi pomemben zaključek v zvezi z obredom. Blondel je obširno pokazal na jalovost in praznovernost obredov, ki jih je izumil človek, hkrati pa globoko ceni versko prakso ne le katoličanov, temveč tudi iskreno versko prakso oseb, ki (še) niso verne. Poleg tega Blondel v sklepu predlaga neke vrste mistiko verske prakse, saj naj bi se v »praksi po črki« dogajala resnična edinost, »združitev« Boga in človeka:

»Dejanje *par excellence* je resnična združitev, neke vrste vzajemno porajanje dveh volj [človeške in Božje], ki bivata v nas« (A 421).

Si lahko predstavljamo višjo oceno verskega obreda?

Sklepi

V dvakratni obravnavi obreda na razdalji več kot osemdeset strani knjige Blondel jasno pokaže na njegovo dvojnost. Med dvema poglavjema, ki govorita o obredu, najdemo prikaz verske oblike. V prvi vrsti bi lahko rekli, da je razlika med praznovernim obredom in resnično versko prakso v tem, da je prvi plod človeške iznajdbe, drugi pa je pokoren Božji zapovedi. Če pogledamo pobliže, se pojavijo še druge, nič manj pomembne razlike. Zato se tudi besednjak obeh poglavij precej razlikuje.

Praznoverni obredi (v množini) se lahko poljubno množijo, na kar kaže že sama pojavnost teh obredov. Po drugi strani ima lahko »praksa po črki« tudi različne izraze, vendar vedno predstavljajo isto resničnost, zvestobo tistega, ki deluje »po črki«. Zato izraz »praksa po črki« nima množine. To lahko tudi pojasni določeno ustaljenost liturgičnih obredov, kar pa hkrati kaže na to, da usta-

ljenost obredov in praks lahko nakazuje na izraz pristne »prakse po črki«, ki temelji na dobroverni izbiri religije.

Zadnja razlika je v tem, da »praznoverni« obredi, najsi so izraz resničnega praznoverja ali ne, ostajajo na površju človeškega življenja. Vanje vstopamo in izstopamo, če jih jemljemo resno (kot v določenih čarovniških obredih in poganskih prehodnih obredov) ali ne (kot mnoge vsakdanje in civilne obrede). V nobenem primeru ti obredi ne vplivajo globoko in trajno na življenje človeka, čeprav hranimo na primer zajeten album poročnih fotografij. Praksa po črki pa zahteva celega človeka v njegovi globini in lahko postane resnična izpoved vere, čeprav se kaže v tako mimobežni in na videz površni kretnji, kot je znamenje križa ali poklek. Blondel torej upravičeno sklene svoje raziskovanje človeškega dejanja, ki je navsezadnje raziskovanje popolne in globoke bivanjske iskrenosti človeškega ravnanja, z razmislekom o tako imenovani »praksi po črki«.

Opombe

¹ Maurice Blondel, *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Pariz, Alcan, 1893, str. 304 v: *Oeuvres complètes*, 1. del, Pariz, PUF, 1995. Odslej bodo reference uporabljene neposredno v besedilu. (op. a.)

² André Lalande, »Vocabulaire technique et critique de la philosophie« v: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Pariz, 1927. (op. prev.)

³ V resnici je Blondel s tem zaključil tezo, ki jo je nato zagovarjal. Tretje poglavje petega dela je dodal prenovljenemu rokopisu izključno za tiskano verzijo.

⁴ Na to kaže dejstvo, da sta bila ta dva očitno »zagovorniška« odlomka vključena ob zadnji pripravi rokopisa, ki ga je Univerza že bila odobrila (A 414–416, prva vrstica in A 419 prva vrstica pod III).

SIMON ICARD

Obred in duhovno napredovanje v pravilu sv. Benedikta

Ne moremo si zamisliti obreda, ki se ne bi tako ali drugače ponavljal. Prav tako so obredi uvajanja, ki se jih že po definiciji lahko udeležimo samo enkrat, ponovitev tega, kar so že obhajali začetniki naše vere. Kakor povzema sociolog Jean Cazeneuve, »ponavljanje v obredu ni vse, ampak je ena izmed njegovih najbolj znamenitih lastnosti«. ¹ Sicer pa obred najbolj kritizirajo v tej točki. Obred ni nič drugega kakor ponavljanje, pravo nasprotje spontanosti, novosti, nepričakovanega. Življenje naj bi zapiral v vnaprej določen in hkrati nedostopen okvir. Končno naj bi bil obred način, da se človek odtuji samemu sebi.

Pri »načelu ponavljanja« pri obredih, »od duha rutine k duhu redovnika«, je Jean Cazeneuve prepoznal »nagnjenost k otopelosti«, ko je govoril o »stremljenju k Bitju« ². Ta trditev ne opiše dovolj ustrezno krščanskega pojmovanja obreda. Teologija, zasidrana v metafiziki, bi seveda lahko opisala obred kot stremljenje k Bitju, se pravi stremljenje k Bogu. Sporno pa je, da gre pri tem za nagnjenje k otopelosti. Dejansko se krščanski obredi kažejo kot pot duhovnega napredovanja. *Pravilo sv. Benedikta* je dober primer za to.

Na neki način lahko rečemo, da želijo predpisi *Pravila* celotno življenje meniha spremeniti v obred. Obred ni več vrinjen vstavek v neredu življenja; je življenje samo, zapovedano in predpisano.

Simon Icard, rojen 1975, poročen in ima tri otroke. Pred kratkim je objavil: Le discernement spirituel au XVIIe siècle [Duhovno razločevanje v XVII. stoletju], Paris, Nolin, 2011; Port Royal et Saint Bernard de Clairvaux (1608–1709) [Port Royal in sveti Bernard iz Clairvauxa], Paris, H. Champion, zbirka »Lumière classique«, 2010. – Njegov članek Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît, v: Revue catholique internationale Communio 38/2 (2013) 61–67 je prevedla Marija Šeme.

Sveti Benedikt se spusti v zelo konkretne podrobnosti, včasih najbolj vsakdanje, ter duhovno osmisli predpise. Motili bi se torej, če bi imeli to besedilo za notranjo ureditev samostanov ali pa za enostavno umetnost življenja v skupnosti. *Pravilo* se nam predstavi kot knjiga življenja. Da bi opisal meniško življenje, sv. Benedikt postopoma razvija biblično podobo poti: »Glejte, Gospod nam v svoji dobroti kaže pot življenja. Opašimo torej svoja ledja z vero in z opravljanjem dobrih del ter pod vodstvom evangelija napredujmo po njegovih potih, da bomo zaslužili gledati njega, ki nas je poklical v svoje kraljestvo.«³ *Pravilo* kaže »pot odrešenja«: »Z napredovanjem v samostanskem življenju in v veri pa se človeku razširi srce in v neizrekljivo osrečujoči ljubezni hiti po poti Božjih zapovedi (prim. Ps 118,32).«⁴

Prispodoba izraža eshatološko usmerjenost meniškega življenja. Sv. Benedikt je napisal »Pravilo za začetnike« za tistega, kdor koli že je, »ki hiti v nebeško domovino«⁵. Sicer pa izpolnjevanje tega pravila ni nič drugega kakor »začetek samostanskega življenja« in sv. Benedikt nagovarja tistega, ki »hoče hitro priti do popolnosti samostanskega življenja«, »naj se poglobi v nauke svetih očetov in po njih živi; to ga bo pripeljalo do vrhunca popolnosti«⁶. Če upoštevamo, da pravilo opisuje celoten obred, ki iz ponavljanja naredi način življenja, moramo prav tako uvideti, da se stalno vračanje istega predstavi kot dinamika, kot začetek duhovne poti – obred, ki je hkrati ponavljanje in začenjanje.

Kako lahko razumemo ta paradoks? Brez dvoma se moramo obrniti k temu, kar *Pravilo* predstavi kot srce samostanskega življenja, k molitvenemu bogoslužju, skupni molitvi, ki daje ritem uram dneva. »Nič torej nima prednosti pred molitvenim bogoslužjem.«⁷ Sv. Benedikt ga imenuje »Božje opravilo« (*opus Dei*). Ta izraz ima dvojni pomen. Rodilnik lahko razumemo kot osebek ali predmet: gre hkrati za delo, ki ga naredi Bog in ki je storjeno za Boga. Bog je avtor molitvenega bogoslužja na dva načina. Po eni strani so molitve in branja, ki ga sestavljajo, Njegova beseda. Po drugi strani pa Bog stori, da molitev izvira iz src Njegovih otrok. Ampak Bog je prav tako tudi edini cilj molitvenega bogoslužja: skupnost se

zbera, da Ga slavi. Kakor povzema Robert LeGall, »lahko opus Dei pomeni hkrati opravilo, ki ga Bog dela za svoje ljudstvo, in opravilo, ki ga ljudstvo naredi za svojega Boga; trditev *Božje opravilo*, ki je postala že klasična, je posrečena, ko pravi, da je liturgija srečanje Boga in Njegovega ljudstva, da bi proslavili *Zavezo*«⁸. V *Pravilu sv. Benedikta* je liturgija hkrati Božje in človeško opravilo. Po molitvi skupnosti Božje opravilo dopolnjuje človeške besede in kretnje. Božje opravilo postane opravilo človeka. To počlovečenje je hkrati tudi pobožanstvenje, ker je skupnost v skladu z Božjo besedo. Tako liturgija usmerja tiste, ki molijo, k zraslosti življenja in slavljenja. To postopno izoblikovanje človeka še posebej poudarja povabilo, ki končuje kratko poglavje *Pravila*, posvečeno petju psalmov: »Tako stojmo pri petju psalmov, da bo naš duh v soglasju z našim glasom.«⁹ Pri petju psalmov je glas prvi. Gre za to, da glas oblikuje duha. Tako liturgična molitev popolnoma predstavlja vlogo, ki jo *Pravilo* daje telesu. Besede, kretnje in drže so na prvem mestu. Obred je proces, v katerem se duh uglaši s tem, kar govori telo. Petje psalmov obstoji torej v ponotranjenju besede, da ta postane lastna. V Knjigi psalmov je Bog dal ljudstvu besede, naj Ga moli. Naloga molitvenega bogoslužja je, da to besedo, ki prihaja od Boga, sprejme in naslovi Nanj. Da je ta molitev pristna, je potrebno, da tisti, ki jo izgovarja, molitev tudi zavestno sprejme. Potemtakem molitveno bogoslužje vsebuje spreobrnjenje srca, preoblikovanje tistega, ki poje psalme, po molitvi, ki jo izgovarja. S tega stališča krščanska molitev ne skuša doseči spremembe Božanstva, ampak pusti, da ga Božanstvo spremeni.

Prav zato je ciklični značaj molitvenega bogoslužja, ki ga odkrivamo v dnevu (dan in noč sta sestavljena iz osmih molitvenih ur), v tednu (150 psalmov prepojemo v sedmih dneh) in v letu (liturgični koledar je osnovan na časih in praznikih) bolj elipsa kakor krog. Molitveno bogoslužje ne želi biti večno vnovično začnjanje, temveč dviganje čez zaporedna vračanja. Na neki način življenje meniha, ki je osredotočeno na petje slavospevov, stremi k postopnemu poglobljanju združenja med Bogom in Njegovim ljudstvom. Molitveno bogoslužje upošteva čas spreobračanja srca,

postopnost samostanskega življenja. Na kateri koli stopnji že je tisti, ki moli, človeško dopolnjuje Božje opravilo. Tako je napredovanje v duhovnem življenju bolj v izpopolnjevanju tega, kar je že uresničeno, kakor pa v vedno novem dodajanju nečesa novega. Liturgija je eshatološko naravnana, usmerja molitev na večno slavljenje v nebeškem Jeruzalemu in ga naznanja.

Z izpopolnjevanjem predpisov menih naredi za svoje, kar mu je bilo na začetku tuje, kakor povzema cistercijanska maksima: *ad interiora per exteriora*, po zunanjem k notranjemu. To dejanje ponotranjenja sv. Benedikt v najvišji meri opiše v 7. poglavju. Ponižnost je tu opisana kot vzpon k Bogu. Izraz, ki ga uporabi sv. Benedikt, je popolna ponižnost in ima eshatološki značaj: »Zato, bratje, če hočemo priti do vrhunca popolne ponižnosti in hitro doseči ono nebeško višino, do katere se pride s ponižnostjo v tem življenju, moramo s svojimi dejanji, ki vodijo navzgor, postaviti tisto lestev, ki se je prikazala v spanju Jakobu in po kateri je videl hoditi angele dol in gor.«¹⁰ Od prve do dvanajste stopnje ponižnosti menih izpolnjuje iste predpise, vendar ne iz istih razlogov: »Ko menih doseže vse te stopnje ponižnosti, bo takoj prišel do tiste ljubezni do Boga, ki je 'popolna in prežene strah' (1 Jn 4,18). Po njej bo vse tisto, kar dotlej ni delal brez strahu, začel delati brez vsakega truda, tako rekoč spontano, iz navade, ne več iz strahu pred peklom, temveč iz ljubezni do Kristusa in iz same dobre navade ter veselja nad krepostmi.«¹¹ Samostanski obrednik je vedno isti, vendar je bil tisti, ki se je po njem ravnal, spremenjen. Prešel je od strahu k ljubezni, ali bolje k prvencem ljubezni.

Ponižnost kot dinamična krepost, čeprav že v svojem končnem stanju, predpostavlja gibanje¹²; ponižnost dopušča razumevanje, kako vendarle še izpopolniti opravilo, ki je že skupno Bogu in človeku. Popolna ponižnost je zadnja oblika mističnega združenja, ko nista ne bitje ne Stvarnik med seboj pomešana niti ločena.

Ideja popolne ponižnosti izključuje vsako delitev med Božjim in človeškim delovanjem. V dejanju ponižnosti človek vse priča-kuje od Boga. Vse torej prihaja od Boga, ki daje, in prav tako vse prihaja od človeka, ki privoli. Na neki način popolna ponižnost

domneva, da privolitev ni samo pogoj, da je dejanje svobodno, ampak dejanje samo: biti popolnoma ponižen pomeni popolnoma se predati. Na vrhuncu ponižnosti človek doseže čisto prepustitev. S postopno askezo je opustil vse, kar si je prilaščal. Ne ostane mu nič drugega kakor to, kar sestavlja bistvo njegove svobode in odrešenja. Po milosti postane to, kar je po naravi: bitje, sposobno Boga. Iz tega sledi, da ponižnost predstavlja cilj sodelovanja med Bogom in človekom.

Vendar je ponižnost tudi sredstvo te rasti, pot popolnosti, vrh pa je ljubezen – Kristusova pot. Če lahko zaradi ponižnosti pojmuje mo končano opravilo, ki sta ga v celoti udejanjila tako Bog kot človek, lahko razumemo, da so tudi stopnje, ki vodijo do tega, popolnoma božje in popolnoma človeške. Pravzaprav ponižen človek pozna svojo nepopolnost in pričakuje svoje izpopolnjenje od Boga. Ponižnost je torej lastna tudi tistemu, ki je na nižji stopnji. Še več, ponižnost je pogoj za prehod na višjo stopnjo. Prehodno stanje človeka od najnižje do najvišje stopnje temelji na ponižnosti od tistega trenutka dalje, ko se je usmeril proti vrhu duhovne lestve. Popolnost njegove privolitve ni odvisna od njega, ampak od rasti milosti, ki mu je bila dana, da se vzpenja po stopnjah k Bogu, in si jo lahko izprosi v molitvi.

Na neki način milost v človeku razširja sposobnost za Boga.¹³ Tako lahko ponižnost opiše odrešenje kot še ne popolnoma dovršeno v človeku, ki pa je vendar že v vsej svoji polnosti delo Boga in delo človeka. Ponižnost nikakor ni preskok ali izhod iz obreda, temveč je vzpon po stopnjah ponižnosti vedno bolj in bolj notranje izpolnjevanje redovnih pravil. Sedmo poglavje Benediktovega *Pravila* na neki način razlaga poziv na začetku predgovora: »Poslušaj, moj sin, pravila učitelja, nagni uho svojega srca, rad sprejmi prigo varjanje svojega dobrega očeta, in ga v dejanju izpolni!«¹⁴ Duhovna lestev ne opisuje izginotja oblike, ki je lastna obredu, ampak ravno nasprotno, opisuje postopno izoblikovanje. Postavi se torej vprašanje vzora. Če je obred neizogibno ponavljanje, zahteva posnemanje.

Čeprav je Kristus opisan predvsem kot kralj in učitelj, ga imamo samoumevno za vzor meniha, in že od predgovora naprej

lahko vidimo navezavo na nepokorščino Adama in pokorščino novega Adama: »Tako se boš s trudom pokorščine vrnil k njemu, od katerega si se oddaljil z lenobo nepokorščine.«¹⁵ Prizadevanje za redovno popolnost je lahko torej razumljeno kot postopno posnemanje učlovečene Besede, ki je bila redovnik v najboljšem pomenu besede (par excellence). To izoblikovanost po pokorščini aktualizira Kristusov dogodek, ki je pred njim in ga presega. Vsekakor je Kristus hkrati pretekli in prihodnji vzor, kakor lahko vidimo v sklepu predgovora, ob koncu odlomka o »poti odrešenja«: »Tako se nikoli ne bomo odtegovali Božjemu poučevanju, marveč bomo v Božjem nauku v samostanu vztrajali do smrti in potrpežljivo s Kristusom trpeli, da bomo zaslužili priti v njegovo kraljestvo.«¹⁶

Jean Cazeneuve je zapisal, da se v sklopu redovništva »dogodek z obredom ne samo ponavlja; z obredom postane arhetipski model«¹⁷. Nato nadaljuje, da »v izključno ritualiziranem svetu ni ničesar, kar ne bi ponavljalo mistične stvaritve«¹⁸. Če se samostan razkriva kot izključno ritualiziran svet, se ponavljanje kaže kot aktualizacija že preteklega dogodka, ki pa vendarle še mora priti. Ponavljanje ni nagnjenost k otopelosti. Trditvi Jeana Cazeneuvea manjka upoštevanje časovne umeščenosti, ki je lastna krščanskemu obredu. Ta zajema hkrati ponavljanje in napredovanje, kajti vpisan je v dve obliki modela, v meso in hkrati v slavo, v času izoblikovanja se preteklost in prihodnost združita. Obred je tako rekoč izkušnja paradoksa: »Jezus Kristus je isti, včeraj in danes in na veke« (Heb 13,8); pa vendar so tisti, ki hodijo za njim, »slekli starega človeka z njegovimi deli vred in oblekli novega, ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika« (Kol 3,9–10) – to, kar simbolizira meniško dejanje redovne preobleke. Obred je hkrati in nerazdružljivo Kristusova trajnost in novost.

Opombe

¹ Jean Cazeneuve, »Le principe de répétition dans le rite«. [Princip ponavljanja v obredu]. *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 23, Pariz, PUF, 1957, str. 44.

² Prav tam, str. 62.

- ³ Sv. Benedikt, *Pravilo sv. Benedikta*, Predgovor 20–21. Izdaja Anton Nadrah, *Pravilo sv. Benedikta z opombami*, Stična : Cistercijanska opatija, 2011.
- ⁴ Prav tam, Predgovor 49.
- ⁵ Prav tam, pogl. 73,8.
- ⁶ Prav tam, pogl. 73,1–2.
- ⁷ Sv. Benedikt, *Pravilo sv. Benedikta*, pogl. 43,3. Izdaja Anton Nadrah, *Pravilo sv. Benedikta z opombami*, Stična : Cistercijanska opatija, 2011.
- ⁸ Robert LeGall, »Œuvre de Dieu«, *Dictionnaire de liturgie*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1983, str. 182–183.
- ⁹ Sv. Benedikt, *Pravilo sv. Benedikta*, pogl. 19,7. Izdaja Anton Nadrah, *Pravilo sv. Benedikta z opombami*, Stična : Cistercijanska opatija, 2011.
- ¹⁰ Sv. Benedikt, *Pravilo sv. Benedikta*, pogl. 7,5–6. Izdaja Anton Nadrah, *Pravilo sv. Benedikta z opombami*, Stična : Cistercijanska opatija, 2011.
- ¹¹ Prav tam, pogl. 7,67–69.
- ¹² Opazimo lahko, da sv. Benedikt, ki je na začetku poglavja motril vzpon po stopnjah ponižnosti v eshatološki perspektivi, tukaj govori o ljubezni, ki jo lahko menih doseže na tej zemlji. Pa vendar se lahko tudi vprašamo, ali ni samo začenjanje, o katerem govorimo, pravzaprav eshatološka naravnost. Naj bo kar koli, »vrhunec popolne ponižnosti« je opisan kot »nebeško veselje«. Ali moramo torej razumeti, da je popolna ponižnost uspeh dviganja ali da je ponižnost sama dviganje? Zdi se, da *Pravilo* pušča odprto pojmovanje eshatološke ponižnosti kot stanja, ki ga ne moremo preseči in je dinamično.
- ¹³ Glede človeka »sposobnega Boga« v avguštinski teologiji J. L. Chrétien piše: »Širitev in rast duha sestavljata ... proces, po katerem bo človek, ki vedno ostane podoba Boga, ne glede na to, v katerem stanju je, čeprav bi bil najhujši med hudodelci, postajal vedno bolj sposoben Boga, bo osvetlil to podobo v njem in jo naredil živo, in se tako usmeril k svojemu končnemu cilju, pobožanstvenju.« Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse*, str. 52.
- ¹⁴ Sv. Benedikt, *Pravilo sv. Benedikta*, Predgovor 1. Izdaja Anton Nadrah, *Pravilo sv. Benedikta z opombami*, Stična : Cistercijanska opatija, 2011.
- ¹⁵ Prav tam, Predgovor 2.
- ¹⁶ Prav tam, Predgovor 50.
- ¹⁷ Jean Cazaneuve, » Le principe de répétition dans le rite », str. 61.
- ¹⁸ Prav tam, str. 62.

ANTON ŠTRUKELJ

Lepota in bogastvo obredov

Papež Benedikt XVI. je 12. septembra 2008 v pariški notredamski stolnici omenil pomen lepote bogoslužnih obredov, ki nam pomagajo slutiti vzvišenost nebeškega bogoslužja: »Večna Božja Beseda je v polnosti časov vstopila v zgodovino ljudi, da bi jih odrešila z darovanjem samega sebe v daritvi na križu. Naša zemeljska bogoslužja, povsem naravnana na obhajanje tega edinstvenega dejanja zgodovine, ne bodo nikoli uspela popolnoma izraziti njegove neskončne polnosti. Nikoli ne bo mogoče dovolj iskati, dovolj negovati, dovolj ustvarjati lepote obredov, kajti nič ni dovolj lepo za Boga, ki je neskončna Lepota. Naša zemeljska bogoslužja ne bodo nikoli mogla biti drugega kakor slaboten odsev nebeškega bogoslužja, ki se obhaja v Jeruzalemu zgoraj in je cilj našega romanja na zemlji. Vendar naj bi se naša obhajanja temu približevala, kolikor je le mogoče in naj bi ga dala slutiti.«¹

Kaj je obred in katere obrede poznamo?

Beseda obred danes pri nekaterih ljudeh ne zveni dobro. »Obred« se zdi kot izraz togosti, vezanosti na vnaprej dane oblike. Nasproti obredu postavljajo ustvarjalnost in dinamiko inkulturacije, po katerih na bi šele nastala živa liturgija, v kateri vsaka skupnost izraža sama sebe. Za kristjana pa je »obred« konkretno, čase in prostore presegajoče občestveno oblikovanje osnovnega načina češčenja, podarjenega po veri. To češčenje pa vedno vključuje celotno življenje. Obred ima torej svoj prvotni prostor v liturgiji, a ne samo v njej. Izraža se tudi v posebnem načinu, kako gojimo

teologijo, v obliki duhovnega življenja in v pravnih uredbah cerkvenega življenja.

Poskušajmo vsaj na kratko predstaviti glavne obrede, ki so se izoblikovali v Cerkvi. Pri tej predstavitvi se opiram na oris Josepha Ratzingerja v njegovi knjigi »Duh liturgije«². Kateri obredi obstajajo? Od kod izvirajo? To so vprašanja, ki posamezno odpirajo obilo problemov, ki jih tu ne moremo obravnavati. Če hočemo dobiti neki pregled nad celoto, je kot izhodišče lahko v pomoč šesti kanon nicejskega koncila, ki govori o prvenstvenih sedežih, ki obstajajo v Cerkvi. To so Rim, Aleksandrija in Antiohija. Tu se ni potrebno podrobneje ukvarjati s tem, da so vsi trije sedeži povezani s Petrovim izročilom. Vsi trije pa so vsekakor kristalizacijske točke liturgičnega izročila. Sprijazniti se moramo s tem, da se od 4. stoletja naprej (kmalu po nicejskem koncilu) pojavi Bizanc kot nadaljnji kraj, kjer se ureja cerkveno (in s tem tudi liturgično) življenje. Bizanc sam se po prenosu cesarstva na Bospor razume kot novi Rim in prevzame prednostne pravice Rima. Po drugi strani pa pridobiva tudi na pomembnosti potem, ko Antiohija izgubi pomen, in njene vloge v velikem delu preidejo na Bizanc. S tega stališča lahko govorimo o štirih velikih liturgičnih krogih izročila. Pri tem so sprva odnosi med Rimom in Aleksandrijo razmeroma tesni, po drugi strani pa sta Bizanc in Antiohija blizu skupaj.

Ne da bi šli v podrobnosti, ki presegaajo okvir te predstavitve, moramo vendar biti nekoliko jasnejši. Antiohija kot kraj izvora krščanstva iz poganstva, kjer je tudi nastalo ime kristjani (Apd 11,26), in kot glavno mesto Sirije, torej kulturnega in jezikovnega prostora, v katerem se je zgodilo razodetje, je morala biti osrednji kraj liturgičnega izročila. Ker je bila Sirija hkrati prostor velikih teoloških razpravljanj za pravo izpovedovanje vere v Kristusa, ne preseneča, da je ta kulturno tako dinamičen prostor postal tudi za liturgijo izhodišče različnih izročil. Tu so na eni strani zahodnosirski obredi, med katerimi izstopa malankarski obred, ki je ostal živ v Indiji in ki sega nazaj do apostola Jakoba. Tudi maronitski obred smemo uvrstiti v zahodnosirski oblikovni krog. Na drugi strani pa so tako imenovani kaldejski (vzhodnosirski, »asirski«)

obredi, katerih izhodišče je treba iskati v velikih teoloških šolah Nibisi in Edesa. Tem obredom je bila dana izredna misijonarska učinkovitost; razširili so se v Indijo, Osrednjo Azijo in na Kitajsko. V zgodnjem srednjem veku so našli okoli 70 milijonov vernikov tega obreda, ki pa je z islamom in mongolskimi vpadi pretrpel nepopravljive izgube. Kljub vsemu je v Indiji obstala malabarska Cerkev. »Kaldejsko« obredje sega nazaj do apostola Tomaža in apostolskih učencev Adai in Mari. Nedvomno je ohranilo zelo stara izročila. Poročilo, da je v Indiji misijonaril apostol Tomaž, je treba zgodovinsko jemati povsem resno.

Cerkvenemu področju Aleksandrije pripadata predvsem koptski in etiopski obred. Markova liturgija, nastala v Aleksandriji, je močno preprejena z bizantinskimi vplivi, k čemur se bomo še vrnili. Samostojen pomen ima armenski obred, ki ga izročilo pelje nazaj do apostolov Bartolomeja in Tadeja; za njegovega dejanskega očeta je treba imeti Gregorija Razsvetlitelja (260–323). V svoji obliki sledi pretežno bizantinski liturgiji.

Tako naposled pridemo do obeh velikih obrednih družin: bizantinske in rimske. Videli smo, da Bizanc sprejema sprva in predvsem antiohijsko izročilo. Liturgija Janeza Zlatoustega prinese antiohijsko dediščino v Bizanc, a sprejeti so bili tudi vplivi iz Male Azije in Jeruzalema. Tako se je tukaj zlila skupaj bogata dediščina iz apostolsko pokristjanjenih krajev. Velik del prostranega slovanskega sveta je prevzel bizantinsko liturgijo, ki je na ta način vstopila v občestvo molitve s cerkvenimi očeti in apostoli. Na Zahodu je bilo mogoče sprva razlikovati tri velike reformne kroge: poleg rimske liturgije, kateri je dokaj podobna afriško-latinska liturgija, je bila starogalska (»galikanska«), s katero je bila spet tesno sorodna keltska, kakor tudi starošpanska (»mozarabska«) liturgija. Vsi trije oblikovni krogi so bili sprva dokaj podobni drug drugemu. Toda Španija in Galija sta se v nasprotovanju do konservativnega, liturgično bolj arhaičnega in treznega Rima odprli vzhodnim vplivom in jih različno predelali. V nasprotju do stroge kratkosti Rima galikansko liturgijo zaznamuje poetičen zanos. Nekako ob prelomu tisočletja Rim sprejme galikansko izročilo in galikanski obred izgine kot sa-

mostojna veličina, a v dragocenih prvinah še naprej živi v rimskem obredu. Šele liturgična prenova po drugem vatikanskem koncilu je s svojim naporom, da ponovno vzpostavi rimskost v njegovi čistosti, galikansko dediščino v glavnem pripeljala do izginotja. Sicer pa je bilo šele zdaj izpeljano radikalno poenotenje liturgije, tudi če so že prej v 19. stoletju vedno bolj izginjale obstoječe posebnosti krajev in redov. Začetni proces uniformiranja se je seveda medtem sprevrigel v svoje nasprotje: v zelo obsežno ukinitvev obreda, ki naj ga nadomesti »ustvarjalnost« občestev.³

Čemu sploh obredi?

S tem se ponovno zastavlja osnovno vprašanje o smislu in veljavi obreda. Preden se mu posvetimo, moramo potegniti nekaj sklepov iz morda nekoliko utrujajočega obrisa obstoječe pokrajine obredov. Najprej je pomembno, da se posamezni obredi nanašajo na apostolske izvirne prostore krščanstva in iščejo svojo zasidranost v kraju in času dogajanja razodetja. Tudi tukaj spet velja, da »nekoč« in »vedno« spadata skupaj, da se krščanska vera nikoli ne more ločiti od tal svetega dogajanja, od te izvolitve Boga, ki nam je govoril v določenem prostoru in določenem času, hotel postati človek, umreti in vstati. Samo od tega »nekoč« more priti »vedno«. Cerkev ne moli v neko mitično vsečasnost. Cerkev ne sme zapustiti svojih korenin in spoznava resnično govorjenje Boga prav ob konkretnosti njegove zgodovine, na kraju in v času, na katera nas navezuje in ki nas vse navezujeta drug na drugega. K obredu spada diahronična prvina, molitev z očeti in apostoli; ta molitev hkrati vključuje krajevno prvino, ki se razprostira iz Jeruzalema v Antiohijo, v Rim, v Aleksandrijo in Carigrad. Obredi zato niso le proizvodi inkulturacije, tudi če so vase sprejeli prvine različnih kultur. Obredi so liki apostolskega izročila in njihovega razvoja v velikih prostorih izročila.

Temu se pridružuje drugo. Obredi se ne razmejujejo strogo drug do drugega. Obstaja izmenjava in medsebojno oplajanje.

Najbolj razločno je to pri dveh velikih težiščih oblikovanja obreda: Bizanc in Rim. Večino vzhodnih obredov v njihovi sedanji obliki so zelo močno zaznamovali bizantinski vplivi. Obratno pa je Rim vedno bolj združeval različne obrede Zahoda v skupnem rimskem obredu. Medtem ko je Bizanc oblikoval češčenje Boga v velikemu delu slovanskega sveta, je Rim liturgično zaznamoval germanska, latinska in del slovanskih ljudstev. V prvem tisočletju je bila še liturgična izmenjava med Vzhodom in Zahodom; nato pa so se obredi seveda utrdili v dokončne like in komaj dopuščali nadaljnje medsebojno oplajanje. Pomembno je, da veliki obredni liki obsegajo številne kulture, ne vsebujejo le diahronične prvine, ampak ustvarjajo tudi občestvo med različnimi kulturami in jeziki. Izmaknejo se posegu posameznika, posamezne skupnosti ali delne Cerkve. Nepoljubnost je zanje bistvena. V njih se izraža, da se mi tu bliža tisto, česar ne naredim sam; da torej vstopam v nekaj večjega, kar navsezadnje izhaja iz razodetja. Zato Vzhod liturgijo označuje kot »božansko liturgijo« in s tem izraža, da z njo ni mogoče razpolagati. Zahod pa je nasprotno vedno močnejše občutil zgodovinsko prvino. Jungmann je zato skušal zahodno pojmovanje povzeti z besedo o »nastali liturgiji«. S tem je hotel nakazati, da gre to nastajanje tudi naprej – v organski rasti, ne v samovoljnem početju. Liturgije potemtakem ni mogoče primerjati tehnični napravi, ki jo naredimo, ampak rastlini, torej organskemu, ki raste. Njegove zakonitosti rasti določajo možnosti nadaljnjega razvoja. Na Zahodu se temu seveda pridružuje to, da je papež s petrinsko avtoriteto vedno jasneje določal tudi liturgično zakonodajo. S tem je dal pravno instanco za nadaljnje oblikovanje liturgije. Čim močnejše se je uveljavljalo papeževo prvenstvo, tem bolj je moralo stopati v ospredje vprašanje o obsegu in meji te oblasti, o kateri seveda nikoli niso premišljevali. Po drugem vatikanskem koncilu je nastal vtis, češ da papež dejansko zmore vse v stvareh liturgije, predvsem če deluje po naročilu vesoljnega koncila. Končno se je v javni zavesti Zahoda v veliki meri sploh izgubila ideja vnaprejšnosti liturgije, ki ni odprta za poljubne moči. V resnici pa prvi vatikanski koncil papeža nikakor ni opredelil kot absolutnega

monarha, ampak prav nasprotno kot garanta pokorščine nasproti sprejeti besedi. Papeževa oblast je vezana na izročilo vere – to velja seveda tudi na področju liturgije. Liturgije ne »naredijo« upravne oblasti. Tudi papež je lahko samo ponižen služabnik liturgičnega pravnega razvoja in njene trajne neokrnjenosti in istovetnosti. Tudi tukaj torej spet naletimo na posebno pot Zahoda nasproti Vzhodu kakor pri vprašanju o ikonah in vprašanju o *musica sacra*. In tudi tukaj spet velja, da nikakor ni mogoče kar počez obsojati lastne poti Zahoda, ki je dajala prostor svobodi in zgodovini v razvoju, a bi nato zares vodila k ločitvi od temeljev krščanske istovetnosti, če bi zapustili temeljne namene Vzhoda, ki so osnovni uvidi prvotne Cerkve. Papeževa oblast ni neomejena; je v služenju svetemu izročilu. Še manj pa je z bistvom vere in liturgije združljiva takšna splošna človekova »svoboda«, ki se sprevrača v poljubnost. Veličina liturgije sloni prav na njeni nepoljubnosti, kar bomo morali še večkrat ponavljati.⁴

Pomen obredov v življenju Cerkve

Če še enkrat vprašamo: kaj je obred v območju krščanske liturgije? – tedaj se odgovor glasi: obred je izoblikovani izraz cerkvenosti in zgodovino presegajoče občestvenosti liturgične molitve in delovanja. V njem se konkretizira vezanost liturgije na živi osebek Cerkve. Ta osebek pa se odlikuje z vezanostjo na tisto obliko vere, ki je nastala v apostolskem izročilu. Ta vezanost na en sam osebek Cerkve dopušča različna oblikovanja in vključuje živ razvoj, a prav tako izključuje poljubnost. To velja za posameznika skupnosti, hierarhije in laikov. »Božanska liturgija« (kakor jo imenuje Vzhod) je oblikovana v skladu z zgodovinskostjo Božjega delovanja, podobno kakor so svetopisemsko besedo oblikovali ljudje in njihova sprejemljivost. Toda v svoji bistveni razlagi svetopisemske dediščine, razlagi, ki presega posamezne obrede, je deležna odločilnosti osnovnega lika cerkvene vere. Veljavo obredov je povsem mogoče primerjati veljavi velikih veroizpovedi prve Cerkve.

Oboji so nastali pod vodstvom Svetega Duha (Jn 16,13). Tragika Lutrovega reformnega prizadevanja je bila, da je nastopilo v času, v katerem je bil bistveni lik liturgije v veliki meri zakrit in ga niso razumeli. Kljub vsej radikalnosti svojega sklicevanja na »zgolj Sveto pismo« Luter ni zanikal veljavnosti starokrščanskih veroizpovedi. S tem je seveda ohranil notranjo napetost, ki je postala osnovna problematika zgodovine reformacije. Reformacija bi gotovo potekala drugače, če bi Luter mogel videti podobno obveznost velikega liturgičnega izročila, ki je vedelo za navzočnost daritve in vstop v namestniško dejanje Logosa. V radikaliziranju zgodovinsko-kritične metode je danes postalo zelo jasno, da »zgolj Sveto pismo« ne more utemeljiti Cerkve in občestva vere. Sveto pismo je Sveto pismo samo, če živi v živem osebku Cerkve. Toliko bolj absurdno je, da se danes prenekateri lotevajo tega, da hočejo liturgijo na novo zgraditi iz »zgolj Svetega pisma« in pri takšnih rekonstrukcijah Sveto pismo istovetijo s prevladujočimi eksegetskimi mnenji, vero pa zamenjujejo z mnenjem. Liturgija, ki je tako »narejena«, stoji na človeški besedi in mnenju. Zgrajena je na pesku in ostaja prazna, pa naj bo okrašena s še toliko človeško umetnostjo. Samo spoštljivost do predhodnosti in bistvene nepoljubnosti liturgije nam lahko podari, kar od nje pričakujemo: praznik, v katerem prihaja k nam nekaj velikega, česar ne naredimo mi sami, ampak prejmemo prav kot dar.

To pomeni, da »ustvarjalnost« ne more biti pristna kategorija liturgičnega. Sicer pa je ta beseda nastala na področju marksističnega pogleda na svet. Ustvarjalnost pomeni, da v samo na sebi nesmiselnem svetu, ki je nastal s slepo evolucijo, človek zdaj ustvarjalno ustvarja novi in boljši svet. V modernih umetnostnih kategorijah je s tem mišljena nihilistična oblika stvariteljstva: umetnost naj ničesar ne posnema; umetniško stvariteljstvo je človekovo prosto delovanje, ki se ne veže na nobena merila in nobene smotre in se tudi ne more podvreči nobenemu vprašanju o smislu. V takšnih vizijah lahko zaslišimo klic po svobodi, ki v povsem tehnično zasnovanem svetu postane klic v sili. Tako pojmovana umetnost se javlja kot zatočišče svobode. Umetnost ima opraviti s svobodo

– to je res. Toda tako pojmovana svoboda je prazna. Ne osvobaja, ampak povzroča obupanost kot zadnjo besedo človeškega bivanja. Takšna vrsta stvariteljstva ne spada v liturgijo. Živi od domislic posameznika ali katerih koli načrtovalnih skupin. Liturgija pa je povsem nasprotno vdor Boga v naš svet. Bog pa res osvobaja. Edino on more odpreti vrata v svobodo. Kolikor bolj se duhovnik in verniki ponižno prepustijo temu vdoru Boga, toliko bolj »nova« bo liturgija vedno znova, in toliko bolj osebna in resnična bo. Da, liturgija postaja osebna, resnična in nova ne z banalnimi besednimi izumi ali igračkanji, ampak samo s pogumom, ki se odpravi na pot k tisti veličini, ki je v obredu od nekdaj pred nami in ki je nikoli povsem ne dosežemo.

Ali je treba še enkrat posebej povedati, da vse to nima nič opraviti z okamenelostjo? Medtem ko je za islam Koran čista beseda Boga brez človeškega posredovanja, pa kristjan ve, da je Bog govoril po človeku in da zato v Božje delovanje spada tudi človeško-zgodovinski dejavnik. Zato je tudi svetopisemska beseda popolna šele v dogovoru Cerkve, ki ga imenujemo izročilo. Zato postanejo svetopisemska poročila o zadnji večerji konkretna šele tedaj, ko jih prevzame Cerkev, ki obhaja bogoslužje. Zato je mogoč razvoj v »božanski liturgiji«, ki se seveda dogaja kar sam od sebe, brez naglice in brez nasilnega delovanja (prim. Mr 4,28). Ker so posamezne družine obredov, kakor smo videli, vselej nastale na osrednjih krajih apostolskega izročila, od »apostolskih sedežev«, in ta vezanost na apostolske izvore spada k njihovi opredelitvi, ni mogoče domnevati, da se morejo oblikovati povsem novi obredi. Pač pa so mogoče variacije v družinah obredov. Prav Zahod se je globoko v novi vek odlikoval s takšnimi spreminjajočimi se oblikami na temelju osnovne obredne oblike, ki je obsegala celoto. Kot primer za takšen možen razvoj se mi zdi misal, ki ga je Zaire (Kongo) prejel kot možnost: rimski obred »po zairsko«. Obstaja velika, apostolsko zakoreninjena skupnost rimskega obreda, a je tako rekoč po kongoško preoblikovan, in sicer tudi s sprejetjem orientalskih prvin, kar se mi zdi povsem smiselno. Pozdrava miru na primer v skladu z Mt 5,23–25 si ne izmenjajo pred obhajilom,

ampak pred prinašanjem darov. To bi bilo pač zaželeno tudi za rimski obred, kolikor hočemo ohraniti pozdrav miru kot takšen.⁵

Za sklep še beseda drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pravi: »Katoliška Cerkev zelo ceni ustanove, liturgične obrede, cerkvena izročila in red krščanskega življenja vzhodnih Cerkva. V teh vrednotah, slavnih po častitljivi starodavnosti, sije izročilo, ki prek očetov sega do apostolov in je del od Boga razodete in nedeljene dediščine vesoljne Cerkve« (VC 1).⁶

Opombe

¹ Insegnamenti di Benedetto XVI, IV, 2 2008, Libreria Editrice Vaticana 2009, 284.

² Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, v: Joseph Ratzinger, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Gesammelte Schriften 11, Herder, Freiburg ²2008, 29–194, tu 138–146.

³ N. d., 139–141.

⁴ N. d., 141–144.

⁵ N. d., 144–146.

⁶ Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, Ljubljana 1980.

KRIŠTOF ZUPET

Egon Kapellari, Sveta znamenja

Povabljen sem bil, da napišem kratek zapis o knjigi Sveta znamenja škofa Egona Kapellarija. Pretresla me je s svojo preprostostjo, ki je znak velike živete vere pisca. Da je med poljubnimi religioznimi spisi tako izjemna, pove to, da človek ob nji lahko v nedogled meditira svojo vero in pri tem sprejema pravi pastirski navdih pisca s tako krotkim pristopom.

Resnično je mogoče Slovincu ob tej knjigi dobiti okus po nekdanji tako mitski krščanski Karantaniji, kjer je vera živela še v prapodobah verskega oznanila. Krotkost sprejetja Jezusove besede ponazarja tudi Prešernov Črtomir in njegova usoda. Lahko rečemo, da je Kapellari velik ekumenec, ki je s svojo zvestobo ljudem in veri očrtal verovanje v čistosti in s predmeti in pojmi, ki so nosilni za kristjane po vsem svetu! Njegova pastirska ljubezen in skrb ne prezre nobenega posameznika, ki v veri išče Boga. Sveti citati v knjigi se spajajo z avtorjevo verno povedjo. Skrb in razgledanost daje besedišču toliko večjo veljavo, ker je njegova vera močna in živa, da hudega tako rekoč ne omeni. Vendar je prav to znamenje velike trdnosti in prave verske vizije. Trpi nad mlačnostjo in površnostjo v času in daje človeku pogum za celovitost verovanja v svobodi osebe.

Posamezne verske resnice so podkrepljene in osvetljene z izreki svetniških oseb. Ko piše o znamenjskih stvareh in pojmi, je podoben svetemu Frančišku, ki je z življenjem posvetil vso Umbrijo kot Črtomir Karantanijo. Ista nedolžnost in čistost, ki izraža tako izjemno človeško mentalnost. Ta čistost je pogoj za samo spoznavanje vere in končno tudi za moč mučeništva. Vse opazke v tekstu so znak vere in velike predanosti besedi. V ničemer ne popušča, temveč odločno brani vero in postulate Evangelija.

Ganljiva so besedila vernikov, ki lahko bogatijo naše molitve. Ganljivi so svetniki, kako so pričakali svojo smrt. Vsa knjiga je en sam neprekinjen navdih in dognana pesnitev, ki obuja naše pozabljene verske občutljivosti. Pesniško so prikazane vse dobe našega tubivanja.

Današnjemu vernemu človeku ta knjiga lahko zelo veliko pomeni. To je knjiga izjemnega duhovnika vernika, ki je pretehtal vso zgodovino Cerkve in z izredno tankočutnostjo izbral najžlahtnejše primere, ki krasijo našo vero. Neutrudno je iskal v stari in novi dobi besedila, ki miselno bogatijo njegova premišljevanja. Kot sem že zapisal, je knjiga zelo primerna za pobožno meditiranje, ki na nevsiljiv način človeka pripeljava v čutno navzočnost verskih obredov in Božjih skrivnosti. Pohvaliti je nujno tudi lepoto jezika, s katerim je navdihnjena sleherna knjižna stran. Tudi slovenska izdaja knjige je bogato ilustrirana in skrbno pregledana.

PAPEŽ FRANČIŠEK

Odprt um, verujoče srce

Veselje

To vam pišem zato, da bi bilo vaše veselje dopolnjeno (1 Jn 1,4). To sem vam povedal, da bo moje veselje v vas in da bo vaše veselje dopolnjeno (Jn 15,11). Vendar to govorim na svetu, da bodo imeli moje veselje v sebi dopolnjeno (Jn 17,13).

1. Gre za veselje, ki ga vzbudi Božji dar (Lk 1,14; Rim 15,13), obisk Boga samega (Lk 1,41–44). Veselje, ki nas zajame, ko smo sposobni doumeti celotno zgodovino odrešenja (Lk 1,47) ali jo zaslutiti v veri (Jn 8,56; 1 Pt 4,13). Veselje, ki je sad prisotnosti Svetega Duha (Lk 10,21). Veselje, ki nas krepi v preizkušnji (Lk 6,23; Heb 10,34; Rim 12,12; 1 Pt 1,6; 2 Kor 6,12) in nas spremlja, kakor apostole, pri našem delu oznanjevanja evangelija (Lk 24,52; Apd 13,52), ker je znamenje vsakdanje prisotnosti Gospoda (Mt 28,20). Veselje, ki je v svojem bistvu apostolsko do te mere, da utrdi apostolsko očetovstvo in sinovstvo (Flp 1,25; 4,1; 7; 1 Jn 1,4; 2 Jn 12). Povabljeni smo, da bi bilo naše veselje polno.

2. Naše veselje v Bogu je misijonsko, je gorečnost: *Našli smo Mesija ... privedel ga je k Jezusu ... pridi in poglej (Jn 1,41–46). Pojdi k mojim bratom (Jn 20,17 sl.).*

3. To veselje je tolažba. Je znamenje usklajenosti in edinosti, ki se uresničuje v ljubezni. Je znamenje edinosti telesa Cerkve, znamenje graditve. Biti moramo zvesti veselju in ga ne uživati kakor lastno dobro. Veselje je namenjeno čudenju in prenašanju naprej.

Veselje nas odpira za svobodo Božjih otrok, kajti ločuje nas od stvari in dogodkov – ko se postavimo v Boga –, ki nas omejujejo in nas zvežejo ter jemljejo svobodo. Zato veselo srce vedno raste v svobodi.

4. Veselje, znamenje Kristusove prisotnosti, oblikuje običajno držo posvečenega moža ali žene. Tu se rojeva želja po iskanju tolažbe – ne zaradi nje same, ampak ker je znamenje Gospodove prisotnosti. Iskanje tolažbe v katerikoli njeni obliki; navajam sv. Ignacija Lojolskega: »O tolažbi govorim, ko se v duši porodi neki notranji vzgib, pri katerem duša vzplamti v ljubezni do svojega Stvarnika in Gospoda; tako tudi takrat, ko ne more nobene stvari na svetu ljubiti zaradi nje same, temveč le v Stvarniku vseh stvari. Prav tako, ko toči solze zaradi ljubezni do svojega Gospoda, bodisi iz žalosti nad grehi bodisi zaradi trpljenja Kristusa, našega Gospoda, bodisi zaradi drugih stvari, ki merijo naravnost na njegovo službo in slavo. Končno imenujem tolažbo vsako povečanje upanja, vere in ljubezni, in vsako notranje veselje, ki vabi in privlači k nebeškim stvarim in k zveličanju duše ter jo umirja in ji daje počitek v njenem Stvarniku in Gospodu.« (D.V. 316). Temeljna stopnja veselja je torej globoki mir, neomajnost v Duhu, ki obstane tudi v najbolj bolečih trenutkih križa. Duhovni pisatelj iz 4. stol. pove bolj ali manj enako, ko opisuje, kako nas Kristus na različne načine vodi: »Včasih so zaradi človeškega rodu v joku in žalovanju. Ker v njih gori duhovna ljubezen do vsega človeškega rodu, molijo za vse v solzah in vzdihih. Včasih pa jih Duh vžge s takim veseljem in ljubeznijo, da bi, če bi bilo možno, sprejeli v svoje srce vse ljudi brez razlike, bodisi dobre bodisi hudobne. Včasih se v duhu ponižnosti ponižujejo pod vse ljudi in se imajo med vsemi za najbolj zavržene in najslabše. Včasih jih Sveti Duh vzdržuje v neizrekljivem veselju. Včasih so kakor orjak, ki si nadene vso kraljevsko opravo, krene v boj in se krepko bori s sovražniki in jih premaga. Včasih počiva duša v največjem molku, spokojnosti in miru, v popolnem duhovnem uživanju. Včasih jo v razumnosti in neizrekljivi modrosti ter nerazumljivi vednosti Duha poučuje milost o tistem, česar ne moreta izraziti ne jezik ne usta. Včasih pa je kakor navadni ljudje.

Tako se v duši na različne javlja milost in jo vodi po različnih potih, jo poživlja po Božji volji, jo vodi na različne načine, dokler je ne pripelje k nebeškemu Očetu« (PG 34, 639–642). Kakor vidimo, je maziljenje Svetega Duha samo tisto, kar ostane: iz tega maziljenja rastejo korenine veselja, zato se izraža v tako različnih stanjih ..., v katerih ta zakoreninjenost v maziljenju ostaja nedotakljiva – in to imenujemo mir globin.

5. Povabljeni smo, da prosimo Svetega Duha za dar veselja in radosti. Nasprotje je žalost. Pavel VI. nam govori, da »sta hlad in tema najprej v srcu človeka, ki doživlja žalost« (*Gaudete in Domino*, I). Žalost je satanova čarovnija, ki nam otrdi srce in nam ga zagreni. Ko pa zagrenjenost vstopi v srce posvečenega moža ali žene, se je dobro spomniti, na kar je opozarjal prav Pavel VI.: »Naj naši nemirni sinovi iz nekaterih skupin prenehajo z izgredi sistematične in uničujoče kritike! Naj krščanske skupnosti, ne da bi se odrekle realističnemu gledanju, postanejo kraj optimizma, kjer vsi člani odločno teže za tem, da bi v osebah in dogodkih odkrivali pozitivno stran! Ljubezen »se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (*Gaudete in Domino*, Sklep).

Najhujše pri duhu žalosti pa je to, da nosi v sebi greh proti upanju. Kako dobro to pove Bernanos v svojem Dnevniku vaškega župnika! »Greh zoper upanje – najbolj smrten izmed vseh in morda najbolj sprejet, najbolj priljubljen. Treba je bilo dolgo časa, da ga spoznaš, in žalost, ki ga oznanja in ki hodi pred njim, je tako sladka! To je najdragocenejša vseh hudičevih kapljic, njegova ambrozija.«

6. Nasprotno pa zapiše Pavel VI., da je značilno za »pravo duhovno veselje, ki je sad Svetega Duha, da človeški duh najde v njem počitek in notranje zadovoljstvo ob posesti troedinega Boga, ki ga spoznava v veri in ljubi z ljubeznijo, ki prihaja od Njega. Tako veselje je tedaj značilno za vse krščanske kreposti.

Skromno človeško veselje, ki je v našem življenju nekakšno seme višje resničnosti, je spremenjeno. Duhovno veselje bo tukaj na zemlji vedno več ali manj združeno z bridkim izkustvom žene v porodnih bolečinah ter z nekakšno navidezno zapuščenostjo, ki

je podobna zapuščenosti sirote: z jokom in vzdihovanjem, medtem ko se bo svet razkazoval z ničvredno naslado. Toda žalost učenec, ki je po Božji volji in ne posvetna, se bo kmalu spremenila v duhovno veselje, ki jim ga nihče ne bo mogel vzeti« (*Gaudete in Domino*, III).

7. Povabljeni smo, da prosimo Svetega Duha za dar radosti in veselja, ki sta »sad Svetega Duha. Po tem Duhu, ki v polnosti prebiva v Jezusovi osebi, je bil Jezus v svojem zemeljskem življenju tako pozoren na veselje vsakdanjega življenja, tako tenkočuten in prepričevalen, ko je grešnike spravljal spet na pot nove mladosti srca in duha! Prav isti Duh je navdajal Devico Marijo in vsakega svetnika. In prav isti Duh daje še danes toliko kristjanom veselje, da žive vsak dan svojo posebno poklicanost v miru in upanju, ki se dvigata nad vse neuspehe in vse trpljenje« (*Gaudete in Domino*, Sklep).

8. Veselje je gorečnost. Pavel VI. zaključuje svoj *Evangelii Nuntiandi* z besedami o tej gorečnosti: »Med ovirami, ki nastopajo tudi v naših časih, bomo tukaj posebej naglasili samo eno: pomanjkanje gorečnosti. To pomanjkanje gorečnosti je tem usodnejše, ker prihaja od znotraj. Kaže se v utrujenosti, razočaranju, lagodnosti, brezbriznosti in predvsem v pomanjkanju veselja in upanja /.../, spodbujamo jih, naj poživijo in okrepijo duhovno gorečnost /.../. Ohranimo torej gorečnost duha. Ohranimo prisrčno in tolažljivo veselje, ki je lastno oznanjevalcu evangelija tudi tedaj, kadar mora sejati v solzah. Naj bo to za nas /.../ notranji polet, ki ga nihče in nobena stvar ne bo mogla zadušiti. Naj bo današnjemu svetu, ki išče zdaj v tesnobi zdaj v upanju, omogočeno, da prejme veselo oznanilo ne iz ust žalostnih in malodušnih, nepotrpežljivih in preplašenih evangelizatorjev, ampak od takih služabnikov evangelija, ki iz njihovega življenja izžareva gorečnost, od takih, ki so najprej sami sprejeli vase to Kristusovo veselje« (št. 80).

Za molitev in poglobitev

Veselje se napaja v gledanju Jezusa Kristusa: kako je hodil, kako je učil, kako je ozdravljajal, kako je gledal ... Duhovnik, posvečena mož in žena morajo reševati v svojem življenju temeljni problem

prijateljstva z Jezusom Kristusom in reševati svoje življenje znotraj tega prijateljstva z Njim. Prijateljstvo se rojeva, se krepi v sobivanju: na koncu torej spet – potreba po gledanju Njega. Tu se dotikam bivanjske potrebe samega posvečenega življenja.

Predlagam vam, da čas molitve posvetite gledanju Gospoda. Izberite odlomke iz njegovega apostolskega delovanja, ki so vam najbolj všeč, in v miru glejte, poslušajte, hodite z Njim.

Naša vera

Kajti vse, kar je rojeno iz Boga, premaga svet. In zmaga, ki premaga svet, je naša vera (1 Jn 5,4). Danes so vprašanja, ki si jih postavljamo o naši apostolski učinkovitosti, bolj kot kdajkoli težka in so izziv, saj nas lahko pripeljejo prav do zahteve, da preverimo svojo zvestobo. Ta stvar je tako pomembna, da si ne moremo privoščiti nikakršne improvizacije. Enako se dogaja z različnimi apostolskimi možnostmi, ki naj bi jih sprejeli v našem pastoralnem delovanju. Ko nam je Pavel VI. govoril o *naporu*, usmerjenem v oznanjevanje evangelija ljudem našega časa, nam je pokazal eno od naših najbolj vidnih resničnosti: »Navdaja nas upanje, a nas hkrati mučita tudi strah in tesnoba« (Evangelii Nuntiandi 1). Upanja in strahovi se prepletajo celo v našem apostolskem življenju, v trenutkih, ko se moramo odločati za načine dela. Ne smemo si dovoliti tveganja, da bi se odločali brez razlikovanja strahov in upanj, saj se od nas zahteva nič manj, kot da »v teh časih negotovosti in zmede opravljamo (svoje poslanstvo) z vedno večjo ljubeznijo, vnemo in veseljem« (Evangelii Nuntiandi 1). In pri tem se ne improvizira. Za nas, ljudi Cerkve, ta zahteva kakovostno presega vsak pogled na pozitivistične znanosti in kliče po *prvotnem pogledu*, kliče po sami prvotnosti evangelija. Srečati se to močjo pomeni ponovno se srečati s *skupno vero* in se umiriti v njej (Rim 1,12), napojiti v njej srce apostola, prav zato, da bo naše poslanstvo spet skladno povezano in enotno kot apostolsko telo, da bo naše čutenje in delovanje spet stanovitno.

1. Srečati se z *našo vero*, z *vero naših očetov*, ki je sama v sebi osvobajajoča in ne potrebuje nobenega dopolnila, nobenega določila več. Z vero, po kateri smo pravični pred Očetom, ki nas je ustvaril, pred Sinom, ki nas je odrešil in nas poklical, da hodimo za njim, pred Duhom, ki deluje neposredno v naših srcih. Ta vera nas bo po maziljenju z Duhom, ko bomo morali sprejemati konkretne odločitve, pripeljala do jasnega spoznanja omejenosti našega prispevka, pripeljala nas bo do razumnosti in modrosti pri uporabi sredstev, pripeljala nas bo do evangeljske učinkovitosti, ki je tako daleč od intimistične nedejavnosti kakor tudi od lahkotne opustitve. Naša vera je revolucionarna, utemeljena sama v sebi. Je *bojevita vera*, kjer pa ne gre za bojevanje v nepomembnem spopadu, ampak za naloge, ki jih pod vodstvom Duha razločujemo za večje služenje Cerкви. Po drugi strani pa ji njena osvobajajoča moč prihaja iz stika s svetim: je *hierofanična* vera. Pomislimo na Devico Marijo »srednico«, na svetnike itd.

2. Prav zato, ker je vera tako revolucionarna, bo vedno skušana s strani sovražnika, in to na videz ne zato, da bi bila uničena, ampak oslABLJENA, nedejavna, odtrgana od stika s svetim, od Gospoda vsake vere in vsakega življenja. In temu sledijo držе, ki se nam v teoriji zdijo tako oddaljene, pa jih bomo vendarle našli skrite v svojem grešnem srcu, če bomo pregledali svoje apostolsko delo. Drže poenostavljanja, ki nas odvezujejo od trdega in nenehnega pastoralnega bremena. Poglejmo si nekaj skušnjav.

Ena od najbolj resnih skušnjav, ki nam onemogoča stik z Gospodom, je zavedanje poraza. Če je vera po definiciji bojevita, bo sovražnik pod podobo angela luči sejal seme pesimizma. Nihče ne more začeti nobenega boja, če pred tem v polnosti ne zaupa v uspeh. Kdor začenja brez tega upanja, je že vnaprej izgubil polovico bitke. Krščanska zmaga je vedno križ, a križ zastave zmage. Te bojevite vere se bomo učili in jo bomo hranili med ponižnimi. Na misel nam bo prišlo med temi duhovnimi vajami mnogo obrazov, obrazov ljudi, ki jih poznamo iz naših prvih pastoralnih delovanj. Obraz ponižnega, tistega, ki je preprosta pobožnost, je vedno obraz zmage in skoraj vedno ga spremlja križ. Nasprotno

pa je obraz napuhnjenega vedno obraz poraza. Ne sprejema križa in hoče láhko vstajenje. Ločuje, kar je Bog združil. Biti hoče kakor Bog. Duh poraza nas skuša, da bi se zavezali pogubnim zadevam. Tu manjka bojevite mehkode, ki v sebi nosi otroka, ki se pokriža, ali globino starke, ki moli svoje molitve. To je vera in to je cepivo proti duhu poraza (1 Jn 4,4; 5,4–5).

Druga skušnjava je *hoteti ločiti pred časom pšenico od ljuljke*. Duhovnik ima privilegirano izkušnjo: spovedovanje. Tam vidimo mnogo bede, pa vendar je tam tudi najboljše od človeškega srca: skesan človek. Človeško bitje in nič drugega. Duhovnik bo pri oznanjevanju lahko kdaj trd s svojimi verniki, veliko težje pa bo trd v spovednici. Tam se ne dá ločevati pšenice od ljuljke in tam je Bog. Spoved nam osmisli tudi čas, saj nobenega človeškega procesa ni mogoče izsiliti. Življenje je táko: ni čisto samo v Bogu, čistost je tudi med ljudmi. In Bog ni oddaljeni Bog, ki bi ne prihajal v svet. »Zavoljo nas ga je storil za greh,« nam pravi sv. Pavel. Strukture tega sveta niso samo grešne. Tako misliti bi bilo manihejstvo. Pšenica in ljuljka bosta rastle skupaj in naše ponižno poslanstvo je morda bolj v tem, da kot očetje ščitimo zrnje in pustimo angelom pobrati ljuljko.

Naslednja skušnjava je postavljati pomembnost možganov pred pomembnost srca. Ni tako. Samo srce povezuje in ustvarja celostnost. Razum brez pobožnega čutenja se nagiba k ločevanju. Srce povezuje zamisel z resničnostjo, čase s kraji, življenje s smrtjo in večnostjo. Skušnjava je v tem, da razumu spremenimo mesto, ki mu ga je namenil Bog, naš Gospod. Postavil ga je za pojasnjevanje vere. Bog človeškega razuma ni ustvaril zato, da bi se postavil za sodnika vseh stvari. Je izposojena luč, odsev. Naš razum ni luč sveta, je preprosta svetloba za osvetljevanje naše vere. In najslabše, kar se lahko zgodi človeškemu bitju, je to, da se pusti vleči »lučem« razuma. Postal bo neveden razumnik ali pa predrzen modrijan. Ko je vendar poslanstvo našega razuma odkrivati semena Besede (*logoi spermatikoí*) znotraj človeštva.

In za vero je treba prositi. Bog nas obvaruj, da bi nehali biti berači v odnosu do Njega in njegovih svetih! Zanikati, da je prosilna

molitev nad drugimi molitvami, je najbolj prefinjen napuh. Samo kadar smo berači, se prepoznavamo kot ustvarjena bitja. Ko pa ne pokleknejo pred vero ponižnega in ko ne znamo prositi, tedaj mislimo, da rešuje čista vera, prazna vera, a vera, ki je suha in brez vsake religioznosti in brez vsake pobožnosti. Tedaj ne predstavljamo religioznega in razum hodi v smeri svoje šibke svetlobe. Pri tem pademo v razlaganje resnične vere s slogani, rojenimi v kulturnih ideologijah. Postanemo določena vrsta modernih kvekerjev. Gre za nekaj podobnega kot ponovno privleči na dan besede »samo vera rešuje«, le da v bolj ali manj modernih formulacijah: »samo pravičnost rešuje« (a ta pravičnost nima zgodovine, je ena sama novost, ki jo je treba šele odkriti itd.); »samo tveganje rešuje« (to pomeni ne nasloniti se na nobeno zgodovinsko idejno zasnovo, na noben spomin že prehojene poti); »vera je zavezanost« in »samo zavezujoča vera rešuje« (a ta zavezanost se izkazuje v tveganju, novosti ... in kakor da bi vera potrebovala pridevke, da bi jo okrepili, ker jo doživljamo slabotno) itd. Prav, vse naštetu le kot primer, delno karikiran. Pomembno je videti, da se v teh konkretnih formulacijah, kjer je vera okrnjena (prim. *Evangelii Nuntiandi* 35), razodeva določena šibkost: šibkost tistega, ki ne verjame, da njegova vera lahko »premika gore«, šibkost neučinkovitosti. »Močni v veri« ve, kje je učinkovit, kje premagati hudiča (1 Jn 2,14).

3. Morda je smiselno v tem premišljevanju, ko iščemo načine ponovne vzpostavitve vere naših očetov, da bi jo zdravo in rodovito posredovali našim otrokom, spomniti na katoliško podobo našega Boga: ni tisti, ki bi bil odsoten; je Oče, ki spremlja rast; je vsakdanji kruh, ki nas hrani; je usmiljeni, ki spremlja svoje otroke v trenutkih, ko jih zlorablja sovražnik. Je Oče, ki dá svojemu sinu, kar ga prosi, če mu je to v dobro, in ki ga vedno nežno ljubkuje. To pomeni sprejeti, da se naš Bog izraža v omejenostih. In sprejeti zato tudi omejenosti našega pastoralnega izvajanja (tako daleč je to od pojmovanja, da ima Bog ključ sveta, da ne pozna niti čakanja niti dela, da živi od pogona na histerijo in iluzije). Jezus, ki oznanja, da se v njegovem učlovečenju Bog izkazuje znotraj omejenosti, je hotel deliti človeško življenje z ljudmi – in to je odrešenje. Ni nas

odrešila samo »Kristusova smrt in vstajenje«, ampak učlovečeni, rojeni Kristus, ki se je postil, oznanjal, ozdravljaval, umrl in vstal. Jezusovi čudeži, tolažbe, besede so odrešujoči (*Evangelii Nuntiandi* 6). Želel nam je namreč pokazati, da sinteze nastajajo, da nam niso dane kot že narejene. Da torej služiti svetemu zvestemu Božjemu ljudstvu pomeni spremljati ga in dan za dnem oznanjati odrešenje ter se ne izgubljeni med hojo po poti v gledanju nedosegljivih vrhov, za katere nimamo moči.

Povzemimo na koncu: imamo dve poti. Našo vero, ki prepozna Boga kot Očeta, nato pa pravičnost in brate. In druga pot, ki nam jo *sub angelo lucis* (kot angel luči) postavlja sovražnik: Bog je odsotni Bog, zakon močnejšega, *homo hominis lupus* (človek človeku volk). Katero pot upoštevam? Sem ju sposoben razločevati? Sem sposoben razpravljati glede poti, ki ni od Boga? In če spoznam, da nisem sposoben, imam tedaj dovolj premetenosti, da se branim?

4. Zato se naša *identiteta ljudi vere* dogaja v *pripadnosti enemu telesu* in ne v pritrjevanju naši zavesti, iztrgani iz skupnosti. Krst pomeni pripadnost institucionalni Cerkvi. Človek *je*, v kolikor *pripada*. In zato bo religiozna drža pripadnosti iskala bolj povezovalne simbole (Devica Marija, svetniki) kakor zadovoljitev moje osebne zavesti. In tu še korak naprej: naša vera bo bojevitost, njena bojevitost bo zaznavala sovražnika, zato da bi obvarovala vse telo (ne več samo mene samega). Vse to nam govori o znamenjih realizma: poznati moramo to, za kar se bojujemo, saj hodimo naravnost v pogubo, če tega ne vemo. Prvi oznanjevalci evangelija so Indijancem v Ameriki posredovali védenje o tem, za kaj se boriti. Naše delo pastirjev ne sme spregledati tega vidika vere: pomagati ljudem k modrosti poznavanja, za kaj se bojevati.

Skupno s tem pomenom bojevitosti smo rekli, da ima naša vera hierofanično razsežnost: *stik z Božjim*. To se razlikuje od magičnega zakramentalizma. Gre namreč za globoko zaupanje v moč Boga, ki postaja zgodovina preko zakramentalnega znamenja. Gre za ponavzočitev posebne milosti učlovečenja: fizični stik z Gospodom, »ki gre mimo in dela dobro in vse ozdravlja«. *Taktika sovražnika* je prav v zadušitvi te bojevitosti in hierofaničnosti, da

bi naša vera postala neurejena in nespoštljiva. Kajti urejenost in spoštljivost sta neposredni posledici naše vere; z njuno pomočjo moramo ugotoviti, katero je najboljše področje, ki ga imamo za oznanjevanje, za služenje v veri, za uresničevanje pravičnosti.

Za molitev in poglobitev

Kot zaključek in »vodnik« za premišljevanje in molitev se lahko vprašamo o *stanju vere naših očetov v mojem življenju pastirja*:

a) Potrjujem svoje ljudstvo v veri v Boga Očeta vsemogočnega? Se zavedam, da na ta način potrjujem pot pravičnega Boga?

b) Verujem v revolucionarnost miline in nežnosti, kadar gledam Devico Marijo ali govorim o njej? Sem prepričan, da ima na naši poti pravičnosti toplina dóma svoj pomen?

c) Sem pastir berač pred Bogom Očetom in ga prepoznavam kot Očeta, vsemogočnega, ljubečega v svoji skrbi za svoje zvesto ljudstvo?

d) Se zavedam, da s pritrditvijo vsakemu povezovalnemu simbolu, ki je učinkovit ali na pol učinkovit, ker je verski (doktrina, podobe, zakramenti), pripadam enemu telesu? (*Evangelii Nuntiandi* 23).

e) Ohranjam občutek za greh, ki me vodi k spokornosti in oznanjevanju zapovedi? Ali sem zavest greha zamenjal za »eticizem«, ki me vodi k samozadostnemu človeku?

f) Sem zvest naročilu Cerkve, ki me pošilja oznanjat, »toda ne pridigat sebe, tudi ne svojih osebnih idej, temveč evangelij, katerega absolutni lastniki in gospodarji nismo, da bi smeli razpolagati z njim po svoji volji, temveč le služabniki evangelija, ki naj ga z največjo zvestobo posredujemo drugim« (*Evangelii Nuntiandi* 15)?

In tako bi lahko nadaljevali s spraševanjem o naši veri pastirjev ljudstva ... ali, nasprotno, o naših držah državnih klerikov. Poskušajmo pri tem globoko čutiti svojo pripadnost telesu svete matere Cerkve, Gospodove neveste, ki jo moramo ljubiti in jo ohranjati edino.

Ko razmišljamo kot pastirji zvestega Božjega ljudstva, moramo pomisliti na to, da *resnica* ni dovolj, ampak *resnica v ljubezni* in v

graditvi edinosti Cerkve. Da ne bi ob sprejetju najboljših programov pozabili na telo: čeprav se tudi ob razhajanjih evharistija slavi veljavno, ne pozabimo, da skupna miza daje moč njeni vrednosti. Nepogrešljiva drža pastirjev, drža pravičnosti, je *reševati ljudi iz razkolov ločenosti*, pomagati jim k večji povezanosti in edinosti z materjo Cerkvijo in se vedno spominjati, da edinstvo presega vsa nasprotja.

Na večer našega poslanstva prosimo za milost, da bi bili možje ali žene vere, oznanjevalci vere, ki smo jo prejeli. In Bog daj, da bi nam v teh duhovnih vajah Gospod dal razumeti in čutiti, da oznanjevanje evangelija »ni nekaj prostovoljnega /.../, je nujno potrebno. Edinstveno je in nenadomestljivo. Ne trpi ne brezbržnosti ne sinkretizmov ne prilagoditev. /.../ Pred oči nam postavlja lepoto razodetja. Vsebuje modrost, ki ni od tega sveta. Samo po sebi je sposobno vzbuditi vero, in sicer vero, ki sloni na Božji moči.« Razumimo, da je vredno, da mi, apostoli, temu »posvetimo ves svoj čas, vse svoje moči /.../, da žrtvujemo tudi svoje lastno življenje« (*Evangelii Nuntiandi* 5).

PEDRO RODRÍGUEZ

Teološka zgradba Katekizma katoliške Cerkve

Uvod

Katekizem katoliške Cerkve (KKC) je bil objavljen z apostolskim pismom »Fidei depositum« dne 11. oktobra 1992: pred več kot dvajsetimi leti. To priložnost je Janez Pavel II. označil kot »enega izmed največjih dogodkov nedavne zgodovine Cerkve«. To odločno stališče je razumljivo, kajti do tistega trenutka se je Cerkve kot taka v svoji skoraj dvatisočletni zgodovini enkrat samkrat lotila podviga, da sestavi Katekizem, namenjen vsemu katoliškemu svetu: to je bilo, kot dobro veste, v 16. stoletju na tridentinskem koncilu. Katekizem, ki je bil pripravljen na tistem zborovanju in ga je objavil sv. Pij V., je zaslovel pod imenom *Rimski katekizem* (RK) ter na ta način zaradi svoje narave postal predhodnik novega Katekizma.¹ To dejstvo, skupaj z odkritjem izvirnih rokopisov RK², je prispevalo k temu, da je besedilo, ki ga je objavil sv. Pij V., za pripravljavce KKC dejansko postalo oporno besedilo, kakor sta podrobno razložila kardinala Ratzinger in Schönborn, ki sta bila predsednik in tajnik komisije, ki je pripravila KKC.³

Tako se zaradi globokih, tako kulturnih in zgodovinskih, kot teoloških in eklezijskih razlogov, pomen novega Katekizma razkriva samo v dialoškem odnosu z njegovim vélikim zgodovinskim predhodnikom, pri čemer je oba treba razumeti ne zgolj kot besedili, temveč kot dogodka. Ta medsebojna povezanost, o kateri sem razpravljaj ob drugih priložnostih, teži k predlogu za razumevanje

Pedro Rodríguez, profesor dogmatične teologije Univerze v Navarri Pamplona (Španija). Predavanje v Polzeli, 24. aprila 2013. Prevod iz španskega jezika Aleš Stampfl.

teološke zgradbe KKC, kar je tema, ki jo želim predlagati za to srečanje duhovniškega izobraževanja v Polzeli (Slovenija).

Ko je papež Janez Pavel II. Cerkvi predstavil novi Katekizem, je o njem dejal, da je »dar, ki ga nebeški Oče daje svojim otrokom in jim s tem besedilom omogoča, da v luči njegovega Duha bolje spoznajo 'širokost in dolgost in visočino in globočino Kristusove ljubezni' (prim. Ef 3,19).« Malo zatem papež dodaja: »V tem odobrenem besedilu Cerkev z obnovljeno zavestjo o sebi po zaslugi luči Svetega Duha svojim otrokom predstavlja Kristusovo skrivnost, v kateri odseva Očetov sijaj.«

Ta dva kratka navedka sta neposredno usmerjena k jedru »teologije« KKC, ki je dosledno prizadevanje — v duhu vélikega izročila, znova poglobljenega na drugem vatikanskem koncilu — za predstavitev »oikonomije«, tj. skrivnosti ljubezni troedinega Boga do človeka — ki se je pokazala v Kristusovi skrivnosti — in ki vključuje skrivnost človekove poklicanosti k božjemu otroštvu v Kristusu. Teologija KKC je, tako kot pri drugih velikih dokumentih drugega vatikanskega koncila, trinitarična teologija, osredotočena na dvojno poslanstvo Sina in Duha. Zdaj pa preidimo k naši temi.

V predavanju se bom dotaknil štirih točk: prvi dve obsegata temo »izročila« in »novosti« v zgradbi KKC, nato se bom zadržal ob premisleku o teološkem in duhovnem pomenu KKC, nazadnje pa nekaj besed o tem, kar imenujem teološka »infrastruktura« KKC. Lotimo se kar prvega dela.

1. »Izročilo« v zgradbi KKC

Vse kaže na to, da je komisija že od prvih osnutkov besedila za bodoči katekizem privzela dediščino štirih sestavnih delov katehetske zgradbe, v skladu z RK. To so: Veroizpoved, zakramenti, Božje zapovedi in molitev. Ta temeljna izbira ni presenetljiva, če upoštevamo, da je vodja komisije, danes Benedikt XVI., že v svojem znamenitem predavanju v pariški notredamski stolnici (1983)⁴ pokazal globoko teološko in zgodovinsko-kritično poznavanje te

dediščine. Kljub vsemu pa komisija *strukturne* vključitve štirih delov ni napravila takoj na začetku. Kot sad posvetovanja s škofi je bila sprejeta odločitev, da se formalno znova vključi tudi četrti del izročila ter se s tem izgradi četrti del Katekizma, posvečen očenašu. Tako pridemo do iste *strukturne* ureditve kot pri RK, kakor pravi Janez Pavel II. v omenjenem apostolskem pismu: »Katekizem katoliške Cerkve torej povzema 'stari', tradicionalni red, ki mu je sledil že Katekizem sv. Pija V.« Kardinal Schönborn, tedanji tajnik pripravljalnega odbora KKC, je podrobno opisal razvoj te odločitve.⁵

KKC ni sestavljen samo po zaporedju oz. *ordo docendi* Rimskega katekizma, ampak odraža »zavest« o tej zgradbi, v skladu z razčlenjeno razlago vere: »Štirje deli,« piše papež v buli *Fidei depositum*, »so med seboj razčlenjeni: krščanska skrivnost je predmet vere (prvi del); je obhajana in posredovana v liturgičnih dejanjih (drugi del); je navzoča, da bi Božje otroke razsvetljevala in podpirala pri njihovem ravnanju (tretji del); je temelj naše molitve ... (četrti del).«

V besedilnem sosledju KKC so trije odlomki, v katerih Katekizem sam izrecno formulira *ordo docendi* KKC, ki ga zdajle skušam razložiti: prvi je razdelek »Sveti Duh in Cerkev« (št. 737–741), ki predstavlja vstop v ekleziološki člen; druga dva sta prisotna na samem začetku tretjega in četrtega dela: »Življenje v Kristusu« (št. 1692) in »Krščanska molitev« (št. 2558). V vseh se pretaka tista teologija, imanentna »ojkonomiji« krščanske skrivnosti, ki bi jo lahko imenovali »katoliška dinamika vere«. Treba jih je natančno prebrati. Delujejo silnejše kot pa predgovor KKC, kjer je »uradno«, nekoliko akademsko predstavljen *ordo* (št. 14–17). V teh kratkih povzetkih je razloženo, zakaj se začne z Izpovedjo vere (prvi del) in v čem je globoka povezava med drugim in tretjim delom, torej med liturgijo in krščansko prakso, kar je bilo ključno že v strukturi RK.

Kljub vsemu pa vsebuje razdelek »Sveti Duh in Cerkev« posebno bogat pomen. Potem ko je predstavljena »skrivnost Boga«, ki izkazuje svojo neskončno ljubezen v dvojnem poslanstvu Kristusa in Svetega Duha (do tega mesta v KKC), je »krščanska skrivnost« (preostali del KKC) oznanjena in povzeta takole, v kristološkem in pnevmatološkem pogledu:

»Poslanstvo Kristusa in Svetega Duha se dovršuje v Cerkvi, Kristusovem telesu in svetišču Svetega Duha. To skupno poslanstvo poslej pridružuje Kristusove vernike njegovemu občestvu z Očetom v Svetem Duhu (737).

Tako se poslanstvo Cerkve ne dodaja k poslanstvu Kristusa in Svetega Duha, temveč je zakrament tega poslanstva: z vsem svojim bitjem in v vseh svojih udih je poslana, da oznanja in pričuje, aktualizira (posedanja) in širi skrivnost občestva Svete Trojice (glej 738).

Ker je Sveti Duh Kristusovo Maziljenje, zato ga Kristus, glava skrivnostnega telesa, razliva v svoje ude (...). Svojega Duha, svetega in posvečevalca, priobčuje Kristus udom svojega skrivnostnega telesa po zakramentih Cerkve (o tem bo govoril drugi del tega katekizma) (739).

Ta »čudovita božja dela«, ponudena verujočim v zakramentih Cerkve, rojevajo sadove v novem življenju, v Kristusu, po Duhu (o tem bo govoril tretji del tega katekizma) (740).

Sveti Duh, izvajalec Božjih del, je mojster molitve (o tem bo govoril četrti del tega katekizma) (741).«

Ta »povzetek« (metodološko) lahko štejemo za os celotnega KKC in vodilo za njegovo razumevanje. Sestavljavci se na tem mestu čutijo obvezane podati razlog za vse, kar je še treba povedati, izhajajoč iz že povedanega. Toda ta »potreba« ni zgolj didaktična, temveč izvira iz samega sosledja razmišljanja.

Da bi to razumeli, je treba upoštevati, da struktura veroizpovedi ni dana na prvem mestu kot spoštovanja vredna delitev na dvanajst členov, temveč je nekaj trojnega, »trinitaričnega«. KKC to izrecno pove v št. 190 z besedami, ki so vzete prav iz RK⁶. Oba katekizma sledita gibanju veroizpovedi, ki je vera — predana in ljubeča: *credo in Deum* — v Očeta, Sina in Svetega Duha.⁷ Izpoved vere v božje osebe — potem ko je bila izpovedana vera v osebo Svetega Duha — se nadaljuje v »eklezioloških in eshatoloških klavzulah«, ki vsebujejo že *in nuce* — sedaj v obliki *credo Ecclesiam* — vse ostale resnice krščanske vere in življenja. Prav tam, med vero v Trojico in med ekleziologijo, je umeščen »povzetek«, ki ga obravnavamo: je kakor pregibna točka v Katekizmu, ki odseva gibanje *exitus/*

redditus odrešenjske ojkonomije. Na eni strani »exitus« – stvarjenje ustvarjenega duhovnega in tvarnega bitja, človeka, ki je od Boga poklican k osebnemu bivanju, ter »exodus« Sina iz Očeta v človeško zgodovino in dar Duha iz Očeta in Sina. Na drugi strani pa »redditus« ali povratek človeštva k Bogu v Kristusu kot Cerkev: »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha«; to pomeni, kot množica sklicana po ljubezni in delovanju treh Božjih oseb, ki se človeku izročajo v zakramentih, po katerih je omogočeno življenje skladno z Bogom (krščansko ravnanje in molitev).

2. »Novost« v strukturi KKC

Ne da bi se oddaljili od zgradbe KKC, storimo še en korak, spet po stopinjah Janeza Pavla II. V apostolskem pismu za objavo Katekizma papež pravi: »Katekizem bo torej vseboval novo in staro (prim. Mt 13,52), ker je vera vedno ista in hkrati izvir vedno novih osvetlitev.« Potem ko spregovori o »starem«, o razporeditvi delov RK, papež nadaljuje: »Toda vsebina je hkrati mnogokrat podana na 'nov' način, da bi odgovorila na vprašanja našega časa.«

Ta »novost« na področju strukture je zelo relevantna in zelo značilna za našo dobo, tako na teološki ravni kot v krščanski izkušnji. V mislih imam to, da so prvi trije deli KKC, drugače kot v RK, razdeljeni na dva velika oddelka, od katerih drugi strukturno ustreza analognemu delu v RK. Nasprotno pa je prvi oddelek nov in je zahteva sodobnih okoliščin vere v svetu ter modernega razvoja teologije.⁸ V tem pogledu se mi zdi, da je bistveno podrobno preštudirati oba oddelka, ki utemeljujeta novost KKC in katerima je skupno nekaj, kar bi lahko imenovali »antropološka okrepitev« kateheze. Okrepitev, zaznamovana z iniciativo, ki je trinitarična in osredotočena na pojem »poklicanosti« ali »poklica«, kar je prisotno že v Predgovoru KKC: »Bog je vedno in povsod blizu človeku. Kliče ga in mu pomaga, da bi iskal, spoznaval in ljubil Boga z vsemi svojimi močmi« (1). Kristjani so »z Božjo pomočjo sprejeli Kristusov klic in nanj svobodno odgovorili« (3).

V tem okviru je pomemben prvi oddelek prvega dela (»Izpovedovanje vere«) z naslovom »Verujem« – »Verujemo« (26–184). KKC razume, da danes ni mogoče kar tako predstaviti vsebine vere in pred tem vključiti nekaj kratkih misli, ki jih je RK namenil besedam, ki so dale naslov temu oddelku. Današnji človek, tudi verujoči, potrebuje utemeljitev legitimnosti vere, oz. kar je isto, potrebuje temeljno antropologijo, preko katere je mogoče razumeti človeško dostojanstvo v dejanju vere kot »človekov odgovor Bogu, ki se mu razodeva in podarja« (26). Ta oddelek obravnava najprej človeka v njegovem iskanju Boga, nato Božje razodetje, s katerim Bog stopi človeku naproti, in nazadnje odgovor vere. KKC nas torej takoj postavi v obzorje refleksije drugega vatikanskega koncila, v vzdušje *Gaudium et spes in Dei Verbum*, katerih citati se prepletajo in vodijo potek razprave. »Najvišji vidik človekovega dostojanstva je vsebovan v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom.« Te besede iz *Gaudium et spes* 19, navedene na začetku oddelka (27), dajejo obliko temeljni antropologiji, ki bo na njih zgrajena in bo usmerjala celoten diskurz Katekizma. Trinitarična in kristološka razsežnost v besedilu KKC⁹, ki smo ju do sedaj poudarjali v povezavi z RK, se na ta način dopolnjujeta z antropološko razsežnostjo v »oikonomiji Kristusove skrivnosti«, katere se je tako izrecno zavedela teologija naše dobe.

Globok teološki in disciplinaren razvoj liturgije v modernem času preko »liturgičnega gibanja« ter formulacija »zakramentalnosti« Cerkve na drugem vatikanskem koncilu sta ozadje prvega oddelka drugega dela KKC. »Klasično« poglavje o zakramentih na splošno, ki ga je RK postavil pred razpravo o sedmih zakramentih, se v KKC preoblikuje v cel oddelek, posvečen razlagi »zakramentalne oikonomije« — tj. zgodovinske oblike razdeljevanja Kristusove skrivnosti — v njenem teološkem jedru in v njeni liturgični razsežnosti. »Kateheza o bogoslužju vsebuje najprej umevanje zakramentalnega uresničevanja odrešenjskega načrta. V tej luči se razodeva novost njegovega *obhajanja*« (1135). Zakramenti bodo razumljeni kot obhajanje Božje navzočnosti sredi njegovega ljudstva, obhajanje, ki je odgovor Cerkve na klic, ki ga Bog Cerkvi namenja po zakramentih samih. »Vera in zakramenti so

v tem Katekizmu predstavljeni v njihovi organski razčlenjenosti, na osnovi dvojnega temelja, trinitaričnega in kristološkega.«¹⁰ Ta dialoški značaj zakramentov — ki so podarjanje milosti in obnem človekovo sprejemanje v veri, zahvala — izraža »odrešenjsko ojkonomijo«, katere os je usmiljena Božja ljubezen, ki odpušča, ter stvarnost človeka-osebe, ki je poklican, da vekomaj — in že na zemlji — obhaja radost in posedovanje Boga.

Preidimo k tretjemu delu: »Življenje v Kristusu«.¹¹ RK je pred razlago zapovedi postave umestil kratko poglavje o samem dekalogu, v katerem je pojasnjen čas, ko ga je Mojzes prejel, njegova narava, njegova pomembnost. V KKC je približevanje tej temi popolnoma drugačno. Naslov prvega oddelka tretjega dela je precej pomenljiv glede nove usmeritve: »Človekova poklicanost: življenje v Duhu«. Na ta način je že od začetka prisotna »antropološka okrepitev« v trinitaričnem kontekstu: krščanska morala, ravnanje ali krščanska praksa, je poklicanost k »življenju vere« in kanal za življenjsko izražanje te vere, te vere, ki so jo izpovedali v *simbolu* in ki so jo obhajali v zakramentih. »Kar vera izpoveduje, to zakramenti priobčujejo (...) Ko kristjani v veri spoznajo svoje novo dostojanstvo, so poklicani, da zanaprej živijo, 'kakor je vredno Kristusovega evangelija' (Flp 1,27)« (1692). V tem obsežnem oddelku na urejen način srečamo tisto »antropologijo« KKC, ki se razsejano pojavlja v predhodnih oddelkih in ki oplaja celotno besedilo. V tem pogledu je bistvenega pomena 1. poglavje oddelka z naslovom »Dostojanstvo človeške osebe«, ki je zaradi jasnosti svojih stališč in zaradi neposredne povezanosti s prakso najbolj izpostavljen kritiki in »nestrinjanju«. Dostojanstvo človeške osebe, osnova celotne antropologije KKC, je radikalno *teološko*: »Dostojanstvo človeške osebe se zakoreninja v njeni ustvarjenosti po Božji podobi in sličnosti« (1700).¹² Zato je v sami biti človeka kot osebe ukoreninjena poklicanost človeka k blaženemu srečanju z Bogom.¹³

Živa zavest današnje Cerkve in sveta o tem, da človek Božjo podobo uresničuje v bistvenem odnosu z drugimi človeškimi bitji, je določila še eno izmed velikih novosti KKC: drugo poglavje tega istega oddelka z naslovom »Človeška skupnost«, ki se navdihuje

v konstituciji *Gaudium et spes* ter v velikih papeških dokumentih o tej temi. Poglavje, poklicano k temu, da — kolikor se v novi evangelizaciji resnično pastoralno uporablja KKC — prinaša pomembne posledice v družbenem, kulturnem in političnem delovanju kristjanov.

Tretje poglavje tega oddelka, posvečeno postavi, milosti in Cerkvi kot materi in učiteljici, je usmerjeno k skrajno pomembni temi: da človek ne more odgovoriti na Božji klic brez pomoči Boga, ki ga uči — postava —, ki ga povzdiguje in mu daje moč — milost —, ter brez občestva s Cerkvijo, ki mu to resničnost in to moč jasno kaže v obhajanju Božje besede in zakramentov (glej št. 2030).¹⁴

Na ta način ti novi oddelki, ki so vključeni v tradicijo katehetskih *capita* in v *ordo docendi* Rimskega katekizma, strukturalno predstavljajo sprejemanje »antropološke okrepitve«, ki jo je Duh prinesel v svojo Cerkev našega časa, kot potrjujeta drugi vatikanski koncil in učiteljstvo rimskih škofov. To je antropološka okrepitev, ki je postala zahteva poglobitve v Kristusovo skrivnost: »Vse, kar je Kristus živel, stori, da bi mi mogli *to živeti v njem in da bi on to živel v nas*. 'Božji Sin se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom' (*Gaudium et spes* 22,2)« (št. 521). Prav je imel Leo Scheffczyk, ko je dejal, da je antropocentričnost KKC odvisna od »bistvene kristocentričnosti«. ¹⁵

3. Teološki in duhovni pomen zgradbe KKC

Schönborn si je v pomembnem, že navedenem članku, glede »nexus mysteriorum« v KKC zastavil tole vprašanje: »Ali obstaja kakšna nit, na katero je nanizan celotni Katekizem?« Njegov odgovor ima vrednost pričevanja, saj govori od znotraj, iz samega pripravljanja KKC: »Vsekakor to ni bilo nekaj, kar bi eksplicitno iskali. Zagotovo pa tema *Božje ojkonomije* prehaja skozi vse štiri dele kakor nekakšen *vodilni motiv*«. ¹⁶ Dejansko se ta tema, ki je bila, kot smo ugotovili, središčna že v RK, pojavlja na premišljen in organski način.

Takole se je izrazil Janez Pavel II. v apostolskem pismu: »Ob branju Katekizma katoliške Cerkve je mogoče dojeti čudovito enoto skrivnosti Boga in njegovega odrešenjskega načrta, pa tudi središčno mesto Jezusa Kristusa, edinorojenega Božjega Sina, ki ga je poslal Oče in se je učlovečil v telesu Device Marije po delovanju Svetega Duha, da bi postal naš odrešenik. Potem ko je Jezus Kristus umrl in vstal, je vedno navzoč v svoji Cerkvi, zlasti v zakramentih; on je izvir vere, vzor krščanske dejavnosti in učitelj naše molitve.«¹⁷

Na podlagi tega je treba razumeti razgreto vprašanje o tem, ali je KKC ustrezno vključil temo »hierarhije resnic«, ki jo poudarja drugi vatikanski koncil, ali ne. Ne gre, kot je včasih videti v razumevanju nekaterih, za hierarhijo »tež« ali »trditev«, ki bi bile glede na svoj položaj na nekem »seznamu« bolj ali manj resnične. To razloži že sam izraz: gre za hierarhijo »resnic« (hierarchia veritatum) in naj bo njihovo mesto na hipotetičnem seznamu katerokoli, je vsem njim skupno prav to: da so »resnica«, ne polresnica. Prav tako tema »hierarhije resnic« ne sovпада s klasičnim vprašanjem v teologiji o »stopnjah gotovosti« teoloških tez. To je veljavno vprašanje v teološkem delu, vendar nima globine, na katero cilja vprašanje »hierarhije resnic«. Le-to se nanaša bolj na »organskost odrešenjske ojkonomije«, se pravi na »teološko« središčnost skrivnosti troedinega Boga ter na »ojkonomsko« središčnost skrivnosti Kristusa, Božjega Sina, ki je postal človek. Različen odnos do tega dvojnega trinitarnega in kristološkega temelja, ki ga imajo »verske resnice«, je razlog za obstoj »hierarhije vrednot«.

Zgradba simbola vere kot oblike eklezialne vere v skrivnost troedinega Boga je tradicionalen izraz »hierarhije resnic«, razumljene kot »razčlenjenost« ali »nexus mysteriorum«. In kateheza veroizpovedi s svojim razvojem na preostale tri dele je bolj podobna — naj nam bo dovoljen ta simbolizem — sončnim žarkom ali pa ozvezdju več zvezd kakor nekakšnemu »seznamu« teoloških tez. Kajti »vse verske resnice,« kot je dejal kardinal Ratzinger leta 1993, »so razvoj ali razprostiranje edine resnice, ki jo mi v njih odkrivamo kakor dragoceni biser, za katerega je vredno dati celo življenje. To je Bog.«¹⁸ V tem smislu je videti, da KKC predstavlja

organski prikaz vere, v katerem more katehist dojeti različne vezi, ki vsako od konkretnih resnic povezujejo s Kristusom, središčnim jedrom vere, ter medsebojno povezanost, ki jo ohranja z drugimi resnicami — hierarhija resnic in povezava med skrivnostmi — pri čemer so obenem ohranjene različne »stopnje gotovosti« vsake od resnic.

KKC se začne s temi besedami sv. Janeza (17,3), ki jih najdemo na naslovni strani: »Oče (...), večno življenje je v tem, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa.« Izbira ne bi mogla biti bolj umestna. Te evangeljske besede sestavljajo jedro teme št. 10 predgovora RK, ki je nadvse lepo in globoko besedilo. Tukaj je pastirju in katehetu povedano: karkoli razlagajo, karkoli govorijo, katerikoli »del« nauka ali krščanske prakse predstavljajo vernikom, vedno morajo oni in tisti, ki jih poslušajo, imeti v mislih, da je *in hoc capite* — v tem ljubečem spoznavanju edinega Boga in od njega poslanega Jezusa Kristusa — »povzeta vsa vednost krščanskega človeka«. Bolje ne bi bilo mogoče razložiti, kje se je nujno treba lotiti »povezave med skrivnostmi«. Od tod projicira RK, spet v znameniti točki 10, svoje razumevanje hierarhije *resnic* — noetična raven — na raven človeških dejanj. Tako kot je v Bogu in v Kristusu zgoščena vsa resnica, tako »resnica« nekega človeškega dejanja izhaja iz svoje »povezanosti« s Kristusovo ljubeznijo: »vsako v polnosti krščansko krepostno dejanje nima nobenega drugega izvira kakor ljubezen in nobenega drugega cilja kakor ljubezen«. Bog je vedno središče človekovega razuma in volje, kajti Bog, ki je Resnica, je tudi Ljubezen.

KKC v uvodnih besedah in v predgovoru (25) uporablja to št. 10 iz predgovora RK z namenom, da razloži pomen vsakršnega mogočega katehetskega dela. Ta vitalna enotnost obeh katekizmov v skrivnosti živega Boga bolje prikaže njun globoki notranji odnos, kot pa vse prejšnje razmišljanje o strukturi, kulturi in obdobjih. To, kar združuje različne izraze krščanskega preko prostora in časa, je ravno to: spoznavanje in ljubezen Jezusa Kristusa.

4. Teološka »infrastruktura« KKC

Ta zadnji razmislek nas pripelje do tega, da na podlagi analize njegove »strukture« pokažemo to, kar bi lahko imenovali »teološka infrastruktura« novega Katekizma. Ker gre za delo, ki korenini v škofovski sinodi, ki jo je sklical Sveti sedež v kolegialnem sodelovanju z vsemi škofi sveta, je razumljivo, da bo ta »infrastruktura« Katekizma *katoliške Cerkve* polna apostolskosti in katoliškosti Cerkve. Z vidika redakcije to pomeni — v metodologiji razlaganja vere in krščanskega življenja — predvsem globok pomen diahroničnega in sinhroničnega občestva celotne Cerkve.

KKC je na prvem mestu, kot smo dejali, razlaga skrivnosti odrešenjske ojkonomije, skrivnosti troedinega Boga, ki se nam razodeva v Jezusu Kristusu in ki nas kliče k vzvišenemu občestvu življenja z Božjimi osebami. Katekizem razlaga to skrivnost tako, da sledi samemu procesu izvornosti in prenašanja, preko katerega prihaja do nas. Zaradi tega je KKC prepojen s svežino Svetega pisma in zato je nenehno sklicevanje na svetopisemsko besedilo prvo metodološko načelo razlage.

Gre seveda za Sveto pismo, brano v Cerkvi, v občestvu s Cerkvijo. Od tod izhaja po eni strani impresiven sprevod pričevalcev vere — začeni s cerkvenimi očeti in svetniki —, ki se pojavljajo na straneh KKC in današnjim kristjanom razlagajo, kako je Cerkev skozi vso svojo zgodovino živela »besede večnega življenja«, ki so vsebovane v Svetem pismu. Od tod po drugi strani izhaja, da se vera in krščansko življenje v KKC *razlagata* v nenehnem odnosu z liturgičnim *obhajanjem* skrivnosti. Kajti »spomin«, ki ga Cerkev ima, ni samo spomin »besedil« ali »besed«, temveč spomin v njih živeče skrivnosti Kristusa. Ta »spomin« se udejanja v liturgiji, v kateri se nam daje Kristusov »danes«, ki prihaja v svojo Cerkev z Očetom in Duhom, da bi prebival v nas (prim. Jn 14,23). Zaradi tega stalno sklicevanje KKC — za mnoge presenetljivo — na liturgične vire Vzhoda in Zahoda izraža katoliškost Cerkve, ki ima eno samo vero in je ena sama družina.

V razlagalnem diskurzu KKC se učiteljstvo Cerkve — papežev in koncilov — javlja kot predsedujoče temu občestvu preko

prostora in časa, ko z oblastjo razglaša pomen Svetega pisma in krepi občestvo vseh v veri. Posebna prisotnost zadnjega koncila v besedilu novega Katekizma pričuje o »živi« navzočnosti Svetega pisma in izročila v današnji Cerkvi, kar sem malo prej poimenoval diahronično in sinhronično občestvo celotne Cerkve.

Poleg tega ta veličastni zaklad cerkvenega »spomina« — ki daje vsebino KKC — vsebuje teološko ogrodje, kot se jasno kaže na primer v razlagi trinitarične skrivnosti (253 sl.), v interpretaciji liturgije kot dejanja Trojice (1070 sl.), v uvodu k evharistični daritvi in stvarni navzočnosti (1356 sl.). Vendar gre za teologijo, ki ne meri k teološko-akademskemu utemeljevanju odrešenjskih dejstev, da bi od tod izpeljala intelektualne posledice in se izognila zmotam. To tudi ni teologija, zastavljena kakor »razsvetljenje« verskih skrivnosti v luči človeškega razuma. Teologija, na kateri sloni KKC, je teologija, ki stremlje preprosto k temu, da bi skrivnosti zasijale s svojo lastno lučjo. Morda je tukaj vzrok temu, da KKC, tako kot je v svojem času RK — vendar mnogo silneje zaradi današnjega jezika — pogosto v bralcu vzbuja ne le »spoznavanje« vere in krščanskega življenja, temveč notranjo »gorečnost«, ljubezen do Jezusa Kristusa, »navdušenje«. Kot pravi Scheffczyk, notranje gibanje idej v KKC »gre od vere k veri«, k veri, ki rodi življenje, oblikovano po svetopisemskem, patrističnem, liturgičnem in duhovnem pričevanju, ki napolnjuje strani te knjige.¹⁹ Primerno je povedati, da je KKC knjiga, s katero je mogoče »moliti«. To je bila od nekdaj tudi značilnost dobre teologije.

Sklep

Tudi moj zadnji razmislek se ne sme oddaljiti od metodološkega obzorja tega predavanja: od povezave med RK in KKC. Tako tridentinski kot drugi vatikanski koncil, ker sta bila koncila reforme in prenove, sta imela pastoralne strategije, ki sta jima posvetila precejšnje število »knjig«, ki izvirajo iz teh koncilov in jih je kasneje razdelal in izdal papež. Seveda je delo cerkvene reforme, ki sta se

je lotila oba koncila, nekaj veliko obsežnejšega in kompleksnejšega kot »knjige«, ki jih je cerkvena oblast objavila z namenom, da služijo tej reformi. Če pustimo ob strani direktorije, ki so posebno značilni za drugi vatikanski koncil in njegov pokoncilski čas, sta tako koncil 20. kot tisti iz 16. stoletja prinesla tri glavne knjige: Brevir, Misal in Katekizem.²⁰

Prilava teh knjig je bila v XVI. stoletju opravljena v kratkem času, skoraj brez »pokoncilskega« obdobja. Bile so formalno »ukazane« s koncilskim odlokom. Zato da bi bile dokončane, se je v Rimu delalo z neverjetno prizadevnostjo. Praktično so isti ljudje napisali RK in bili vključeni v pripravo drugih knjig, ki so izhajale na dve leti: Katekizem je bil objavljen leta 1566, Brevir leta 1568 in Misal — znameniti Misal sv. Pija V. — leta 1570.

V našem pokoncilskem času je bilo opravljeno intenzivno delo s strani komisij in skupin strokovnjakov iz vsega sveta: leta 1969 je izdan Misal Pavla VI. in leta 1971 Brevir, kar je privedlo do kompleksnih postopkov pri prevajanju v domače jezike. Istočasno je potekala priprava drugih liturgičnih knjig in pravilnikov: leta 1971 je objavljen Pravilnik za katehezo. Tretja velika knjiga je izdana kasneje: Katekizem, objavljen leta 1992, o katerega zgradbi smo razpravljali in ki — po besedah Janeza Pavla II. — »predstavlja najbolj zrel in celovit sad koncilskega nauka, ki se v njem pokaže znotraj bogatega okvira celotnega cerkvenega izročila«²¹. V tem pogledu lahko rečemo, da je KKC »zadnja« izmed pokoncilskih knjig. In to ne le v tem smislu, da je časovno na zadnjem mestu, temveč v zgodovinsko bogatem pogledu, ker je knjiga, ki nekako sklene »pokoncilsko« obdobje.

* * *

Kakšen bo realni pomen KKC v življenju Cerkve? Da bi to ocenili, je še prezgodaj: dvajset let je malo za pastoralno orodje, poklicano, da oblikuje Cerkev novega tisočletja. Janez Pavel II. se je tega dotaknil v svojem predstavitvenem govoru: »Kakšen bo v prihodnosti razvoj tega Katekizma, ni lahko predvideti. Gotovo

pa je, da bo z Božjo milostjo ter dobro voljo pastirjev in vernikov knjiga lahko pomenila veljavno in plodovito orodje za nadaljnje noetično poglobljanje v njegovo tematiko ter za pristno moralno in duhovno prenavo.«²² Na tej stopnji je pomembno sodelovanje škofov, kot je dejal takratni predsednik francoske škofovske konference: »Kot škofje smo vključeni v ta Katekizem ne samo zato, ker smo podali mnenje o njegovi vsebini, temveč zato, ker s tem, ko ga sprejemamo, izražamo svoje občestvo s papežem, Petrovim naslednikom, in s škofovskim zborom vesoljne Cerkve.«²³

Moj vtis je, da je resnično sprejetje KKC v stvarno življenje Cerkve v praksi odvisno od »sprejetja«, ki ga je KKC deležen s strani duhovnikov; od tega je odvisno, ali KKC operativno oblikuje katehezo in po njej popolno sprejetje v cerkvenih skupnostih. V tem pogledu je izredno pomemben *Kompendij* KKC, ki ga je Benedikt XVI. tako slovesno objavil. V teh letih se je KKC izkazal kot prednostno orodje za »novo evangelizacijo«: predstavlja pogum resnice v svetu, v katerem prevladuje skepticizem, oziroma — kar je isto —, predstavlja trajno mladost evangelija in Cerkve. Kajti KKC predstavlja izročilo dvajsetih stoletij, ki se obrača k današnjemu človeku — ki ga napadajo dvomi in negotovost —, ter mu preprosto ponuja krščansko pot vere z njenimi radikalnimi posledicami, a tudi z vrednotami in gotovostjo, ki daje smisel človeškemu življenju.

Opombe

¹ Ozadje tega, kar bom v zvezi s RK povedal v nadaljevanju, je raziskano in predstavljeno v: P. RODRÍGUEZ – R. LANZETTI, *El Catecismo Romano. Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*, Pamplona 1982.

² S pomočjo teh rokopisov je bilo mogoče izvesti kritično izdajo CR, ki je mnogokrat citirana v KKC (*Catechismus Romanus*, ed. P. RODRÍGUEZ, Ciudad del Vaticano / Pamplona, 1989).

³ Glej: J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.

⁴ J. RATZINGER, *Transmission de la foi et sources de la foi*, Paris, Tequi, 1983.

⁵ »Načrt tega Katekizma je na začetku obsegal tri dele. Kasneje je bil dodan še četrti del po vzoru *Rimskega katekizma*« (C. SCHÖNBORN, *Criterios de redacción del Catecismo*, en *El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos*, obra dirigida por O. GONZÁLEZ DE CARDEDALE y J. A. MARTÍNEZ CAMINO, Madrid 1993. p. 84). Gre za poročilo na 8. plenarnem zasedanju Mednarodnega sveta za

katehezo. Glej tudi: J. RATZINGER – C. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, str. 52–56.

⁶ RK, I,1,4. KKC je vendarle doslednejši od RK.

⁷ RK podrobno razlaga to avguštinsko temo, ki jo je v moderni teologiji povzel De Lubac. Glej RK, I,10,22, pod naslovom: »Non ut in Deum, ita in Ecclesiam credendum est.« O naravi vere v KKC glej J. RATZINGER, *Che cosa crede la Chiesa?* Predstavitev KKC na pastoralni sinodi rimske škofije, v: »L'Osservatore Romano«, 20. 1. 1993.

⁸ Četrtri del je seveda enako razdeljen v dva oddelka.

⁹ »Če lahko rečemo, da je ta Katekizem globoko trinitaričen, lahko prav tako resnično trdimo, da je tudi kristocentričen« (C. SCHÖNBORN, *Criterios de redacción del Catecismo*, 90).

¹⁰ C. SCHÖNBORN, n. d., 91.

¹¹ Na ta del je imelo najgloblji vpliv posvetovanje s škofi leta 1989. O popolni predelavi je poročal kard. Ratzinger na prvem zasedanju škofovske sinode za Evropo, 12. 12. 1992. Besedilo sporočila v DC 89 (1992) 77–78.

¹² »Temeljna trditev o človeku zveni v Katekizmu dejansko takole: človek je bil ustvarjen po Božji podobi in sličnosti. Vse, kar je povedano o poštenem ravnanju človeka, je utemeljeno v tej središčni perspektivi. V njej temeljijo človekove pravice, ki so lastne človeški osebi od spočetja do zadnjega trenutka njenega življenja.« (J. RATZINGER, *Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Presentazione del CEC, v L'Osservatore Romano«, 9–10. 12. 1992, str. 4).

¹³ C. SCHÖNBORN, *Criterios de redacción del Catecismo*, 91s.

¹⁴ O pomenu tretjega dela glej: A. SARMIENTO, *Vocación y moralidad cristianas*, v »Scripta Theologica« 25 (1993) 663–680 in komentar S. PRIVITERA v *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale e Commento teologico*, a cura di R. FISICHELLA, Piemme, 1993, str. 951–970.

¹⁵ L. SCHEFFCZYK, *Der »Catechismus der katholischen Kirche« unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt*, v »Forum katholische Theologie« 9 (1993) 93.

¹⁶ C. SCHÖNBORN, *Criterios de redacción*, 88.

¹⁷ *Fidei depositum*, 3. Takšno je tudi razumevanje razlagalcev: »Il filo che lega le quattro parti è la persona di Gesù Cristo, la quale dà al CEC un carattere fortemente cristocentrico« (»La Civiltà Cattolica«, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica [editoriale]*, quaderno 3421 [1993] 9).

¹⁸ J. RATZINGER, *Che cosa crede la Chiesa?*

¹⁹ L. SCHEFFCZYK, *Der Catechismus*, 91.

²⁰ Brevir in Misal sta posebej značilna z zgodovinsko-teološkega vidika.

²¹ JANEZ PAVEL II., *Pridiga v Sv. Mariji Snežni*, 8. 12. 1992; v »L'Osservatore Romano«, 9–10. 10. 1992.

²² JANEZ PAVEL II., *Govor na uradni predstavitvi KKC*, št. 7; v »L'Osservatore Romano«, 7–8. 12. 1992.

²³ Na sklepu škofovskega zborovanja novembra 192. Besedilo v DC 89 (1992) 1057.

MARJAN TURNŠEK

Zveličavna narodova omika

Naslov zadnjega v vrsti predavanj v mariborski stolnici v letu Maribora – Evropske prestolnice kulture (EPK), ki so potekala pod skupnim tematskim sklopom odnosa med vero in kulturo, želi spregovoriti o bl. Antonu Martinu Slomšku, ko se spominjamo 150-letnice njegove blažene smrti.

To zanimivo zvezo treh pojmov »omika«, »narod« in »zveličanje« bomo nocoj vzeli za izhodišče razmišljanja o naravnem, samoumevnem, a tudi dolžnem prispevku kristjanov pri oblikovanju kulture določene sredine, kjer živijo. Ta naloga ali poslanstvo je krščanstvu lastno ves čas njegovega obstoja: inkulturacija evangelija v različne kulturne sredine je uresničevanje temeljnega evangelizatorskega naročila ustanovitelja krščanstva Jezusa Kristusa: *»Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence«* (Mt 28,19). O tem nas prepriča že zapis v Pismu Diognetu iz 2. stoletja, kjer beremo: *»Kristjanov ne ločijo od drugih ljudi ne dežela ne govorica ne običaji. Nikjer ne prebivajo v lastnih mestih, ne govorijo posebnega narečja in ne živijo izrednega življenja ... prilagodijo se krajevnim običajem glede obleke, hrane in drugega življenja, živijo pa vzorno in čudovito, da vse preseneča ... Sleherna tujina jim je domovina in vsaka domovina tujina. Ženijo se kakor drugi in rodijo otroke, vendar otrok ne izpostavljajo. Imajo skupno mizo, ne pa skupnega ležišča. ... Pokorni so zakonitim postavam, a s svojim življenjem prekašajo postave. Ljubijo vse, a vsi jih preganjajo. Ne poznajo jih in jih vendar obsojajo; moré jih in jih s tem oživljajo. Ubogi so in bogaté mnoge; vsega jim manjka in imajo vsega v izobilju. Jemljejo jim čast, a oni v nečasti žanjejo slavo; obrekujejo jih, a oni se izkazujejo pravične. Sramotijo jih, a oni blagoslavljajo; ponižujejo jih,*

oni pa izkazujejo čast ... Da na kratko povem: kar je v telesu duša, to so na svetu kristjani« (5–6). Tako so torej Jezusovi učenci že na samem začetku razumeli njegovo naročilo, da naj »naredijo« vse narode za njegove učence, torej za tiste, ki mu v življenju sledijo.

»*Pojdite torej*«, je Jezusova oporoka, ki pošilja k tistim, ki Kristusa še ne poznajo, ali ga poznajo še premalo poglobljeno. Naroča jim nekaj, ker ni v človeških močeh: »*Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence!*« Zanimiv je izraz »naredite. Za to je potrebna moč, ki jo je Jezus položil vanje in jo po njih On udejanja. »Narediti« pomeni veliko več kot prenos znanja. Jezusovi učenci smo torej poslani oznanjati tako, da ustvarjamo življenjske skupnosti, kjer se vera prenaša kot način življenja – nekaj celostnega, iz česar ni nič izvzeto. Bl. Slomšek pravi, da smo poslani živeti in uresničevati »zveličavno omiko«.

Slomšek je to zapisal v Drobotnicah za leto 1862 pod naslovom »*Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovstva*«. Slomšek je bil človek, ki je krepko stal na realnih tleh. Čeprav je vse gradil na veri, je vendar jasno vedel, da je vera mogoča samo na osnovi konkretne zgodovinske uresničitve v okviru narodove kulture. Materni jezik mu je seveda pomenil celovito človekovo izražanje. Zato je znal spodbujati in ceniti spomin na pretekle rodove in osebe, vse od svetih bratov Cirila in Metoda naprej, da v sedanjosti ne bi izgubili svoje istovetnosti. Ko je v svojem pisanju govoril o obeh solunskih bratih, je svojo misel zastavil takole: »*Sveta vera jima je bila luč, beseda slovenska prva pomoč izobraziti veliki slovenski narod. Sveta vera in pa beseda materina sta tudi nam pravega napredovanja nogi in roki. Zavrzi vero, opusti besedo materino – in tvoje napredovanje bo hromo, kruljavo ... Vrli Slovenci! ... Prava vera bodi vam luč, materni jezik bodi vam ključ do zveličavne narodove omike.*« S tem smo si s Slomškom dali okvir razmišljanju, ki želi nekoliko osvetliti krščanski, evangeljski pogled na omiko, kulturo.

Omika – kultura

Najprej kratko opredelimo, kaj razumemo s pojmom omika ali kultura. To je potrebno, ker v današnjem svetu idej srečujemo nešteto pojmovanj kulture. Od ideje, da je kulturno le, kar odgovarja klasičnim merilom umetnosti, do predstave, da je kulturno prav vse, kar človek stori, že zato, ker je plod človekove dejavnosti. Tako bi npr. ob uličnih protestih, ki jih doživljamo, eni imeli za kulturno prav vse, kar se na njih dogaja, drugi bi jasno ločili med nekulturo nasilnežev in kulturnim, torej mirnim in spoštljivim, izražanjem svojih prepričanj in prizadetosti. Slomškova zamisel »zveličavne omike« izhaja iz evangeljskega pogleda na človeka in zato tudi na kulturo. Ljubljanski nadškof msgr. Anton Stres je dejal: »Kultura je odnos, ki ga človek ima in goji do resnice, dobrote in lepote in s tem tudi do Najvišjega, ki v sebi združuje resnico, dobroto in lepoto.«

Zveličavna omika – kultura

Kulturno je vse, kar je plod človekove zavestne ustvarjalnosti kot izraz njegovega prečiščenega duha. V tem smislu lahko razumemo bl. Slomška, ki je prav te poudarke podajal profesorjem in študentom ob pričetku visokega šolstva v Mariboru. Kot rdeča nit se je v njegovih nagovorih pojavljal poudarek o čednosti in učenosti. Profesorjem in študentom je polagal na srce, da naj bosta »*čednost in učenost ščit*« vsega bodočega delovanja; prva ustanova visokega šolstva v Mariboru, visoka bogoslovna šola, pa naj postane »*drevesnica čednosti in učenosti*«. To dvoje: čednost in učenost, bo bolj kot vse drugo zagotavljalo obstoj in resnični napredek slovenskega človeka in naroda. S tem je Slomšek poudaril krepost in znanje v medsebojni soodvisnosti, iz katere se rodi modrost. Krepost, ki celovito vzpostavi v človekovem srcu povezavo med osebnim odnosom do Absolutnega, v krščanstvu do Kristusa, in odnosom do stvari, ter na drugi strani znanje, ki s človekovim prizadevanjem

odkriva resnico in dobroto v stvareh in zgodovinskih dogodkih, da lahko zasnuje naslednji korak v razvoju na vseh področjih. Sad tega sovpadanja je modrost, ki vodi v resnični napredek, ker vodi k dobremu, resničnemu in lepemu ter končno k ljubezni.

Izhajamo iz osnovnega biblično-antropološkega spoznanja, da je človekova narava v temelju odnos z Neskončnim. To pomeni, da je človek vzpostavljen na odnosu z Neskončnim. Kristjani se veselimo, da je naš začetek Božja želja, še več Božja ljubezen – Bog si nas je želel, nas ljubil, in nas zato ustvaril. S tem svojim stvariteljskim hrepenenjem po vsakem izmed nas se je Stvarnik v nas podpisal. Zato obstaja tudi človekovo hrepenenje po Bogu, po Absolutnem bitju ljubezni, nekaj zanj konstitutivnega, torej zanj neodtujljivega. Da pa to hrepenenje, ki ga človek sam ne more izpolniti, ne bi ostalo neizpolnjeno, se je Božji Sin učlovečil, umrl in vstal. S tem je odprl človeku pot do uresničitve tega hrepenenja ter tako sporočil v zgodovino, da je v njej vse ozdravljivo, nič ni nujno izgubljenega. Zgodovinsko dogajanje, osebno in skupno, ki se razvija v smislu izpolnitve tega vrojenega, pravzaprav stvarjenjskega, hrepenenja, je Slomškova »zveličavna omika«. Nastaja takrat, ko človek v svojem ravnanju odseva to, kar v svojem jedru v resnici je.

Človek po Božji zamisli

Krščansko pojmovanje kulture izhaja torej iz svetopisemskega pojmovanja človeka. Apostol Pavel piše: »*Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus*« (1 Tes 5,23). In to še dopolni: »*Upanje pa ne osramoti, ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan*« (Rim 5,5).

Omika ali kultura v najširšem pomenu besede je torej izraz te harmonije v človeku. Harmonije, ki odraža usklajenost človekovega delovanja, govorjenja, mišljenja in čutenja z Božjo zamisljivo o konkretnem človeku. V vseh ustvarjenih bitjih je prisotno

hrepenenje po Večnem, Presežnem, Dobrem, Lepem, a v vidnem svetu ga le človek lahko v sebi zazna in ga prepozna v vseh drugih stvareh ter ga uresničuje s svojim delovanjem na vseh področjih, v umetnosti pa dobi enega izmed svojih vrhunskih izrazov. Zatorej sta si duhovnost in kultura z umetnostjo v vrhuncu izredno blizu, pravzaprav sta dva izraza iste najgloblje resničnosti v človeku, ali pa nista ne kultura ne umetnost.

Presežnost kulturnega izraza

V Slomškovi krščanski perspektivi je omika tisti izraz človeka, s katerim se uresničuje v smeri svojega od Stvarnika danega smisla. Takrat torej, ko se resnica o človeku kot ustvarjenem bitju uteleša na pristen način. Temelj svetopisemske resnice o človeku je, da je ustvarjen iz ljubezni po Božji podobi in podobnosti (prim. 1 Mz 1; 2). Takoj ji sledi resnica krščanskega razodetja o človeku, da je po padcu v greh, po odločitvi, da bo resnico o sebi oblikoval sam, brez Stvarnika, vse njegove sposobnosti zajela »tema«. V njej pa se človek z lahkoto zmoti pri presojanju, kaj je prav in dobro, ali pa se zavestno odloči za zlo, ker je ujet v »skrivnost zla« (mysterium iniquitatis). Iz tega sledi, da ne more biti že vse, kar človek stori, avtomatsko tudi kulturno, omikano. Tretje dejstvo, ki ga krščanstvo z vero sprejema, pa je uresničena obljuba, da je Stvarnik tudi Odrešenik človeka iz tega stanja. To se zgodi po Jezusu Kristusu. Zato postane tudi On, kot učlovečeni Bog, pravzaprav merilo in kriterij krščanske omike. Inkarnacijski princip postane temeljna perspektiva novozavezne kulture. Človeška narava je v neločljivi osebni zvezi z drugo Božjo osebo (hipostatična unija = osebna zveza Božje in človeške narave) na novo osvetlila in postavila kriterije kulturnega življenja za človeka. Kriterij je postal Jezus Kristus, učlovečeni Bog, njegova beseda in njegova dejanja.

Kdor je torej v osebni zvezi z Jezusom kot »pravim človekom«, je hkrati v odnosu z drugo Božjo osebo, torej s »pravim Bogom«, z »Lučjo od Luči« kot kristjani izpovedujemo v nicejsko-carigrajski

veroizpovedi. Ko pridemo v stik z njegovo človeško besedo, je to hkrati Božja beseda v človeški govorici; ali ko doživimo njegov človeški dotik, je to hkrati dotik Boga na človeški način, saj je oboje izraz Božje osebe Sina.

Krščanski kulturni izraz je nujno simbolni izraz radikalne »novosti« Kristusovega vstajenja. To dejstvo je srce krščanske vere, kot živega osebnega odnosa z osebo Jezusa Kristusa. Zato je tudi to dejstvo, ki daje ton vsakemu človekovemu izrazu. Stanje zaprtosti in ujetosti v horizont gole tostranskosti, snovnosti, ni normalno za človeka. Človek kot presežno bitje teži, hrepeni, po »onkraj« te »dežele smrtne sence« (Iz 9,1). Zato je zanj naravno-kulturna vsaka dejavnost in vsak izraz, ki to skrivnost lastne transcendentne resničnosti izžareva v okolico. Vstajenje s predhodnim učlovečenjem je »novost«, ker je povsem nov način, prej v zgodovini še ne uresničen, povezanosti med imanenco in transcenco, med materijo in duhom, med nebom in zemljo, med Bogom in človekom. To dogajanje zajema tako luč razodetja kot luč naravnega razuma, a ne na način nasprotovanja, dialektike ali antiteze. Razodetje in razum nastopata harmonično kot kontrapunkt (Ravasi).

Vstajenje vzpostavi novost, ki rodi kot neposreden sad spremembo apostolov iz prestrašene skupnosti v novo skupnost Cerkve. Zgodi se neka eksistencialna novost, ki je posledica novosti v medosebnem odnosu med učenci in Kristusom. Če je Kristus vstal, je vse drugače, kot če ni – Pavel v svojih skupnostih krčevito vztraja na tem. Skupnost zaživi sredi iste zgodovinske resničnosti iz novega upanja, ki izhaja iz vstajenja; zaživi kot Skrivnostno telo Vstalega, ki nosi v sebi realno moč, ki je sposobna preoblikovati konkretnost zgodovinskega življenja. Vase zaprti omejeni svet se odpre v presežno. Posamezniki, vedno bolj oblikovani po velikonočni skrivnosti Kristusa in iz tega preoblikovani v svojem načinu življenja in mišljenja, so poslani v svet živeti kot novi ljudje, ustvarjati nove skupnosti in s tem graditi novo kulturo, ki bo vstajenjsko presežna. Pavel je to izrazil v klicu Rimljanom: »Darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje. In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte in

prenavljajte duha, da boste lahko prepoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všečno in popolno» (12,1–2).

Kristusovo vstajenje odpira nova obzorja ne le posamezniku, ampak tudi vsemu človeštvu. Vstajenje razodeva našo skupno prihodnost. Kristjan zaradi vere v Kristusovo vstajenje živi in ustvarja sredi sveta. To je pomemben krščanski prispevek k razvoju in kulturi družbe. Kristjan zato ni poklican zgolj k verskemu in moralnemu spreobrnjenju, ampak tudi k intelektualnemu. Njegovo mišljenje naj bi bilo prežeto z velikonočno skrivnostjo Jezusa Kristusa.

Vrnimo se spet k bl. A. M. Slomšku, ki je misel o nujnosti harmonične urejenosti slikovito razvil takole: *»Navadimo se v svojem vsakdanjem življenju na pameten red. Ordo dux ad Deum et quae a Deo sunt, ordinata sunt. Tantum in inferno nullus ordo! – Avguštin (Red vodi k Bogu in kar je v Bogu, je urejeno. Samo v peklu ni reda!). Ne bila bi ne modrost in ne prava svetost, danes živeti trdo, jutri pa mehkužno, danes biti marljiv, jutri zanikrn. Motenje reda rodi grom v zraku, potres v osrčju zemlje, brodolom na morju, prepir in razprtije v družbi, bolezen v človekovem telesu, nravno pokvarjenost v naši duši. Samo po redu se gradi trdno poslopje, samo red pospešuje srečno življenje družbe in posameznika, zavaruje naše blagostanje in napolnjuje naše srce z veseljem« (iz meditacije bogoslovcem in duhovnikom Ordo dux ad Dominum).*

Slomškova »zveličavna omika« je lahko izziv prav vsem, da pri svojem delu in poslanstvu iščemo izvorno harmonijo. Krščanska vizija kulture je izziv nam vsem, tudi danes! Ta vizija je dandanes lahko izziv vsem, da ne pristanemo na enodimenzionalni in črno-beli sekularizem, ki votli človekovo srce in ga izvotli v duhomornost, v praznino strahu in obupa. Zgodovinska izkušnja nas uči, da to dvoje, strah in obup, lahko tlakuje pot v destruktivne drže do sebe ali do drugih, v samomorilnost ali totalitarizem lastnih idej, kar je končno eno in isto, saj tam nekje v ozadju sovpada.

Omika lepote in renice

Lepota je po mnenju Solovjova nujno kristološka in prav v učlovečenem Kristusu postane tudi zgodovina. S tem pa je odprta možnost, da je lahko vse, kar obstaja, prepojeno z dobroto in resnico ter zasije v polni lepoti, celo v onstranski lepoti. Kolikor je lepota uresničena enost resnice in dobroti, je njeno uresničevanje duhovna pot zmage ljubezni nad egoizmom in zmage principa svobodnega združevanja v skupnost nad principom samouveljavitve. Zanj so upravičene samo tiste znanosti in vede, v katerih se uresničuje takšen princip lepote, ki je princip organske celovitosti. Zato je za Solovjova prav umetnost ena izmed najbolj gotovih poti spoznanja, ker ji najbolj uspe doseči enoten organizem vsega obstoječega in ga tudi izraziti v simbolni komunikaciji, a ne le v idejah, ampak s pomočjo stvarnosti same. In prav s tem tej stvarnosti omogoča napredujočo transformacijo, ki se stopnjuje do neslutnih razsežnosti prav v organizmu Cerkve z vrhom v bogoslužju, in še posebej in najbolj v zakramentih z vrhuncem v krstnem prerobenju in v eharističnem prebistvenju kruha in vina.

To je krščanska pot pobožanstvenja, ki je pot lepote. Florenski teološko še poglobi Solovjovovo misel, ko pravi, da je Lepota zakoreninjena v Sveti Trojici, lepota stvari tega sveta pa je njen odsev in deležnost pri njej. Zato je lepota stvari posledica prodiranja in prosevanja božjega v človeško, ki naredi stvari lepe. Ko prisotnost Svetega Duha prepoji ne le duha, ampak tudi dušo in telo, postane človek lep, duševno in telesno, in zasije v luči resnice, ki je »taborska svetloba«, v kateri se ni zasvetilo samo Jezusovo telo, ampak celo njegova oblačila. Peter za to doživljanje ni našel prave besede, zato si je preprosto zaželel ostati v njem. In to je bil eden najbolj kulturnih, omikanih, dogodkov, kar jih opisuje Nova zaveza.

Vse to in še marsikaj vsebuje Slomškova besedna zveza »zveličavna narodova omika«. Njeno vsebino bi mogli povzeti z besedo Florenskega: »Udejanjena resnica je ljubezen. Uresničena ljubezen pa je lepota.«¹ Dogodki zadnjih tednov v našem mestu in domovini, pa tudi drugod, nas z izredno intenzivnostjo vabijo, da storimo vse,

kar je v naši moči za uresničevanje zveličavne narodove omike, ki je sposobna vnesti v razmere in odnose novo upanje.

Opombe

¹ *La colonna e il fondamento della verità*, 115–116.

FRANCE M. DOLINAR

»V Gospoda zaupam«

Božji služabnik Anton Vovk (19. maj 1900 – 7. julij 1963)

Približuje se 50. obletnica smrti Božjega služabnika Antona Vovka. V svoji duhovni oporoki le osem dni pred smrtjo (7. julija leta 1963) je ljubljanski nadškof Anton Vovk med drugim zapisal: *»Bog mi je priča, da na visoko škofovsko čast nikdar niti mislil nisem. Božja volja in izredne razmere so to prinesle. Čutim se nevednega in v marsičem tudi nezmožnega. Pomaga mi pa Bog. Posebno s tihim zatajevanjem in tudi s trpljenjem. Da bi bilo le vse po volji Božji!«*¹ Skrb, da bi bilo vse po Božji volji, je bilo temeljno življenjsko vodilo Antona Vovka, ki se je kot deveti otrok rodil 19. maja leta 1900 posestniku Jožetu Vovku in materi Mariji, rojeni Debeljak, v Vrbi na Gorenjskem in bil še isti dan krščen v župnijski cerkvi Žalostne Matere Božje na Breznici. Po babici Mini, sestri pesnika Prešerna in poročeni Vovk, je bil Anton pranečak največjega slovenskega pesnika.

O Božjem služabniku Antonu Vovku je bilo do sedaj že razmeroma veliko povedanega in napisanega. Vsi avtorji večinoma poudarjajo izjemno vlogo, ki jo je škof Vovk odigral v eni najtežjih preizkušenj v zgodovini ljubljanske škofije in tudi našega naroda v 20. stoletju. S svojo modrostjo, pokončnostjo in premočrtnostjo se je boril za pravice vernih v veri in Cerkvi sovražno naravnanim okolju po drugi svetovni vojni. Kot tak se nam predstavi tudi sam v sočasnih zapisih, ki jih je pisal od leta 1945, ko je kot pooblaščen generalni vikar prevzel vodenje ljubljanske škofije, do leta 1953. Pisal jih je *»sebi v spomin, drugim morda v opomin«*, kot se je izrazil na začetku teh zapisov, ki so leta 2003 izšli tudi v knjižni obliki.² V

njih škof Vovk verodostojno oriše dogodke, ki jih je doživljal kot pastir Cerkve in kot najvišji predstavnik Cerkve v ljubljanski škofiji, ko je bil škof Gregorij Rožman v begunstvu. V teh sočasnih zapisih o dogodkih, ki jih je doživljal, je škof Vovk »izpovedal« vse svoje skrbi, dvome in težave, s katerimi se je srečeval pri vodenju škofije in še posebej pri svojih stikih z oblastjo. V njih se nam Vovk pokaže kot trpeči in do konca zvesti pričevalec Kristusovega evangelija v duhu svojega škofovskega gesla »V Gospoda zaupam«. Fizično in psihično trpljenje, ki ga je prestajal kot najvišji pastir ljubljanske (nad)škofije, je izklesalo v njem junaško podobo pričevalca, lahko bi celo rekli podobo nekrvavega mučeništva za vero.

Katere so tiste kreposti, ki pri Božjem služabniku Antonu Vovku, zaradi katerih upravičeno upamo, da ga bo sveta Cerkev uradno postavila za vzgled vesoljni Cerkvi?

1. Na prvem mestu je vsekakor Vovkova *trdnost v veri*. Vera je bila temelj in bistvo vsega Vovkovega življenja. Vera je bila zanj način njegovega življenja. Ker je Vovk v polnosti živel v veri in iz vere, je tudi mogel biti slovenskemu verniku v časih ene najhujših preizkušenj po drugi svetovni vojni svetel zgled in trdna opora. V spominskem zapisu, ki ga je objavila Okrožnica ljubljanske škofije ob njegovi smrti, je med drugim rečeno: »*Za pokojnega škofa »vera ni bila filozofija, tudi ne bogoiskanje in čustvo, ampak tako gotova stvarnost dneva, kakor vsakdanje delo; zato je bila molitev, daritev in cerkev [zanj] tako vsakdanja potreba kakor delo, jelo in dom.*«³ In v preizkušnjah po drugi svetovni vojni je videl škof Vovk eno svojih temeljnih nalog v tem, da vzdržuje in utrjuje v ljudeh vero v Boga, v večnost in v vrednost žrtve.

Kaj je Vovku pomenila vera, je morda najlepše izrazil v pastirskem pismu na začetku jubilejnega leta, s katerim je ljubljanska škofija leta 1962 počastila 500-letnico svoje ustanovitve: »*Vera, to je spoznanje vere, s človekom raste, se pogloblja in širi z drugim našim spoznanjem in skušnjami; vse pa raste zmeraj iz verske resnice, kakor nam jo oznanja Cerkev in so nam jo po njej vseh 500 let sporočali rodovi. Vera ni kakor obleka, ki ne raste s človekom, sestavni del*

človeka je, ki z njim vedno raste in zmeraj zadošča vsemu obsegu in rasti. Zato moramo letos večkrat pogledati, kako je vsebina naše vere v teh petsto letih rasla z našim kulturnim in razumskim razvojem, kako se je oplajala z vsemi resničnimi pridobitvami sodobnosti. Vera je kakor sonce, ki sije skozi vsako okno, ki je prozorno in se soncu ne zapira, naj bo iz še tako nove stvari in še tako nenavadnega izdelka. Verske resnice so resnično božje seme; če kdaj ne požene in ne obrodi, ni krivo seme, ampak zemlja, ki je seme nanjo padlo. Seme božje besede nikoli ne izgubi življenjske moči, kal je zmeraj živa, to seme je večno, zato nikoli ne zastara. // Zato vas danes ob vstopu v jubilejno leto prosim, dragi verniki, da storite mnogo več, kakor ste tako velikodušno storili lani: z vsem srcem se spet oklenite vere in življenja po veri! Nič ne pobešajmo glav, nič naj nas ne strašijo težave – petsto let naše škofije nam zgovorno priča, kako z močno vero in trdnim zaupanjem človek vse premore, kako z ljubeznijo v molitvi in nesebični žrtvi za bližnjega in Boga vse premore in doseže.«⁴ Čudovita misel ob koncu jubilejnega praznovanja 550-letnice ustanovitve ljubljanske škofije, ki smo ga praznovali lani in v leto vere, ki ga praznujemo letos. Letos mineva tudi 550-let, ko je papež Pij II. imenoval in tudi sam posvetil Sigismunda Lamberga za prvega ljubljanskega škofa.

2. Iz trdne in žive vere je izvirala tudi *Vovkova zvestoba*. Zvestoba poklicu, zvestoba Cerkvi, zvestoba in pokorščina svetemu očetu! Zvestobo je tako prepričljivo živel, da so jo njegovi duhovniki naravnost otipljivo čutili, ko jim je govoril o svetosti njihove službe in o odgovornosti njihovega poslanstva. »Iz ljudstva vzeti in za ljudstvo postavljeni 'in iis quae sunt ad Deum (v tem kar se nanaša na Boga, Heb 5,1), se zavedajmo, da čujemo nad dušami vernikov in bomo zato dajali odgovor (prim. Heb 13,17) ... Naše poslanstvo je 'praedicare Christum et hunc crucifixum' (Oznanjati Kristusa in to križanega) s ponižnostjo, krotkostjo in ljubeznijo, pa tudi z neutrudljivo stanovitnostjo ... Naš poklic je, da smo oskrbniki in delivci božjih skrivnosti (1 Kor 4,1). Kristus v Cerkvi, Kristus navzoč v naših cerkvah je vir in središče teh skrivnosti. Z živo vero

in ljubeznijo ter z resno odgovornostjo pred Bogom izvršujemo pred Bogom to svojo službo ... Posebno skrb pa bomo posvetili, da se bodo verniki z živo vero zbirali okrog Jezusa v tabernaklju, se pobožno in zvesto udeleževali daritve sv. maše in prejemali sv. obhajilo ... Sami pa bomo iz sv. maše in molitve pred Jezusom v tabernaklju črpali tudi modrost, ki nam bo vedno kazala na bistveni cilj našega poslanstva, rešitev duš in njih življenje z Bogom, ter nas varovala pred človeško, posvetno modrostjo in njenimi sredstvi v izvrševanju naše duhovne službe.»⁵

Škof Vovk je bil rad v duhovniški družbi. Svoje duhovnike je branil pred nasiljem revolucionarne oblasti, ko jih je z lažnimi obtožbami, včasih tudi izsiljenimi priznanji obsojala na težke zaporne ali denarne kazni, jih skušala diskreditirati v javnosti, jih vplesti v zanke ovadustva in jim preprečevala normalno dušnopastirsko delo. Duhovniki so čutili njegovo očetovsko skrb in ljubezen. Vedno znova so presenečeni ugotavljali, da pozna njihovo bolečino in njihove težave, še preden so mu jih sploh zaupali.

3. Tretja Vovkova značilna krepost je neomajno *zaupanje v Božjo previdnost*, ki vse vodi in usmerja. To je izrazil s svojim škofovskim geslom: *V Gospoda zaupam!*

To veje že iz Vovkovega zahvalnega pisma papežu Piju XII. na dan njegove posvetitve za škofa 1. decembra leta 1946. Pismo začinja Vovk z besedami: »Sveti oče! Očetovska skrb Vaše svetosti je osiroteli ljubljanski škofiji mene ne vrednega izbrala za pomožnega škofa ordinariju beguncu. Za toliko milost se Vaši svetosti iz vsega srca zahvaljujem. Priznam, da sem to službo sprejel z velikim strahom, vendar v zaupanju v Boga, ki je izbral 'tisto, kar je na svetu slabotno, da bi osramotil močne'. Česar ne bom zmožel sam, bo dopolnil on.« In ko v nadaljevanju pisma kratko oriše kritično stanje v ljubljanski škofiji leto in pol po končani drugi svetovni vojni, zapiše: »Tako, kot se sedaj razvijajo stvari, ni nobenega upanja, da bi se v prihodnje razmere spremenile na bolje. Toda vse je v božjih rokah, in tisti, ki je rekel: 'Peklenska vrata je ne bodo premagala,' ne bo dopustil, da bi zatrl Cerkev.«⁶

Pastirsko pismo vernikom ljubljanske škofije, na svečnico 1949, začanja Vovk z besedami: »Ko me je na praznik Žalostne Matere Božje 15. septembra 1946, sveti oče imenoval za škofa, sem z velikim strahom sprejel to obvestilo. Tolažila pa me je misel, da mi Bog, ki težka bremena nalaga, ne bo odrekel svoje pomoči. Iz pokorščine, v kateri sem Cerkvi, njenim postavam in predstojnikom v svojem duhovniškem življenju že ponovno zvestobo obljubil in prisegel, sem 1. decembra istega leta prejel škofovsko posvečenje in s tem polnost duhovniške službe. V zaupanju na božjo pomoč sem tiste dni preživel in to zaupanje sem želel v sebi utrditi. Zato sem si vzel za geslo začetne besede 10. psalma, katere imam zapisane tudi v škofovskem grbu: 'In Domino confido – V Gospoda zaupam'«. Nato Vovk vernikom pojasni, kaj je pravo krščansko upanje: »Pravo krščansko upanje ima tisti, ki trdno pričakuje vse, kar nam je Bog obljubil zaradi zaslужenja Jezusa Kristusa. Predvsem mora naše upanje biti usmerjeno v večno zveličanje in v pripomočke, da ga dosežemo. More in mora pa vsak človek, tudi grešnik, imeti upanje in zaupanje, ker je Bog ljubezen, vsemogočen in usmiljen. V krščanskem upanju se moramo zavedati, da je Zveličar prišel na zemljo iskat, kar je izgubljenega. Tudi smemo upati, da nam bo Bog naklonil časne dobrote, a pri tem moramo vedno upoštevati božjo voljo, kadar in kakor Bog hoče, tako naj nam časne dobrote naklanja, pa jih bomo gotovo uporabljali njemu v čast in sebi v zveličavno korist.«⁷

Ko je papež Janez XXIII. po smrti škofa Rožmana (Cleveland, 16. novembra 1959) Vovka imenoval za rednega ljubljanskega škofa (2. decembra 1959), tridesetega po vrsti, je Vovk pri umestitvi v ljubljanski stolnici v priložnostnem nagovoru poudaril: »Ko nocoj stojim v naši ljubljanski stolnici prvič pred vami kot redni ljubljanski škof, da darujem pontifikalno sv. mašo za vse, ki so mi izročeni, se z vso iskrenostjo zavedam, da Bog res velikokrat izbere nizkega in nespametnega za velike reči. Evangelist Janez je zapisal: 'Ne more si človek vzeti, če mu ni dano iz nebes' (Jn 3,27). Svojemu času in razmeram primerno je bil vsak ljubljanski škof predvsem varuh vere in vsak je navajal svojo čredo na božjo pašo in k studentu žive vode. Mnogi med njimi so delali to posebej pod Marijinim var-

stvom. Kakšna odgovornost je visela nad vsakim pastirjem, pa tudi kakšne lepe uspehe je ta budna odgovornost prinašala božji čredi in našemu dragemu narodu! // Zvest Bogu, vdan materi sv. Cerkvi in njenemu vrhovnemu poglavarju rimskemu papežu, v zaupanju na pomoč preblažene device Marije ... zaupam v Gospoda ..., da bom svoje odgovorne dolžnosti mogel zvesto izvrševati v slavo božjo in blagoslovljeno srečo našega dragega slovenskega naroda.»⁸

4. Vovkovo neomajno zaupanje v Božjo previdnost je bilo zakoreninjeno v njegovi popolni vdanosti v Božjo voljo tudi takrat, ko je celih šest let prestajal mučna nočna zaslišanja na UDV. Tedaj ga je mučila najtežja oblika sladkorne bolezni in so nanj z vso težo pritiskale posledice atentata v Novem mestu 20. januarja leta 1952. »*Kakor in dokler Bog hoče,*« je imel navado reči, ko je bilo posebej hudo. Na to njegovo vdanost v Božjo voljo v trpljenju so poleg najožjih sodelavcem postali pozorni tudi jugoslovanski škofje. Tudi v njihovem imenu je zagrebški nadškof kardinal dr. Franjo Šeper v svojem govoru ob umestitvi Antona Vovka za ljubljanskega nadškofa 4. marca 1962 izrazil veselje, da se je povišanje ljubljanske škofije v nadškofijo uresničilo v času škofovanja »*prevzv(išenega) Antona Vovka, ki za Cerkev trpi in dela*«. Znani ameriški televizijski govornik škof Fulton Sheen je v času koncila v eni svojih knjig zapisal: »*Med škofi, ki so prišli iz dežel, kjer vladajo rdeči, je bil najbolj izrazit jugoslovanski škof, ki so ga komunisti polili z bencinom in zažgali. Njegova postava je bila kakor duh, ki hodi med nami.*«⁹ Ko se mu je bolezen v času koncila poslabšala, je Vovk po vatikanskem radiu nagovoril svoje vernike v domovini: »*Enajst let že imam težko sladkorno bolezen, ki se je od lanske jeseni močno poslabšala. Zelo sem hvaležen svojim vernikom, ker so mojo bolezen upoštevali, potrpežli z menoj in pri vsem tem bili še hvaležni in veseli, da je škof prišel mednje. Velikokrat ponavljam: Kakor in dokler Bog hoče. Tudi bivanje v Rimu spremlja križ bolezni. Sveti oče je prav zadnji čas prosil in priporočal, naj trpeči darujejo svoje trpljenje in žrtve za uspeh koncila. Prav rad to storim, zraven pa svoje trpljenje darujem še posebej za drago ljubljansko nadškofijo. Naj mi povedano*

ne bo šteto v hvalo, pač pa naj bo znamenje vdanosti v božjo voljo. Ljubljanska nadškofija naj ve, da ima bolnega nadpastirja. Kakor in dokler Bog hoče.»¹⁰

Božji služabnik Anton Vovk je bil mož *vztrajne in zaupne molitve*. Temeljni značilnosti Vovkove pobožnosti sta bili *evharistična in marijanska usmerjenost*. Prva se je izražala v poudarjenem češčenju Srca Jezusovega, ki ga je povezoval z adoracijami Najsvetejšega zakramenta, skrbi za lepoto božje hiše in bogoslužja. Kamor koli je prišel, je bila njegova prva pot v cerkev pred tabernakelj. Njegov prvi pozdrav je bil namenjen Odrešeniku pod podobo kruha. Vse pomembne življenjske odločitve je sprejemal kleče pred Najsvetejšim. Tudi brevir je rad molil v svoji kapeli na škofiji. V težkih in nepredvidljivih okoliščinah, v katerih je kot pooblaščen generalni vikar 15. junija leta 1945 prevzel vodenje ljubljanske škofije, je Vovk 28. avgusta pozval duhovnike v Ljubljani in 30. avgusta še vse duhovnike ljubljanske škofije k nočni molitvi. V pozivu duhovnikom izven Ljubljane je zapisal: *»Od blizu gledate duhovne rane, ki jih je poleg drugega gorja zasekala vojska. Namesto, da se bi v opustošenem vinogradu začelo obnovitveno delo s čim številnejšimi močmi in z vso apostolsko vnemo, se je število delavcev zmanjšalo daleč pod predvojno mero, breme dolžnosti in odgovornosti za duše [pa] se Vam je podvojilo in potrojilo. Dušnopastirskim skrbem se pridružujejo še potrebe našega naroda, ki mu bodo v bližnji bodočnosti krojili meje in odločali, ali bo živel ves združen v svoji narodni državi, ali pa bo še dalje razsekan in okrnjen. – Vse to nas duhovnike sili na kolena pred Bogom. Naša pomoč je le v imenu Gospodovem in v priprošnji Marijini, varuhinji našega naroda in posebej duhovnikov. Molitev je naša prva dolžnost (Apd 6,4), pa tudi naša največja moč.»¹¹*

Namen nočne molitve je Vovk podrobneje opredelil v pismu duhovnikom v Ljubljani. Takole pravi: *»Namen te molitve naj bi bil: duhovne potrebe naše škofije, združitev vseh Slovencev v narodni državi in resnična blaginja Slovencev ter zadoščevanje za grehe. Te namene naj bi posebej priporočali Srcu Jezusovemu in Marijinemu Srcu, katerima je naša škofija posvečena, pa tudi zavetnikoma naše škofije in dežele.»¹²* Duhovniki so se odzvali Vovkovemu vabilu.

Nočna molitev se je začela 1. septembra leta 1945. Vsak duhovnik je prevzel eno uro nočne molitve, če le mogoče pred Najsvetejšim. Zaradi preobilice dela so kasneje nočno molitev zamenjali z enournimi adoracijami Najsvetejšega čez dan.

Pastirsko pismo ob stoletnici rojstva nadškofa Antona Bonaventure Jegliča in petdesetletnici posvetitve ljubljanske škofije Srcu Jezusovemu, dne 29. maja 1950, je Vovk posvetil po njegovih besedah »eni najlepših pobožnosti v Katoliški Cerkvi«, češčenju Jezusovega Božjega srca. Na pobudo sv. Marjete Marije Alacoque (1647–1690), ki je v drugi polovici 17. stoletja kot redovnica sester Obiskanja Device Marije v trdi šoli trpljenja dozorela za glasnico neizmerne Božje ljubezni in preko svojih mističnih videnj uvedla v Katoliško Cerkev češčenje presvetega Jezusovega Srca z namenom, da bi verni zadoščevali za vse grehe človeštva in prosili neskončno usmiljenega Odrešenika usmiljenja za vse, ki kakor koli žalijo to neizmerno Božjo ljubezen. Na njeno pobudo je bila vpeljana četrtkova nočna zadostilna molitev pred Najsvetejšim, na njeno pobudo sta papeža Klemen XIII. leta 1765 in Pij XI. leta 1856 uvedla praznik Presvetega Srca Jezusovega, papež Pij XII. pa je leta 1956 v okrožnici *Haurietis aquas* napisal naravnost »visoko pesem« čaščenja Jezusovega presvetega Srca.

Vovk se je s ponosom spomnil na začetke tega češčenja v samostanu klaris, ki je stal na mestu današnjega nebotičnika na Slovenski cesti v Ljubljani. Sestre klarise so namreč že leta 1702, torej le 12 let po smrti sv. Marjete Marije Alacoque, v svojem samostanu uvedle pobožnost Jezusovega presvetega Srca in za kapelo sv. Mihaela, ki je bila dostopna zunanjim obiskovalcem, v ta namen pri radovljiškem slikarju Francu Remba naročile podobo Jezusovega srca. »Petdesetletnica posvetitve ljubljanske škofije Jezusovemu srcu naj nas vzdrami,« vzklika škof Vovk, da »poživimo pobožnost na čast Srcu Jezusovemu«. Vovk priporoča duhovnikom, naj uvedejo četrtkove molitvene ure pred Najsvetejšim, zlasti še na večer pred prvim petkom; vzpodbuja jih, naj vernike navajajo na redno opravljanje pobožnosti prvih petkov ... »Z molitvijo in pesmijo se pridružimo Jezusovemu srcu na Oljski gori. Darujmo vsak dan

božjemu Srcu vse svoje molitve, dela in žrtve v spravo za grehe in v velike namene sv. Cerkve.«¹³

Druga značilnost Vovkove pobožnosti je bilo iskreno otroško zaupanje v priprošnjo Božje Matere Marije. Osrednje mesto njegove marijanske pobožnosti je bilo namenjeno brezjanski Mariji Pomagaj, ki mu je prirasla k srcu že kot otroku. V svoji duhovni oporoki je med drugim zapisal: *»Pod Triglavom sem doma, pa nikdar nisem bil v njegovem kraljestvu. Moji edini izleti so bili v dijaških letih ob nedeljah zjutraj na Brezje, vedno peš in navadno s čevlji v rokah. Pridružil sem se tudi rad vsaki procesiji za dež ali lepo vreme na Brezje ali na blejski otok. Vse to je bilo že lepo. Blagrujem Marijino kongregacijo, ki me je tako lepo varovala vso mladost in nadomeščala starše.*«¹⁴ Vovku je namreč oče umrl, ko še ni bil star štiri leta (1904), mama pa, ko je bil star 17 let (1917). Če je le mogel, je tudi kot škof pohitel pred njen oltar na Brezjah. Leta 1947 je poskrbel, da se je milostna podoba Marije Pomagaj, ki je vojno preživela kot begunka, najprej v frančiškanskem samostanu na Trsatu in nato od leta 1943 v ljubljanski stolnici, v nedeljo, 15. junija, vrnila na Brezje,¹⁵ kjer je dal škof Vovk obnoviti njeno kapelo in oltar.

V svoj škofovski grb je Vovk poleg cerkvice sv. Marka v rodni Vrbi in ribiške mreže [simbol škofovske službe po Jezusovi besedi apostoloma Petru in Andreju: *»Hodita za menoj in napravil vaju bom za ribiča ljudi*«, Mt 4,19] prevzel še z mečem prebodeno Marijino brezmadežno srce, kot simbol njene ljubezni do Boga in do ljudi. Z mečem prebodeno Marijino srce v Vovkovem grbu je izraz škofove ljubezni do Marije in po Marijinem zgledu tudi škofove pripravljenosti na trpljenje, ki mu ga je Bog pošiljal, da je z njim klical Božji blagoslov na težko preizkušeno škofijo. Že kot gimnazijec je Vovk v Kranju vstopil v Marijino kongregacijo, ki ga je varovala vso mladost. Kot kaplan in župnik je veliko moči posvetil pospeševanju in vodenju Marijinih družb, še posebej za mladino. V Marijinem letu 1954 je na praznik Brezmadežne blagoslovil obnovljeno kapelo Marije Pomagaj na Brezjah. O tem pričuje napis na oltarju! Tu je tudi opravil duhovne vaje pred posvetitvijo za škofa. Kot škof je vsako leto, navadno okoli praznika vseh svetih,

opravljal redne duhovne vaje prav na Brezjah. V letu 1955 je pod njegovim vodstvom škofija 31. maja obnovila posvetitev Marijinemu brezmadežnemu srcu, ki sta jo dne 30. maja leta 1943 opravila škof dr. Gregorij Rožman v Ljubljani in salzburški nadškof dr. Andrej Rohrer v Kranju za po Nemcih zasedeni del ljubljanske škofije na Gorenjskem, kamor škof Rožman med vojno ni imel dostopa. V lurskem letu 1958 je Vovk obiskal številne župnije, da je lahko skupaj z verniki slovesno obhajal obletnico prikazovanj Matere Božje Bernardki v Lurdu.¹⁶ Duhovnikom je nenehno priporočal, naj nadvse slovesno obhajajo vse Marijine praznike, naj vernike vzpodbujajo k skupni družinski molitvi rožnega venca. Prav rožni venec je bil poleg brevirja njegov stalni spremljevalec. Ko mu je opešal vid, je to duhovniško molitev nadomestil z molitvijo rožnega venca. Tudi v zadnji bolezni se je dal, če mu je le zdravje to dopuščalo, na vozičku prepeljati pred tabernakelj kapele v nadškofijskem domu, kjer je v Gospodovi družbi molil to prelepo molitev. Zelo mu je bila pri srcu šmarnična pobožnost v mesecu maju. Svoje veselje nad razglasitvijo dogme o Marijinem vnebovzetju je izrazil v pastirskem pismu vernikom 22. septembra 1950.¹⁷

Vsi ti vidiki Vovkovega poglobljenega duhovnega življenja, vključno z njegovo marijansko in evharistično usmerjenostjo, prihajajo najbolj jasno do izraza v njegovih pridigah. Vovk je bil izjemen dušni pastir. Na svoje pridige se je temeljito pripravljaj in si jih vse do smrti skrbno zapisoval. V Nadškofijskem arhivu so shranjene 4 arhivske škatle njegovih pridig, ki še čakajo na podrobnejšo analizo. Vendar že bežen vpogled v ta del njegove zapuščine odkriva globino njegove duše, ki je vsa predana Bogu, odkriva posebnosti njegove pobožnosti, ki je dosegla vrhunec v istovetenju z evharističnim Kristusom, istovetenju z Jezusovim presvetim srcem, do katerega si je utiral pot preko Marijinega brezmadežnega srca. Predvsem pa odkrivajo Vovkove pridige njegovo neutrudno prizadevanje, da bi svoje vernike, kolikor mogoče neločljivo povezal z evharistijo kot neusahljivim virom Božjega usmiljenja, Božje dobrote in ljubezni. Govoril je s takšnim žarom, da so ga ljudje poslušali kakor zamaknjeni.

8. Pri vsem tem pa je škof Vovk ohranjal naravnost nalezljivo vedrino in optimizem, ki je človeka navdajal z upanjem in zaupanjem. V že omenjenem zapisu ob njegovi smrti v ljubljanski Okrožnici beremo: *»Kdor se je z njim mimogrede srečal, ga ne bo pozabil. Bil je nenavadno osvajajoča narava, osvajajoča z veselimi optimizmom, resničnim spoštovanjem, odkrito in veliko ljubeznivostjo. Bil je zgovoren, rad se je smejal v veseli družbi in se v smehu sprostil in oddahnil. Bil je iskren, dober in zvest prijatelj. S tem ni rečeno, da bi do kakega človeka ne poznal tudi resne besede, če je bilo to potrebno. Da, tudi oster in hud je znal biti, sam je posebno zadnja leta to večkrat potožil, ko mu je bolezen živce toliko zrahljala, da ni mogel zmeraj nadzirati ostre besede. Sam pa tudi pove, kako mu je bilo take besede takoj žal, kakor hitro je prizadeti zaprl vrata za seboj. Zamere pa sploh ni poznal, naj ga je kdo še tako vznejevoljil s kakšno nerodnostjo. In še ene stvari ne smemo pozabiti: imel je srce za potrebne, zlasti duhovnike. Njegova sončna narava je bila povsod zaželeno, povsod središče družbe. To vedo njegovi šolski tovariši, vedo njegovi duhovniški sobratje, vedo samostani, šole in društva iz vseh let njegovega življenja do bolezni. Da, tudi v bolezni mu je bila družba v uteho, še tedaj, ko ga je utrujala. Zato je bilo takemu vedremu gospodarju in vladarju prijetno služiti, zmeraj si šel od njega potrjen, pogumen in pomirjen. Če se kdaj to ni zgodilo, je bil vzrok resen, ali po vsakem takem dežju je hitro posijalo sonce poravnave.«¹⁸*

Svoj pozitivni odnos do življenja je Vovk verjetno najlepše izrazil v postnem pastirskem pismu, dne 2. februarja 1951: *»Resnična vernost in pobožnost nikoli nista v nasprotju s pravim veseljem in z vedrim pogledom na svet in življenje. Resnična vernost je šele pravi temelj veselju, pogumu in trdnosti. Tak človek ve, da 'tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu' (Rim 8,28), zato bo zaupal svojemu nebeškemu Očetu, ki najbolje ve, kaj je komu k dobremu, in se ne bo predajal obupu in malodušju v nobeni bridkosti. Človek, ki se je popolnoma osvobodil navezanosti na minljive reči in je postavil svoje življenje na skalo – Boga, bo globoko vesel, zares miren in pogumen v vseh okoliščinah, ker je ves prešinjen z zavestjo, da smo vsi v rokah Pravičnosti božje ... Tak človek seveda ne bo iskal veselja v lenobi,*

razbrzdanosti in nasladnosti, ker so to kalni viri veselja in prevare, ki veselje dušijo in povzročajo veliko grenkobe. Resnično veren kristjan mora biti žarišče veselja, vedre podjetnosti, sončne pogumnosti in tudi svoji okolici opora in moč. Tak pa more biti človek le tedaj, če ve, čemu živi, dela in trpi, če lahko reče s sv. Pavlom: 'Živim, pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus' (Gal 2,10).«¹⁹

Opombe

- ¹ Ivan Merlak, Za Cerkev in narod. Življenjepis božjega služabnik nadškofa Antona Vovka, Ljubljana 2002, 157.
- ² Anton Vovk, V spomin in opomin (uredil Blaž Otrin), Družina, Ljubljana, 2003. Glej tudi: Blaž Otrin – Anton Štrukelj, Nadškof Anton Vovk. Božji služabnik, Družina, Ljubljana 2008. Knjižica je izšla v slovenskem, angleškem, francoskem, italijanskem, nemškem, poljskem in španskem jeziku.
- ³ OLŠ 9/1963, 5–9.
- ⁴ Bogdan Kolar, V Gospoda zaupam. Iz zapisov nadškofa Antona Vovka, Družina 2000, 278–279.
- ⁵ NŠAL, ŠAL, Škofje, šk. 73.
- ⁶ ŠAL, Škofje, fasc. 73.
- ⁷ Bogdan Kolar, V Gospoda zaupam, 154–155.
- ⁸ OLŠ 1/1960, 1–2.
- ⁹ Ivan Merlak, Za Cerkev in narod, 149.
- ¹⁰ Prav tam.
- ¹¹ Vsem gg. duhovnikom izven Ljubljane, v: ŠAL, Spisi V., fasc. 154; Okrožnica št. 8.
- ¹² Gospodom duhovnikom v Ljubljani, dne 28. avgusta 1945, v: ŠAL, Spisi V., fasc. 145, Okrožnica št. 7.
- ¹³ Bogdan Kolar, V Gospoda zaupam, 169–173.
- ¹⁴ Bogdan Kolar, V Gospoda zaupam, 288–289.
- ¹⁵ OLŠ, št. 7/47 str. 1.
- ¹⁶ Ludovik Ceglar, Nadškof Vovk in njegov čas 1900–1963, III. del: leti 1961–1962 in splošna poglavja, Celovec, MD, 1997, 62.
- ¹⁷ Bogdan Kolar, V Gospoda zaupam, 174–177.
- ¹⁸ OLŠ, št. 9 z dne 11. 7. 1963, str. 8.
- ¹⁹ Bogdan Kolar, V Gospoda zaupam, 182.

TAMARA GRIESSER-PEČAR

Škof Gregorij Rožman

Ko je ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman 16. novembra 1959 v Clevelandu umrl, bi se po cerkvenih predpisih moral izvršiti obširen cerkveni ceremonial v ljubljanski škofiji. Nominalno je namreč ostal ljubljanski škof tudi potem, ko je svojo škofijo 5. 5. 1945 zapustil in se odpeljal na Koroško. Oblast je prepovedala vsako cerkveno svečanost. Predsednik Komisije za verska vprašanja Boris Kocijančič je škofu Antonu Vovku dejal: »Škof Rožman je vojni zločinec, pravnomočno obsojen, kazen mu ni bila amnestirana ali drugače spremenjena in zaradi tega bomo smatrali vsako počastitev, ki bo kakorkoli zvezana z imenom dr. Rožmana za demonstracijo in jo bomo tudi kot tako obravnavali.«¹ Po slovesni zadušnici, ki jo je v clevelandski stolnici vodil tamkajšnji pomožni škof John J. Krol in pogrebnimi slovesnostmi, ki jih je vodil nekdanji apostolski nuncij v Beogradu, nadškof Joseph Patrik Hurley, so Rožmanovo truplo prepeljali v Lemont pri Chicagu in ga 23. 11. 1959 položili k počitku na tamkajšnje frančiškansko pokopališče. Šele po 54 letih in potem, ko je bil proces razveljavljen (2009), je Cerkev organizirala prenos njegovih posmrtnih ostankov v ljubljansko škofijo. Sam si je želel, da bi bil pokopan na domačih tleh. V ljubljanski stolnici je bil slovesno pokopan 13. aprila 2013. (Bilo je natanko 33 let po škofovskem posvečenju dr. Alojzija Šuštarja, 13. aprila 1983 ob 15. uri)! Slovesnost je vodil ljubljanski nadškof dr. Anton Stres.

Čeprav je bila redkokatera oseba v novejši slovenski zgodovini predmet takih nasprotij in hkrati tako številnih laži in podtikanj kot dr. Gregorij Rožman, prekopu ni skoraj nihče nasprotoval.² Splošno mnenje je bilo, da je to *pietetno* dejanje. To pa ne pomeni, da se je – kljub trdnim dokazom, da je bila obtožnica na procesu

avgusta 1946 skonstruirana in da za obsodbo ni bilo nobene podlage –, mnenje o škofu Rožmanu bistveno spremenilo. K neresnični podobi škofa Rožmana niso prispevali samo članki v rumenem tisku, temveč prav tako prispevki izpod peres zgodovinarjev in publicistov, ki se imajo za verodostojne, ki pa Rožmana praktično še vedno prikazujejo v tradiciji prejšnjega režimskega zgodovinoписja. Ponavlja se lažna trditev, da je škof sodeloval z okupatorjem, da je torej bil izdajalec, in se za to standardno ponuja slika ob domobranski prisegi, ko se je po tihi maši, ki jo je daroval ob odsotnosti nemških vojakov, ker svojih fantov ni hotel pustiti samih v tako težkih urah. Še vedno je za nekatere verodostojna tudi italijanska potvorba t. i. »lojalnostne izjave«, čeprav je bila pristna izjava že nekajkrat objavljena in je dostopna v arhivskem gradivu, znana pa je bila leta 1946 tudi vojaškemu sodišču. Trdi se, da je bila leta 1941 od italijanskih oblasti objavljena izjava avtentična, ker škof po objavi fašistom ni ugovarjal. To je seveda med drugim tudi bagateliziranje fašizma.

Dr. Gregorij Rožman se je rodil 9. marca 1883 v Dolinčicah, v fari Šmihel pri Pliberku, staršem Tereziji Rožman, roj. Glinik in malemu kmetu Francu Rožmanu. V družini je bilo že šest otrok. V ljudsko šolo je hodil v Šmihelu, v gimnazijo pa, ki jo je začel kot gojenec Marijanišča leta 1896, v Celovcu. Tam je študiral tudi bogoslovje, novo mašo pa je imel 4. avgusta 1907 v svoji rojstni fari. Po letu službovanja kot kaplan v Borovljah je študij nadaljeval na Dunaju kot gojenec Avguštineja. Leta 1912 je promoviral. Po kratkem delovanju kot prefekt malega semenišča v Celovcu, je na celovškem bogoslovju od septembra 1913 naprej predaval kanonsko pravo, v letih 1914 do 1919 pa je bil profesor moralne teologije in kanonskega prava ter istočasno spiritual. V plebiscitnem obdobju je bil v coni A, ki je prišla pod jugoslovansko upravo in je zato izgubila stik s Celovcem, od krškega škofa Adama Hefterja imenovan za pravnega svetovalca generalnega vikarja prošta Matija Raindla v Dobrli vasi.³ Ker je bilo v Celovcu vedno manj študentov, predvsem pa, ker je slutil izid plebiscita – na Koroškem v primeru negativnega izida ne bi mogel ostati, ker je nastopal na plebiscitnih shodih

in prireditvah –, se je odzval vabilu Teološke fakultete (TF) novo ustanovljene univerze v Ljubljani (1919), na predlog cerkvenega zgodovinarja Janeza Zoreta, da prevzame predavanja za cerkveno pravo.⁴ Celovškemu škofu je sporočil, da se vrne, če ga bodo klicali. To pa se ni zgodilo. Kljub temu pa je še naprej prihajal iz Ljubljane in do plebiscita ostal tudi pravni svetovalec prošta Raindla. Občasno je tudi še naprej pomagal v dušnem pastirstvu v coni A.⁵ Od 7. 1. 1920 je bil honorarni predavatelj na TF v Ljubljani, potem od 27. 8. 1920 docent in od leta 1924 izredni profesor. Predaval je tudi še v študijskem letu po imenovanju za ljubljanskega pomožnega škofa. Ni znano, kdaj je dobil jugoslovansko državljanstvo, je pa ohranjena njegova domovnica z datumom 9. maj 1924.⁶

Kot profesor cerkvenega prava je v nedatiranem rokopisu *Cerkev in politika* podal svoje gledanje na politiko in državo, ki je pomembno za razumevanje njegovega odnosa do okupacijskih oblasti v času druge svetovne vojne oz. revolucije: »*Cerkev ima v človeški družbi nalogo, resnice krščanstva, to je verske in moralne, čuvati in učiti, navajati narode, da si uredijo vse življenje in dejanje v skladu s temi resnicami in da tako pridejo do svojega nadnaravnega cilja.*« S tem si Cerkev sicer prisvaja pravico soodločanja v političnih vprašanjih, ampak samo tistih, ki se dotikajo njenega osnovnega poslanstva. Politično udejstvovanja klera sicer prepoveduje samo, če ima to za posledico »škodo za vero in versko življenje«, vendar je zelo kritičen do njega. Opozarja, da Cerkev ne sme istovetiti strankarskih načel z religijo: »*Cerkev obsoja kot nemoralno vsako nasilno spremembo vladavine, vsako revolucijo. ... Cerkev je napram obliki vladavine indiferentna, nobene ne smatra za edino pravo ... Cerkev uči, da je najvišja dolžnost vsake vlade skrbeti za občno blaginjo. Ob času revolucije je najvišja dolžnost vlade in državljanov čim prej končati kaos, zgraditi na razvalinah starega novo državo kot napravo občne blaginje ... V konfliktu dveh dolžnosti prevladuje zmerom višja, važnejša.*«⁷ V predavanju »*Cerkev in država*« na katoliškem shodu leta 1923, je opozoril na to, da je potrebno, da Cerkev in država uredita odnose med seboj, ker »*imata iste ljudi za predmet, na katerega se nanaša njuna oblast.*« Kot skupne inte-

rese države in Cerkve navaja zakonsko zvezo, vzgojo otrok in šolo. Toda: »*Vir vsake oblasti, tudi politične, je Bog,*« pravi Rožman. Zelo kritično je potem ocenil to, kar se je dogajalo v Kraljevini Jugoslaviji po sprejetju vidovdanske ustave: »*Oznanjevanje verskih resnic je ena glavnih nalog Katoliške cerkve in njena notranja zadeva. Zato moramo na podlagi svojih katoliških načel zavriniti poskus, uvesti nadzorstvo nad Cerkvijo v njenem lastnem delokrogu.*«⁸

Ker je škofa dr. Antona Bonaventuro Jegliča okolica silila, da naj pravočasno poskrbi za naslednika, je končno prosil Rim za pomožnega škofa s pravico nasledstva. Predlagal je univerzitetnega profesorja Rožmana. Nunciju je sporočil, da se je v primeru, če Rožman ne bo izvoljen, pripravljen pomožnemu škofu tudi odreči.⁹ Jeglič je iskal nekoga, ki bi kot on sam kljuboval nevarnostim liberalizma, in pa nekoga, ki je bil delaven in ne željan časti. Vse to je videl v Rožmanovi osebi, saj je ta že v Celovcu bil zelo povezan s telovadnim in vzgojno-izobraževalnim društvom Orel, v Ljubljani pa je postal duhovni vodja Orlov. Poleg tega je bil zelo dejaven tudi v katoliški prosvetni organizaciji. V *Bogoslovnega vestniku* je Rožman leta 1921 poudaril, »*da tam, kjer mladina ni v katoliških organizacijah ali kjer organizacija nima pravega, razumnega voditelja, neprestano napreduje duh materialističnega svetovnega naziranja. Mladina se vdaja veseljačenju, izostaja od božje službe, in ker ni organiziranega odpora, t.j. štaba katoliške mladine, je odprta pot zmagovitemu pohodu socialne demokracije in komunizma.*«¹⁰ Jeglič pa je tudi vedel, da je Rožman izredno priljubljen pri mladini in da ga je duhovščina spoštovala.

Rožman je bil 17. marca 1929 imenovan za titularnega semtenškega škofa in ljubljanskega pomožnega škofa s pravico nasledstva. Za imenovanje je zvedel med velikonočnimi prazniki na Koroškem, kjer je pomagal v dušnem pastirstvu.¹¹ Pred škofovskim posvečenjem je 26. junija 1929 obiskal še Rim, da se papežu osebno zahvali za imenovanje.¹² Na duhovnih vajah pa je (2.–12. 7.) načrtil svoj škofovski program, ki obsega dva dela: 1. *Crucis pondus et prae-mium* – Teža križa in plačilo (»*moje življenje*«) – svoje škofovsko geslo in 2. *Duc in altum* – Odrini na globoko (»*moje delovanje*«).¹³

Posvetil ga je ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič, soposvečevalca pa sta bila lavantinski škof dr. Andrej Karlin in krški škof dr. Josip Srebrnič, ki je zastopal bolnega krškega (celovškega) škofa dr. Adama Hefterja. Leto pozneje, 1. avgusta 1930, je Rožman postal ljubljanski ordinarij. Jegliča je namreč marca zadela lahka možganska kap in je zato papeža prosil za odstop.

V svojem prvem pastirskem pismu na praznik Kristusa Kralja, 26. 10. 1930, je Rožman zapisal, da je škofovsko službo ob posvečenju zelo težko sprejel in, da je »s strahom ...prevzel škofovsko palico iz rok svojega prednika«, da pa mu vzbuja »pogum in zaupanje ... beseda sv. Pavla: ‚Sveti Duh vas je postavil za škofa, da vodite Cerkev božjo‘« (Apd 20,28).¹⁴ Izraz tega je bilo tudi njegovo škofovsko geslo. To je potrdil tudi v svoji duhovni oporoki v Celovcu 9. novembra 1945, ki jo je izročil nekdanjemu osebnemu tajniku in vozniku Nandetu Babniku: »Ko sem silno težko sprejel crucis pondus ob posvečenju, v tistih slavnostnih urah je bila moja duša zavita v vihar temnih slutenj – odtod moje škofovsko geslo – tedaj sem se Bogu dal na razpolago za vse žrtve, ki mi jih namerava naložiti, edino to sem ga prosil: naj kraljestvo božje v dušah in v zunanjem svetu med verniki škofije ne trpi zaradi moje nesposobnosti in ne vrednosti nobene škode. Tedaj sem Bogu daroval tudi sledeče: naj umrjem v zaničevanju in pozabljenju, naj bo moj grob neznan, naj me zgodovina še tako črno in temno slika in naj ostane tak spomin na me v zgodovini ali pa naj moje ime čisto izgine, da se nikjer in nikdar ne omenja več – samo da bi kraljestvo božje raslo, se utrjevalo v dušah, samo da bi čim več duš se zveličalo, samo da bi božja čast rasla in se večala.«¹⁵

V svojem prvem pastirskem pismu je, kot je poudaril zgodovinar France M. Dolinar, navedel temeljna izhodišča svoje škofovske službe.¹⁶ Oznanjati je hotel »božje kraljestvo vestno in vedno, ne glede na to, ali je ljudem prav ali ne, saj velja za vsakega škofa opomin, ki ga je sv. Pavel dal svojemu učencu, škofu Timoteju: ‚Oznanjaj besedo, nastopaj, bodi prilično ali neprilično; prepričaj, svari, opominjaj z vsem potrpljenjem in učenjem‘ (2 Tim 4,2).«¹⁷

Rožman si je zastavil program duhovne prenove škofije, pri tem je začel pri duhovnikih, gradil pa je tudi na mladini, podobno kot tudi njegov predhodnik. Ko je jugoslovanska oblast konec leta 1929 Orel razpustila, ker se ni hotel vključiti v novo vsedržavno zvezo Sokol, je Rožman vzgojo mladine gradil na Marijinih družbah, predvsem pa na Katoliški akciji (KA). V škofijskem odboru KA je zastopal škofa Jegliča že kot koadjunktora. V KA je podobno kot Jeglič videl eno najmočnejših sredstev za prenovo škofije. Rožman in lavantinski škof dr. Ivan Jožef Tomažič sta sestavila nova pravila KA (1936), ker sta hotela vzpostaviti edinost v katoliškem taboru, vendar jima to ni uspelo. Bila so trenja med »stražarji«, ki so leta 1937 ustanovili na univerzi akademski klub Straža, njihov idejni vodja je bil profesor dr. Lambert Ehrlich, in »mladci«, ki jih je vodil gimnazijski profesor Ernest Tomec. Rožman je leta 1940 odločil, da velja organizacija okrog Tomca (Mladci Kristusa Kralja) za edino predstavnico KA, Straži pa je dal status pomožne organizacije. K neenotnosti katoliških vrst pa so prispevali predvsem tudi križarji (*Dom in svet, Dejanje, Zarja*). Ostro so se opredeljevali do stališč in drže Katoliške cerkve, najbolj znano je tukaj Kocbekovo *Premišljevanje o Španiji*, ki je bilo objavljeno v *Domu in svetu* leta 1937. Rožman je to premišljanje ostro obsodil kot nasprotno nauku Cerkve. Prof. Albin Kralj govori v tem sklopu o drugi ločitvi duhov na Slovenskem.¹⁸

Rožman je bil v prvi vrsti dušni pastir in ne politik ali diplomat. V nasprotju z Jegličem je bil znan kot odličen govornik, ki je dosegel srca svojih poslušalcev oz. sogovornikov. Zabeleženo je, da se je zelo težko odločal, očitali so mu celo, da je bil pod vplivom svoje okolice, da je bil popustljiv in mehkega srca, kar naj bi bil izraz njegove koroške duše. Kakor vedno pri takih posplošitvah, ki gotovo kažejo na njegov karakter, je to samo delna resnica. V načelnih vprašanjih, predvsem v vprašanjih verskega značaja, je bil jasen in odločen. V svojem škofovskem programu je napisal kot načelo svojega delovanja, da mora biti »počasen in previden v svojih sodbah. Ne izreči sodbe brez utemeljenosti; škofova beseda mora biti resnična in nespremenljiva. Ne soditi takoj – vedno pustiti si časa za razmišljanje.«¹⁹

Avgusta 1940 je pripravil škofijsko sinodo v Zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu, kjer so sprejeli dva pomembna dokumenta: *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*, ki so zaradi vojne in povojnih razmer šle v pozabo, in *Zakonik ljubljanske škofije*, ki ga je pripravil v veliki meri Alojzij Odar in ki je v nekaterih določbah veljaven še danes. Zelo se je angažiral na socialnem in karitativnem področju, bil je član številnih društev, tudi npr. Slovenskega planinskega društva in je leta 1935 blagoslovil križ na Škrlatici, ki so ga leta 1954 vrgli čez steno Škrlatice in ki je simbol razstave »Boj proti veri in Cerkvi 1945–1961«. Pomembno vlogo je imel škof tudi pri pripravi konkordata med Svetim sedežem in Jugoslavijo (1935), ki je zaradi nasprotovanja srbske pravoslavne Cerkve propadel (1937).

Odklanjal je vsako nasilje, ne glede na to, kdo ga je storil. V svoji prvi adventni pridigi med okupacijo, 30. novembra 1941, je izjavil: *»Danes čujem govoriti tudi sicer resne ljudi, da umor ni več zločin, ampak junaško dejanje, ko so dandanes nekatere naravne vrednote politične narave višje kot verske, nadnaravne. Proti temu mnenju stoji božje razodetje: Umor je in ostane vnebovpijoč greh, ki božjo pravično kazen izziva, pa naj gre za letnih 20.000 umorov nerojenih človeških bitij med slovenskim narodom, ali za uboj sočloveka brez obtožbe in brez obsodbe – umor na lastno pest, iz političnih, socialnih ali nacionalnih razlogov ali iz osebne maščevalnosti. Nespremenljivo veljavna resnica je: Edini Bog je gospodar nad človeškim življenjem. ... Bog je z neizbrisljivimi črkami zapisal: Ne ubijaj! Ne kradi! za vse čase in za vse ljudi.«²⁰*

Ni dvoma o tem, da je bila okupacija za njega veliko zlo. Celotni Rožmanov odnos do grozodejstev okupacijskih sil vsekakor dokazuje – v ostrem nasprotju s tem, kar so mu pozneje podtikovali komunistični oblastniki –, da škof nikoli ni bil prijatelj okupatorjev, posebno ne nemških. Ko ga je njegov rojak duhovnik Jurij Trunk v ZDA kritiziral, da je med vojno sodeloval z okupatorjem, je odvrnil: *»Menda ne misli gospod Trunk resno, da je Šmihelčan Rožman, ki so mu v drugem razredu ljudske šole zaradi slovenščine prisoljene*

klofute nemškega učitelja vzbudile tako narodno zavest, ki je nič ubiti ne more, da je ta postal izdajalec naroda in začel sodelovati z nacisti, ki so mu vse škofijsko imetje ukradli in vse bližje sorodstvo razlastili in preselili.»²¹ Že pred nemškim napadom na Jugoslavijo 6. 4. 1941 so mu poljski duhovniki, ki so bežali preko Slovenije v Rim, poročali o grozotah, ki so jih počenjali Nemci na Poljskem. Spomladi 1940 je preko Rima dobil poročilo, ki ga je napisal poljski kardinal Avgust Hlond za papeža in ga dal tajno natisniti in na skrivaj razširjati predvsem med duhovniki.²² Zaradi tega in pa ker je Hlondu izkazal gostoljubnost na VI. mednarodnem kongresu Kristusa Kralja v Ljubljani leta 1939, so ga Nemci uvrstili med nasprotnike, kar je razvidno iz poročila »Reichssicherheitshauptamt«, ki je bilo pripravljeno za napad na Jugoslavijo.²³ Nemški krogi na Gorenjskem so po okupaciji trdili, da bo gestapo škofa Rožmana zaprl in odstranil.

Dvakrat je škof protestiral proti okupatorju. Nemško nasilje nad slovenskim prebivalstvom je obsodil 24. 10. 1941 v pismu duhovnikom in duhovnikom-gostom v Ljubljanski pokrajini.²⁴ Dne 26. 9. 1942 pa je škof obiskal Visokega komisarja, mu izročil memorandum, v katerem je v dvajsetih točkah obsodil nasilje italijanske uprave in zahteval izpustitev vseh iz zaporov in internacije, ki niso zakonito zadržani. Skliceval se je na pravičnost in zakonitost v duhu rimskega prava in veljavnost predvojnih zakonov.²⁵ Škof je premišljeval tudi o javni obsodbi italijanskega okupatorja s prižnice. Stal je pred dilemo: naj propade z odkrito besedo in držo mučenca ter se sprijazni z internacijo v Italiji. Ali pa sprejme očitek kolaboracije, naveže stike in na tak način pomaga v mnogih posameznih primerih? Papež Pij XII. mu je maja 1942 ob obisku v Rimu javni nastop proti okupatorju vsekakor odsvetoval, češ da bo posledica takega nedvomno pogumnega nastopa, da bo ljubljanska škofija izgubila človeka, ki ima redko možnost uspešno posredovati za Slovence.²⁶ Slovenci bi izgubili svojega škofa in s tem edino zatočišče, ki so ga sploh še imeli. Rožman je neprestano informiral Sveti sedež o stanju dieceze Ljubljana, o preganjanju duhovnikov, izgubi premoženja ter prepovedi uporabe slovenskega jezika na nemško

zasedenem delu škofije, o umorih, zapiranju itd. in prosil papeža za posredovanja pri italijanskem okupatorju.²⁷

Prizadeval si je, da bi narodu pomagal, da bi s čim manjšimi izgubami prebrodil vojno. Njegovega delovanja med okupacijo sploh ne moremo razumeti, če ne upoštevamo razlogov za njegove stike z okupatorji. Kako težko se je odločil, da gre k njim, je opisal njegov tajnik Stanislav Lenič, poznejši ljubljanski pomožni škof: »*Morda bi bilo res najboljše, da bi pretrgal vsake zveze z Italijani. Velikokrat na to mislim, da bi javno nastopil v stolnici in obsodil vse njihove krivice. Pa spet pomislim na potoke solz, ki jih matere in žene pri meni prelijejo, ko me prosijo za intervencijo, in ne morem. Če enkrat pretrgam, potem bo vsaka intervencija zastoj.*«²⁸ Veliko ljudi ga je prosilo, da intervenira za njih oz. za njihove bližnje. Včasih je bilo pri škofu zaradi tega kar 50 oseb na dan. Interveniral je za vsakogar ne glede na njegovo politično prepričanje, tudi za komuniste. Najbolj znana sta primera Toneta in Vide Tomšič. Do danes smo našli 1318 intervencij za 1210 znanih ljudi. Imena nekaterih pa so na mikrofilmih dokumentov nečitljivi. K tej številki moramo prišteti še intervencije za različne skupine: deportirane v Srbijo, na Hrvaško in v Nemčijo, begunce, Primorce, pravoslavne Srbe, Jude, talce, prebivalce različnih vasi, zapornike, na smrt obsojene, npr. za obsojence na Tržaškem procesu in 27 obsojenih v Preserskem procesu marca 1942, internirance (predvsem tudi na Rabu), duhovnike (več kot 350), oficirje, otroke (1700). Za večino teh skupin število oseb ni znano. Pri skupinah pa, za katere vemo število, pridemo do skupaj 2495, k tej številki pa moramo prišteti še nekaj sto oseb. Škofova beseda je vsaj na začetku italijanske okupacije nekaj zalegla, kmalu pa so Italijani spoznali, da se je zavzemal za vsakogar, ne glede na njegovo politično prepričanje. Mnogokrat, predvsem na začetku italijanske okupacije, je bil uspešen. Ohranjeno je npr. sporočilo Gastona Gambarre, komandanta XI. armadnega zbora, 26. 4. 1943 škofu Rožmanu, da je bilo po Rožmanovi intervenciji izpuščenih 122 internirancev.²⁹

Škof Rožman je bil globoko prepričan, da bodo zavezniki zmagali in da bo nemški poraz odločen drugje in ne v Sloveniji. Zato je menil, da nasilen upor ljudstva ni prava pot. Izzval bi samo nepotrebne žrtve. Hotel je, da slovenski narod – in to v polni zavesti, da ga Nemci in Italijani želijo uničiti – s čim manj žrtvami premosti vojno. Prav tako prepričan pa je bil tudi, da je komunizem še večje zlo kot nacizem in fašizem. Trdil je, da bosta fašizem in nacizem premagana, komunizem pa bo, če bo prišel na oblast, ostal dolgo. Izkazalo se je, da je škof imel prav. Fašizem je bil prisoten na slovenskih tleh od 1922 do 1943, nacizem od 1941 do 1945, komunizem pa vse do 1990, torej najdlje, in je zato zapustil najhujše dolgoročne posledice.

Komunizem je odklanjal iz verskih razlogov. Trdno je stal na stališču enciklike *Divini redemptoris* (1937). In OF je odklanjal, ker je bila vodilna sila v njej Komunistična partija. Prve mesece okupacije se ni oglasil, ko pa je VOS začela ubijati ljudi na cestah in domovih, predvsem tudi narodno zavedne Slovence, je vedno glasneje dvigal svoj glas. Tako npr. na grobu predvojnega bana Dravske banovine dr. Marka Natlačena, 14. novembra 1943: »Brezbožni komunizem je pogнал ljudstvo v pogin, ene v smrt, druge v revščino. Iz teh grobov življenje več ne bo vzknilo: ne iz tistih, ki jih je roka komunistov direktno odprla, ne iz onih, ki jih je indirektno izkopala. Da, tudi oni grobovi tam v drugem kotu – koliko jih je – so delo komunistične OF, zaradi njenega za narod pogubnega nastopanja so se bili odprli in vzeli vase toliko močnih mladih življenj, koliko idealnih, najboljših ljudi našega naroda je v grobovih širne naše zemlje, ljudi, ki bi jih narod v sedanjosti in bodočnosti bridko potreboval, a ne bo jih več. ... Ljudje slovenski, streznite se vendar že, streznite se vendar že, streznite se vsi v tej skrajni stiski, v kateri je narod na tem, da pogine.«³⁰ Odločno je odklanjal sleherno radikalno rešitev razmer v času okupacije.

Kasneje, v odgovoru na obtožnico, je Rožman 30. 9. 1946 napisal: »Domnevno sodelovanje (kolaboracija) je obstajalo v odkritem

ideološkem odporu duhovnikov zoper brezbožni komunizem. Na podlagi odločnega nasprotja brezbožnega komunizma do krščanstva, ki izhaja iz bistva komunizma, ne more imeti noben katoliški duhovnik nobenega drugega stališča. V tem pa ne obstoji nobeno politično ali kakršno koli sodelovanje z okupatorjem.» In: »Končno odkrito izpričujem, da sem videl v brezbožnem komunizmu, popolnoma v smislu enciklike 'Divini Redemptoris', največjo nevarnost za krščanstvo in za krščansko življenje mojega naroda, nevarnost za časno in večno srečo, kakor doslej v tisočtristoletni zgodovini naroda ni nikdar poprej obstajala. Zato sem smatral za svojo nadpastirsko dolžnost, da vernike o resnosti te nevarnosti poučim, jih po poglobitvi verskega življenja in dejanskem navajanju k vrednemu in pogostnemu prejetanju presvete Evharistije, po ponovnem in skupnem obhajanju ljudskih pobožnosti prvih petkov in prvih sobot, posvetitvi brezmadežnemu Srcu Manjinemu po petmesečni intenzivni pripravi in organiziranju Katoliške akcije – duhovno utrdim za grozečo težko versko in zvestobno preizkušnjo v vedno bolj verjetno prihajajoči komunistični revoluciji. To svojo dolžnost sem vršil kljub nevarnosti, da se je od komunistične strani marsikatero moje delo napačno tolmačilo kot sodelovanje z okupatorjem. Če sedaj pred Bogom vse prav premislim, morem priti samo do enega in edinega zaključka: Tudi v drugo bi vse to več ali manj enako storil. To je moj ‚zločin‘ zaradi katerega sem bil obsojen.«³¹

Dne 5. 5. 1945 je škof Rožman zapustil Ljubljano in se v spremstvu kanonika dr. Janeza Kraljiča, sestre Lize, študenta Franca Gabra in voznika Nandeta Babnika z avtom odpeljal v Celovec. Veliko polemike je bilo o tem, ali je pobegnil ali se je nameraval vrniti. Iz dokumentov je razvidno, da je sledil vabilu celovškega škofijskega kanclerja, češ da je potrebno, da pride v Celovec zaradi gorenjskega dela ljubljanske škofije, ki ga je med vojno upravljala krška škofija.³² Iniciativo za vabilo je dal žihpoljski dekan Krišto Košir.³³ Z zvijačo so škofa želeli umakniti na Koroško, ker so se bali za njegovo varnost. Indic za to, da se je res nameraval vrniti, je tudi dejstvo, da je vzel s seboj perilo samo za tri dni. Pred

odhodom pa je sklical konzistorij v stolnem župnišču, pooblastil generalnega vikarja ter določil vrsto nasledstva.³⁴ V Celovcu je imel dolge pogovore s kapitularnim vikarjem Rohracherm. S Koroške pa se ni mogel več vrniti nazaj v Ljubljano, čeprav je to hotel. Ko je zahteval, da naj avto zavije proti Ljubelju, sta se mu Nande Babnik in kanonik Kraljič uprla.³⁵

V situacijskem poročilu, ki ga je napisal papežu 1. 8. 1945, je Rožman imel namen stopiti v stik z angleškimi in ameriškimi oblastmi in potovati v Rim, da papežu poroča o stanju svoje škofije in ga prosi za posredovanje. Kot je zvedel od angleškega duhovnika, je Jugoslavija po diplomatskih kanalih intervenirala pri Angležih in doseгла, da mu niso izstavili dovoljenja. Ilegalno pa škof ni hotel čez mejo. V poročilu papežu je opisal svoj odhod iz škofije, stanje slovenskih beguncev v Avstriji – na začetku se je lahko prosto gibal v Avstriji in je zato obiskal štiri slovenska begunska taborišča: Št. Vid na Glini, Spittal ob Dravi (oboje na Koroškem), Judenburg na Štajerskem in Lienz na Vzhodnem Tirolskem –, položaj škofije in »vzroke« za poraz boja proti komunizmu. *»Naš najhujši poraz so ... povzročili Angleži, ko so izročili cvet katoliške mladine v roke Titu, ki bo naše plemenite mladeniče uničil, ko jih bo deloma pobil, deloma na najtežja dela obsojene s počasno smrtjo pokončal, deloma, posebno mlajše, v svoji komunistični vojski poskušal v duhu brezboštva prevzgojiti. S to rano je prizadet življenjski živec slovenskega naroda v ljubljanski škofiji ...«* In: *»Preveč smo se zanašali na Angleže in jim popolnoma zaupali, pozabljajoč, da so zasledovali svojo in ne našo politično korist.«* Obenem je Sveto stolico obvestil, da se *»nikakor ne morem vrniti na svoj škofijski sedež, ker bi bil v svoji službi do nemogočnosti oviran. Zato izročam mojo škofovsko službo v roke Vaše Svetosti, da more Vaša Svetost z ljubljanskim škofijskim sedežem v dobrobit duš prosto razpolagati.«*³⁶ Kot mu je odgovoril državni tajnik Dominik Tardini 29. 9. 1945, je papež odstop odklonil.

Nova jugoslovanska oblast je že 16. 7. in 7. 7. 1945 zahtevala Rožmanovo izročitev. Škof je nekaj časa živel v Anrasu na Tirolskem, avgusta so Angleži zahtevali, da se naseli v Celovcu. Najprej je stanoval pri jezuitih, potem pa v škofiji, ker je sledil vabilu

novega škofa Josepha Köstnerja. Vsak teden se je moral javiti na zavezniški policiji. Na zahtevo po izročitvi so Angleži odgovorili šele 9. 10. in zahtevali *prima facie* dokaze. Teh pa jugoslovanska stran v primeru Rožmana ni uspela predložiti. Že od vsega začetka so Angleži zbirali informacije o škofu, z roko napisana pripomba sodelavca zunanjega ministrstva Laffana 25. 6., predvsem pa kratka biografija, ki jo je napisal 27. 6., kaže, da Angleži Rožmana niso imeli za krivega. V življenjepisu piše Laffan, da se škof politično razen enkrat ni udeleževal in da je 24. 10. 1941 v pismu obsodil delovanje nemških okupatorjev. Ob prisegi in mimohodu (navaja napačen datum, namreč avgust 1944) pa je blagoslovil domobrance. Pripomnil je, da je samo fair, da se podčrta, da je bilo za »vestnega katoliškega škofa večna blaginja posameznih duš pomembnejša od političnih ozirov in mladi možje, katerim je dal svoj blagoslov, so bili na tem, da tvegajo svoje življenje«. ³⁷

Sveti sedež je večkrat interveniral pri zaveznikih, tudi pri Angležih, tako npr. februarja 1946, da se škof lahko nastani v starem benediktinskem samostanu v Pragli, potem pa po procesu septembra 1946, naj škofu dovolijo, da se umakne v Švico ali Nemčijo. Sicer je jeseni 1947 britanski zastopnik pri Svetem Sedežu John Somes Lock sporočil msgr. Tardiniju, da Angleži jugoslovanska škofa – dr. Rožmana in sarajevskega škofa Ivana Šarića – ne bodo predali, vendar so se pogajanja med Vatikanom, Angležem in Američanom zavlekla. Iz dokumentacije v angleškem zunanjem ministrstvu pa je tudi razvidno, da so se Angleži na neki način želeli znebiti problema in da so podpirali predlog, ki je menda prišel iz Vatikana, da se škofa preselita na ameriško zasedbeno cono. Ker pa pogajanja nekako niso napredovala in je kljub vsemu še vedno obstajala nevarnost angleške izročitve, so prijatelji 11. 11. 1947³⁸ s pomočjo ameriškega vojaškega kurata oba škofa prepeljali iz Celovca v Salzburg, ki je ležal v ameriški zasedbeni coni in nato 4. 3. 1948 v Švico. V Švici se je škof Rožman sicer dobro počutil, rad priskočil duhovnikom na pomoč pri dušnem pastirstvu, imel pa je tudi več predavanj o komunizmu. Na nuncijsvo opozorilo, da jugoslovanska vlada od Švice zahteva, naj Rožmanu odreče gostoljubje, je škof

Rožman zaprosil ameriški konzulat v Zürichu za vizo in 1. 7. 1948 z letalom odpotoval v Združene države Amerike.³⁹ Naselil se je pri msgr. Johanu Omanu v župniji sv. Lovrenca v Clevelandu.

Škof Rožman je bil »*potujoči misijonar*«. Do svoje smrti je po različnih krajih imel od oktobra 1948 do marca 1959 kar 28 misijonov, številne tridnevnice, 18 duhovnih vaj in druge pobožnosti. Izjemno veliko je pisal v različne slovenske časopise v tujini.⁴⁰ Trikrat je obiskal Slovence v Argentini (1949, 1952, 1957), pa še Slovence v Čilu, Ekvadorju in v Kanadi. Tudi Zahodno Evropo je obiskal trikrat. Prvič leta 1950 ob razglasitvi dogme o Marijinem vnebovzetju (od Fatime želel znamenje). Takrat je hotel k papežu na osebno avdenco, da izroči poročilo o stanju slovenskih beguncev po svetu, vendar je iz Državnega tajništva prejel telefonski odgovor, da ga sveti oče »*zaradi prezaaposlenosti in utrujenosti ne more sprejeti*«. ⁴¹ Srečal ga je kratko le pri splošni avdienci 28.10. 1950, pri kateri mu je izročil nemški prevod življenjepisa Lojzeta Grozdeta, ki ga je napisal dr. Anton Strle.⁴²

Dne 1. avgusta 1946 je v Ljubljani potekal ključni proces proti Katoliški cerkvi na Slovenskem, na katerem je oblast skušala moralno uničiti najvidnejšega predstavnika Cerkve in s tem posredno Katoliško cerkev. Razprava je bila pred vojaškim sodiščem, čeprav je bil škof civilna oseba. Škof Rožman se je znašel na zatožni klopi v zelo nenavadnem krogu obtožencev. Ti so bili: predsednik pokrajinske uprave Leon Rupnik, SS-general Erwin Rösener, podpolkovnik Milko Vizjak, upravnik policije dr. Lovro Hacin, minister vlade v begunstvu Miha Krek. Sodišče je kar povprek in pavšalno bremenilo vse obtožence z isto krivdo, ne da bi splošne trditve razložilo in konkretiziralo. V več točkah je bil kršen že sam kazensko-pravni postopek: vojaško sodišče ni bilo pristojno, preiskava ni bila izpeljana, obtožnica Rožmanu ni bila izročena in ni dobil poziva na glavno razpravo. Obtožnica je navedla 13 točk, za katere niso bili predloženi nobeni verodostojni dokazi. Razbremenilnih dejstev, kot recimo njegovih številnih intervencij, sodišče ni upoštevalo. Rožman je bil 30. avgusta 1946 obsojen na 18 let odvzema prostosti s prisilnim delom, na izgubo državljskih pravic za dobo desetih

let po izteku zaporne kazni in zaplembo celotnega premoženja. Po pritožbi pa je Vrhovno sodišče jugoslovanske armade obsodbo v celoti potrdilo, Rožman pa je bil dodatno obsojen na odvzem državljanstva, izguba državljanskih in političnih pravic pa se mu je znižala na pet let. Pri tem Vrhovno sodišče ni pojasnilo, kako je mogoče nekomu vzeti državljanske pravice, ki državljanstva po sodbi nima več.

Po osamosvojitvi si je postavil generalni državni tožilec dr. Anton Drobnič za svojo nalogo obnovo Rožmanovega procesa. Opozoril je na kršitve materialnega in procesnega prava, predložil pa je tudi nova dejstva in dokaze v vseh točkah obtožnice. Obnova je bila trikrat zavrnjena, delno s podobnimi argumenti, kot jih je uporabilo sodišče avgusta 1946. Tako je kot odgovor na nesporno dejstvo, da se je škof Rožman zavzemal za bolj človeško ravnanje s prebivalstvom in interveniral za izpustitev zaprtih in interniranih ali vsaj omilitev kazni, navedlo, da je to »*ravnanje, ki se od cerkvenega poglavarja tudi pričakuje*«. Češ, ker mora cerkveni predstojnik ravnati človeško, se mu njegova pomoč ne more šteti v prid.

Preden je generalnemu državnemu tožilcu potekel mandat, je novembra 1998 vložil še zahtevo za varstvo zakonitosti, ki pa jo je nova državna tožilka Zdenka Cerar takoj umaknila z nepravim argumentom, da zahteva ni v interesu države. Šele ko je zakon dopustil, da tudi škofija vloži zahtevo za varstvo zakonitosti, je bil proces leta 2007 razveljavljen in poslan nazaj na Okrožno sodišče. To je leta 2009 odločilo, da ponovnega sojenja ne bo. Od tega trenutka je škof dr. Gregorij Rožman pravno gledano nekaznovan.⁴³

Opombe

¹ Arhiv republike Slovenije (ARS), AS 1931, Dr. Gregorij Rožman, 2779. Poleg Petra Šetina, župnega upravitelja na Rakitni pri Ljubljani sta samo še dva župnika opravila celotne ceremoniale, ki so predpisani za župnije v slučaju smrti – tako npr. tridnevno zvonjenje: dekan Anton Gornik iz Šmartna pri Litiji in župnik Leopold Končan iz Prežganja. Rožman, 3783 in 3787.

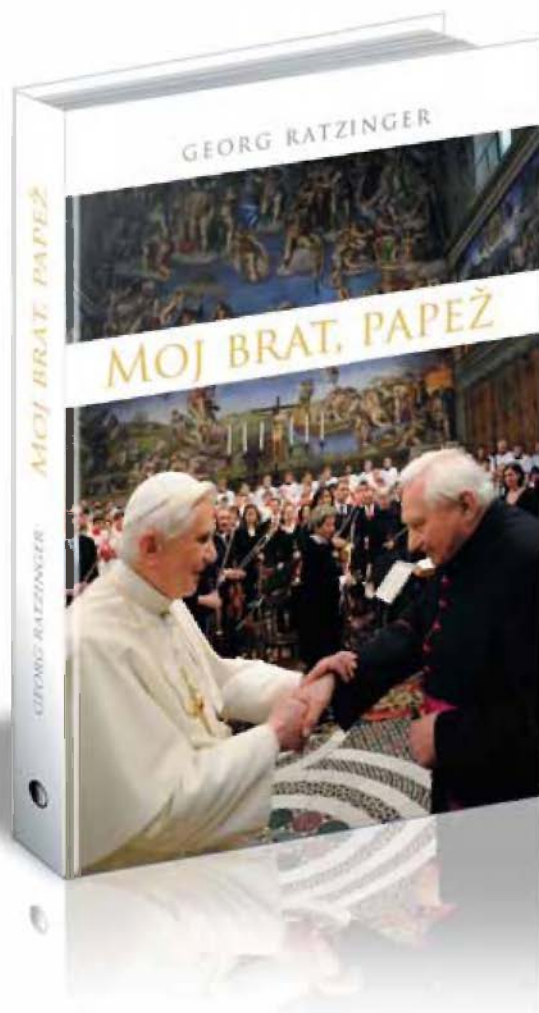
² Izjema je bil npr. Jože Pirjevec v *Primorskem dnevniku*, 18. 4. 2013, ki je izrazil dvom, da ima Rožman pravico do groba v domači zemlji.

- ³ Avguštin Malle, »Rožmanova koroška leta«, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001, 17–21 in Jakob Kolarič, *Škof Rožman*, I., Celovec 1967, 7–144.
- ⁴ Metod Benedik, »Gregorij Rožman – profesor prava«, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, 23–37.
- ⁵ Kolarič, *Škof Rožman*, I., 143–144.
- ⁶ France M. Dolinar, *Ljubljanski škofje*, Ljubljana 2007, 400.
- ⁷ Nadškofijski arhiv Ljubljana (NŠAL), ŠAL, Škofje, Rožman, Cerkev in politika, fasc. 2; Metod Benedik, »Gregorij Rožman – profesor prava«, *Rožmanov simpozij v Rimu*, 35–37.
- ⁸ Gregorij Rožman, »Cerkev in država«, *Peti katoliški shod v Ljubljani 1923*, Ljubljana 1924, 253–258; citirano po France M. Dolinar, »Gregorij Rožman (1883–1959)«, v: Marija Čipić Rehar, France M. Dolinar, Tamara Griesser-Pečar, Blaž Otrin in Julijana Visočnik, *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, Ljubljana 2009, 22–23.
- ⁹ Kolarič I, 241.
- ¹⁰ Gregorij Rožman, »Prispevki za dušno pastirstvo«, *Bogoslovni vestnik*, 1921, št. 1,163. Glej tudi: Anton Jamnik, »Rožman – duhovni vodja Orlov«, v: *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001, 39–50.
- ¹¹ Kolarič I., 244–247.
- ¹² Jakob Kolarič, Škof Rožman, II., Mohorjeva založba: Celovec 1970,126.
- ¹³ Kolarič I, 257–260. Njegov grb: Vejica rožnega grma s tremi vrtnicami na modrem polju.
- ¹⁴ *Ljubljanski škofijski list*, št. 9/1930, 129–134.
- ¹⁵ Jakob Kolarič, Škof Rožman, III., Celovec 1977, 148–152; *Studia Slovenica*, Arhiv Nandeta Babnika.
- ¹⁶ France m. Dolinar, *Ljubljanski škofje*, Ljubljana 2007, 400.
- ¹⁷ *Ljubljanski škofijski list*, št. 9, 1930.
- ¹⁸ Albin Kralj, »Rožman in križarji«, *Rožmanov simpozij v Rimu*, 165.
- ¹⁹ Kolarič I, 258.
- ²⁰ Adventna pridiga za leto 1941, *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 187.
- ²¹ Kolarič I, 20–21. Citat je iz pisma Francu Gabrovšku.
- ²² V slovenščino ga je prevedel prelat Franc Lukman. Po vsej verjetnosti je prav to poročilo pozneje Hlond izdal v knjižni obliki v Londonu pod naslovom *The Persecution of the Catholic Church in German occupied Poland [Preganjane katoliške Cerkve v nemškookupirani Poljski]* I. Montanar, *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876–1949). Tra il declino dell'impero austro-ungarico e l'avvento del comunismo in Jugoslavia*, v: Chiesa e storia 5, Rim 2007, 410–411. Rožman je dal ta prevod tiskati kot rokopis in ga je razdeljeval med duhovščino, ker ga slovensko časopisje ni smelo objaviti.
- ²³ Tamara Griesser-Pečar, *Stanislav Lenič. Življenjepis v zaporu*, Celovec–Ljubljana–Dunaj 1997, 73 (=Lenič); Reichssicherheitshauptamt, Jugoslawien, 12 e. Ohranjen je nemški naslov te knjige, ki pa je bila gotovo pisana v poljščini: *Die deutschen Greuelthaten in Polen*.
- ²⁴ Pismo duhovnikom in gostom v ljubljanski škofiji, 24. 10. 1941, *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 183.
- ²⁵ Griesser-Pečar, Dolinar, *Rožmanov proces*, 60–70, 236–244.
- ²⁶ Griesser-Pečar, Dolinar, *Rožmanov proces*, 44–46, 156.
- ²⁷ *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 357.
- ²⁸ Griesser-Pečar, Dolinar, *Rožmanov proces*, 57.
- ²⁹ Tamara Griesser-Pečar, »Rožmanova posredovanja pri okupatorju«, *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 36–63; Blaž Otrin in Tamara Griesser-Pečar, »Časovni pregled intervencij ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana«, *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 64–121.
- ³⁰ *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 224–225.

- ³¹ Škofa Rožmana odgovor (prevod iz nemščine Jože Jagodic), *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, str. 382–283.
- ³² Archiv der Diözese Gurk (ADG), Nachlass Bischof Rožman, kopije pisem 3. 5. in 4. 5. 1945 naslovljene na škofa Rožmana.
- ³³ Kolarič III, 400–403.
- ³⁴ France M. Dolinar, »Imenovanje in posvečenje Antona Vovka za ljubljanskega škofa«, *Vovkov simpozij v Rimu*, Celje 2005, 61.
- ³⁵ Kolarič III, 414–416.
- ³⁶ NŠAL, 570 Kolarič, Rožmanovo poročilo Svetemu sedežu v slovenskem prevodu, 1. 8. 1945.
- ³⁷ Nationale Archives, FO 371/48911.
- ³⁸ Škofa Rožman in Šarič sta brez vednosti celovškega knezoškofa Josefa Köstnerja zapustila Celovec. Opoldne sta bila še na kosilu kot običajno. DAG, Nachlass Fürstbischof Rožman, pismo Köstnerja 2. 12. 1947. Ameriški kurat pa je bil kapetan Louis Baznik, ameriški Slovenec. Podatek je avtorici posredoval Karl Bonutti v pismu 21. 5. 2013.
- ³⁹ Griesser–Pečar, Dolinar, *Rožmanov proces*, 174–182; Kolarič, Rožman III. 1977, 508–519.
- ⁴⁰ Jakob Kolarič, Rožman, III., 544–549.
- ⁴¹ Jakob Kolarič, Rožman, II., 1970, 143–144.
- ⁴² Jakob Kolarič, Škof Rožman, III., 489.
- ⁴³ Tamara Griesser–Pečar, »Rožmanov proces«, *Med sodbo sodišča in sodbo vesti*, 269–283. Sodni dokumenti so objavljeni v isti knjigi, 285–643.



Naročila:
telefon **01/360-28-28 (27)**, e-pošta:
narocila@druzina.si, spletna knjigarna:
www.druzina.si ali nas obiščete v naši knjigarni
na Krekovem trgu 1 v Ljubljani.



Naročila:
telefon **01/360-28-28**,
e-pošta: **narocila@druzina.si**,
spletna knjigarna:
www.druzina.si ali nas
obiščete v naši knjigarni
na Krekovem trgu 1 v Ljubljani.

7,90 €



3 830031 150361

